

# Aufgeklärte Interpretationen der Hadith-Literatur

Asma Afsaruddin

Als *Hadithen* werden die Aussprüche des Propheten Muhammad bezeichnet, und der *Hadith* ist nach dem Koran die zweite Quelle des Gesetzes und der Theologie im Islam. Anders als der Koran, der nach muslimischem Glauben den genauen Wortlaut dessen enthält, was Gott seinem Propheten offenbart hat, überliefert die Hadith-Literatur zum größten Teil nicht die exakten Worte Muhammads, sondern die mit ihnen intendierte Aussage. Das meiste aus dem Hadith ist zwei oder drei Jahrhunderte lang mündlich weitergegeben worden, ehe man es aufschrieb. Die berühmten sechs Bücher (arabisch: *al-kutub al-sitta*) wurden vom dritten bzw. neunten Jahrhundert an von al-Bukhari (gest. 870), Muslim b. al-Hajjaj (gest. 875), Ibn Maja (gest. 886), Abu Da'ud (gest. 888), al-Tirmidhi (gest. 892) und al-Nasa'i (gest. 915) verfasst. Diese Hadith-Sammlungen werden von den Sunniten als die maßgeblichen betrachtet, ein Prädikat, das ihnen deshalb zuteil wurde, weil ihre Verfasser, vor allem al-Bukhari und Muslim, die von ihnen gesammelten Hadith-Texte nach strengen Kriterien auf ihre Glaubwürdigkeit hin überprüft und die erfundenen von den echten Berichten getrennt haben. Die Kriterien, auf die sie sich dabei beriefen, hingen in der Regel mit der moralischen Integrität und dem intellektuellen Scharfsinn der Hadith-Überlieferer zusammen, deren Namen in den *isnad* erwähnt waren. Entsprechend dieser Wissenschaft oder Disziplin des Hadith (arabisch: *ʿilm al-Hadith*) entstanden drei Hauptkategorien von Hadithen: a) einwandfrei (arabisch: *sahih*) - die besten und verlässlichsten Hadithen, deren *isnad* die Namen zuverlässiger, gewissenhafter Überlieferer enthielten; b) gut (arabisch: *hasan*) - fast ebenso bewährt wie die *sahih*-Berichte, abgesehen von der Tatsache, dass ein oder mehrere Überlieferer eine leichte Charakterschwäche gehabt haben könnten; und c) schwach (arabisch: *da'if*) - wenn ein oder mehrere Überlieferer aufgrund eines charakterlichen Mangels und/oder eines schlechten Gedächtnisses in ihrem Erzählen als weniger zuverlässig beurteilt werden. Weitere Hadith-Klassifikationen basieren auf der Anzahl ihrer Überlieferer und ihrer Verbreitung, müssen uns jedoch hier nicht interessieren.

Die Schiiten haben ihre eigenen Sammlungen, die nicht nur Aussprüche des Propheten, sondern auch Aussagen der Imame, ihrer geistlichen Führer nach dem Tod des Propheten, enthalten. Dieser Artikel konzentriert sich auf die sunnitischen Interpretationen der Hadith-Literatur; schiitische Deutungen verdienen eine gesonderte Behandlung, die jedoch den Rahmen sprengen würde.<sup>1</sup>

Der vorliegende Artikel möchte einen kurzen Überblick über die prämodernen und modernen Interpretationen des Hadith geben, den Verbindungen unter ihnen auf den Grund gehen und einige Strömungen der Gegenwart beschreiben, die einen gewissen Ausblick auf die zukünftige Forschung und Entwicklung ermöglichen.

## Vormoderne Interpretationen des Hadith

Der begrenzte Platz macht es unmöglich, dem Spektrum verschiedener Sichtweisen, die in der vormodernen Zeit zum Hadith und zu seiner Verwendung als gesetzlicher und theologischer Quellentext existierten, gerecht zu werden. Auf die Gefahr hin, die Dinge ein wenig zu vereinfachen, möchte ich die drei Hauptepochen in dieser Reihenfolge erörtern: a) die früheste Epoche der Frommen Vorfahren (arabisch: *al-salaf al-salih*); b) die klassische und die mittelalterliche Epoche; und c) die spätmittelalterliche Epoche.

### a) Die Epoche der Frommen Vorfahren

Die meisten Berichte vermitteln den Eindruck, dass *Sunna* (die Bezeichnung für den „Brauch“ und die „Praxis“ des Propheten) zumindest in den ersten zwei Jahrhunderten des Islams der vorherrschende Begriff gewesen und von breiteren Schichten verwendet worden ist als in der späteren Periode. In dieser frühen Zeit bezeichnete *Sunna* neben der prophetischen Praxis außerdem auch die Praxis der Gefährten (arabisch: *al-Sahaba*). Deshalb liegen uns sehr frühe Zeugnisse zur *Sunna* des Propheten, aber auch zur *Sunna* der Rashidun, der „rechtmäßigen“ Kalifen Abu Bakr, Omar und Othman und anderer vor. In diesem Zusammenhang war mit *Sunna* weniger eine spezifische Praxis oder Regel des Propheten oder seiner Gefährten als vielmehr ein moralisches Beispiel gemeint.<sup>2</sup> Als Zusatz oder Ergänzung zu der Bezeichnung *Sunna* finden wir in dieser frühen Periode den Begriff *'amal* oder „lebendige Tradition“, und zwar vor allem in Bezug auf die Gefährten, die in Medina lebten und von denen man annahm, dass sie durch ihre gewissenhafte Nachahmung der Verhaltensweisen des Propheten Einzelheiten seiner Praktiken zuverlässig überliefert hatten.<sup>3</sup>

Mit der Zeit wurde jedoch diese weit gefasste Bedeutung der *Sunna* zunehmend eingengt und schließlich auf die *sunnat Muhammad* (die Praktiken Muhammads) beschränkt, die schließlich in einem dem Propheten zugeschriebenen Text oder Ausspruch (Hadith) ihre offizielle Form erhielten. Diese Entwicklung lässt sich schon im Gesetzesdenken des ersten bzw. siebten Jahrhunderts beobachten, wo die Begriffe Hadith und *isnad* in einem religiös-technischen Sinn aufkommen. *Isnad* bezeichnet die Überlieferungskette eines Hadith, in der die Namen seiner Erzähler erfasst sind, während der tatsächliche Inhalt des Hadith als *matn* bekannt ist.

Das Bedürfnis, die *Sunna* als spezifische Aussagen des Propheten zu formulieren, scheint sich unter den Nachfolgern, das heißt den Muslimen der zweiten Genera-

tion entwickelt zu haben. Nach dem Tod der Gefährten waren die Kenntnis und Erinnerung der Aussprüche des Propheten für die nächste Generation seiner Anhänger nicht mehr so lebendig und unmittelbar.<sup>4</sup> Deshalb beauftragte einer der berühmtesten Nachfolger, der Omaisjadenkalif Omar b. 'Abd al-'Aziz (gest. 101), Abu Bakr al-Ansari und andere Gelehrte damit, „zu sehen, was da ist von dem Hadith des Apostels und seiner Sunna“<sup>5</sup>. Zu diesem Zeitpunkt wird Hadith bereits in der technischen Bedeutung eines bestimmten, dem Propheten zugeschriebenen Ausspruchs verwendet und damit von dem weiter gefassten Begriff der Sunna unterschieden, der sich auf die Gesamtheit seiner Handlungen bezieht.

## b) Die klassische und die mittelalterliche Periode

Zur Zeit der dritten Generation muslimischer Gelehrter trugen die frühen Juristen Malik b. Anas (gest. 796) und al-Shafi'i (gest. 802) das Meiste dazu bei, diese schwierigen Begriffe zu präzisieren und die Verwendbarkeit der Hadithen und der Sunna als gesetzliche Quellentexte genau zu erläutern. Malik, der Gründer und Namensgeber der Maliki-Gesetzesschule, ist der Verfasser von *al-Muwatta* („Der gut ausgetretene Pfad“), einer Sammlung vorwiegend gesetzlicher Hadithen, die allgemein als hervorragend gilt. Einige Gelehrte neigten sogar dazu, sie anstelle von Ibn Majas *Sunan* zu den sechs maßgeblichen Hadithen-Sammlungen zu zählen. Für Malik bestand die Bedeutung eines Hadith nicht darin, dass er eine bestimmte gesetzliche Regelung liefert, sondern dass er Hinweise darauf gibt, wie solche Regelungen angewandt werden sollen. Außerdem stützte er sich als Grundlage für gesetzliche Regelungen in beträchtlichem Umfang auf die lebendige Tradition oder die Praktiken der Menschen von Medina (arabisch: *'amal*), von denen man glaubte, dass sie auf der Sunna des Propheten basierten.<sup>6</sup>

Maliks Schüler al-Shafi'i bestand jedoch darauf, dass die Sunna nur dann als Quelle für gesetzliche Regelungen dienen könnte, wenn sie in einem Hadith kodifiziert sei. Hadith-Texte stellen die Textgrundlage für rechtliche Entscheidungen dar. Des Weiteren vertrat al-Shafi'i die Ansicht, dass der Konsens muslimischer Gelehrter, so umfassend er auch sein mochte, nicht ausreiche, um eine gesetzliche Regelung zu schaffen, wenn diese nicht durch einen bestimmten Hadith belegt werden könne. Diese von al-Shafi'i entwickelte Methodik der Gesetzgebung erwies sich über lange Zeit und bis heute als sehr einflussreich, und das trotz der Tatsache, dass die Shafi'i-Gesetzesschule heute,

### Die Autorin

Asma Afsaruddin promovierte 1993 im Fach Nahoststudien an der John-Hopkins-Universität und ist außerordentliche Professorin für arabische und islamische Studien an der Universität von Notre Dame, Indiana/USA. Zu ihren Fachgebieten zählen das religiöse und politische Denken im Islam, Koran- und Hadith-Studien sowie islamische Geistesgeschichte. Veröffentlichungen u.a.: *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership* (Leiden 2002); *Hermeneutics and Honor: Negotiation of Female „Public“ Space in Islamic/ate Societies* (als Herausgeberin, Cambridge, Mass. 1999); *Humanism, Culture, and Language in the Near East* (als Mitherausgeberin, Winona Lake, Ind. 1997). Anschrift: University of Notre Dame, 341 Decio Faculty Hall, Notre Dame, Indiana, USA. E-Mail: Asma.Afsaruddin.1@nd.edu.

nachdem sie unter den Osmanen gegenüber der Hanafi-Schule an Boden verloren hat, weit weniger dominant ist als früher.<sup>7</sup>

Während die Hadithen seit dem zweiten bzw. achten Jahrhundert allgemein unter Juristen und Gelehrten als gesetzliche Quellentexte anerkannt wurden, gab es eine frühe Gruppe von Gelehrten, die sich dieser Entwicklung entgegenstellten. Die Mu'tazila, die üblicherweise als scholastische oder rationalistische Theologen beschrieben werden, nahmen gegenüber der Authentizität und damit der Glaubwürdigkeit der Hadithen als Quellentexte für gesetzliche oder theologische Dialektik eine höchst skeptische Haltung ein.<sup>8</sup> Einige der Kritikpunkte, die sie gegenüber den Hadith-Gelehrten (arabisch: *muhaddithun*) geltend machten, wirken auf uns vielleicht erstaunlich modern. Ein Beispiel für einen dieser kritischen Mu'tazila ist Amr b. Bahr al-Jahiz (gest. 869), der berühmte Universalgelehrte des dritten bzw. neunten Jahrhunderts. Er kritisierte die Verwendung bestimmter „Lobberichte“ (*fada'il* oder *manaqib*), deren Texte eindeutig tendenziös und widersprüchlich waren, wie etwa die Argumentationen der Sunni-Shi'i-Dialektik. Diese Dialektik befasste sich mit der Frage, ob Abu Bakr (der erste Kalif) oder 'Ali (der vierte Kalif) besser für die Position des Führers der Gemeinschaft geeignet war. In den folgenden Bemerkungen, die er an seine Shi'i-Gesprächspartner richtet, verleiht er seiner Verzweiflung über die Tatsache Ausdruck, dass beide Seiten gleichermaßen in der Lage sind, Berichte zu verfassen, die das Recht des einen bestätigen, über den anderen zu herrschen:

*„Wenn das, was ihr über die herausragenden Eigenschaften von 'Ali erzählt, und das, was sie über die herausragenden Eigenschaften von Abu Bakr erzählen, wahr ist, dann ist Abu Bakr herausragender als 'Ali und 'Ali herausragender als Abu Bakr. Das ist ein Widerspruch, doch die Wahrheit ist niemals widersprüchlich. Das beweist, dass der Prophet, Gottes Segen und Friede mögen mit ihm sein, von diesem nicht gesprochen oder jenes nicht erwähnt hat, denn wenn ein Bericht auf allgemeine Weise erscheint und sich auf die Überlegenheit von Abu Bakr und gleichzeitig auf die Überlegenheit von 'Ali bezieht, dann ist er zu nichts nütze außer zu dem, was wir schon gesagt haben, dass nämlich der Prophet, Friede und Segen mögen mit ihm sein, einen der beiden Aussprüche getan hat, was vielleicht belegt werden kann, und den anderen [Ausspruch] nicht; dass dieser [sc. der andere] vielmehr von Menschen erfunden und von den Überlieferern des biographischen Materials erdichtet worden ist.“<sup>9</sup>*

Sodann postuliert al-Jahiz, dass in anderen Quellen wie etwa historischen Berichten, biographischen Erzählungen und sogar in der frühen Dichtung nach einem unabhängigen Beleg für die Glaubwürdigkeit solcher Lobestexte gesucht werden muss. Seine Auffassung, dass die Wahrheit der Bestätigung (*tathabbut*) bedarf, gründet sich auf „das Bedürfnis des Menschen, diese Welt der Vernunft und Harmonie zu erforschen, die Gott ihm zu seiner Verfügung und Belehrung gegeben hat [...]“.<sup>10</sup> Eine solche vernunftgemäße Untersuchung macht es möglich, auf die ausgefeilten Kriterien zu verzichten, die die Hadith-Gelehrten erdacht hatten, um die Glaubwürdigkeit von Berichten festzustellen. Wie andere Mu'tazili-Ge-

lehrte verließ sich auch al-Jahiz nicht übermäßig auf die Kategorien der Wissensorganisation, die die Hadith-Gelehrten entwickelt hatten. Er war eher an den Begriffen des Möglichen (*al-ja'iz*) und des Unmöglichen (*al-mumtanic*) interessiert – und daran, Berichte aufgrund ihrer inneren Widersprüchlichkeit und Unwahrscheinlichkeit zurückzuweisen.<sup>11</sup> Wenn es darum ging, die Glaubwürdigkeit von Überlieferungen zu bestimmen, war die Übereinstimmung mit den historischen Fakten für al-Jahiz ein weitaus wichtigeres Kriterium als die traditionelle *isnad*-Kritik.

Darüber hinaus vertrat al-Jahiz die Ansicht, dass engstirnige Streitereien um die Bedeutungen des Wortlauts bestimmter Berichte daraus resultierten, dass die späteren Generationen die historischen Umstände der prophetischen Aussagen (arabisch: *asbab wurud al-hadith*) nicht mehr gekannt und deshalb aus einer eher situationsbezogenen Äußerung eine allgemeine Bedeutung abgeleitet hätten. Dies führte leicht zu einer falschen Anwendung gesetzlicher Regelungen.<sup>12</sup> Die grundsätzliche Skepsis der Mu'tazila gegenüber dem Hadith erlebte unter einigen modernistischen Muslimen eine Renaissance, von der weiter unten noch die Rede sein wird.

### c) Die spätmittelalterliche Periode

Seit die Mu'tazila nach dem zwölften Jahrhundert an Bedeutung verloren, setzte sich unter den Gelehrten eine recht konservative Einstellung zum Hadith durch, die bis heute anhält. Im Allgemeinen ging die Tendenz dahin, alle Hadithen als zuverlässig zu akzeptieren, die in den beiden *sahih*-Sammlungen von al-Bukhari und insbesondere von Muslim enthalten sind und deren Inhalt für die Gläubigen des Islams normativen Charakter hat. Die vorherrschende Überzeugung ist die, dass die notwendige Arbeit des Aussiebens und Auswertens der Hadithen bereits mit großer Sorgfalt von untadeligen Gelehrten geleistet worden ist. Es ist also nicht erforderlich, diese erneut einer kritischen Prüfung zu unterziehen und damit die Integrität von Gelehrten wie al-Bukhari und Muslim in Zweifel zu ziehen. Nach Ansicht der traditionalistischsten *ulama* sollte ein Hadith, der einmal von bedeutenden Gelehrten übereinstimmend als „einwandfrei“ beurteilt und anerkannt worden ist, von gläubigen Muslimen auch als solcher akzeptiert werden. Und tatsächlich wurde ein einmal überprüfter, einwandfreier Hadith in der Folgezeit als offenbarte Quelle betrachtet, die nur dem Koran an Bedeutung nachstand.

Eine wichtige Stimme unter denen, die im 14. Jahrhundert eine andere Meinung vertraten, war die des berühmten Historikers Ibn Khaldun (gest. 1382), der bemerkte:

„Geschichtsschreiber, [Koran-]Ausleger und führende Überlieferer haben sich oft geirrt, wenn sie [die Echtheit bestimmter] Berichte und Ereignisse anerkannt haben. Das liegt daran, dass sie sich nur auf die Überlieferung verlassen haben, ob sie nun von Wert oder wertlos war. Sie haben [diese Berichte] nicht [sorgfältig] im Licht der [grundlegenden] Prinzipien [historischer Analyse] betrachtet oder die Berichte miteinander vergli-

chen oder sie entsprechend den Maßstäben der Weisheit untersucht oder die Natur der Dinge erkundet.“<sup>13</sup>

Dennoch hat man sich, wenn auch weniger kritisch, mit den Inhalten der Hadith auseinandergesetzt. Vor allem, wenn man es mit falschen oder wahrscheinlich falschen Berichten wie den *fada'il* („Lob“) zu tun hatte, griff man zum Mittel der Textanalyse. Die Forderung, in solchen Fällen Textkritik zu betreiben, geht möglicherweise auf die folgende Aussage des Gelehrten al-Suyuti (gest. 911 bzw. 1505) zurück: „Wenn du einen Hadith findest, der der Vernunft oder dem, was sich als korrekter Bericht durchgesetzt hat, oder den anerkannten Prinzipien widerspricht, dann solltest du wissen, dass er erfunden ist.“<sup>14</sup> Als Antwort auf die Frage, ob die Fehlerhaftigkeit eines Hadith auch ohne *isnad*-Kritik erkannt werden kann, preist der berühmte Hanbali-Gelehrte Ibn Qayyim al-Jawziyya (gest. 751 bzw. 1350) die weitreichende Bedeutung (*'azim al-qadr*) dieses Problems und stellt sodann fest, dass dies für einen Gelehrten möglich ist, der neben einer gründlichen Kenntnis und langjährigen Vertrautheit mit den Hadithen (die, was ihre Zuverlässigkeit betrifft, in ihm eine Art „sechsten Sinn“ [*dhawq*] erzeugen) auch ein fundiertes Wissen hinsichtlich der biographischen Einzelheiten im Leben des Propheten, seiner Verhaltensweisen und seiner Sprache besitzt und zu beurteilen vermag, was ihm glaubhaft zugeschrieben werden kann und was nicht.<sup>15</sup> Der Wahrheitsgehalt war demzufolge in der prämodernen Periode zwar kein kontinuierlicher, aber doch ein wichtiger Aspekt in der Gesamtbeurteilung der Texte verschiedenartiger Berichte.

## Modernistische und reformerische Einstellungen zum Hadith

Eine höchst kritische und sogar skeptische Einstellung zum Hadith entwickelte sich im neunzehnten Jahrhundert unter dem Einfluss einer Anzahl von reformerischen und modernistischen muslimischen Gelehrten und war gewissermaßen die Konsequenz der durch die europäische Kolonialisierung bedingten Schwächung weiter Teile der islamischen Welt. Die kolonialen und postkolonialen Gegebenheiten haben unter gebildeten Muslimen eine große Welle der Gewissenserforschung und kritischen Neubewertung ihres intellektuellen Erbes ausgelöst. Unter diesen Gelehrten des 19. Jahrhunderts ragte vor allem der ägyptische Theologe Muhammad 'Abduh (gest. 1905) heraus. Er war ein brillanter Gelehrter, Schüler eines weiteren bahnbrechenden Reformers, Jamal al-Din al-Afghani (gest. 1897), und Rektor der berühmten al-Azhar-Universität in Kairo, Ägypten. 'Abduh ermutigte die Muslime, ihre frühere Tradition der kritischen Forschung wiederaufleben zu lassen und sie, *inter alia*, auf die Hadith-Literatur anzuwenden. Bis zu einem gewissen Grad von der früheren Skepsis der Mu'tazila gegenüber dem Hadith beeinflusst, rief er sogar dazu auf, wenn nötig auch die Glaubwürdigkeit einwandfreier Berichte in Frage zu stellen, denn, so betonte er, dies seien Katego-

rien, die von fehlbaren Menschen geschaffen worden seien und demzufolge auf der Grundlage rationaler Kriterien neu bewertet werden müssten. Seiner Ansicht nach hatte die weit verbreitete Akzeptanz fehlerhafter Hadithen dazu beigetragen, dass Muslime nichtislamische Praktiken übernommen hatten, dass ihre Glaubensüberzeugungen korrumpiert worden waren und Uneinigkeit unter ihnen herrschte.<sup>16</sup> Erwartungsgemäß waren solche Positionen zu seiner Zeit heftig umstritten, und sein Projekt kam nie wirklich in Gang. Dennoch hat 'Abduh den Boden für ein Reformunterfangen bereitet, das von Modernisten des darauf folgenden Jahrhunderts zumindest hier und da wieder aufgegriffen werden sollte. Wohl der bedeutendste unter den Modernisten des 20. Jahrhunderts ist Fazlur Rahman (gest. 1988), der zunächst Professor für Islamstudien und dann bis zu seinem Tod Harold-H.-Swift-Distinguished-Service-Professor an der Universität von Chicago war. Rahmans Ansichten zur Hadith-Literatur waren in vieler Hinsicht eine Weiterführung der von 'Abduh vertretenen Positionen. Wie dieser drängte er Muslime dazu, nach gebührender Prüfung ihrer Herkunft und Zuverlässigkeit kritischer mit den Hadithen umzugehen und sich nicht einfach an das traditionelle Klassifikationssystem zu halten. Er betonte ferner, dass die Hadith-Kritik sich anders als in der mittelalterlichen Periode nicht ausschließlich auf die *isnad*-Kritik konzentrieren solle und dass die Texte (*mutun*) der Hadithen auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen seien. Selbst wenn die *isnad* und bestimmte Hadithen fehlerhaft seien, so seine Argumentation, könnte ihr Inhalt für manche Gegenwartsthemen von Belang und damit noch immer nützlich sein.<sup>17</sup> Rahman glaubte fest daran, dass eine richtig verstandene Kritik des Hadith zu einem „frischen Denken über den Islam“ führen würde.<sup>18</sup>

## Perspektiven für die Zukunft

Modernistische und reformerische Gelehrte verschiedener Richtungen setzen heute die von ihren Vorgängern begonnene methodologische und textliche Kritik fort. Neben der *isnad*-Kritik beruht ihre Methodologie in weiten Teilen auf einer kritischen Untersuchung der Texte mit dem Ziel, ihren Wahrheitsgehalt und ihre Historizität zu überprüfen. Wenn die Texte bestimmter Hadithen von Koranvorschriften abweichen, neigen die Modernisten dazu, die Hadithen zugunsten der entsprechenden Koranverse außer Acht zu lassen. Dies wird vor allem in den Diskussionen um die *hudud*-Strafen deutlich, die größtenteils aus dem Hadith abgeleitet sind und in manchen Fällen den Regelungen des Korans widersprechen. So weisen Modernisten darauf hin, dass die Steinigung oder andere Formen der Todesstrafe im Koran gar nicht erwähnt werden, sondern nur aus der Hadith-Literatur stammen – eine Tatsache, die dafür spricht, die *hudud*-Gesetze zu überdenken.<sup>19</sup> Diskriminierende Haltungen gegenüber Frauen gehen zum Teil auf Hadithen zurück, die beschreiben, wie Eva (arabisch: *Hawwa'*) aus Adams Rippe geschaffen und demzufolge mit einer wesensmäßig „krummen“ Natur versehen worden sei. Andere Berichte, die vor allem in der exegetischen Literatur erwähnt

werden, werfen Eva vor, dass sie die Vertreibung der Menschen aus dem Paradies verursacht habe. In beiden Fällen weichen diese Berichte völlig vom Korantext ab, denn dieser erwähnt weder Adams Rippe noch deren grundlegende Bedeutung für die Bildung der weiblichen Natur. Überdies gibt der Koran entweder beiden, also Adam und seiner Frau gleichermaßen (Sure 2,30-39; Sure 7,11-27), oder Adam allein die Schuld am Sündenfall (Sure 20,115-124) und stellt an keiner Stelle Eva als die allein Schuldige an diesem Geschehen dar. Dennoch waren die Berichte, die Eva dafür verantwortlich machten, selbst dann, wenn ihre Zuverlässigkeit fragwürdig und der biblische Einfluss unverkennbar war, bei den meisten spätmittelalterlichen männlichen Exegeten beliebter als die Koranüberlieferungen, denn sie entsprachen viel eher dem Lebensgefühl ihrer damaligen patriarchalischen Gesellschaften.<sup>20</sup>

Im Allgemeinen sprechen sich Modernisten und Reformer dafür aus, einen Großteil der Hadith-Literatur neu zu bewerten und den Koran stärker in den Vordergrund zu stellen, um auf diese Weise der Frauenfeindlichkeit und den Menschenrechtsverletzungen entgegenzuwirken, zu denen die unkritische Übernahme einzelner Hadithen häufig geführt hat.<sup>21</sup> Ebenso setzt man sich mit vereinten Kräften dafür ein, den vor al-Shafi'i üblichen ganzheitlichen Sunna-Begriff wiederzubeleben, der das Handeln und das Sprechen des Propheten umfasste. So könnten sich beispielsweise muslimische Männer an der in zahlreichen biographischen Quellen belegten Tatsache ein Beispiel nehmen, dass der Prophet Muhammad geschiedenen oder verwitweten Frauen mittleren Alters häusliche oder eheliche Pflichten übertrug, auch wenn diese Verhaltensweise vielleicht nicht durch untadelig dokumentierte Hadithen bestätigt wird, die die Übernahme solcher Praktiken empfehlen. Außerdem gibt es ein verstärktes Interesse daran, die „Ursachen für das Aufkommen von Hadithen“ zu untersuchen, wie al-Jahiz es im dritten bzw. neunten Jahrhundert empfohlen hatte, weil die Erforschung der historischen Herkunft eines Hadith viele Rückschlüsse auf den normativen Stellenwert seiner Texte zulässt.<sup>22</sup> Der brillante Rechtsgelehrte des 14. Jahrhunderts, Abu Ishaq al-Shatibi (gest. 790 bzw. 1388), der unter Modernisten sehr geschätzt wird, betonte, dass „kein einzelner Text aus sich heraus absolute Beweiskraft haben kann, wenn er nicht im Licht seines historischen Hintergrunds und der gesamten relevanten Lehre des Korans und der Sunna verstanden wird“.<sup>23</sup>

Diese Perspektiven der aktuellen wissenschaftlichen Forschung und Kritik lassen im Hinblick auf die Zukunft der Hadith-Studien einen vorsichtigen Optimismus zu. Da sich eine beträchtliche Menge von muslimischen Gelehrten derzeit damit befasst, verspricht dieses Unterfangen höchst nützliche Resultate mit möglicherweise erstaunlichen Auswirkungen auf die Umgestaltung des islamischen Denkens und der islamischen Gesellschaften.

<sup>1</sup> Ein Vergleich des sunnitischen und des schiitischen Gebrauchs einer ausgewählten Gruppe von Hadithen als Belegtexte vor allem in der Debatte um die rechtmäßige Führung der muslimischen Gemeinschaft findet sich in meinem Buch *Excellence and Precedence*, Leiden 2002, 197-228.



<sup>2</sup> Vgl. Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge 1997, 12.

<sup>3</sup> Vgl. Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: the Qur'an, the Muwatta and Madinan 'Amal*, Surrey/GB 1999.

<sup>4</sup> Vgl. Hallaq, aaO., 14.

<sup>5</sup> Vgl. Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago 1972, 2:26.

<sup>6</sup> Mehr dazu bei Dutton, aaO., pass.; vgl. auch Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge/GB 1991, 283-296.

<sup>7</sup> Eine allgemeine Einführung in das Leben dieses Rechtsgelehrten findet sich in: al-Shafi'i, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*, Baltimore 1961, Einleitung.

<sup>8</sup> Zu dieser Tendenz der Mu'tazila vgl. Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1953, 258f; 'Abd al-Majid, *al-Ittihad al-fiqhiyya 'inda ashab al-Hadith*, Kairo 1979, 94.

<sup>9</sup> Al-Jahiz, *Kitab al-'Uthmaniyya*, hg. von 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Kairo 1955, 37f.

<sup>10</sup> Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994, 104f.

<sup>11</sup> Vgl. sein *Kitab al-Hayawan*, hg. von 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Kairo 1965, 238f; Khalidi, aaO., 106f.

<sup>12</sup> Al-Jahiz, *'Uthmaniyya*, aaO., 158f.

<sup>13</sup> Ibn Khaldun, *al-Muqaddima*, Beirut undatiert, 9f; zitiert nach: Khaled Abou el Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001, 110.

<sup>14</sup> Al-Suyuti, *Tadrib al-rawi*, Kairo 1307 bzw. 1889, 100; Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*, hg. von Abdal Hakim Murad, Cambridge/GB 1993, 113.

<sup>15</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Manar al-munif al-sahih wa-'l-da'if*, hg. von Abd al-Fattah Abu Ghudda, Aleppo 1390 bzw. 1970.

<sup>16</sup> Vgl. Mazheruddin Siddiqi, *Modern Reformist Thought in the Muslim World*, Islamabad/Pakistan 1982, 67.102f; David Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York 1990, 31. Eine umfassendere Einführung in das Denken und die Vorgehensweise 'Abduhs und seines Mentors al-Afghani findet sich bei: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge/GB 1983, 103-244.

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965, Kapitel 2.

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago 1982, 147.

<sup>19</sup> Vgl. z.B. Mohamed Talbi, *Religious Liberty*, in: Charles Kurzman (Hg.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford 1998, 161-168.

<sup>20</sup> Zu dieser faszinierenden Diskussion vgl. Barbara Freyer Stowasser, *The Chapter of Eve*, in: dies., *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, Oxford 1994, 25-38.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. Abou el Fadl, aaO., passim; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading/Mass. 1991.

<sup>22</sup> Vgl. meinen demnächst erscheinenden Artikel *Asbab Wurud al-Hadith: Historicizing the Speech of the Prophet Muhammad* (eine Kurzfassung findet sich unter [www.yale.edu/cir/2003/afsaruddinpaper.doc](http://www.yale.edu/cir/2003/afsaruddinpaper.doc)).

<sup>23</sup> Rahman, *Islam and Modernity*, aaO., 25.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein