

Zeitschrift für Islamische Studien

ZIS[©]

Editorial

Erdal Toprakyan

Warum jetzt?

Zur Popularität des indischen Sufis
Hazrat Inayat Khan in der Türkei

Seite 3

Tim Sievers

Die Nachtreise des Propheten (*al-isrāʾ*)

Wann fand sie statt und wohin ging sie?

Seite 47

Yaşar Sarıkaya

Die Authentizität des *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*:

Eine Skizze der klassischen Ḥadīthkritik
an dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī

Teil I: Kritik hinsichtlich der Überlieferer-
kette (*isnād*)

Seite 17

M. Fuad Sezgin

Die Quellen al-Buḥārīs

Al-Buḥārī und *taḥammul al-ʿilm*; Die
Anordnung der Ḥadīth nach Kapiteln

Seite 53

Müfit Daknili

Die Arabischlehre in den »Islamischen Studien«

Seite 69

Mukadder Tuncel

Die Gottessohnschaft von *ʿUzayr*

Ein koranexegetisches Problem

Seite 32

Yasmin Alhawari

Rezension zu „Islamisches Recht“ von

Rüdiger Lohlker

Seite 72



ISSN 2195-7509

REDAKTION

Elif Gömleksiz: Chefredakteurin,
Mitherausgeberin, Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion,
Jüd.- Christl. Religionswissenschaft,
Germanistik

Yasmin Alhawari: Übersetzerteam
Studienfächer: Religionswissenschaft,
Politikwissenschaft

Zeki Tuncel: Layout, Homepage
Studienfächer: Islamische Religion,
Jüd.- Christl. Religionswissenschaft,
Pädagogik

Serdar Kurnaz, M. A.: Chefredakteur,
Mitherausgeber, Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion,
Jüd.- Christl. Religionswissenschaft,
Pädagogik, Rechtswissenschaft

Gülnur Hilal Tekin: Koordination,
Korrespondenz
Studienfächer: Pädagogik, Islamische
Religion

Mukadder Tuncel, M.A.: Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion,
Jüd.- Christl. Religionswissenschaft,
Pädagogik, Literaturwissenschaft, Judaistik

Julia Rahman, M.A.: Koordination,
Korrespondenz
Studienfächer: Archäologie des Vorderen
Orientes, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft

Impressum:
ZIS - Zeitschrift für Islamische Studien
c/o Institut für Studien der Kultur und
Religion des Islam
Gräfstr. 78
60486 Frankfurt a.M.
Email: info@islamische-studien.de
Web: www.islamische-studien.de

Ayşe Karaman: Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion,
Jüd.- Christl. Religionswissenschaft,
Romanistik

Alexander Schmidt: Werbung
Studienfächer: Islamische Religion,
Pädagogik

EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser,

wir freuen uns, Ihnen die dritte Ausgabe der ZIS – Zeitschrift für Islamische Studien zu präsentieren.

Sie beginnt mit einem Beitrag von Erdal Toprakyan über Hazrat Inayat Khan, der als der Begründer einer Lehre vom „universalen Sufismus“ gilt, sowie seine Rezeption in der Türkei. Der Autor zeigt auf, dass Inayat Khan es auf der einen Seite verstand, die islamische Sufi-Tradition mit Ideen und Praktiken aus anderen Weltreligionen wie dem Buddhismus, dem Christentum oder auch dem Hinduismus zu verbinden, auf der anderen Seite jedoch die islamische Integrität nicht aufzugeben und an zentralen islamischen Glaubensgrundlagen wie das „Siegel“ der Prophetie durch den Propheten Muhammad festzuhalten. Hieran anschließend stellt der Autor eingehend dar, wie mit dieser Sufi-Gruppe eine ursprünglich im „Westen“ entstandene Bewegung seine Wirkung in einem muslimischen Land wie die Türkei zu entfalten versucht. Der Erfolg dieser Sufi-Bewegung wird dabei mit verschiedenen Faktoren wie den Aktivitäten der inayatistischen Sufi-Gruppe aus Mannheim, dem gesellschaftlichen Wandel in der Türkei sowie zentralen Aspekten der inayatistischen Lehre wie etwa die Offenheit gegenüber anderen Kulturen und Religionen, aber auch gegenüber modernen Konzepten oder Themen wie den Menschenrechten erklärt.

Yaşar Sarıkaya konzentriert sich in seinem zweiteiligen Aufsatz auf das Werk *al-Ğāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ* von Muḥammad b. Ismā‘īl al-Buḥārī (gest. 256/870). Er untersucht, ob das genannte Werk schon immer den Status eines absoluten, unhinterfragbaren Werkes mit „ausschließlich authentischen Ḥadīthen“ genießen durfte,

oder ob diese Wahrnehmung bzw. Auffassung eine spätere Entwicklung darstellt. Hierbei geht Sarıkaya im ersten Teil seines Artikels auf die Kritik der Überliefererketten (*isnād*) und der Gewährsmänner der Ḥadīte ein, die sich im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī befinden. Es werden die Kritiken und deren Beantwortung seitens Gelehrter wie Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī (gest. 852/1449) gegenübergestellt und dem Leser ein Einblick in die Diskussion um die Authentizitätsproblematik des *Ṣaḥīḥ* gegeben. Der zweite Teil des Artikels, welcher die Kritik bezüglich der Inhalte der Ḥadīte im *Ṣaḥīḥ* als Diskussionsgegenstand beinhalten wird, ist für die nächste Ausgabe der ZIS vorgesehen.

Mukadder Tuncel fasst in ihrem Aufsatz ihre Magisterarbeit mit dem Titel „Die Gottessohnschaft von ‘Uzayr – Ein koranexegetisches Problem“ zusammen. Die Autorin diskutiert u.a. das Problem der Identifikation des ‘Uzayr. Ferner wird analysiert, was unter der Gottessohnschaft im koranischen Konzept wirklich zu verstehen ist. Nahmen die Juden ‘Uzayr als Sohn Gottes an, so wie auch der Koran über die Christen bezüglich Jesus berichtet, oder ist darunter etwas anderes zu verstehen? Des Weiteren wird auch untersucht, welche jüdische Gruppierung mit dieser Kritik angesprochen wurde. Die vergleichende Analyse mit jüdischen und religionswissenschaftlichen Bezügen eröffnet dem Leser neue Perspektiven zu diesem spezifischen, koranexegetischen Problem.

Mit der Nachtreise (*al-isrā’*) des Propheten Muhammad, welche von muslimischen Gläubigen als ein Prophetenwunder und als eine besondere Auszeichnung des Propheten Muhammad durch Gott angesehen wird, setzt sich Tim Sievers in seinem Aufsatz eingehend auseinander. Der Autor analysiert den Inhalt unterschiedlicher Überlieferungen aus den verschiedenen Sīra-Quellen und stellt fest, dass keine einheitliche Erzählung der Nachtreise auszumachen ist. In diesem Sinne arbeitet er vergleichend die Unterschiede hinsichtlich der Datierung, des Ortes und der Beschaffenheit der Nachtreise heraus und bewertet diese. Dabei

gelangt er u.a. zum Ergebnis, dass eine Bedeutungsverschiebung hinsichtlich des Begriffs *Isrā'* bzw. der Auslegung des diesbezüglichen Koranverses 17, 1 stattgefunden hat und die Verbindung dieses Ereignisses mit der Nachtreise nach Jerusalem erst im Späteren entstanden zu sein scheint.

Im Rahmen der ZIS-Übersetzungsreihe „Die Quellen al-Buḥārīs“ wurden in dieser Ausgabe die Kapitel „Al-Buḥārī und *taḥammul al-‘ilm*“ sowie „Die Anordnung der Ḥadīte nach Kapiteln“ des besagten Werkes von Fuat Sezgin übersetzt. Im ersteren stellt Sezgin zunächst die verschiedenen Meinungen in Bezug auf die von al-Buḥārī gebilligten und verfolgten Ḥadītradierungswege (*taḥammul al-‘ilm*) dar. Ferner versucht der Autor aufzuzeigen, dass die Schrift oder die Schriftlichkeit eine wichtige Stellung in der Ḥadīüberlieferung besaß, aufgrund des Vorrangs des *Isnād* jedoch im Hintergrund blieb. Dies zeigt Sezgin, indem er das biographische Quellenmaterial auf Überlieferungen hin analysiert, die Hinweise auf Ḥadītbücher oder Überlieferungen in Bezug auf die Beziehung bestimmter Ḥadītgelehrter zur Schrift oder zum Buch beinhalten. Im zweiten Kapitel setzt sich Sezgin mit der Frage nach dem Beginn der systematischen Anordnung der Ḥadīte (*taṣnīf*) auseinander und stellt unter Heranziehung von verschiedenen Angaben im klassisch-islamischen Schrifttum dar, dass schon im 2. Jahrhundert nach der *Hiğra* Ḥadītbücher vorlagen, die den später entstandenen, bekannten systematisierten Ḥadītwerken als Quellenmaterial gedient haben, von denen uns der größte Teil jedoch nicht erhalten geblieben ist.

Müfit Daknili, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam, beginnt in der dritten Ausgabe der ZIS mit seiner geplanten Themenreihe. In einer Serie von Artikeln wird Daknili jeweils ein Werk aus der klassisch-islamischen theologischen und philosophischen Literatur vorstellen und behandeln, um den Studierenden des neuen Fachs das klassisch-arabische Erbe zugänglich zu machen und den Weg für einen autonomen Umgang der Studierenden mit den arabischen Quellen zu ebnet, was angesichts des

derzeitigen Standes des Fachs „Islamische Studien“ von großer Bedeutung ist. In dieser Ausgabe macht er mit seiner Einleitung auf das Problem des Erlernens der arabischen Sprache und die Wichtigkeit dieser Sprache in dem neuen Fach „Islamischen Studien“ aufmerksam.

Eine erkenntnisreiche und anregende Lektüre
wünschen Ihnen

Elif Gömleksiz
Serdar Kurnaz

Dr. Erdal Toprakyan

WARUM JETZT?

Zur Popularität des indischen Sufis Hazrat Inayat Khan in der Türkei

1. Einleitung

Der indische Sufi (*mutaṣawwif*) Hazrat Inayat Khan¹ (1882-1927) wird in den letzten Jahren in der Türkei zunehmend populär. Nicht nur werden seine Vorträge aus dem Englischen ins Türkische übersetzt, sondern es entstehen dort auch erste Gruppen von interessierten und sogar initiierten Schülern. In diesem Artikel wird untersucht, warum der im ‚Westen‘² wohl bekannteste Sufi-Lehrer des 20. Jahrhunderts jetzt in der Türkei so viel Aufmerksamkeit erhält. Es scheint, als gäbe es drei Hauptgründe dafür: Erstens die transnationalen Aktivitäten einer inayatistischen Sufi-Gruppe aus Deutschland (Mannheim), die größtenteils aus türkischstämmigen Mitgliedern besteht; zweitens der soziale Wandel in der Türkei, der zu einem größeren Interesse an alternativen spirituellen Wegen und Methoden wie Yoga, Reiki oder Sufismus (*taṣawwuf*) geführt hat; drittens die Lehre und Sprache Inayat Khans, der während seines Aufenthalts im Westen eine sich aus der Tradition speisende und zugleich den Verhältnissen der Moderne angemessene Methodik für säkulare Menschen entwickelt hat, die keinen exklusiv islamischen, sondern nur einen universalistischen Charakter haben konnte.

Doch bevor die Aktivitäten der Mannheimer Gruppe und die neuesten Entwicklungen in der Türkei bezüglich der Inayat-Khan-Rezeption näher beschrieben werden, soll zunächst eine Darstellung des Lebens und der Lehre des indischen Mystikers erfolgen.

2. Das Leben Inayat Khans

Inayat Khan wurde am 5. Juli 1882 im Haus seines Großvaters Mawlabakhsh in Baroda (heute Vadodara) in der Provinz Gujarat geboren.³ Sowohl sein Großvater als auch sein Vater Rahmat Khan waren prominente, viel gereiste Musiker, so dass Inayat Khan in einer von Musik erfüllten Atmosphäre aufwuchs. Ebenso erhielt der noch junge Inayat seine ersten Unterweisungen in den Sufismus von seinem Vater und Großvater, die die islamische Religion mystisch interpretierten und lebten, ohne einem Sufi-Orden anzugehören. Im Jahre 1903 wurde Inayat Khan in Haydarabad von Sayyid Muhammad Abu Hashim al-Madani, der vom Propheten Muhammad abstammte, als Schüler angenommen und in die islamische Mystik eingeführt. Unter der Anleitung von Al-Madani studierte Inayat Khan, der zu diesem Zeitpunkt bereits einer der bekanntesten Musiker Indiens war, neben Koran, Hadīṭ und persisch-mystischer Literatur auch die Lehren und Praktiken der vier bedeutendsten Sufi-Orden Indiens: der Čištiyya, Naqšbandiyya, Qādiriyya und Suhrawardiyya. Am 13. September 1910, drei Jahre nach dem Tod Sayyid al-Madanis, verließ Inayat Khan gemeinsam mit seinem Bruder Pyaromir Mahboob Khan und seinem Cousin Muhammad Ali Khan seine Heimatstadt Baroda in Richtung New York.⁴ Damit ist Inayat Khan der erste namentlich bekannte östliche Sufi-Meister, der in den Westen kam, wie auch seine 1914 publizierte Schrift „A Sufi Message of Spiritual Liberty“ die erste Veröffentlichung eines Sufi-Meisters in einer westlichen Sprache ist. Im Februar 1912

traf der jüngere Bruder Inayat Khans, Musharraf Khan, in New York ein. Inayat Khan und seine Begleiter hielten sich zwischen 1910 und 1926 in den USA, in England, Holland, Belgien, Skandinavien, Dänemark, Frankreich, Deutschland, Russland, Italien und der Schweiz auf. Während seiner Reisen gab er Konzerte und hielt Vorträge über die indische Musik und vermehrt auch über die islamische Mystik.⁵ Daraus ergab sich, dass sich die Zahl seiner am Sufismus interessierten Schüler und Schülerinnen stetig vermehrte. Im Jahre 1918 stiftete Inayat Khan gemeinsam mit seinen Schülern in London den Internationalen Sufi Orden (*International Sufi Order*). Diese Organisation ging später, im Oktober 1923, in die in Genf gegründete Internationale Sufi Bewegung (*International Sufi Movement*) ein. Nach sechzehn Jahren ununterbrochenem Aufenthalt im Westen, beschloss Inayat Khan nach Indien zurückzukehren, wo er – vier Monate nach seiner Ankunft – am 5. Februar 1927 in Delhi starb. Seine Sufi-Bewegung wurde der Reihe nach von seinem Bruder Pyaromir Mahboob Khan (1887-1948), seinem Cousin Muhammad Ali Khan (1881-1958) und schließlich von seinem jüngeren Bruder Musharraf Khan (1895-1967) geleitet.⁶ Heute wird die Sufi-Bewegung Inayat Khans, die sich in verschiedene Zweige aufgespalten hat, neben anderen von seinem jüngeren Sohn, Hidayat Khan (1917-), seinem Neffen, Mahmood Khan (1927-),⁷ und seinem Enkel, Dr. Zia Khan (1971-), geleitet.

3. Die Lehre Inayat Khans

Die Lehre Inayat Khans enthält zum einen viele Elemente des klassischen Sufismus: Er zitiert an vielen Stellen in seinem Werk die mittelalterlichen persischsprachigen Sufi-Poeten ‘Omar Ḥayyām (gest. 1123), Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār (gest. 1220/21), Ḡalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273) oder Ḥāfiẓ aš-Šīrāzī (gest. 1389/90) und den wohl berühmtesten Vertreter des systematischen Sufismus, Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111). Ebenso oft spricht er von Sufi-Heiligen, etwa Mu‘īn ad-Dīn Čištī (gest. 1230) oder Muḥammad Ġawṭ Ġwāliyyūrī (gest. 1562), die in Indien sehr verehrt werden.⁸

Zum anderen ist die Lehre Inayat Khans geprägt von modernen Elementen. Er spricht nicht nur sehr oft über andere Religionen (Christentum, Judentum, Hinduismus, Buddhismus, Zoroastrismus, Sikhismus, Jainismus), sondern auch über Themen wie Moderne, Säkularität, Demokratie, Universalität, Menschenrechte, Feminismus, Sexualität, Pädagogik, Philosophie, Psychologie, Wirtschaft oder Technik. Dies hängt zunächst einmal damit zusammen, dass er aus einer sehr weltoffenen Familie stammte, weshalb er schon in Indien freundschaftliche Kontakte nicht nur zu Hindus, Buddhisten oder Zoroastriern hatte, sondern auch zu Christen. Hinzu kam, dass er in Sayyid al-Madani einen vielseitig gelehrten und unabhängigen Sufi-Meister fand. Dieser hatte sich – wie auch später Inayat Khan – die Freiheit genommen, Anschauungen und Praktiken verschiedener Religionen und Sufi-Traditionen für die eigene Methodik nutzbar zu machen, indem er bewusst außerhalb offizieller Ordenshierarchien und -strukturen geblieben war. Die modernen Begriffe und Themen im Werk Inayat Khans sind aber sicherlich noch mehr eine Folge der Erfahrungen, die er im Westen machte, und der vielen intensiven Begegnungen nicht nur mit Anhängern und Vertretern der verschiedenen Religionen und religiösen Strömungen, sondern auch mit bedeutenden Künstlern (etwa Claude Debussy), Geschäftsleuten (wie Henry Ford), Wissenschaftlern und Politikern. Inayat Khan stellte schnell fest, dass es unmöglich sein würde, die Sufi-Lehre in ihrer klassischen Form den modernen Menschen im Westen zu vermitteln.⁹ So musste er z.B. das islamische Institut (*Anjumani Islam*), das er 1918 in London gegründet hatte, wieder aufgeben, da er von seinen Anhängern keine Unterstützung dafür erhielt.¹⁰ Auch die Absicht, die indische Musik und die persische Sufi-Literatur im Westen bekannt zu machen, musste er aufgeben. Ebenso veränderte sich die Ausdrucksweise Inayat Khans, da er nach einiger Zeit arabisch-islamische Begriffe durch englische ersetzte, etwa ‚Allāh‘ durch ‚God‘ oder ‚Licht Muhammads‘ (*nūr-i Muḥammadī*) durch ‚Geist der Führung‘ (*spirit of guidance*). Rawlinson spricht sogar davon, dass kein östlicher Lehrer so weit in seiner eigenen Integration in die westliche Kultur gegangen sei wie Inayat Khan. Er habe – abgesehen davon, dass er eine Amerikanerin geheira-

tet und sechzehn Jahre im Westen gelebt hat – viele westliche Begriffe, Ideen und Praktiken in seine Lehre integriert.¹¹

So entwickelte Inayat Khan während seines Aufenthalts im Westen allmählich eine eigene, sich aus der Tradition speisende und zugleich den Verhältnissen der Moderne angemessene Sufi-Methodik für den säkularen Menschen, wobei er endgültige Dogmen stets ablehnte: „[...] They should not depend upon my words; self-realisation is the aim.“¹² Inayat Khan vertrat die Auffassung, dass nicht jeder Sufi ein Muslim sein müsse. Der Sufismus sei zwar die geistige Essenz des Islams, aber auch aller anderen Religionen und Philosophien.¹³ Diese Anschauung war zwar in der Lehre und Praxis vieler vormoderner islamischer Mystiker enthalten, insbesondere bei den Vertretern der Theorie von der sogenannten ‚Einheit des Seins‘ (*waḥdat al-wuḡūd*), doch war es erstmals Inayat Khan, der den ‚Universellen Sufismus‘ so konsequent praktizierte; wobei diese Bezeichnung nicht von ihm selbst, sondern von seinen westlichen Anhängern stammt. Zum einen nahm er sehr viele Nichtmuslime – Frauen und Männer – in seine Sufi-Bewegung auf und verlieh ihnen hochrangige spirituelle Ämter und Titel (*ṣayḥ/a*, *ḥalīfa* bzw. *muršid/a*), zum anderen machte er in seiner Lehre deutlich, dass alle Propheten und Heilige, ganz gleich welcher Religion sie angehören, aus derselben göttlichen Quelle schöpfen:

„A Sufi considers all prophets and sages, not as many individuals, but as the one embodiment of God's pure consciousness, or the manifestation of divine wisdom, appearing on earth for the awakening of man from his sleep of ignorance, in different names and forms.“¹⁴

Dass Inayat Khan alle Propheten und Weisheitslehrer - selbst Rama, Krishna, Shiva und Buddha - als Übermittler der gleichen göttlichen Wahrheiten ansah, wird auch aus seinen Gebeten deutlich. So heißt es in einem seiner wichtigsten Gebete:

„Most gracious Lord, [...] Allow us to recognize Thee in all Thy holy names and forms, as Rama, as Krishna, as Shiva, as Buddha. Let us know Thee as Abraham, as Salomon, as Zarathustra, as Moses, as Jesus, as Muhammad and in many other names and forms known and unknown to the world.“¹⁵

Diese Offenheit Inayat Khans führte auch dazu, dass ihm aus ‚theologisch-institutioneller‘ Perspektive unterstellt wurde, den klassischen Sufismus lediglich zu imitieren oder sogar zu korrumpieren, ein Pseudo-Sufi oder Pseudo-Prophet zu sein bzw. zu versuchen, eine neue, universelle Religion gründen zu wollen.¹⁶ In Anlehnung an Schießmann muss jedoch betont werden, dass es falsch wäre, verschiedene Sufi-Orden pauschal und ohne Berücksichtigung der Eigenwahrnehmung als nicht authentisch zu etikettieren.¹⁷ Ein typisches Beispiel für einen solchen Vorwurf im Sinne der ‚essentialistischen‘ Dekadenztheorie ist die unhaltbare Behauptung des Islamwissenschaftlers Hamid Algar, der Pseudo-Sufi-Orden (sic!) Inayat Khans empfehle seinen Schülern als einzige religiöse Praxis einen Tanz, der von Männern und Frauen gemischt praktiziert werde.¹⁸ Mitverursacher solcher Anschauungen waren sicherlich auch manche Anhänger Inayat Khans, die in ihm einen Erlöser, Messias oder Religionsstifter sahen und in seinem Namen neue religiöse Rituale wie den ‚Universellen Gottesdienst‘ oder die ‚Tänze des universellen Friedens‘ konstruierten.

Bei näherer Betrachtung wird jedoch deutlich, dass Inayat Khan - trotz aller Offenheit - von seiner multireligiösen Anhängerschaft erwartete, dass sie an zentralen islamischen Vorstellungen nicht rüttelte. So bleibt auch in seiner Lehre Muhammad der letzte Prophet, nach dem es keine Gesandten Gottes mehr geben kann:

„[...] and the work was thus continued by all prophets until Mohammad, the Khatim al Mursalin, the last messenger of divine wisdom and the seal of the prophets, came on his mission, and in his turn gave the final statement of divine

wisdom: 'None exists but Allah.' [...] There was no necessity left for any more prophets after this divine message, which created the spirit of democracy in religion by recognising God in every being.''¹⁹

Hier fällt auf, dass Inayat Khan, so wie die meisten Sufis, den Satz ‚Es gibt keine Gottheit außer Gott‘ (*Lā ilāha illa 'llāh*) im mystischen Sinne als ‚Es existiert nichts außer Gott‘ (*Lā mawǧūda illa 'llāh*) interpretiert.²⁰ Originell ist hingegen seine Schlussfolgerung, dass nach dieser von Gott geoffenbarten Aussage keine Notwendigkeit mehr bestand, neue Propheten zu entsenden, da sie - durch die Anerkennung der Gottesimmanenz in jedem Wesen - den Geist der Demokratie in der Religion entfacht habe.

Inayat Khan geht sogar so weit, dass er den Islam als die einzige Weltreligion bezeichnet, die die Bedürfnisse der westlichen Welt befriedigen könne. Doch die christlichen Missionare und die Vorurteile der Menschen ständen dem im Wege:

„Among the existing religions of the world Islam is the only one which can answer the demand of Western life, but owing to political reasons a prejudice against Islam has existed in the West for a long time. Also, the Christian missionaries, knowing that Islam is the only religion which can succeed their faith, have done everything within their power to prejudice the minds of Western people against it. Therefore there is little chance of Islam being accepted in the West. However, those seekers after religious ideals have more or less regard for the religions of the East and those who seek after truth show a desire to investigate Eastern thought.''²¹

Die spirituellen Übungen in Form von Gebeten und Meditationen, die er seinen Schülern beibrachte (*namāz, wazīfa, dīkr, fikr* etc.), sind ohnehin sehr islamisch geprägt, wenn auch vor allem der Einfluss von Yoga-Praktiken nicht zu übersehen ist.

Als Ziel seiner in Genf gegründeten Sufi-Organisation nennt Inayat Khan die Schaffung einer Gemeinschaft, die sich ohne Aufgabe der eigenen Identität (Religion, Klasse, Ethnizität und Nationalität) um ein besseres Verständnis des ‚Anderen‘ bemüht:

„In working towards the establishment of brotherhood, the main object of the Sufi Movement is to bring about a better understanding among the different classes, among the followers of different religions, and the people of different races and different nations, but by this we do not mean mixing them up.''²²

Die einzelnen Mitglieder der Organisation sollen dank der Sufi-Schulung in erster Linie nicht zu guten oder gar spirituellen, sondern zu „fruchtbaren“ Menschen werden:

„The whole creation is purposed for something greater than goodness or even spirituality and that is fruitfulness. [...] There comes a time in the life of the fruitful souls when every moment of their life bears a new fruit, just like a plant which bears fruit at all times of the year.''²³

4. Die Mannheimer Gruppe

Mitte der 1980er Jahre begannen einige türkisch-muslimische Studenten der Universität Mannheim sich regelmäßig zu treffen, um gemeinsam mystische Texte zu lesen, türkische Sufi-Lieder zu singen und zu meditieren. 1985 lernten sie den Neffen Inayat Khans, Shaykh al-Mashaykh Mahmood Khan, kennen und ließen sich von diesem initiieren. 1991 wurden sie sogar von der Zentrale der Sufi-Bewegung offiziell als nationale Vertretung der Türkei in Deutschland anerkannt; wobei die nationale Vertretung der Bewegung in Deutschland in Berlin blieb. Diese Anerkennung als nationale Vertretung der Türkei hat auch damit zu tun, dass es der Internationalen Sufi Bewegung nicht gelungen war, eine Vertre-

tung in der Türkei zu eröffnen, obwohl sie sich in fast ganz Europa, den USA, Russland, Australien, verschiedenen südamerikanischen, asiatischen und afrikanischen Ländern längst organisiert hatte. Gründe dafür waren sicherlich auch das seit 1925 in der Türkei bestehende Ordensverbot und die Auffassung der Ordensleitung, dass der moderne Sufismus Inayat Khans in islamischen Ländern aufgrund der dort seit Jahrhunderten etablierten Sufi-Traditionen auf wenig Interesse stoßen würde.

Heute umfasst die relativ kleine Kerngruppe etwa fünfzig Personen, die man bei einer oberflächlichen Betrachtung als türkische Muslime bezeichnen würde.²⁴ Bei genauerer Betrachtung wird jedoch schnell deutlich, dass es sich um eine multiethnische (auch arabische, deutsche, indische, kurdische, niederländische etc.) und multireligiöse (Sunniten, Aleviten, Nusairis, Katholiken, Protestanten etc.) Sufi-Gemeinschaft handelt, wobei die meisten unter ihnen die deutsche Staatsbürgerschaft und einen relativ hohen Bildungsgrad besitzen. Sie treffen sich regelmäßig zur Lektüre der Werke Inayat Khans, zum Singen von Sufi-Liedern und zur Meditation. Zu diesen Treffen kommen neben den hier als Kerngruppe bezeichneten Männern und Frauen auch zahlreiche am Sufismus oder an der Musik interessierte Leute. Getreu der Lehre Inayat Khans ist es nicht einmal für diejenigen, die zur Kerngruppe zählen, verpflichtend, zum Islam zu konvertieren oder sich in den Sufi-Pfad Inayat Khans initiieren zu lassen. Sie bezeichnen sich selbst als authentische Sufis, die zugleich traditionell und modern sind. Ihre Modernität und vor allem ihre Offenheit gegenüber Andersgläubigen werde allerdings oft falsch verstanden. Von christlicher Seite werde ihnen vorgeworfen, missionarisch tätig zu sein, und von muslimischer Seite, – wie auch schon bei Inayat Khan – Pseudo-Sufis zu sein.

Neben den spirituellen Aktivitäten haben die Mannheimer Sufis auch zahlreiche gesellschaftliche Aktivitäten. Diese sind sehr komplex, da die verschiedenen Mitglieder ihre je eigenen, wandelbaren Interessen zum Teil koordinieren, zum

Teil aber individuell verfolgen. Der Lehrer der Gruppe, Mahmood Khan, hält sich sehr zurück, wenn es darum geht, die weltlichen Aktivitäten seiner Schüler zu bündeln oder zu lenken. Er betont stets, dass allein die Vertiefung des mystischen Lebens zähle, während die gesellschaftlichen Erfolge nur zweitrangig seien. Die weltlichen Aktivitäten der Gruppe lassen sich jedoch in zwei Hauptbereiche einordnen: Integration/Dialog und Musik.

So gehören mehrere Mitglieder der Gruppe zum Vorstand des 1995 gegründeten Mannheimer Instituts für Integration und interreligiösen Dialog e. V. Dieselben Mitglieder der Gruppe haben 2001 einen Verein für orientalische Musik und Mystik mit dem Namen *Gayanshala* e. V. gegründet. *Gayanshala* bedeutet auf Urdu ‚Musikschule‘ und ist der Name der bereits 1886 in Baroda gegründeten und bis heute existierenden Akademie für klassische indische Musik, die vom Großvater Inayat Khans ins Leben gerufen wurde. Aus *Gayanshala* ist im Sommer 2008 die Orientalische Musikakademie Mannheim e. V. (OMM) hervorgegangen. Unter den vielen Angeboten der OMM befinden sich die Kurse in ‚altorientalischer Musiktherapie‘ des türkischen Sufi-Meisters Ass.-Prof. Dr. Oruç Güvenç, der bereits seit 2001 eng mit den Mannheimer Sufis zusammenarbeitet. Älter als *Gayanshala* und OMM ist die Musikgruppe *Hosh Neva*, die um das Jahr 1987 gegründet wurde. Die Worte *Hosh Neva* bedeuten auf Persisch ‚schöne Melodie‘ und stammen aus einem Gedicht des oben genannten persischen Dichters Hāfīz. Dieser Name wurde der Gruppe, wie auch der Name *Gayanshala*, von Mahmood Efendi gegeben. *Hosh Neva* tritt zumeist auf Dialogveranstaltungen auf, in Kirchen, Moscheen, Schulen, bei Straßenfesten oder wohin sie auch immer eingeladen werden. Ihre Auftritte haben sie schon mehrmals in die Niederlande, die Schweiz, nach Italien, Belgien, Polen und in die meisten größeren deutschen Städte geführt.

5. Die Inayat-Khan-Rezeption in der Türkei

Die Rezeption Inayat Khans in der Türkei reicht bis weit in die dreißiger Jahre

zurück. In dieser ersten Rezeptionsphase waren es unter anderen der Gouverneur und Gelehrte Mehmet Ali Ayni (1868-1945), der Dichter Cenab Şahabettin (1871-1934) und der Diplomat Mahmut Muhtar Pascha (1866-1935), der die Militärakademie in Deutschland abgeschlossen hat und später als Botschafter in Berlin tätig war, die sich mit den Werken des indischen Mystikers auseinandersetzten, sich mit dessen Anhängern trafen und mit diesen korrespondierten.²⁵ Es überrascht nicht, dass diese weitgereisten, kosmopolitischen Intellektuellen großen Gefallen an der Sufi-Bewegung Inayat Khans fanden, da sie ebenfalls eine universalistische Auffassung von der Mystik vertraten. In einem Brief, den Ayni 1931 an die Gräfin Zebunnisa Farinola de Tanfani, eine Schülerin Inayat Khans, schrieb, lobt er dessen Sufi-Organisation und ein nicht näher bezeichnetes Buch des Mystikers, das er von ihr erhalten und mit großer Bewunderung studiert habe.

Anders als in dieser ersten Rezeptionsphase, die leider bislang überhaupt nicht erforscht wurde, ist in der zweiten Rezeptionsphase, die im Jahre 1991 mit der Anerkennung der Mannheimer Gruppe als nationale Vertretung der Türkei beginnt, ein massiver ‚Export‘ der Ideen und Schriften Inayat Khans in die Türkei zu beobachten. Die Mitglieder der Gruppe haben neben einer deutschen Internetseite auch eine deutsch-türkische und eine türkische Internetseite mit Informationen über und Texten von Inayat Khan erstellt. Außerdem haben sie an der Erstellung von einschlägigen Texten auf der türkischen Version der Internet-Enzyklopädie Wikipedia mitgewirkt. Der wichtigste Beitrag der Gruppenmitglieder aber scheint es zu sein, dass unter ihrer Mitwirkung ab 2003 fünf Bücher mit Vorträgen von Inayat Khan in der Türkei auf Türkisch erschienen sind,²⁶ nachdem in den vielen Jahrzehnten zuvor ohne ihre Mitwirkung nur zwei Bücher in türkischer Sprache erschienen waren.²⁷ Den hier dargestellten Prozess könnte man als eine ‚Umkehr der Wirkungsrichtung‘ bezeichnen, da es hier zu einer Umkehr bzw. Auflösung von Begriffen wie Zentrum und Peripherie kommt: Nicht eine Sufi-Gruppe aus einem islamischen Land ‚wirbt‘ in einem westlichen

Land und lässt sufische Literatur aus einer östlichen Sprache (Türkisch) in eine westliche (Englisch) übersetzen, sondern eine westliche Sufi-Gruppe (Mannheim) wirbt in einem islamischen Land um Anhänger und lässt Bücher aus dem Englischen ins Türkische übersetzen.²⁸ Mittlerweile sind in der Türkei dynamische, nahezu unüberschaubare Kommunikations- und Interaktionsmilieus entstanden: Zum einen sind in der Metropole Istanbul Sufi-Gruppen entstanden, die sich regelmäßig treffen und sich mit den Lehren Inayat Khans auseinandersetzen, zum anderen gibt es in türkischen Tageszeitungen, in akademischen und populären Zeitschriften und vor allem auf verschiedenen Internetseiten täglich diesbezügliche Anfragen, Stellungnahmen und Diskussionen.

Eine Sufi-Gruppe in Istanbul hat 2010 sogar ein eigenes Zentrum mit dem Namen ‚Yükünç-Stiftung – Zentrum für Bewusstes Leben‘ im Nobelviertel Nişantaşı gegründet.²⁹ Geleitet wird das Zentrum von Dr. Mehmet Kasım, einem türkischen Arzt, der nach einer erfolgreichen Karriere in den USA und einer vierjährigen Sufi-Schulung bei Zia Khan in die Türkei zurückgekehrt ist. Er erhielt von diesem die Erlaubnis, das erste inayatistische Sufi-Zentrum in der Türkei zu gründen. Dr. Mehmet Kasım hält dort Vorträge über Sufismus, aber auch über altorientalische Musiktherapie, die vedische Chakren-Lehre und Reiki. Im Mai 2011 sind Zia Khan und die Mannheimer Sufis in diesem neuen Zentrum zu einem dreitägigen Seminar mit über 400 Teilnehmern zusammengekommen. Ca. 70 der Anwesenden haben sich von Zia Khan während der Veranstaltung in den Sufi-Pfad Hazrat Inayat Khans rituell einweihen lassen. Dieses Beispiel verdeutlicht, dass sich der Sufismus Inayat Khans nicht allein durch die multidimensionalen und transnationalen Aktivitäten der Mannheimer Gruppe in der Türkei etabliert hat. In diesem Fall hat ein türkischer Arzt zunächst in den USA Zia Khan kennen gelernt und erst nach seiner Rückkehr in die Türkei auf Empfehlung des Enkels Inayat Khans Kontakt zu den Sufis in Mannheim aufgenommen und sie in sein Zentrum nach Istanbul eingeladen. An der dreitägigen Veranstaltung nahmen nicht nur Zia Khan und die Mannheimer Sufis, sondern auch verschiedene pro-

minente Istanbuler Sufi-Meister samt ihrer Anhängerschaft teil; etwa Cemalnur Sargut (Sufi-Meisterin des Rifāʿiyya-Ordens), Şerif Çatalkaya (Sufi-Meister des Rifāʿiyya-Maʿrūfiyya Ordens) und Jalaluddin Loras (Sufi-Meister des Mawlawiyya-Ordens), die Zia Khan bereits aus den USA kannten. Weiterhin war Oruç Güvenç (Sufi-Meister verschiedener Sufi-Orden wie der Bektaşîyya, Mawlawiyya, Naqşbandiyya, Saʿdiyya, etc.) anwesend, der wie bereits erwähnt eine enge Beziehung zur Mannheimer Gruppe unterhält. Diese Form von Interaktion bzw. Freundschaft ist nicht ungewöhnlich unter Vertretern verschiedener Sufi-Orden. Oruç Güvenç etwa betont seit vielen Jahren seine tiefe Bewunderung für Inayat Khan. Er besucht mehrmals im Jahr das Zentrum in Mannheim und umgekehrt besuchen die Mannheimer Sufis Güvenç in der Türkei und nehmen an seinen dortigen Veranstaltungen teil. Einen bisherigen Höhepunkt erreichte die Beziehung Güvençs zu Inayat Khan, als der türkische Sufi-Meister 2010 und 2012 gemeinsam mit einer Gruppe von seinen eigenen Schülern am Todestag des indischen Mystikers an dessen Grabmal in Neu Delhi ekstatische Konzerte gab.

Da die Geschichte der Sufi-Bewegung Inayat Khans in der Türkei noch sehr jung ist, kann im Moment noch nichts darüber gesagt werden, wie sich diese Kooperationen in Zukunft weiterentwickeln werden. Umgekehrt kann aber heute schon gesagt werden, dass die Bewegung Inayat Khans für manche alteingesessene Ordensvertreter ein aus dem Westen kommender, schwer einzuordnender Rivale ist, der zudem den klassischen Sufismus korrumpiere.³⁰

Ende Oktober 2011 besuchte schließlich der Lehrer der Mannheimer Gruppe, Mahmood Khan, gemeinsam mit einigen Schülern die türkischen Städte Istanbul und Adana und hielt Vorträge in verschiedenen Einrichtungen.

Zur Bekanntheit Inayat Khans unter türkischen Theologen trug zuerst ein Artikel über die Sufi-Orden im Westen von Hülya Küçük, Professorin für islamische Mystik an der Selçuk-Universität in Konya, bei.³¹ Zwei Jahre später wurde in

einer türkischen Literaturzeitschrift eine Rezension über die ersten zwei in der Türkei auf Türkisch erschienen Schriften Inayat Khans veröffentlicht.³² Sowohl Küçük als auch Günaydın vertreten den Standpunkt, dass es falsch wäre, Inayat Khan wegen seiner modernen, manchmal sogar heterodox anmutenden Praktiken als einen Pseudo-Sufi zu bezeichnen. Beide betonen, dass es sich bei seiner Lehre durchaus um islamische Mystik handle, auch wenn sie nicht durch das Normen- und Regelwerk der islamischen Scharia begrenzt wird. Er stimme zwar nicht mit allen Aussagen Inayat Khans überein, so Günaydın, könne aber nicht leugnen, dass dieser ein bedeutendes Werk geschaffen habe, da er als ein islamischer Mystiker im Westen zu großer Berühmtheit gelangt sei. 2007 erschien in der Türkei ein von Küçük ins Türkische übersetzter Artikel der Religionswissenschaftlerin Celia Genn über den australischen Zweig der Sufi-Bewegung Inayat Khans.³³ Schließlich wurde 2008 ein englischsprachiger Artikel von Küçük, erneut über die Sufi-Orden im Westen, publiziert, worin sie sich auch wieder zu Inayat Khan äußerte.³⁴

6. Der gesellschaftliche Wandel in der Türkei

Die Aktivitäten der Mannheimer Gruppe hätten allerdings keine so große Wirkung gezeigt, wenn sich nicht gleichzeitig ein gesellschaftlicher Wandel in der Türkei vollzogen hätte. Zwar hat es in der Türkei stets dynamische soziale Prozesse gegeben, doch scheinen sich diese u. a. mit dem Amtsantritt Turgut Özals 1983 und dessen liberaler Politik beschleunigt zu haben. Diese veränderte Situation und Stimmung, die sich durch die Globalisierung noch intensiviert hat, wirkte sich auch auf die Religiosität und die Religionsgruppen in der Türkei aus.³⁵ Nicht nur haben die Vertreter der einheimischen Minderheiten wie die Christen und Aleviten begonnen, sich deutlicher zu ihrer religiösen Identität zu bekennen und ihre Rechte einzufordern, es ist auch das Interesse an alternativen spirituellen Wegen wie Yoga, Reiki, Meditation, Schamanismus etc. vielfach größer geworden.

Ein aktuelles Beispiel für diesen Wandel in der Türkei ist der Fall von Prof. Dr. Salih Akdemir, dem Vorsitzenden der Exegetischen Abteilung der Theologischen Fakultät der Universität Ankara. Akdemir, der wie die meisten Professoren der Theologischen Fakultät in Ankara einen ‚aufgeklärten und zeitgenössischen‘ Islam lehrt, praktiziert seit 2003 Yoga und empfiehlt seinen Studenten, es ebenfalls zu tun. Akdemir sieht keinen Widerspruch darin, als gläubiger Muslim Yoga zu praktizieren. Da es sich aber bei Akdemir nicht etwa um einen ‚verwestlichten‘ Künstler, Architekten oder Arzt, sondern um einen Professor für islamische Theologie handelt, war die Aufregung in der Gesellschaft groß. Ein Teil der türkischen Medien berichtete unsachlich über Akdemirs Überzeugungen und veröffentlichte Artikel, deren Schlagzeilen bereits den Inhalt vorwegnahmen wie „Die Yoga-Show eines Theologen!“, „Der Theologe als Yoga-Missionar!“ und „Darf ein Muslim Yoga machen?“³⁶. Im selben Zeitraum sind aber auch viele sehr positive Bücher und Artikel zum Thema Yoga veröffentlicht worden. Ein Beispiel dafür ist ein unabhängig von den Diskussionen um Akdemir in einer türkischen Zeitschrift erschienener Artikel mit dem Titel „Hat Muhammad Yoga gemacht?“, in dem behauptet wird, dass selbst der Prophet Muhammad Yoga-Praktiken kannte und praktiziert hätte.³⁷

Im Zuge des angesprochenen sozialen Wandels haben aber auch die traditionellen islamischen Sufi-Orden, die teilweise sehr konservativ sind, begonnen, sich trotz des seit 1925 gültigen Ordensverbots freier zu äußern und um neue Anhänger zu werben.³⁸ Diejenigen, die die Ideen und Bücher Inayat Khans in der Türkei ansprechend finden, entstammen aber nicht diesem konservativen Sufi-Milieu, sondern können mehrheitlich als säkulare und gleichzeitig spirituelle Personen bezeichnet werden. Es sind also – wie auch schon zu Zeiten Inayat Khans in den USA und in Europa oder später in Mannheim – Menschen, die in ihrer eigenen (konservativen) religiösen Tradition nicht glücklich geworden sind und deshalb nicht nach einer neuen Religion, sondern nach einer neuen, modernen Form von universeller Spiritualität suchen. Doch die Artikel von Küçük und

Günaydın und auch verschiedene Diskussionsforen im Internet zeigen, dass auch Personen aus weniger säkularen Milieus die Ideen und das Wirken Inayat Khans für bedeutend halten, wenn sie etwa davon ausgehen, dass Menschen, die sich nicht für den traditionellen Sufismus interessieren, durch die moderne Lehre Inayat Khans wieder behutsam an die mystisch-islamische Tradition herangeführt werden könnten.

7. Die Sprache und die Beschaffenheit der Lehre

Neben den Aktivitäten der Mannheimer Gruppe und dem gesellschaftlichen Wandel gibt es aber einen weiteren Grund, warum Inayat Khan in der Türkei so viele Sympathisanten findet, nämlich die Sprache und die Beschaffenheit seiner Lehre. Wie bereits erwähnt, sind es auch in der Türkei eher säkulare und zugleich spirituelle Personen, die sich vom Werk des indischen Mystikers angesprochen fühlen. Wäre Inayat Khan nur ein weiterer traditioneller Sufi gewesen, wie es sie in der Türkei bereits hundertfach gibt, wäre er wahrscheinlich kaum aufgefallen. Denn in der Türkei verwenden selbst in vielerlei Hinsicht moderne Sufis wie Hüseyin Top (Sufi-Meister des Mawlawiyya-Ordens), Tuğrul İnançer (Sufi-Meister des Ğarrāhiyya-Ordens) oder auch die bereits erwähnte Cemalnur Sargut ein klassisches Vokabular und vermeiden es, Begriffe und Methoden aus nichtmuslimischen Traditionen in ihre Methodik zu integrieren. Nicht so – wie geschildert – Inayat Khan, der von Beginn an keinerlei Hemmungen hatte, Begriffe und Praktiken aus dem Hinduismus, dem Buddhismus oder auch dem Christentum in seine Lehre aufzunehmen. Deshalb scheint er der einzige in der Türkei bekannte Sufi zu sein, der seinen Schülern Yoga und hinduistische Atempraktiken empfiehlt, von der Gottessohnschaft und der Kreuzigung Jesu spricht oder Zarathustra als einen Gesandten Gottes bezeichnet. Auch hatte Inayat Khan keine Bedenken, in seinen Vorträgen – in einer für muslimische Würdenträger ganz untypischen Art – Malerei und sogar Bildhauerei als bewundernswerte Kunstformen zu bezeichnen oder von der westlich-klassischen Musik und Literatur zu

schwärmen. Diese universalistische und für moderne Themen offene und stets neugierige Haltung Inayat Khans scheint jetzt in der Türkei den Geschmack vieler Menschen zu treffen. Die Tatsache, dass Inayat Khan keine bestimmte Ordenstracht eingeführt hat, ist in der modernen Türkei ein weiterer Pluspunkt, da Derwischgewänder und Kopfbedeckungen, wie sie in den traditionellen Orden nach wie vor verbreitet sind, in säkularen und kemalistischen Kreisen oft mit Rückständigkeit gleichgesetzt werden.

Diese weltanschauliche und religiöse Offenheit Inayat Khans bedeutet jedoch nicht, dass er seinen Anhängern erlaubt hätte, sich gleichzeitig von anderen Sufi-Lehrern einweihen zu lassen. Die Treue zum Einweihler ist ein zentrales Thema in seinen Werken.³⁹ In diesem Sinne sagt Mahmood Khan, dass der Pfad Inayat Khans besonders für diejenigen ‚Sucher‘ geeignet ist, die in der eigenen jüdischen, christlichen, muslimischen etc. Gemeinde keine spirituelle Erfüllung erlangen konnten und zugleich nicht den Wunsch verspüren, einem traditionellen Sufi-Orden beizutreten.⁴⁰ Deshalb gibt es in den Gruppen in Mannheim oder Istanbul kaum Mitglieder, die zugleich in einen anderen Sufi-Orden eingeweiht sind. Dies schließt jedoch – wie geschildert – nicht aus, dass sich die Anhänger Inayat Khans mit anderen Religionen, Traditionen oder spirituellen Methoden beschäftigen und freundschaftliche Beziehungen zu Mitgliedern anderer, auch traditioneller Sufi-Orden pflegen. Unwahrscheinlich ist hingegen eine Annäherung an Sufi-Gruppen, die geradezu nationalistisch oder gar fundamentalistisch auftreten oder dem ‚Universellen Sufismus‘ Inayat Khans mit Ablehnung begegnen.

8. Conclusio

Seit eine türkische Sufi-Gruppe aus der deutschen Stadt Mannheim im Jahre 1991 durch die 1923 gegründete Internationale Sufi-Bewegung Hazrat Inayat Khans (1882-1927) als nationale Vertretung der Türkei anerkannt wurde, ist ein

massiver ‚Export‘ der Ideen und Schriften des indischen Mystikers in die Türkei zu beobachten. Mittlerweile sind in der Türkei dynamische, nahezu unüberschaubare Kommunikations- und Interaktionsmilieus entstanden und in Istanbul haben sich sogar erste inayatistische Sufi-Gruppen formiert. Als wesentliche Gründe für den Erfolg dieser Sufi-Bewegung in der Türkei zeigte der Artikel drei Punkte auf: die Aktivitäten der Mannheimer Gruppe, der gesellschaftliche Wandel in der Türkei und die Beschaffenheit der Lehre.

Inayat Khans Grundhaltung erwies sich auf lange Sicht auch in einem weiteren Punkt anschlussfähig zur Einstellung und insbesondere zum Geschichtsbild der hier als säkular und spirituell bezeichneten Personen in der Türkei. Inayat Khan äußerte sich nämlich äußerst positiv über den Begründer der modernen Türkei, Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938). Dieser habe es geschafft, Tausenden von toten Seelen neues Leben einzuhauchen und einer ganzen Nation zu neuer Größe zu verhelfen:

„The Turkish nation was greatly depressed on every side, and the wars had made the country poor; and with nothing but disappointment all the time it had gone down and down. And then there came one man, Kemal Pasha, and his rhythm put life into thousands and thousands of dead souls who were waiting for some result, hungry from lack of food, disappointed with every effort. And one man brought cheer to them all and picked up the whole country.“⁴¹

Hätte sich Inayat Khan abfällig über seinen Zeitgenossen geäußert, hätte er sich gewiss nicht so einfach die Sympathien dieses Milieus sichern können. Die Tatsache, dass er sich auch ansonsten sehr positiv zu allen Errungenschaften der Moderne wie Demokratie, Säkularismus, Frauenrechte, Glaubensfreiheit etc. geäußert hat, scheint ihn zu einem ‚idealen Sufi-Heiligen‘ für die oben beschriebene Schicht spirituell interessierter Menschen in der Türkischen Republik zu machen.

Im Moment deuten die Übersetzungen, Rezeptionen und Gründungen von Gruppen und Zentren darauf, dass es sich bei dieser universalistischen und modernen Art des Sufismus nicht um ein kurzlebiges Phänomen handelt. Es ist jedoch schwer vorauszusagen, ob das Interesse an Inayat Khan in der Türkei anhalten bzw. noch steigen wird. Was aber bereits heute gesagt werden kann, ist, dass es sich bei den beschriebenen Vorgängen um einen Indikator eines paradigmatischen gesellschaftlichen Wandels in der Türkei handelt, der auf einen neuen Freiraum individueller Religiosität, eine veränderte Deutung und Befriedigung spiritueller Bedürfnisse und eine durch transnationale Bezüge geförderte Pluralisierung der Religionslandschaft verweist.⁴²

Literaturangaben:

1 Die indo-muslimischen Namen, die in diesem Artikel vorkommen, wurden in der Form belassen, wie sie von Inayat Khan und seinen Familienangehörigen geschrieben wurden. Ebenso wurde bei der Schreibung türkischer Personennamen auf eine Umschrift nach den Richtlinien der DMG verzichtet.

2 In diesem Artikel werden häufig unscharfe Substantive und Adjektive wie Westen, Osten, Tradition, Universalität, modern, heterodox, konservativ, liberal, säkular oder spirituell gebraucht. Aus stilistischen Gründen sollen jedoch in der Regel die Anführungszeichen weggelassen werden. Auch eine Diskussion der Frage, ob es richtig ist, von liberalen oder säkularen Muslimen zu sprechen, kann in diesem Kontext nicht stattfinden, da sie den vorgegebenen Rahmen sprengen würde.

3 Vgl. Khan, Musharaff Moulamia: Pages in the Life of a Sufi. The Hague 1982; Khan, Mahmood: Hazrat Inayat Khan. A Biographical Perspective. In: Zia Inayat Khan: A Pearl in Wine. Essays on the Life, Music and Sufism of Hazrat Inayat Khan. New Lebanon 2001, S. 65-126; De Jong-Keesing, Elizabeth: Inayat Khan. A Biography. The Hague 1974.

4 Vgl. Khan, Mahmood: Hazrat Inayat Khan, S. 108f.

5 Eine Schilderung des allmählichen Wandels Inayat Khans von einem klassisch-indischen Musiker zu einem Sufi-Meister findet sich in Siddiqi, Jameela: From Maestro to Master. In: Sufi, 47 (2000), S. 24-30.

6 Vgl. Jironet, Karin: Sufi Mysticism into the West. Life and Leadership of Hazrat Inayat Khan's Brothers 1927-1967. Leuven 2009.

7 Hendrik J. Horn schreibt über Mahmood Khan: „He has lived at the heart of Western Sufism for eight decades but has never stopped questioning and learning.“ Vorwort zu Van Hoorn, Theo: Recollections of Inayat Khan and Western Sufism. Übersetzt und kommentiert von Hendrik J. Horn. Leiden 2011, S. XI. In der Tat kann man noch einen Schritt weitergehen und ihn als das ‚Herz‘ der Sufi Bewegung Inayat Khans bezeichnen. Unter den heutigen Sufi-Vertretern hat kein zweiter so lange und so intensiv mit den zwei Nachfolgern und engsten Vertrauten Inayat Khans, Pyaromir Mahboob Khan und Muhammad Ali Khan, zusammengelebt. Es ist ganz offensichtlich, dass seine Praxis und Sufi-Methodik an Authentizität nicht zu überbieten ist.

8 Ein Großteil der Vorträge, die Inayat Khan im Westen für seine Schüler gehalten hat, sind unter dem Titel „The Sufi Message of Hazrat Inayat Khan“ in 14 Bänden publiziert worden, wobei der ganze letzte Band ein umfassender und äußerst nützlicher Index ist. Es darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass viele andere Vorträge von Inayat Khan, die sich heute noch im Besitz der Internationalen Sufi Bewegung befinden, dem Leser entweder gar nicht oder nur bedingt zugänglich gemacht wurden.

9 Vgl. Graham, Donald A. Sharif: Spreading the Wisdom of Sufism. The Career of Pir-o-Murshid Inayat Khan in the West. In: Zia Inayat Khan: A Pearl in Wine. Essays on the Life, Music and Sufism of Hazrat Inayat Khan. New Lebanon 2001, S. 127-156.

10 Vgl. Van Hoorn, Theo: Ebd. Darin besonders das Kapitel ‚Burnishing the Legacy of Muhammad‘, S. 111-118.

11 Vgl. Rawlinson, Andrew: The Book of Enlightened Masters. Western Teachers in Eastern Traditions. Chicago 1997, S. 543ff.

- 12 Hazrat Inayat Khan: The Sufi Message. Bd. VIII. Neu Delhi 1990, S. 171.
- 13 Vgl. Hazrat Inayat Khan: The Sufi Message. Bd. V, S. 20ff.
- 14 Ebd.
- 15 Sufi Inayat Khan: Gayan. London 1974, S. 113.
- 16 Vgl. Khan, Mahmood: Hazrat Inayat Khan, S. 67; Khan, Zia Inayat: A Pearl in Wine. Essays on the Life, Music and Sufism of Hazrat Inayat Khan. New Lebanon 2001, S. XIII.
- 17 Vgl. Schießmann, Ludwig: Sufismus in Deutschland. Deutsche auf dem Weg des mystischen Islam. Köln 2003, S. 189.
- 18 Vgl. Algar, Hamid: Amerika Birleşik Devletlerinde İslamiyet. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Bd. 3, S. 52.
- 19 Hazrat Inayat Khan: The Sufi Message. Bd. V, S. 20ff.
- 20 Siehe diesbezüglich etwa Ayni, Mehmet Ali: Tasavvuf Tarihi. Istanbul 2000, S. 264.
- 21 Biography of Pir-O-Murshid Inayat Khan. Nekbakht Foundation (Hg.). London/The Hague 1979, S. 221.
- 22 Hazrat Inayat Khan: The Sufi Message. Bd. X, S. 269.
- 23 Hazrat Inayat Khan: The Wisdom of Sufism. Sacred Readings from the Gathas. Boston 2000, S. 98.
- 24 Vgl. Toprakyaran, Erdal: Sufismus als Integrationsfaktor in Europa? In: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit, 2 (2005), S. 112-117.
- 25 Vgl. Aksüt, Ali Kemali: Profesör Mehmed Ali Ayni. Hayatı ve Eserleri. Istanbul 1944, S. 417-425. Zu Ayni siehe auch Toprakyaran, Erdal: The two faces of the Turkish governor, educator and scholar Mehmet Ali Ayni (1868-1945). In: International Review of Turkish Studies, 3 (2011), S. 62-73.
- 26 Diese sind: Sufizm ve Sanat. Dün, Bugün, Yarın. Istanbul 2003; Karakter Yaratmak. Istanbul 2005; Gönül Gözünüzü Açın. Bir Sufi Ustası Yanıtıyor. Istanbul 2006; Sufi Meditasyonu. Istanbul 2008; İç Yaşam. Istanbul 2010.
- 27 Nämlich: Müzik. İnsan ve Evren Arasındaki Köprü. Istanbul 1995; Mistik Yürek. Istanbul 2003.
- 28 Bereits in den siebziger Jahren hatte der ‚Rückexport‘ der Bewegung Inayat Khans nach Indien eingesetzt. Seitdem entstand am Grabmal Inayat Khans in Neu Delhi ein großer Komplex mit Gesundheits- und Frauenbildungszentrum, Kindergarten, Grundschule, Musikschule, Armenküche etc., der von seinen westlichen Schülern finanziert und zur weiteren Verbreitung seiner Anschauungen genutzt wird (<http://dargahsufi-inayat.org/home/2>, Zugriff am: 17.02.2017).
- 29 Zu diesem Istanbuler Sufi-Zentrum siehe <http://kosulsuz-sevgi.com>. Zugriff am: 17.02.2012.
- 30 Über derartig negative Einschätzungen berichten verschiedene Mitglieder der Mannheimer Gruppe.
- 31 Vgl. Küçük, Hülya: Batı’da Sûfizm Meselesine Toplu Bir Bakış. In: Tasavvuf, 13 (2004), S. 231-263.
- 32 Vgl. Günaydın, Yusuf Turan: Türkçe’de Sûfi İnanet Han Kitapları. In: Kitappostası, 12 (2006), S. 54-55.
- 33 Vgl. Genn, Celia: Çiştîyye Diyasporasından Ulusları Aşan Sufi Hareketine. In: Tasavvuf, 19 (2007), S. 327-337.
- 34 Vgl. Küçük, Hülya: A Brief History of Western Sufism. In: Asian Journal of Social Science, 36 (2008), S. 292-320.
- 35 Vgl. Kara, İsmail: Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye. Istanbul 2002; Kara, Mustafa: Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri. Istanbul 2003.
- 36 İlahiyatçıdan Yoga show! (<http://www.timeturk.com/tr/2008/11/24/ilahiyatci-dan-yoga-show.html>); Yoga Misyoneri İlahiyatçı! (<http://www.haberpan.com/yoga-misyoneri-ilahiyatci-haberi/>); Müslüman Yoga yapar mı? (<http://yenisafak.com.tr/Cumartesi/?t=30.05.2009&c=47&i=189317>); Zugriff am: 17. Februar 2012.
- 37 Vgl. Koradan, Lilay: Muhammed Meditasyon yaptı mı? In: Genç Gelişim Dergisi 1 (2005), S. 42-43.
- 38 Zum Thema Ordensverbot in der Türkei siehe Kara, Mustafa: Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri. Istanbul 2003. Siehe auch Kılıç, Rüya: Osmanlıdan Cumhuriyete Sufi Geleneğin Taşıyıcıları. Istanbul 2009. Beide

Autoren weisen nach, dass das Verbot nicht dazu geführt hat, dass die Orden sich aufgelöst haben. Vielmehr entwickelten die Orden und vor allem viele individuell agierende Mystiker Strategien, um die facettenreiche osmanisch-türkische Sufi-Tradition weiter pflegen zu können.

39 Vgl. Hazrat Inayat Khan: *The Sufi Message*. Bd. X, S. 98-114.

40 Mündliche Mitteilung von Mahmood Khan vom 23.03.2003.

41 Hazrat Inayat Khan: *The Sufi Message*. Bd. IV, S. 164.

42 Ein besonderer Dank gilt Dr. Béatrice Hendrich (Gießen), die diesen Artikel mehrmals gelesen und durch viele wertvolle Kommentare und Änderungsvorschläge bereichert hat. Weiterhin möchte ich Frau Johanna Steines (Frankfurt) danken, die mir die mühselige Arbeit der Textformatierung abgenommen hat.

Dr. Erdal Toprakyan, geb. 1974, Juniorprofessor für Islamische Geschichte und Gegenwartskultur des Islam am Zentrum für Islamische Theologie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.



Dr. Yaşar Sarıkaya

DIE AUTHENTIZITÄT DES *AL-ĞĀMI‘ AṢ-ŞAḤĪḤ*: EINE SKIZZE DER KLASSISCHEN ḤADĪTKRITIK AN DEM *ŞAḤĪḤ* VON AL-BUḤĀRĪ

Teil I: Kritik hinsichtlich der Überliefererkette (*isnād*)

Einführung

Im sunnitischen Denken gilt der Ḥadīṭ, die Überlieferung vom und über den Propheten Muḥammad, als die zweite Quelle des Islam neben dem Koran. Die Berichte über Aussprüche, Handlungen und Anweisungen des Propheten Muḥammad wurden zunächst von seinen Gefährten – von wenigen Ausnahmen abgesehen – mündlich erzählt und gelangten so zur nächsten Generation. Darauf sind sie im dritten Jahrhundert des Islam in sechs großen Sammelwerken (*al-kutub as-sitta*) zusammengestellt worden. Autoren dieser Kollektionen – al-Buḥārī (g. 256/870), Muslim, Ibn Māğa, at-Tirmidī, an-Nasā‘ī und Abū Dāwūd – waren Ḥadīṭexperten ihrer Zeit. Sie haben die Berichte gesammelt, die damals im Umlauf waren, und nach bestimmten Auswahlkriterien in ihre Werke aufgenommen. Damit wurden mehrere Tausend Ḥadīṭe in diesen sechs Ḥadīṭkollektionen schriftlich fixiert und gesichert.

In der sunnitischen Welt herrscht über Jahrhunderte hinweg bis heute die Vorstellung, dass diese sechs Ḥadīṭgelehrten bei ihrer Sammeltätigkeit ihr Bestes getan haben, um nur solche Überlieferungen aufzunehmen, die überwiegend „authentisch“ sind, weil sie sich durch eine Kette von Gewährsmännern ununterbrochen bis auf den Propheten zurückführen lassen. Ihre nach einem Kanonisierungsprozess als „die sechs Bücher“ (*al-kutub as-sitta*) bekannt gewordenen Sammelwerke genießen bis heute *kanonischen* Status und gelten damit als die wichtigste Quelle der Religion des Islam nach dem Koran.¹

Auch wenn man diese sechs Sammlungen allesamt für kanonisch hält, genoss

doch eine von ihnen in der sunnitischen Welt die höchste Anerkennung. Das ist die Kollektion des Ismā‘īl al-Buḥārī mit dem Titel *al-Ğāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*, bekannt als *Şaḥīḥ al-Buḥārī*. Überlieferungen zufolge soll der Autor aus 600.000 Ḥadīṭen, die er auf seiner weiten Reise gesammelt hat, nur 7275 Ḥadīṭe in sein Werk aufgenommen haben, weil nur sie einer genauen Überprüfung standhielten und somit seinen Kriterien zufolge „authentisch“ seien. Seine Ḥadīṭsammlung, die durch seine Schüler abgeschrieben und weiter tradiert wurde, umfasst 97 Kapitel und etwa 3450 Abschnitte mit eigener Überschrift.²

Tatsächlich genoss in der islamischen Welt abgesehen vom Koran kein anderes Werk so ein überragendes Ansehen wie der *Şaḥīḥ* von al-Buḥārī. Ihm wird eine dem Koran nahezu gleichkommende Geltung zugeschrieben. Ihn ganz zu lesen oder vorzutragen, war – und ist in vielen Teilen der sunnitischen Welt – fast so wichtig, wie die vollständige Lektüre oder Rezitation des Korans. Er wird als heilig angesehen und zu solchen Zwecken rezitiert, wie der Koran selbst, für den Schutz vor Übel und Krankheit oder für den Sieg im Krieg.

Manche arabischen Gelehrten gehen sogar soweit zu sagen, dass der *Şaḥīḥ* „das bedeutendste Buch der Araber nach dem Koran“ sei.³ Diese überragende Autorität hat L. Krehl bereits im 19. Jahrhundert festgestellt: Der *Şaḥīḥ* gilt „für die besten arabischen, persischen und türkischen Schriftsteller aller Zeiten als eine reiche Quelle der Kenntnis von den Aussprüchen und Handlungen Muḥammad‘ s.“⁴

Die Autorität des *Şaḥīḥ al-Buḥārī*s wurde zusammen mit der des *Şaḥīḥ* von Mus-

lim durch das Konsens-Konzept der Ḥadīthgelehrten religiös begründet. Ibn aş-Şalāh (g. 643/1245), der die späteren Ḥadīthwissenschaftlichen Studien maßgeblich beeinflusst hat, erklärte im 13. Jahrhundert, dass die Ḥadīte in diesen beiden Werken, den *Şahīhayn*, aufgrund des unfehlbaren Konsenses der Gemeinschaft der Muslime den höchsten Grad der Glaubwürdigkeit und damit kanonischen Status besäßen. Denn die Gemeinschaft der Muslime könne in Dingen, über die sie einen Konsens erreicht hat, nicht irren. Ihm zufolge ist es keinem späteren Ḥadīthexperten mehr erlaubt, die Glaubwürdigkeit einer Prophetenüberlieferung in diesen Werken anzuzweifeln und darüber selbständig ein Urteil zu fällen.⁵ Bereits vor ihm hatte al-Ḥākim an-Naysābūrī (g. 1014) die *Şahīhayn* zum als allgemein akzeptierten Maß für authentische Ḥadīte erklärt.⁶

Die muslimische Kritik an dem *Şahīh* von al-Buḥārī

Die sunnitische Welt ist bis heute weitgehend der Auffassung Ibn aş-Şalāhs gefolgt. Das zeigt sich darin, dass der *Şahīh* von al-Buḥārī in der Folgezeit – abgesehen von wenigen Fragen und Bemerkungen zu dem einen oder anderen Ḥadīth – kaum Gegenstand systematisch-kritischer Untersuchung war. Im Gegenteil widmeten sich unzählige Gelehrte mittels der Kommentare, Subkommentare und Randglossen der Verherrlichung dieser Sammlung.⁷ Das darf jedoch nicht den Eindruck vermitteln, als hätte der *Şahīh* von al-Buḥārī diese hohe Autorität und Immunität von seiner Entstehung an schon immer besessen. Vor Ibn aş-Şalāh hatten sich zahlreiche Gelehrte gegenüber dem *Şahīh* von al-Buḥārī (und dem von Muslim) kritisch geäußert.⁸ Sie unterzogen die darin enthaltenen Ḥadīte sowohl hinsichtlich ihrer Isnāde, als auch ihrer Textinhalte einer kritischen Prüfung. Die bekanntesten sind:

1. Ibn Ḥazm (g. 456/1063). Der andalusische Universalgelehrte und Anhänger der muslimischen Rechtsschule der Zāhiriten schätzt zwar den *Şahīh* von al-Buḥārī hoch und erkennt ihn sogar zusammen mit dem *Şahīh* Muslims als die authentischste Ḥadīthsammlung an, kritisiert jedoch in seinem Werk *al-Muḥallā*

zahlreiche Ḥadīte sowohl hinsichtlich ihrer Isnāde wie auch hinsichtlich ihrer Inhalte. Nach dem Prinzip: „Wir machen nur Überlieferungen zur Grundlage für unsere Beurteilung, die von zuverlässigen Tradenten durch einen ununterbrochenen Isnād überliefert werden. Schwache Überlieferungen jedoch lehnen wir ab,“⁹ kritisierte er beispielsweise Ḥadīte, in deren Überlieferungsketten ein oder mehrere Überlieferer weggelassen wurden oder denen die gesamte Überliefererkette fehlt (*mu‘allaq*). Ḥadīte dieser Art seien aufgrund der Mängel im Isnād „schwach“ oder sogar „erfunden.“ Mit dieser Auffassung weicht Ibn Ḥazm von der Mehrheit der Ḥadīthgelehrten ab, die zwar die *mu‘allaq*-Ḥadīte theoretisch als „schwach“ kategorisieren, den *Şahīh* von al-Buḥārī und den von Muslim jedoch von der Kritik ausnehmen, obwohl auch diese Autoren zahlreiche Ḥadīte dieser Form überliefert haben.¹⁰

2. Abū ‘Alī al-Ğassānī (g. 498/1104) ist ein Ḥadīthexperte aus Cordoba. In seinem *Taqyīd al-muḥmal*¹¹ beschäftigt er sich mit den Überlieferern der *Şahīhayn*, vor allem hinsichtlich der inkorrekten Schreibweise und Aussprache von Namen, Beinamen, Ehrennamen der Überlieferer, die zwar mit denselben Buchstaben geschrieben, jedoch unterschiedlich ausgesprochen werden. Das Werk umfasst vier Kapitel. Im ersten Kapitel befasst er sich mit der gleichen oder unterschiedlichen Schreibweise von Herkunftsbezeichnung bestimmter Überlieferer. Das zweite Kapitel handelt von den Fehlern, welche die Überlieferer der *Şahīhayn* im Isnād ihrer Überlieferungen begangen haben. Im dritten Kapitel weist der Autor auf die Überlieferungsfehler im *Şahīh* von al-Buḥārī hin, fügt aber hinzu, dass diese Fehler nicht auf den Autor, sondern auf seine Schüler zurückgehen, die das Werk abgeschrieben und tradiert haben. Es handelt sich um solche Fehler im Isnād, die erst durch eine vergleichende Analyse der Versionen desselben Ḥadīth festgestellt werden können. Al-Ğassānī stellt in den 135 Überliefererketten verschiedene Fehler fest. Im vierten Kapitel beschäftigt sich der Autor mit den Fehlern in den Beinamen der Überlieferer. Dabei beruft er sich auf die Arbeiten von ‘Alī b. ‘Umar al-Dāraqūṭnī und Abū Mas‘ūd al-Dimaşqī.¹²

3. Ḥaṭīb al-Bağdādī (g. 463/1071) ist ein Ḥadīṭexperte, Jurist und Historiker. In seinem *Kitāb al-Faṣl li-l-waṣl al-mudrağ fī n-naql* beschäftigt er sich mit den *mudrağ*-Ḥadīṭen, in deren Isnāde oder Texte es Ergänzungen oder Auslassungen gibt. Auch Ḥadīṭe, in denen sich Worte anderer mit den Aussagen des Propheten vermischt haben, gelten als *mudrağ*. Zahlreiche Ḥadīṭe im *Şahīh* von al-Buḥārī enthalten nach al-Bağdādī Zusätze oder Auslassungen, die von einem der Überlieferer gemacht worden seien. Der Überlieferer ergänzt bei der Überlieferung seinen eigenen Kommentar zum Text, um entweder einen fremden und deshalb schwer verständlichen Ausdruck im Ḥadīṭ zu definieren oder ein Urteil im Text zu erklären oder eine Bewertung darüber abzugeben. Dabei verlieren sich feine Unterschiede unter der Hinzufügung und dem eigentlichen Ḥadīṭtext, wodurch Auslassungen und Zusätze nicht mehr erkennbar werden.¹³

4. ‘Alī b. ‘Umar al-Dāraquṭnī (g. 385/995): Die deutlichste und einflussreichste Kritik an den *Şahīḥayn* hat al-Dāraquṭnī in seinem *Kitāb al-ilzāmāt wa-l-tatabbu‘* („Das Buch der Ergänzungen und Überarbeitungen“) gemacht. Im ersten Teil (*al-Ilzāmāt*) stellt er 70 Überlieferungen zusammen, die al-Buḥārī in sein Werk nicht aufgenommen hat, obwohl sie ganz seinen Kriterien entsprächen. Im zweiten Teil der Arbeit (*al-Tatabbu‘*) unterzieht er 218 Ḥadīṭe der *Şahīḥayn* hinsichtlich der Vertrauenswürdigkeit ihrer Überlieferer oder der Vollständigkeit ihrer Überliefererketten einer Kritik. 110 von ihnen befinden sich in dem *Şahīh* von al-Buḥārī. Sie enthalten entweder unvollständige Isnāde oder werden von Tradenten überliefert, denen die fachliche Kompetenz für die Überlieferungstätigkeit abgesprochen wird. Ferner sei der Wortlaut mancher Ḥadīṭe, die durch mehrere parallele Isnāde überliefert sind, nicht identisch.¹⁴

5. Ibn al-Qaṭṭān (g. 628/1231) aus dem Maghreb verfasste zahlreiche Schriften, von denen jedoch nur vier bis heute erhalten sind. Insbesondere durch sein erhaltenes Werk *Bayān al-wahm wa-l-ihām al-wāqi‘ ayn fī kitāb al-aḥkām* ist er in der Ḥadīṭwissenschaft bekannt. Darin werden zahlreiche Ḥadīṭe in dem *Şahīh* von al-

-Buḥārī entweder aufgrund eines Mangels im Isnād oder wegen widersprüchlichen Vorgehens des Verfassers bei der Tradierung kritisiert. Zwar erkennt er die Verfasser der *şahīh*-Werke als höchste Autoritäten der Ḥadīṭwissenschaft an, lehnt jedoch den *taqlīd*, die blinde Befolgung ihrer Urteile, ab. Er weicht auch von dem „Konsens“ ab, wonach ein Ḥadīṭ als „echt“ gilt, wenn er von den Autoren der *Şahīḥayn* aufgenommen wurde. Daher kritisiert er offen die etablierte Auffassung, sich bei der Feststellung der Glaubwürdigkeit und Echtheit einer Überlieferung an die Urteile der Autoren der *Şahīḥayn* zu halten. Er fordert selbständige Urteile, die der Ḥadīṭexperte auf der Grundlage seiner Analyse der Überliefererketten erzielen sollte. Hüseyin Akgün, der sich im zweiten Kapitel seiner Dissertation mit der Kritik Ibn Qaṭṭāns beschäftigt, kommt zu dem Schluss, dass die kritische Sichtweise dieses Autors in der Forschung wenig bekannt ist.¹⁵

Diese bereits editierten Abhandlungen fanden bisher in der wissenschaftlichen Forschung, insbesondere in der Islamwissenschaft, kaum Interesse. Die muslimische Ḥadīṭwissenschaft weist zwar auf sie hin, hat sie aber noch nicht umfassend analysiert. Die einzige mir bekannte umfassende Untersuchung stammt aus der Feder eines Wissenschaftlers aus Izmir.¹⁶ In seiner Dissertation machte Ahmet Tahir Dayhan die innerislamische und islamwissenschaftliche Kritik an dem *Şahīh* von al-Buḥārī zum Gegenstand seiner Dissertation. Daneben gibt es einige Beiträge, die sich mit bestimmten Ḥadīṭen, die kritisiert wurden, oder mit einer bestimmten Schrift von Kritikern, beschäftigen. An erster Stelle sind hier die bahnbrechenden Artikel des Ankaraner Ḥadīṭgelehrten Mehmed S. Hatiboğlu zu nennen.¹⁷ Selahaddin Polat stellt in einem Aufsatz die Kritik Dāraquṭnīs an dem *Şahīh* von al-Buḥārī anhand von Ibn Ḥağars Widerlegung kurz und knapp vor.¹⁸ Jonathan Brown analysiert die methodischen und ideologischen Aspekte der Kritik al-Dāraquṭnīs.¹⁹ Selman Başaran nennt einige Kritikpunkte des andalusischen Gelehrten Ibn Ḥazm.²⁰ Wie bereits erwähnt, beschäftigt sich Hüseyin Akgün mit der Kritik Ibn Qaṭṭāns in einem Untertitel des zweiten Kapitels seiner Dissertation.

Der vorliegende Aufsatz versteht sich als ein Beitrag, die muslimische Kritik an dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī in groben Zügen zu skizzieren. Angestrebt ist ein Abriss der innerislamischen Ḥadītkritik, der sich komplett oder teilweise gegen den *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī richtet. Dabei werden Aspekte und Charakter der Kritik anhand ausgewählter Ḥadīte analysiert, und zwar solcher, die kritisiert, abgelehnt oder als schwach und erfunden klassifiziert wurden. Zeitlich beschränkt sich die vorliegende Studie auf die klassische Zeit, konkret auf das 4-7./10.-12. Jahrhundert, da die kritische Literatur zum *Ṣaḥīḥ* von Buḥārī gerade in der Epoche der Kanonisierung entstand und bis zur modernen Ḥadītkritik nicht übertroffen wurde. Die europäisch-islamwissenschaftliche und moderne muslimische Ḥadītkritik wird in dieser Arbeit nicht berücksichtigt. Da man in der Ḥadītwissenschaftlichen Forschung eine Unterscheidung zwischen Isnād- und Textkritik macht, wird die Frage auch in diesem Aufsatz in zwei Teilen behandelt.

I. Kritik an dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī hinsichtlich der Überliefererkette (*isnād*)

Spätestens im dritten islamischen Jahrhundert etablierte sich die Form, dass jeder Ḥadīt neben dem eigentlichen Überlieferungstext den Namen der Überlieferer enthielt. Dabei wird in der Regel nicht nur die Person genannt, welche unmittelbar Zeuge einer Aussage, einer Handlung oder eines Verhaltens des Propheten gewesen ist, sondern darüber hinaus alle weiteren Personen, die im Laufe der Zeit an der Weitergabe des Ḥadīts beteiligt waren. Die Abfolge dieser Überlieferer bildet die Kette der Überlieferer (*isnād*). Jede Überlieferungskette musste zwei Hauptkriterien erfüllen, die die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Aussage gewährleisten sollten. Erstens, die im Text berichtete Nachricht soll vom letzten Überlieferer bis auf den Propheten zurückgeführt werden können, ohne dass irgendein Glied der Kette fehlt. Zweitens soll sie uns die Gewissheit geben, dass jeder Überlieferer die Information von seinem Vorgänger – der Erstüberlieferer also direkt vom Propheten – gehört hat. Mit Isnādkritik meint man also die Überprüfung des Isnāds, des Überlieferungswegs. Ist die Quelle der Nachricht sicher

und glaubwürdig, so gilt der Bericht als „echt/authentisch (*ṣaḥīḥ*)“. Die kritische Untersuchung zum *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī hinsichtlich der Überlieferungskette (Isnādkritik) konzentriert sich also auf die Überprüfung, ob es darin Ḥadīte gibt, die von zweifelhaften Überlieferern oder durch lückenhafte Überliefererketten tradiert sind.

Die Vertrauenswürdigkeit der Überlieferer des *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī

Wenn die Glaubwürdigkeit des Erzählten von der Vertrauenswürdigkeit der Erzähler abhängt, so soll man bei jenen Personen genau untersuchen, ob sie zu dem Zeitpunkt der Überlieferung gläubig, volljährig, geistig gesund waren und eine hohe Gedächtniskraft und einen guten Charakter besaßen. Weiterhin muss geklärt werden, ob die Weitergabe des Ḥadīt durch den direkten Kontakt des Überlieferers mit seinem Gewährsmann stattfand. Es lässt gewisse Zweifel an der Echtheit des Ḥadīt aufkommen, wenn es z. B. heißt, A habe einen Ḥadīt von B gehört, und man weiß, dass B bereits vor der Geburt von A gestorben ist, oder C aus Bagdad habe von D aus Medina gehört, obwohl C immer in Bagdad gelebt hat, und D niemals Medina verlassen hat. Ḥadītexperten, die sich mit dem Isnād beschäftigten, unternahmen enorme Anstrengungen, um Informationen über die Überlieferer zu sammeln und zu bewahren. Diese Aktivität führte zu Entstehung einer reichen und vielfältigen biographischen Literatur.

Auch die Information darüber, welche Überlieferer des *Ṣaḥīḥ* aus welchem Grund kritisiert wurden, findet sich vor allem in biographischen Werken. Abū Zur ‘a al- ‘Irāqī (g. 826/1422) befasst sich in seinem *al-Bayān wa-t-Tawdīḥ* mit 560 Überlieferern al-Buḥārīs und Muslims, die schon einer kritischen Untersuchung unterzogen wurden. Ibn Ḥağars (g. 852/1448) *Hady as-Sārī muqaddimat al-Faḥ al-Bārī* zufolge gibt es ca. 468 Überlieferer des *Ṣaḥīḥ*, die aus irgendwelchem Grund kritisiert wurden.²¹

Einer der bekanntesten Ḥadītspezialisten, die sich mit den Überlieferern beschäftigten, welche kritisch überprüft wurden, ist gewiss Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Uṭmān b. Qaimāz b. ‘Abd Allāh al-Ḍahabī (g. 748/1347). In seinem *Mīzān al-*

i‘tidāl stellt er 11.053 Überlieferer anhand der Informationen in den ihm zur Verfügung stehenden biographischen Werken vor. Die Zahl der Überlieferer der sechs Ḥadīṭsammlungen (*al-kutub as-sitta*), über die al-Dahabī Informationen gibt, erreicht 5000. Es handelt sich um Überlieferer, die wenig bekannt sind oder nicht als vertrauenswürdig gelten, da sie einer „häretischen“ Schule angehören, bei der Aufnahme und Weitergabe der Ḥadīṭe häufig Fehler machen, über ein schwaches Gedächtnis verfügen, vorsätzlich Ḥadīṭe erfinden etc. Neben den wichtigsten Lebensdaten dokumentiert der Verfasser auch einige kritikwürdige Ḥadīṭe, die mit dem Namen des betreffenden Überlieferers verbunden sind. Auch die *Ṣaḥīḥ*-Kommentatoren, wie Ibn Ḥağar, liefern uns Informationen darüber, welcher Überlieferer al-Buḥārīs kritisiert und was ihm vorgeworfen wurde. Demzufolge wurden zahlreiche Tradenten kritisch überprüft, vor allem hinsichtlich der Frage, ob

1. sie einer häretischen Schule angehören (*bid‘a*),
2. sie bekannt sind oder man weiß, dass sie vertrauenswürdig sind (*ğahāla*),
3. sie Fehler aufgrund ihres Gedächtnisses machen (*ğalat*),
4. sie in ihrer Überlieferung im Widerspruch zu jemandem stehen, dessen Genauigkeit und Aufmerksamkeit bei der Tradierung (*dabt*) besser eingestuft wird (*muḥālaḫa*),
5. es eine Lücke in der Kette gibt (*inqiṭā‘*), die auf einen Fehler des Überlieferers zurückzuführen ist.²²

1. Häresie (*bid‘a*): *Bid‘a* bedeutet „Neuerung“ in der Religion. Grundsätzlich gilt jede „Neuerung“ als verwerflich, wenn sie nicht im Einklang mit dem Koran und der Sunna des Propheten steht. In der sunnitischen Ḥadīṭwissenschaft bezeichnet sie die häretische Gesinnung eines Überlieferers oder seine Zugehörigkeit zu einer häretischen Schule. Es gibt zwei Arten von *bid‘a*, eine kleine, die zum Freveln führt, und eine schwere, die zum Unglauben führt.²³ Nach al-Dahabī ist beispielsweise die Zugehörigkeit zu der gemäßigten Schia oder das Sympathisieren mit Schiiten eine kleine *bid‘a*, während die Zugehörigkeit zu den

Rafiditen, den „Abtrünnigen“, die den Gehorsam gegen die Kalifen Abū Bakr und ‘Umar verweigern oder sie verfluchen, eine schwere Häresie darstellt. Nach der sunnitischen Ḥadīṭwissenschaft stellt also die Zugehörigkeit zu einer nicht-sunnitischen Schule, etwa der Schiiten, Mu‘taziliten, Ḥārīgiten etc. eine Häresie dar. Die Überlieferung eines Tradenten, der als Anhänger einer schwerwiegenden *bid‘a* gilt, wird grundsätzlich abgelehnt. Über die Überlieferung eines Tradenten, dem die kleine *bid‘a* vorgeworfen wird, gibt es jedoch Meinungsverschiedenheiten. Während manche Ḥadīṭexperten wie Imām Mālik auch diese Überlieferer ablehnen, akzeptieren andere – etwa wie Ibn Ḥazm – sie, solange sie nicht Propaganda für ihre häretische Auffassung betreiben.²⁴

Zahlreichen Überlieferern in al-Buḥārīs Werk wird vorgeworfen, Anhänger einer häretischen Ideologie oder ketzerischen Schule gewesen zu sein. Es handelt sich dabei um die Zugehörigkeit zu (oder auch das Sympathisieren mit) einer nichtorthodoxen Schule – etwa der Schia, Ḥārīgīyya, Qadariyya und Murğī‘īyya. Nach al-Suyūṭī (g. 911/1505) gibt es 81 Überlieferer, denen solche Abweichungen vorgeworfen wurden. Davon seien 30 Qadariten, 25 Schiiten und 14 Murğī‘iten.²⁵ Ibn Ḥağar befasst sich auch mit diesen Überlieferern.²⁶ Ich möchte hier stellvertretend einige Namen nennen, denen Zugehörigkeit zu den Schiiten vorgeworfen wurde: Sa‘īd b. Fīrūz Abu l-Baḥṭarī (g. 83/702), Futr b. Ḥalīfa al-Ḥayyāt (g. 153/770), ‘Abbād b. al-Awwām (g. 186/802), Ğarīr b. ‘Abd al-Ḥamīd (g. 188/803), ‘Ubaydallāh b. Mūsā al-‘Absī (g. 210/825) und ‘Abd ar-Razzāq b. Hammām (g. 211/826).²⁷

Unter den Überlieferern im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī gibt es eine weitere Gruppe, die wegen der Zugehörigkeit zur Qadariyya²⁸ kritisiert wurde. Zu ihnen gehören Wahb b. Munabbih (g. 114/732), Ḥassān b. ‘Atīyya al-Šāmī (g. 120/737), ‘Umayr b. Ḥānī (g. 127/744), ‘Aṭā’ b. Abī Maymūna (g. 131/748), Ğamīla al-A‘rābī (g. 146/763).²⁹ ‘Amr b. Murra al-Ḥanafī (g. 110/728), Sālīm al-Aftas (g. 132/749), Ibrāhīm b. Taḥmān (g. 168/784), ‘Abd al-Ḥamīd b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Iṣḥāq al-Ḥammānī (g. 202/817) und Šabāba b. Suwār al-Madanī (g. 206/821) wurde vorgeworfen,

der Murğī’iyya anzugehören, jener Schule also, nach deren Ansicht das Urteil über Errettung oder Verdammnis eines Muslims auf den Jüngsten Tag aufgeschoben wird.³⁰ Bişr b. as-Sirrī (g. 195/810), Yaḥyā b. Şāliḥ al-Wuḥāzī (g. 222/836) und ‘Alī b. al-Ğa’d al-Ğawharī (g. 230/844) hingegen wurden zur Schule Ğahm b. Şafwāns gezählt.³¹

Daneben wurde Aḥmad b. Şāliḥ aṭ-Ṭabarī (g. 248/862) verurteilt, weil er sich mit der Philosophie beschäftigt haben soll, und ‘Alī b. Abī Hāşim wurde kritisiert, weil er sich in der Frage nach der Natur des Korans enthalten haben soll.³²

‘Ikrima (g. 105/723), Diener des Ibn ‘Abbās, wird von einigen Experten, darunter Ibn Ḥanbal, Imām Mālik und Ibn Sīrīn, der Zugehörigkeit zur Schule der Ḥārīğiten vorgeworfen.³³

2. Unbekanntheit (*ğahāla*). Ein weiterer Grund für die Kritik ist die Unkenntnis darüber, ob der Überlieferer den Ḥadīṭexperten hinsichtlich seiner Integrität bekannt ist. Ein Überlieferer, über dessen Person und Integrität man nichts weiß, gilt als „unbekannt“ (*mağhūl*). Die Überlieferung eines „unbekannten“ Überlieferers erreicht nicht den Status eines *şahīh*, wird daher nicht akzeptiert. Sunnitische Ḥadīṭgelehrte sind sich nahezu einig, dass eine Person erst dann als „bekannt“ gilt, wenn mindestens zwei vertrauenswürdige und integre Überlieferer von ihm berichten.³⁴

Nach Abū Ḥātim ar-Rāzī (g. 890) hat man keine Kenntnis über folgende Tradenten hinsichtlich ihrer Integrität und Genauigkeit: Bayān b. ‘Amr (g. 222/836), Ḥusayn b. Ḥasan b. Yasār (g. 188/803), al-‘Abbās b. al-Ḥusayn Abu l-Faḍl (g. 240/854).³⁵ Nach al-Buḥārīs Kommentatoren wie Ibn Ḥağar wurden diese Überlieferer jedoch von anderen Ḥadīṭexperten akzeptiert, da man Informationen über sie herausgefunden hat. Daher sei die Kritik an ihnen abwegig.³⁶

Daneben wurde Ibrāhīm b. ‘Abd ar-Raḥmān al-Maḥzūmī, von dem al-Buḥārī einen Ḥadīṭ³⁷ überliefert, von Ibn al-Qaṭṭān (g. 1231), einem Ḥadīṭexperten aus dem Maghreb, aufgrund der fehlenden Kenntnisse über seine Person als unglaubwürdig angesehen.³⁸ Auch ‘Usāma b. Ḥafs al-Madanī, der in der Kette ei-

nes Ḥadīṭ des Şahīḥ steht³⁹, gilt für Abu l-Qāsim al-Lālkā’ī als jemand, dessen Redlichkeit ungewiss sei.⁴⁰

Nach Ibn Ḥazm ist etwa der Ḥadīṭ, in dem der Prophet sagt, dass Gott kein Heilmittel in den verbotenen Dingen erschuf⁴¹, nichtig, da der Überlieferer Sulaymān b. Abī Sulaymān al-Şaybānī ein unbekannter Tradent sei.⁴² Auch den Ḥadīṭ über die *ḥadd*-Strafe für den, der Alkohol trinkt⁴³, erklärt er als nicht authentisch, da der Überlieferer ‘Ali ‘Umayr b. Sa‘īd an-Naḥā’ī ein unbekannter Mann sei.⁴⁴

Ebenfalls sei Muḥammad b. ‘Abdallāh, der den Ḥadīṭ: „Jeder in meiner Gemeinde darf mit der Vergebung seiner Sünden rechnen, mit Ausnahme derjenigen, die ihre Sünden kund tun...“ von seinem Onkel az-Zuhrī überliefert, unbekannt.⁴⁵

Ibn Ḥazm lehnt auch den Ḥadīṭ ab, in dem der Prophet einer Frau, die ihn nach der Ganzkörperwaschung fragte, den Rat gab, sich mit einem parfümierten Tuch abzureiben.⁴⁶ Man wisse über Manşūr b. Şafīyya, den dritten Überlieferer im Isnād, nicht viel.⁴⁷

Nach Ibn Ḥazm sind zudem ‘Attāb b. Başīr al-Ğazarī (g. 188/803) und Muḥammad b. Yaḥyā’ al-Kinānī, von denen al-Buḥārī Ḥadīṭe überliefert, unbekannt, da über sie keine Information vorliege.⁴⁸

3. Fehler (*ğalaṭ*). *Ğalaṭ* bezeichnet in der Ḥadīṭwissenschaft die Eigenschaft des Überlieferers, in der Ḥadīṭüberlieferung zu irren oder aufgrund der Gedächtnisschwäche Fehler zu machen. Sollte die Zahl der Fehler zu hoch sein, dann verliert der Überlieferer die Eigenschaft der Genauigkeit (*ḍabt*) in der Ḥadīṭüberlieferung, und seine Überlieferungen werden nicht mehr akzeptiert. Der *Şahīh* von al-Buḥārī wurde auch aufgrund des Mangels an Genauigkeit bei einigen seiner Überlieferer kritisiert. Nach Ibn Ḥazm etwa ist der Ḥadīṭ, der davon berichtet, dass der Prophet von einem Medinenser, der sich in seinem Garten befand, Wasser verlangte⁴⁹, abzulehnen, da Fulayh b. Sulaymān, der Überlieferer dieser Nachricht, hinsichtlich seiner Genauigkeit unzuverlässig sei.⁵⁰ Weitere Überlieferer, denen die Genauigkeit abgesprochen wird, sind etwa Aḥmad b. Yazīd b. Ibrāhīm al-Wartanīsī⁵¹, al-Ḥasan b. Bişr al-Bağalī (g. 221/835)⁵² und Mūsā b.

Mas‘ūd an-Nahdī (g. 220/835).⁵³

Al-Buḥārīs Kommentatoren weisen diese Kritik mit der Begründung zurück, dass al-Buḥārī von diesen Überlieferern nur wenige Ḥadīṭe überliefere, die ihrerseits nicht zum Hauptteil des *Şahīh* gehörten.⁵⁴

‘Abd al-Wāḥid b. Ziyād al-‘Abdī (g. 176/792), von dem al-Buḥārī zahlreiche Ḥadīṭe an vielen Stellen des *Şahīh* überliefert, wurde von Ibn al-Qaṭṭān hinsichtlich seines Erinnerungsvermögens als „schwach“ (*layyin*) bezeichnet.⁵⁵ „Schwach“ seien nach einigen Gelehrten auch Mūsā b. Mas‘ūd an-Nahdī (g. 220(835)⁵⁶ und Ḥusayn b. Ḍakwān al-Mu‘allim (g. 145/762)⁵⁷. Nach Ibn Ḥağar ist jedoch die Gedächtnisschwäche kein gewichtiger Grund für das Verwerfen seiner Überlieferungen, da ihm diese schriftlich vorlägen.⁵⁸

Manchen Überlieferern wie Muḥammad b. al-Faḍl ‘Ārim (g. 224/838)⁵⁹, Ğarīr b. Ḥāzim al-Azdī (g. 107/725)⁶⁰, Ḥusayn b. ‘Abd ar-Raḥmān al-Qūfī (g. 139/756)⁶¹, Sa‘īd b. Abī ‘Arūba (g. 156/772),⁶² Sa‘īd b. Iyās al-Ğurayrī (g. 144/761)⁶³, ‘Uṭmān b. al-Hayṭām al-Mu‘addīn (g. 220/835)⁶⁴, Hişām b. ‘Ammār (g. 245/859)⁶⁵ wird sogar Demenz (*iḥtilāl*) vorgeworfen.⁶⁶ Al-Buḥārīs Kommentatoren – etwa Ibn Ḥağar – lehnen die Kritik mit der Begründung ab, dass diese Überlieferer zu dem Zeitpunkt der Ḥadīṭüberlieferung gesund waren, und die Demenz eine Erscheinung im hohen Alter gewesen sei.

4. Gegensätzlichkeit (*muḥālafā*): *Muḥālafā* bezeichnet in der Ḥadīṭwissenschaft den Fall, wenn der Überlieferer mit seiner Überlieferung im Gegensatz zu jemandem steht, dessen Integrität und Genauigkeit bei der Tradierung besser eingestuft wird. Die Gegensätzlichkeit kann in verschiedener Form passieren. Der Überlieferer ändert beispielsweise die Reihenfolge des Isnād bzw. die Namen der Überlieferer um oder ergänzt zum Text etwas, was nicht zum Ḥadīṭ gehört. In beiden Fällen steht seine Überlieferung im Gegensatz zu den anderen Versionen, in deren Isnād es vertrauenswürdiger Überlieferer gibt. Seine Überlieferung gilt dann als *mudrağ* (eingefügt) oder als *maqlūb* (verkehrt, verändert). Yazīd b. Ibrāhīm at-Tustarī (g. 161/777) etwa, von dem al-Buḥārī an drei Stellen Ḥadīṭe

übernommen hat, wird von Ibn ‘Adī in seinen Überlieferungen über Qaṭādā und Anas *muḥālafā* vorgeworfen.⁶⁷ Auch Qabisa b. ‘Uqba (g. 213/828), der sonst für seine vielen Fehler bei der Tradierung bekannt sein soll, steht nach Ibn al-Qaṭṭāns Ansicht in seiner Überlieferung im Gegensatz zu den Schülern Sufyān al-Ṭawrīs, die hinsichtlich ihrer Genauigkeit und Integrität höher eingestuft werden.⁶⁸

5. Bruch im Isnād (*inqiṭā*): Wie bereits erwähnt wird der Vollständigkeit der Überliefererkette eine entscheidende Rolle für die Beurteilung der Echtheit zugemessen. Daher wurden Ḥadīṭe, in deren Isnāds ein Bruch festgestellt wurde, kritisiert. Der Bruch kann dadurch entstehen, dass man einen Überlieferer in der Kette überspringt, diese aber als vollständig präsentiert, und dadurch der Anschein erweckt wird, es fehle niemand in dem Isnād. Welche Überlieferer des *Şahīh* von al-Buḥārī aufgrund des Bruchs im Isnād kritisiert werden, wird unten vorgestellt.

Die Kritik an al-Buḥārīs Überlieferern wurde in zahlreichen Abhandlungen untersucht und widerlegt. Abu l-Walīd al-Bāğī (g. 474/1081) erwähnt in seinem Werk *at-Ta‘dīl wa-t-tağrīḥ li-man ḥarrağa laḥū l-Buḥārī fī l-Ğāmi* ‘ *aş-Şahīh* 1744 Überlieferer. Dabei weist er darauf hin, warum sie kritisiert und wie sie doch akzeptiert wurden.⁶⁹ Al-Ḍahabī (g. 748/1347) verfasste zwei Werke: 1. *al-Ruwāt al-Ṭiqāt* und 2. *Ḍikr asmā’ man tukullima fīhi wa-huwa muwattaqun*. Im Vorwort des ersten Werks erklärt der Autor, dass er zahlreiche Überlieferer der *Şahīḥayn*, die zu Unrecht angefochten würden, obwohl sie vertrauenswürdig seien, bereits in seinem *Mizān* besprochen und sie verteidigt habe. Das erste Werk umfasst 92 Überlieferer, von denen 81 zum *Şahīh* von Buḥārī gehören. Das zweite Werk befasst sich mit Überlieferern, „über die manche Ḥadīṭexperten hin und her reden“, obwohl sie vertrauenswürdig seien. Nach ihm sind die Ḥadīṭe der kritisierten Überlieferer von ihrer Qualität her nicht weniger echt als schön (*ḥasan*), auch wenn sie nicht die erste Stufe der Echtheit (*şahīḥ*) erreichen.⁷⁰ Das Werk behandelt kurz und knapp 401 Überlieferer und erwähnt dabei

die Gründe für die Kritik. Der Autor führt zuerst die Vorwürfe an, um dann diese zu widerlegen. Somit bescheinigt er den Überlieferern die Glaubwürdigkeit. 183 von ihnen sind Überlieferer in al-Buḥārīs Werk.⁷¹

Ein weiterer Gelehrter ist Abū Zur`a al-`Irāqī (g. 826/1422). In seinem Werk *al-Bayān wa-t-Tawdīḥ* werden 560 Überlieferer erwähnt, die aus irgendeinem Grund kritisiert wurden. Der Autor führt zuerst die Anschuldigungen an und liefert dann die Gegenargumente. Dayhan hat in seiner Dissertation festgestellt, dass 353 von ihnen zu den Überlieferern in al-Buḥārīs Werk gehören.⁷²

Das umfassendste Werk zur Verteidigung des *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī gegen jegliche Kritik sowie zur Verteidigung der angeschuldigten Überlieferer stellt Ibn Ḥağars *Hady as-Sārī muqaddimat al-Faḥ al-Bārī* dar. In zehn Kapiteln beschäftigt sich der Autor mit verschiedenen Fragen, etwa mit der, warum manche Ḥadīṭe im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī zweimal oder mehrfach vorkommen, indem sie an der einen Stelle teilweise und an der anderen zusammenfassend wiedergegeben werden, oder warum manche Ḥadīṭe ohne Überliefererkette angeführt werden, oder was seltsame Namen, ehrenvolle Beinamen (*kunya*), Ehren- oder Spitznamen (*laqab*) und Abstammungen oder Herkunftsorte sind, die mit denselben Buchstaben geschrieben jedoch unterschiedlich ausgesprochen werden, wer die Überlieferer sind, die kritisiert werden, und ob die Kritik berechtigt ist. Im achten Kapitel geht er auf die Kritik von al-Dāraquṭnī und von anderen Kritikern ein, wobei er jeden einzelnen Ḥadīṭ, der kritisiert wurde, behandelt und seine Echtheit bestätigt. Das neunte Kapitel widmete der Autor den angefochtenen Überlieferern in al-Buḥārīs Werk. Er analysiert die Gründe, warum sie angefochten wurden, und gibt Argumente an, wie sie widerlegt werden. Es gibt 468 Überlieferer, deren Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit man in Frage stellte. Nach Ibn Ḥağar wird 68 von ihnen Irrglaube vorgeworfen, während 222 Personen als so „schwach“ beurteilt werden, dass ihnen die Vertrauenswürdigkeit völlig abgesprochen wird.⁷³

Vollständigkeit des Isnād

Wie bereits erwähnt spielt die lückenlose Überlieferungskette eine zentrale Rolle für die Akzeptanz oder das Verwerfen einer Überlieferung. Ob die Ḥadīṭe im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī durch vollständige Isnāde überliefert werden, wurde bereits im zehnten Jahrhundert heftig diskutiert und Gegenstand einer Kritik gemacht. Einer der Autoren, die sich damit befassten, ist al-Dāraquṭnī (g. 385/995). In seiner Abhandlung *al-Taṭabbu`* beschäftigt er sich mit den geheimen Mängeln (*illā*) in der Überliefererkette zahlreicher Überlieferungen in den *Ṣaḥīḥayn*.⁷⁴ Angezeigt werden insgesamt 217 Ḥadīṭe. Von diesen befinden sich 75 nur in dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī und 108 nur in dem *Ṣaḥīḥ* von Muslim. 34 Ḥadīṭe sind gemeinsame Überlieferungen. Wenn man von den Wiederholungen absieht, handelt es sich um 110 Ḥadīṭe in dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī, die aufgrund eines geheimen Mangels im Isnād kritisiert werden. Ṭāḥir al-Ğazā`irī (g. 1920) hat diese Kritik in sechs Kategorien unterteilt:

1. Ḥadīṭe, in deren Isnād Überlieferer ergänzt oder weggelassen wurden.
2. Ḥadīṭe, in deren Isnād Namen der Überlieferer verwechselt wurden.
3. Ḥadīṭe, in deren Isnād man andere Überlieferer im Vergleich zu den anderen Versionen desselben Ḥadīṭs ergänzt hat.
4. Ḥadīṭe, in deren Isnād es Überlieferer gibt, die den Ḥadīṭ allein von einem einzigen, zudem als schwach eingestuften Überlieferer übernommen haben.
5. Ḥadīṭe, in deren Isnād es Überlieferer gibt, denen Unzurechnungsfähigkeit vorgeworfen wird.
6. Ḥadīṭe, deren Texte Anachronismen enthalten.⁷⁵

Bei all diesen Formen der Einfügungen, Zusätze oder Auslassungen im Isnād geht es um eine subjektiv vorgenommene Manipulation oder um auf Unprofessionalität und Ungenauigkeit zurückgehende Fehler seitens eines der Überlieferer bei der Weitergabe eines Ḥadīṭ. Al-Dāraquṭnīs Kritik richtet sich vor allem gegen jene Ḥadīṭe des *Ṣaḥīḥ*, in deren Isnād er Einfügungen, Zusätze oder Auslassungen von Überlieferern festgestellt hat. Hierzu gehören etwa folgende Ḥadīṭe:

Der Ḥadīṭ über die Züchtigung zweier Menschen im Grab

Als der Prophet einmal an einem der Friedhöfe Medinas oder Mekkas vorüber kam, hörte er das Wehklagen zweier Menschen, die in ihren Gräbern bestraft wurden. Da sagte er: „Sie werden in ihren Gräbern gezüchtigt, denn sie haben sich schwerer Vergehen schuldig gemacht. Der eine von ihnen hat sich nicht vor seinem eigenen Urin in acht genommen. Der andere war ein Verleumder und Ehrabschneider...“⁷⁶

Nach al-Dāraquṭnī wurden die Ḥadīṭe über die Züchtigung zweier Menschen im Grab durch den Isnād „al-Aʿmaš – Muğāhid – Ṭāwus – Ibn ʿAbbās“ vom Propheten überliefert. Al-Buḥārī jedoch nahm in sein Werk eine andere Version dieses Ḥadīṭ auf, die von Maṣūʿ (b. Muʿtamir) durch Muğāhid von Ibn ʿAbbās weiter gegeben wird. Maṣūʿ überspringt dabei den Überlieferer Ṭāwus und unterbricht somit den Isnād. Zudem stehe seine Version im Gegensatz zu den anderen Versionen.⁷⁷

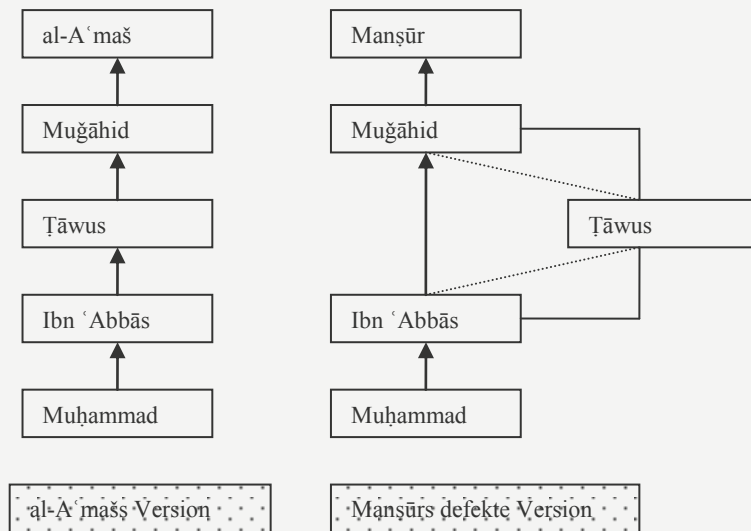


Abbildung 1: Bruch im Isnād

Eine weitere Form des Bruchs liegt darin, dass Namen zum Isnād des Ḥadīṭ – aus welchem Grund auch immer (nachträglich, absichtlich oder versehentlich) – eingefügt wird. Dāraquṭnī kritisiert im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī den Ḥadīṭ über den Anlass der Offenbarung der Sure 77, der durch zwei Überliefererketten tradiert wurde.⁷⁸ Die Abbildung stellt beide Ketten gegenüber. Kette B enthält nach al-Dāraquṭnī eine Einfügung durch ʿAlqama, da Ibrāhīm die Geschichte nicht von ʿAlqama gehört habe.⁷⁹

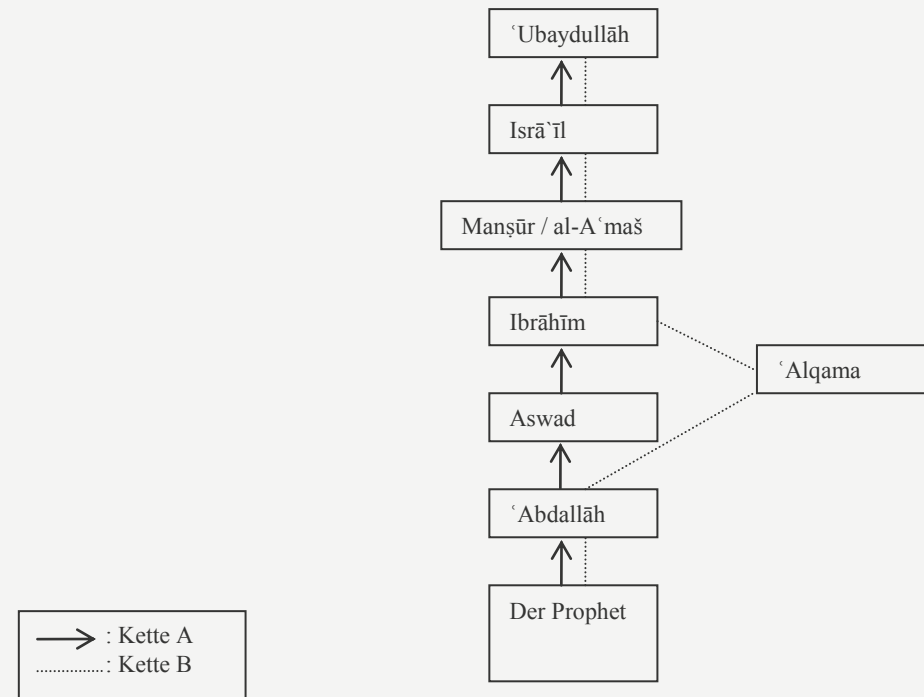


Abbildung 2: Eingefügter Isnād

Der Ḥadīṭ über das Pferd des Propheten

Viele weitere Ḥadīṭe wurden kritisiert, weil sie nur durch einen isolierten Überlieferer tradiert werden, dessen Genauigkeit bei der Tradierung als „schwach“ eingestuft wird, und weil keine andere Version sie unterstützt.

Als Beispiel für diese Art gilt der Ḥadīṭ über das Pferd des Propheten, den al-Buḥārī durch ‘Ubay b. Abbās b. Sahl – dessen Vater – dessen Großvater überliefert sieht:

Der Prophet besaß ein Pferd, das man Luhayf nannte.⁸⁰

Nach al-Dāraquṭnī ist ‘Ubay ein schwacher Überlieferer.⁸¹ Das Problem in diesem Isnād liegt darin, dass kein anderer Überlieferer, der vertrauenswürdig ist, diesen Ḥadīṭ tradiert. Das heißt: Dieser Ḥadīṭ ist eine Einzelüberlieferung, die nur von einem Überlieferer tradiert wird, dessen Genauigkeit und Integrität als schwach eingestuft wird.

Ibn Ḥağar, der sich mit al-Dāraquṭnīs Kritik beschäftigt, kommt zum Schluss, dass der angezeigte Mangel zum großen Teil so unwesentlich sei, dass die Qualität des Ḥadīṭ dadurch nicht beeinträchtigt wird. Für nur einen sehr kleinen Teil der kritisierten Ḥadīṭe habe er keine Erklärung.⁸²

Neben al-Dāraquṭnī haben sich auch andere Gelehrte gegenüber dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī aufgrund der Einfügungen oder Zusätze und Auslassungen im Isnād kritisch geäußert. Hierzu gehört Ḥaṭīb al-Bağdādī (g. 463/1070). Folgende Ḥadīṭe im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī wurden von ihm isnadtechnisch kritisiert:

Der Ḥadīṭ über den Lügenskandal

Ḥaṭīb al-Bağdādī (g. 463/1070) kritisiert den Ḥadīṭ, der von dem sogenannten Lügenskandal berichtet, aufgrund seines Isnāds. Eines der einprägsamsten Ereignisse zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad war ein Vorfall, der zur damaligen Zeit die Gemüter aller Mitglieder der jungen muslimischen Gemeinde erregte und der als *Ifk* (Verleumdung/Lüge) in die muslimische Geschichte eingehen sollte. Der Vorfall ereignete sich im Jahre sechs nach der Hiğra. Al-Buḥārī überliefert diesen Ḥadīṭ in drei Versionen an drei Stellen.⁸³

Isnād: *Muḥammad b. Salām – Ibn Fuḍayl – Ḥusayn – Sufyān – Masrūq – Umm Rūmān – ‘Ā’iṣa*

Der Text lautet:

Als wir bei uns mit Aisha saßen, trat eine Frau aus den Leuten der Helfer bei uns ein. Sie sagte: „Gott möge dem (*fulān*) antun!“ Ich fragte „Wem?“ Sie sagte: „Dem, der über ‘Ā’iṣa in verleumderischer Weise berichtet.“ Ich fragte: „Welcher Bericht?“ Sie erzählte ihn. Ich fragte: „Haben Abū Bakr und der Gesandte Gottes davon gehört?“ Sie sagte: „Ja!“ Da fiel ‘Ā’iṣa ohnmächtig bei ihrer Mutter auf den Boden...“.

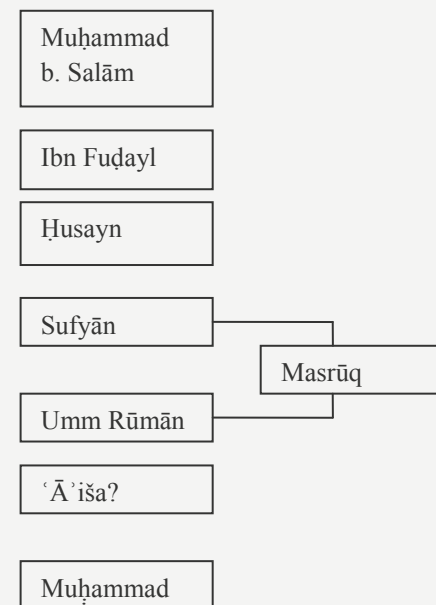


Abbildung 3: Defekter Isnād

Überlieferungstechnisch erscheinen den Kritikern die drei unterschiedlichen Ausdrücke des Überlieferers Masrūq, die er bei der Weitergabe des Ḥadīṭ verwendete, als problematisch. Das sind:

1. *Sa`altu Umm Rūmān* („ich fragte Umm Rūmān“) ⁸⁴
2. *‘An Umm Rūmān* („von Umm Rūmān“) ⁸⁵
3. *Ḥaddaṭanī Umm Rūmān* („Umm Rūmān erzählte mir“) ⁸⁶

Ḥaṭīb al-Bağdādī, der diesen Ḥadīṭ überlieferungstechnisch überprüft hat, kam zum Schluss, dass es im Isnād ein überlieferungstechnisches Problem gibt. Dem Isnād nach soll Masrūq diesen Ḥadīṭ von Umm Rūmān gehört haben. Das sei ein klarer Irrtum. Denn Masrūq könne von ihr keinen Ḥadīṭ gehört haben, da er in der Zeit des Vorfalls erst 6 Jahre alt war. Dieser Aspekt sei al-Buḥārī offensichtlich verborgen gewesen. ⁸⁷ Nach einem Bericht Humaydīs (g. 488/1095) sollen auch Bagdader Ḥadīṭgelehrte diesen Isnād als defekt erklärt haben. Der hier genannte Überlieferer Masrūq könne den Propheten keineswegs gesehen haben. ⁸⁸ Daher handelt es sich bei diesem Ḥadīṭ um eine Einfügung (*idrāğ*) zum Isnād.

Der Ḥadīṭ über die Barmherzigkeit Gottes

Isnād: *Muḥammad b. ‘Uṭmān b. Karrāma – Ḥālid b. Maḥlad – Sulaymān b. Bilāl – Šarīk b. ‘Abdallāh – ‘Aṭā’ – Abū Hurayra*

Der Text lautet:

Der Gesandte Gottes hat gesagt: „Gott spricht: „Nichts, wodurch Mein Diener sich mir nähert, ist mir lieber, als was ich ihm als Pflicht auferlegte. Doch Mein Diener hört nicht auf, sich Mir durch freiwilliges Tun zu nähern, bis ich ihn (dafür) liebe. Und wenn Ich ihn liebe, dann bin Ich sein Ohr, mit dem er hört, und sein Auge, mit dem er sieht, seine Hand, mit der er etwas greift, und sein Fuß, mit dem er geht.“ ⁸⁹

Nach den Ḥadīṭgelehrten gibt es in dieser Überlieferung drei Probleme, zwei bezüglich des Isnāds und eines bezüglich des Textes. Das Problem im Isnād liegt darin, so die Kritiker, dass das letzte Glied in der Kette, Muḥammad b. ‘Uṭmān b. Karrāma, von dem der Autor des *Ṣaḥīḥ* den Ḥadīṭ gehört hat, bei der Weiterga-

be von seinem Gewährsmann Ḥālid b. Maḥlad (g. 213/828) allein ist. Das heißt: der Ḥadīṭ wird über den Gewährsmann Ḥālid nur von Muḥammad b. ‘Uṭmān b. Karrāma überliefert. Zudem sei der Informant Ḥālid ein schwacher Tradent. Es gäbe viele Ḥadīṭe von ihm, die von vielen Ḥadīṭexperten verworfen wurden (*munkar*). Ibn Sa’d etwa bezeichnet Ḥālids Überlieferung als verworfen, da er ein extremer Schiit sei. ⁹⁰ Auch al-Ḍahabī kritisiert ihn und bezeichnet seine Überlieferung als *ğarīb*, da kein anderer Überlieferer sie überliefert. „Dieser Ḥadīṭ ist wirklich *ğarīb*. Wäre der *Ṣaḥīḥ* kein majestätisches Werk, hätten Ḥālid b. Maḥlads verworfene Überlieferungen (*munkars*) gereicht, um ihn als mangelhaftes Werk erscheinen zu lassen. Die Verworfenheit in diesem Ḥadīṭ geht auf die Merkwürdigkeit im Ausdruck zurück. Denn Šarīk b. ‘Abdallāh steht bei der Tradierung allein. Der Text wird also nur durch diesen Isnād überliefert.“ ⁹¹

Was das Problem im Text angeht, so könne man diesen Ḥadīṭ als Basis für die These von der Vereinigung (von) göttlicher und menschlicher Natur, von Inkarnation (*ḥulūl*), anführen. Ibn Ḥağar, der sonst in seinen Kommentaren versucht, den *Ṣaḥīḥ* gegen jegliche Kritik zu verteidigen, ist in dieser Frage zwiespältig. Zwar interpretiert er den Vorwurf, Ḥālid sei ein Schiit so um, dass die Zugehörigkeit zu einer häretischen Schule für die Ḥadīṭüberlieferung noch kein Hindernis darstellt, sofern der Überlieferer – in diesem Fall Ḥālid – nicht versucht, seine häretischen Auffassungen zu verbreiten. Jedoch hält er fest, dass al-Buḥārī mit dieser Überlieferung allein stehe. ⁹²

Der Ḥadīṭ über Alkohol und Musikinstrumente

Ibn Ḥazm, dessen kritische Einstellung gegenüber manchen Überlieferern bei al-Buḥārī wir oben gesehen haben, übte auch an dem folgenden Ḥadīṭ isnādtechnische Kritik aus.

Isnād: *Šadaqa b. Ḥālid – ‘Abd ar-Raḥmān b. Yazīd b. Ğābir – ‘Aṭīyya b. Qays al-Kilābī – Abd ar-Raḥmān b. Ğanam al-Aš‘arī – Abū ‘Āmir oder Abū Mālīk al-*

Aš‘arī

Der Text lautet:

Der Gesandte Gottes sagte: „Bald wird es Leute aus meiner Umma geben, die Ehebruch, Seide, Alkohol und Musikinstrumente für erlaubt erklären...“⁹³

Ibn Ḥazm hält den Isnād dieses Hadīth für unterbrochen (*munqaṭi‘*), da es zwischen al-Buḥārī und Ṣadaqa b. Ḥālīd einen Bruch gibt. Ibn Ḥazm fügt hinzu: „Alle Überlieferungen über das Verbot der Musikinstrumente sind „erfunden“.“⁹⁴ Ibn aš-Ṣalāh jedoch wies diese Kritik zurück. Ibn Ḥazm habe Fehler gemacht, weil er den Ausdruck *Hišām sagte (qāla Hišām)*, mit dem al-Buḥārī den Ḥadīth einleitet, darauf zurückgeführt hat, dass al-Buḥārī ihn nicht unmittelbar von Hišām hörte. Ibn aš-Ṣalāh betont, dass al-Buḥārī Hišām b. ‘Ammār getroffen und den Ḥadīth von ihm gehört habe. Daher gäbe es keinen Bruch im Isnād.⁹⁵

Literaturangaben:

1 Für die Autoren, ihre Werke und die Überlieferungsgeschichte der *kutub as-sitta* siehe: Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. I, S. 50-234; Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien*. Bd. II, S. 194ff.

2 Mehr für sein Werk und die Rezensionen siehe Krehl, Ludolf: „Über den Ṣahīḥ des Buḥārī“, in: *ZDMG* 4 (1850), S. 1-32; Fück, Johann: „Beiträge zur Überlieferungsschichte von al-Buḥārīs Traditionssammlung“, in: *ZDMG* 92 (1938). S. 60-87; Sezgin, M. Fuad: *Buḥārī'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. XIII, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi 1956. Brown, Jonathan: *The Canonization of al-Buḥārī and Muslim – The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Leiden: Brill 2007.

3 Kırbaşoğlu, Hayri: *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. 3. baskı, Ankara 2006. S. 267.

4 Krehl, S. 1.

5 Siehe al-Şahrazūrī, Ibn aš-Ṣalāh: *An Introduction to the Science of Ḥadīth*. Übers. v. E. Dickinson. Reading 2006. S. 1, 8, 12, 15. Nach Brown erfolgte der Konsens nach einem langen Kanonisierungsprozess im 4. und 5. Jahrhundert der Hidschra. *The Canonization*, S. 151 ff; Ferner siehe Fück, S. 61 ff; Çakın, Kamil: „Buḥārī'nin Otoritesini Kazanma Süreci / The Process of Sahih Al-Bukhari's Attainment of Authority“, in: *İslamî Araştırmalar* 10/1-4 (1997). S. 100-109..

6 Brown, S. 183 ff. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass es dabei um einen Konsens der sunnitischen Ḥadīthgelehrten handelt.

7 Zu den bekanntesten Kommentaren gehören etwa Khaṭṭābīs *I'lām as-Sunan*, al-Kirmānīs *al-Kawākib al-Darārī* und Ibn Ḥağars *Faṭḥ al-Bārī bi šarḥ Ṣahīḥ al-Buḥārī*.

8 Gemeint ist hier die Kritik der sunnitischen Ḥadīthgelehrten. Dabei geht es jedoch nicht um eine kategorische Kritik an das gesamte Werk. Siehe Polat, Selahaddin: „Buḥārī'nin Sahīh'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi“, in: *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Nr. 4 (1990), S. 237-255. Die theologisch angelegte Kritik der als häretisch geltenden Schulen wird hier nicht berücksichtigt. Für die Kritik an den Ṣahīḥ von Muslim siehe: Özafşar, Mehmet Emin: „Rivâyet İlimleride Eser Karizması ve Müslim'in el-Camiu's-Sahīh'i“, in: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX (1999) S. 287-356.

9 Ibn Ḥazm, *Muḥallā*, II, 17; Başaran, Selman: „İbn Ḥazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı“, in: *İslamî Araştırmalar*, 1988, cilt: II, sayı: 6, s. 7-21, hier S. 10.

10 Başaran, S. 10. Ibn Ḥazms Kritik stieß auf die Gegenkritik einiger Ḥadīthgelehrten. Ihm wird vorgeworfen, widersprüchliche, schnelle und unbegründete Urteile gegen manche Überlieferer, die er kritisiert hat, gegeben zu haben. ‘Umāra b. Ğaziyya (g. 140/757) beispielsweise, von dem auch al-Buḥārī überlie-

- fert, solle nur von ihm für „schwach“ erklärt worden sein (*Muḥallā*, VI, 153). Der Überlieferer ‘Abdulmalik al-‘Arzamī (g. 145/763), gilt für die meisten Gelehrten als Ḥadīthautorität, wogegen Ibn Ḥazm ihn als „schwach“ und „abgelehnt“ bewertet (*Muḥallā*, III, 231; VI, 27; VII, 529). Für die Kritik an Ibn Ḥazms Kritik siehe: Karahan, Abdullah: „İbn Hazm’ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi – el-Muḥallâ Çerçevesinde Değerlendirme –“, in: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1 (2007). S. 121-152.
- 11** al-Ğassânî, Abū Alî: *Taqyīd al-muḥmal wa tamyīz al-muškil*. 2 Bände. Ed. Kāmil ‘Uwayda. Mekka: Maktabat Nizār Muştafā al-Bāz. 2001.
- 12** Für sein Leben und Werk siehe: Kandemir, M. Yaşar: „Gassânî, Ebû Ali“, in: *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII, Istanbul 1996. S. 396.
- 13** Aydın, Mustafa: *el Hatīb el Bağdâdî’nin el Faslu li’l-Vasl’l Müdrec fi’n-Nakl Adlı Eser Bağlamında Müdrec Hadisler ve Değeri*. Diss., Çukurova Üniversitesi, Adana 2007.
- 14** Siehe Brown, Jonathan A. C.: „Criticism of the Proto-Hadith Canon: Al-Dāraqutnī’s Adjustment of the Şahīḥayn“, in: *Journal of Islamic Studies* (2004) 15(1). S. 1-37.
- 15** Akgün, Hüseyin: *İbnü’l-Kattân’ın Hadis Anlayışı*. Diss., Marmara Üniversitesi, Istanbul 2004.
- 16** Dayhan, Ahmet Tahir: *Buhârî’ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*. Diss., Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1995.
- 17** Genannt seien hier: Hatiboğlu, Mehmed S.: „Hazreti Aişe’nin Hadis Tenkidciliği“, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XIX (1973). S. 59-74; Ders.: „Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri (Critical Approaches of Muslim Scholars to the Sahihs of Al-Bukhari and Muslim)“, in: *İslâmî Araştırmalar* 10/1-4 (1997). S. 1-29.
- 18** Polat, Selahaddin: „Buhârî’nin Sahīh’ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi“, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Nr. 4 (1990), S. 237-255.
- 19** Brown, *Criticism*, S. 1-37. Goldziher verweist auf die Kritik al-Dāraqutnīs, ohne darauf einzugehen. Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien*. Bd. II, S. 257.
- 20** Başaran, Selman: „İbn Ḥazm’ın Kütüb-i Sitte’ye Bakışı“, in: *İslâmî Araştırmalar*. II/6 (1988), S. 7-21.
- 21** Al-Asqalânî, Ibn Ḥağar: *Hady al-Sārī muqaddimat al-Fatḥ al-Bārī*. 4. Aufl. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya. 2002.
- 22** Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 543; Dayhan, S. 70.
- 23** In *Hady* erwähnt Ibn Ḥağar die Überlieferer, denen die *bid’a* vorgeworfen wurde. S. 640 ff.
- 24** Uğur, Mücteba: *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1992. S. 39-40, 67-70.
- 25** Für die Namenliste siehe: Dayhan, S. 77-79.
- 26** Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 641 ff. Darin finden sich Informationen über 69 Überlieferer, die wegen der *bid’a* kritisiert wurden.
- 27** Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 641-642.
- 28** Als Qadariyya wurde im frühen Islam eine theologische Schule bezeichnet, die die Willensfreiheit des Menschen vertrat.
- 29** Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 641-642.
- 30** Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 641-642.
- 31** Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 642. Eine der zentralen Lehren, die Ğahm b. Şafwān zugeschrieben werden, besagt, dass der Mensch keinen freien Willen besitzt.
- 32** Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 642. Dayhan, S. 79.
- 33** Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 596-601; Ḍahabī, ‘Utḡmān b. Qaimāz: *Ḍikr asmā’ man tukullima fīhi wa huwa muwattaqun*. Ed. Muḥammad Shakur Ibn Maḥmūd al-Hadjdji Amrīr al-Mayādīnī. Az-Zarqa’: Maktabat al-Manār 1986. S. 137.
- 34** Für diese Diskussion siehe Brown, S. 163 ff.
- 35** Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 545 ff.
- 36** Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 545 ff; Dayhan, S. 74.
- 37** Al-Buḥārī, *aṭ’ima* 41.

- 38 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 548. 4.
- 39 Al-Buḥārī, *al-dabā‘ih wa ş-şayd* 21.
- 40 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 549.
- 41 Al-Buḥārī, *Aşriba* 15.
- 42 Ibn Ḥazm, *Muḥallā*. Bd. I, S. 176; Başaran, S. 11.
- 43 Al-Buḥārī, *ḥudūd* 4.
- 44 Başaran, S. 12.
- 45 Al-Buḥārī, *adab* 60.
- 46 Al-Buḥārī, *ḥayd* 13, 14. Der volle Isnād: Yaḥyā’ – Ibn Uyayna – Mansūr b. Safiyya – seine Mutter – Aisha.
- 47 Dayhan, S. 86-87.
- 48 Başaran, S. 17.
- 49 Al-Buḥārī, *aşriba*, 14,20.
- 50 Ibn Ḥazm, *Muḥallā*, VIII, 308; Başaran, S. 111-12. Für andere Experten, die ihn als schwach einstufen, siehe Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 608. Auch Ibn Qaṭṭān bezeichnet Fulayl b. Sulaymān, von dem Buḥārī 52 Ḥadīte überliefert, als „schwach“ bei der Übernahme und Weitergabe der Überlieferung. Siehe Akgün, S. 137.
- 51 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 547.
- 52 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 559.
- 53 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 623.
- 54 Dayhan, S. 71.
- 55 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 591.
- 56 Ḍahabī, *Dikr Asmā’*, S. 209.
- 57 Ḍahabī, *Dikr Asmā’*, S. 68-69.
- 58 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 591; Dayhan, S. 74.
- 59 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 616.
- 60 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 556-557.
- 61 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 560-561.
- 62 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 570-571.
- 63 Ḍahabī, *Dikr Asmā’*, S. 84.
- 64 Ḍahabī, *Dikr Asmā’*, S. 132.
- 65 Ḍahabī, *Dikr Asmā’*, S. 187-188.
- 66 Für die Überlieferer al-Buḥārīs, denen Ibn al-Qaṭṭān Demenz vorwirft, siehe Akgün, S. 136-138.
- 67 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 630-631; Dayhan, S. 73.
- 68 Akgün, S. 139.
- 69 Dayhan, S. 75.
- 70 Ḍahabī, *Dikr Asmā’*, S. 27.
- 71 Dayhan, S. 75.
- 72 Dayhan, S. 76.
- 73 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 543 ff; Dayhan, S. 76.
- 74 Brown, *Criticism*, S. 1-37.
- 75 Vgl. auch Polat, S. 239-241; Dayhan, S. 227-237;
- 76 Al-Buḥārī, *adab* 49. Vgl. al-Buḥārī, *wuḍu’*, 55-56; *ğanā’iz* 82, 89.
- 77 Al-Dāraquṭnī, ‘Alī b. ‘Umar: *al-Ilzāmāt wa t-Tatabbu’*. S. 334-335.
- 78 Al-Buḥārī, *tafsīr Sure 77, bad’al-ḥalq* 16. Der Text des Ḥadīṭ lautet: „Als wir einst beim Gesandten Gottes waren, wurde ihm die Sure Mursalāt herab gesandt. Er liest sie vor, und ich las ihm nach... Plötzlich erschien da eine Schlange...“.
- 79 Nach al-Dāraquṭnī haben diesen Ḥadīṭ auch Abū Mu‘āwiya, Ḥafḍ und Sulaymān b. Qarm, alle Zeitgenosse al-A‘maşs, durch die Kette al-A‘maş – Ibrāhīm – Aswad – Abdullāh überliefert. Die stichartige Kette stimmt auch nicht mit den Ketten dieser Überlieferer überein. *al-Ilzāmāt wa t-Tatabbu’*, S. 233-234.
- 80 Al-Buḥārī, *ğihād wa s-siyar* 46.
- 81 Al-Dāraquṭnī, S. 203. Für die Diskussion über ‘Ubay siehe: al-Ḍahabī, ‘Uṭmān b. Qaimāz: *Mīzān al-i‘tidāl*. Bd. I, 78.
- 82 Ibn Ḥağar, *Hady*, S. 542; Dayhan, S. 85.
- 83 Al-Buḥārī, *anbiyā’* 19, *mağāzi* 35, *tafsīr Sure 24/7*.

- 84 Al-Buḥārī, *anbiyā`* 19.
- 85 Al-Buḥārī, *tafsīr Sure 24/7*.
- 86 Al-Buḥārī, *mağāzi* 35.
- 87 Dayhan, S. 87 ff.
- 88 Dayhan, S. 89.
- 89 Al-Buḥārī, *riqāq* 38.
- 90 Für die Bewertungen über Ḥālid b. Maḥlad siehe al-Ḍahabī, *Mīzān*, I. 640-642; Dayhan, S. 90 ff.
- 91 Al-Ḍahabī, *Mīzān*, I. 641-642.
- 92 Ibn Ḥağar, *Hady*, 564. Für die Kritik und Diskussionen über diesen Isnād siehe Dayhan S. 90 ff.
- 93 Al-Buḥārī, *aşriba* 6.
- 94 Ibn Ḥazm, *al-Muḥalla* IX/708; Dayhan, S. 217; Başaran, S: 11.
- 95 Dayhan, S. 221.

Dr. Yaşar Sarıkaya, Vertretungsprofessor für islamische Theologie und ihre Didaktik an der Justus-Liebig-Universität Gießen.



Mukadder Tuncel M.A.

DIE GOTTESSOHN SCHAFT VON 'UZAYR

Ein koranexegetisches Problem

Die Kritik an der Glaubenswelt der Juden, die von Muslimen an sie gerichtet wird, kann in zwei Kategorien unterteilt werden: die Kritik im Koran und die Kritik in der muslimischen Tradition.¹ Das Hauptgewicht der koranischen Kritik liegt auf der Glaubenswelt verschiedener religiöser Gruppen in seinem Umfeld. Die damaligen Juden in Arabien waren davon nicht ausgeschlossen. Es gibt eine Reihe von Kritikpunkten, die der Koran an sie richtet. Manche koranische Kritiken an die Juden werden wiederum seitens der Juden kritisiert. Insbesondere die Aussage des Korans, gegen welche die Juden Einspruch erheben, ist der Vers, nach der die Juden 'Uzayr als Sohn Gottes bezeichnen (9:30). Zum Beispiel nimmt Moses Maimonides die Zuschreibung des Korans als eine Beschuldigung gegen die Juden wahr, da diese dem jüdischen Glauben nicht entspreche.²

Dieser Aufsatz ist eine knappe Zusammenfassung meiner Magisterarbeit, der im Allgemeinen das Ziel verfolgt, die Diskussionen und Untersuchungen über die Formulierung „Die Juden sagen: 'Uzayr ist Sohn Gottes“ im Vers 9:30 zu analysieren.

Etymologie und Identifikation von 'uzayr

Da der Begriff 'uzayr im Koran nur an einer Stelle vorkommt (hapax logomenon), ist nicht ersichtlich, um welche Person es sich in 9:30 handelt. Verschiedene Wissenschaftler versuchten, dieses Problem philologisch-etymologisch zu lösen. Sie machten Vorschläge von der falschen Aussprache des Wortes 'azīz bis

hin zur sprachlichen Ähnlichkeit mit Osiris.

Finkel erinnert daran, dass die frühen Exemplare des Korans keine diakritischen Punkte hatten. Die Leser, die das Wort als fremd angesehen haben, haben es als 'uzayr, und diejenigen, die es als arabisch annahmen, haben es als 'azīr gelesen. Muhammad könnte dieses Wort jedoch auch als 'azīz, das „König“ oder „Potentat“ bedeutet, diktiert haben.³ Die Verbindung zwischen Osiris und 'uzayr wird hergestellt, indem man davon ausgeht, dass die Israeliten während ihres Aufenthaltes in Ägypten das Gottesverständnis der Ägypter, den Glauben der Gottessohnschaft von Osiris, übernommen haben; wobei der Name „Osiris“ alt-ägyptisch „ûzer“ heißt.⁵ Diese Theorie wird von az-Zarkānī⁵ und Majdī Bey vertreten, während sie von Jeffery als absurd beschrieben wird.⁶

Die bevorzugten Theorien stammen jedoch von Casanova, nach der Idrīs mit Esdras (Esra) und 'uzayr mit 'Azaël zu identifizieren ist,⁷ oder von der Allgemeinheit sowohl orientalistischer als auch muslimischer Gelehrten, die in 'uzayr Esra sehen. Auch die muslimischen Philologen bestimmen den Ursprung des Begriffes 'uzayr als nicht-arabisch.⁸ Öztürk unterstreicht noch die Übereinstimmungen von 'uzayr mit Esra in der Bedeutungsebene.⁹ Da der Ausdruck *azaryahu*, der ebenfalls – wie Esra – als Ableitungs- bzw. Ursprungswort für andere Personen gebraucht wird, lehnt Adam diese verbreitete These ab und schlägt vor, dass 'uzayr kein Eigenname, sondern wie „Messias“ ein Titel ist.

Sowohl muslimische Gelehrte des traditionellen Islam als auch die Mehrheit der Orientalisten bevorzugen unter allen Annahmen diejenige, die 'uzayr mit der biblischen Esra gleichsetzt. Sie begründen ihre Thesen entweder etymologisch-

philologisch oder traditionell. Nicht wegen der Richtigkeit dieser These, sondern aufgrund dessen, dass sie der Ausgangspunkt der Mehrheit der Wissenschaftler ist und folglich die Richtung der Untersuchung vorgibt, wird sie genauer unter die Lupe genommen.

Esra in den jüdischen Quellen

Die jüdischen Quellen geben nicht den Lebenslauf von Esra wieder, sondern seine Mission. In der hebräischen Bibel zeichnet sich Esra durch seine Funktion als Leiter der zweiten Rückkehrwelle aus, dem Kyros Vieles anvertraut, als Priester, der die Probleme der Mischehen löst und für die Gemeinde betet, sowie als Gelehrter des Gesetzes, der es verliest und dafür sorgt, dass es eingehalten und durchgesetzt wird.¹⁰ Kurzum, er setzt sich für die Erneuerung des Bundes Gottes mit Israel ein. Je großartiger seine Aktion ist, umso verwunderlich ist die Tatsache, dass er in der Urkunde über die Verpflichtung zum Gesetz unter den Unterzeichneten nicht genannt wird. Religionswissenschaftlich betrachtet hatte das Werk von Esra enorme Auswirkungen auf die weitere Entwicklung der israelitischen Religion. Das Gesetz wurde kodifiziert und für dessen Umsetzbarkeit sorgten nun die Schriftgelehrten. Das Gesetz war von nun an gleichgesetzt mit der Weisheit. Schließlich sollte das Gesetz durch dessen Studium verstanden und im Leben erhalten werden. Diese vier Schritte wurden von Esra gelegt, um die beiden Ziele, die Einhaltung und die Reinhaltung des Gesetzes, zu erreichen. In der rabbinischen Tradition erhält Esra zusätzliche Funktionen und erlangt damit einen noch höheren Rang. Esra wird mit Moses gleichgestellt und viele Regelungen und Institutionen werden mit ihm assoziiert.¹¹ Zwar wird Esra weder von der hebräischen Bibel noch von der Haggada eine Prophetenschaft zugeschrieben, allerdings hat er in der rabbinischen Tradition beachtliche Funktionen und eine höhere Stellung als die Prophetenschaft, da er als mit Moses und dessen Funktion identisch angesehen wird.

Esra/ʿUzayr in den islamischen Quellen

Auch die islamischen Quellen geben kaum Informationen über die Biografie von Esra. Beide Quellen bemühen sich allerdings, die Genealogie Esras anzugeben und seine Abstammung bis zu Aaron zurückzuführen.¹² Keiner der beiden Quellen gibt Informationen über das Leben von Esra nach der Erfüllung seiner Mission und über seinen Tod. Die Überlieferungen berichten vielmehr über sein Grabmal.¹³

Die koranexegetischen Werke beinhalten noch weitere Überlieferungen über Esra, die jedoch nicht nur in Bezug zu 9:30, sondern im Kontext von 2:259 zur Auslegung herangezogen werden. Demnach sei derjenige, der von Gott 100 Jahre in Todesschlaf versunken und dann auferweckt wird, Esra gewesen.¹⁴

Die zur Koranexegese herangezogenen Überlieferungen stammen wahrscheinlich aus der *Isrāʿīliyyāt*-Literatur. Nicht nur die Tatsache, dass sich Ibn ʿAbbās solche Berichte von ʿAbdullāh ibn Salām – welcher ein Jude war¹⁵ – beschaffen habe,¹⁶ sondern auch die Feststellung, dass wichtige Übereinstimmungen mit den jüdischen Quellen und Traditionen zum Vorschein kommen, kann Beweis dafür sein. Die Inhalte, nach denen Esra von Gott ein Licht empfing, durch das er torakundig wird, oder dass, nachdem ein Mann oder ein Engel ihm eine Flüssigkeit oder eine kohleähnliche Substanz in seinen Mund gegossen bzw. gelegt habe, durch die er die Offenbarung erhielt, stimmen größtenteils mit den Schilderungen der Esraapokalypse überein.¹⁷ Die Darstellung im *Ḥadīṭ*, dass Esra die Offenbarung niederschrieb, indem er an all seinen Fingern fünf Stifte festband, entspricht den fünf Schreibern im 4. Esra-Buch, denen er die Offenbarung diktierte. Aus diesen Gemeinsamkeiten haben Wissenschaftler wie Heller den Schluss gezogen, dass die muslimischen Gelehrten des Mittelalters das aus der aramäischen und hebräischen Sprache ins Arabische übertragene 4. Esra-Buch kannten und diese Erzählungen aus diesem entnahmen.¹⁸

Aus der historischen Perspektive bereitet die Überlieferung von al-Kalbī, in der die Zeit von Esra mit den Amalekitem und ihrem Sieg über die Israeliten in Verbindung gebracht wird, ein Problem.¹⁹ Die Amalekiter waren arabische Kamel-

nomaden, die immer wieder versuchten, ins israelitische Reich einzudringen.²⁰ Sowohl Saul als auch David waren gezwungen, ihre Reiche zu schützen. Später, etwa im 9. Jahrhundert vor Christus, hatte es David jedoch geschafft, die Amalekiter zu besiegen und ins Reich einzugliedern.²¹

Venerunt, viderunt, dixerunt vs. *aş-Şadūqiyya*

Laut den Überlieferungen seien einer oder einige jüdische Gelehrte zu Muhammad gekommen und hätten die Gottessohnschaft von 'Uzayr bezeugt, woraufhin der Vers 9:30 herabgesandt wurde.²² Aus dieser und weiteren Überlieferungen über die Entstehung des Glaubens an die Gottessohnschaft von 'Uzayr zogen die meisten muslimischen Gelehrten den Schluss, dass eine Gruppe der medinensichen Juden diesen Glauben vertreten hat. Im Gegensatz zu dieser Mehrheitsmeinung führt Ibn Ḥazm in seinem *al-Fiṣal* aus, dass die jemenitischen Juden die Gottessohnschaft 'Uzayrs bezeugt haben.²³ Diese Gruppierung, die er *aş-Şadūqiyya* nennt, existiert nicht mehr.

Das jemenitische Reich (Himjaritenreich) akzeptierte um 370 nach Christus das Judentum und es hatte einen großen Einfluss. Um 500 nach Christus entstand ein Bürgerkrieg zwischen den jemenitischen Juden und den (äthiopischen) Christen, aus dem die Christen als Sieger hervorgingen. Verschiedene Faktoren, wie die Eroberung Jemens durch die Abessinier, der Rückgang des Handels und Spannungen mit den Christen, zwangen viele jüdische Stämme, nach Medina auszuwandern.

Die islamischen Überlieferungen und die These von Ibn Ḥazm können insofern miteinander harmonisiert werden, dass ein Teil der medinensichen Juden, welche die Gottessohnschaft 'Uzayrs bezeugten, ursprünglich jemenitisch war. Diese Vermutung basiert allerdings auf der Voraussetzung, dass sowohl die Darstellungen in islamischen Überlieferungen als auch die These des Ibn Ḥazm historisch akzeptabel sind. Die Quellen geben bezüglich der These Ibn Ḥazms keine direkten Belege. Es ist sogar unter den jemenitischen Juden verbreitet, dass sich in der Geschichte zwischen ihnen und Esra ein Zwischenfall ereignet hat, auf

den sie ihre schlechte Lage zurückführen.²⁴ Sie ehren Esra mit „unser Herr“,²⁵ allerdings kann dies allein nicht als ein Indiz für die Bezeugung der Gottessohnschaft 'Uzayrs gelten.

Sowohl die Bezeichnung als auch die Glaubensdarstellung der *Şadūqiyya* bereitet Schwierigkeiten. Die von Ibn Ḥazm erwähnte Strömung *aş-Şadūqiyya* wird von vielen Kommentatoren oder Übersetzern mit den Sadduzäern (im Englischen *Sadducees*; im Türkischen *Sadukiler*) gleichgesetzt. Bevor auf diese Problematik eingegangen wird, ist es sinnvoll, die Begriffe „Sadduzäer“ und „Zadok/Zadokiden“ zu erläutern. Der Letztere wird einbezogen, weil er auch eine phonetisch-philologische Ähnlichkeit mit *aş-Şadūqiyya* bzw. *Şadūq* aufweist.

Der Name „Sadduzäer“ ist vom Namen des Priesters Zādôq abgeleitet worden. Zādôq war in der davidisch-salomonischen Zeit ein wichtiger Priester.²⁶ Sein Geschlecht, die Zadokiden, hat bis ins zweite Jahrhundert vor Christus die Hohepriesterschaft vertreten. Der Beginn des Sadduzäismus ist im frühen zweiten Jahrhundert vor Christus anzusetzen. Ihre Etablierung sollte jedoch erst in der Mitte des zweiten Jahrhundert stattfinden.²⁷ In Bezug auf ihre Theologie hat ihr Verständnis der Tora eine zentrale Rolle. Nur die schriftliche Tora hat eine normative Bedeutung. Als Konsequenz dieses Verständnisses lehnten sie die mündlichen Überlieferungen des Gesetzes ab.²⁸

Hinsichtlich ihres Gottesverständnisses beabsichtigten sie, Gott hin zum Menschen zu bringen. Sie vertraten also eine anthropomorphe Gottesauffassung. Die Pharisäer hingegen strebten die Erhöhung des Menschen auf die göttliche Ebene an und versuchten, ihn einem spirituell-transzendenten Gott näher zu bringen.²⁹ Mit dem Abschwächen der politischen Macht der Sadduzäer verloren sie schnell ihren Einfluss. Nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels verschwanden sie von der Szene.³⁰

Gewöhnlich wird unter dem Namen „Zadok“ der Priester Zadok, der Ahnherr der Priesterschaft in der hebräischen Bibel, zur davidischen und salomonischen Zeit verstanden. Jedoch sollte nicht vergessen werden, dass dieser Name von einigen verschiedenen Personen im Alten Testament getragen wird: z. B. Zadok

ben Baana (Neh 3, 4), Zadok ben Immer (Neh 3, 29) und ein Schreiber (Neh 13, 13).³¹ Die Überlieferungen bezüglich des ersten Hohepriesters Zadok sind unterschiedlich. Für sehr viele Gruppeninteressen spielt dieser Name eine wichtige Rolle, und weil die Literaturlage problematisch ist, sollte davon ausgegangen werden, dass in der späteren Zeit „Rückprojektionen“ stattgefunden haben.³² Viel disputiert wird das Verhältnis von Zadokiden und Sadduzäern. Des Öfteren werden sie gleichgesetzt, ungeachtet der Tatsache, dass es im Griechischen für diese beiden Gruppierungen jeweils eigene Bezeichnungen gibt. Die Sadduzäer können mit Vorbehalt mit den bisher dargestellten Zadokiden zum Vergleich herangezogen werden. Fabry fasst zusammen, dass „nicht alle Sadduzäer auch Zadokiden und nur wenige Zadokiden [...] auch Sadduzäer“ waren.³³ Im Mittelpunkt des zadokidischen Interesses lag der Erhalt des Kultes. Konträr zu den Sadduzäern stellen sie sich gegen die hellenistische Kultur. Darüber hinaus war für sie die „Tora-Observanz“ wichtig.³⁴

Die Gleichsetzung von *Ṣadūqiyya* mit den Sadduzäern ist ebenfalls problematisch. Zunächst ist festzuhalten, dass die von Ibn Ḥazm dargestellte Strömung im Jemen lebte. Zwar erläutert Rifat, dass es sich um jemenitische Sadduzäer handelt. Allerdings ist bekannt, dass die Sadduzäer in der Stadt Jerusalem und ihrer Umgebung angesiedelt waren. Ebenso, sich stützend auf die Erläuterungen von Box und Geiger, legt Rifat dar, dass Sadduzäer und Zadokiden identisch seien.³⁵ Allerdings gibt es – wie schon dargestellt – für beide Benennungen im Griechischen verschiedene Ausdrücke. Beide Gruppierungen haben jedoch einige Gemeinsamkeiten, die natürlich auf Grund dessen auftreten, dass die Sadduzäer sich selbst als „zadokidisch“ bezeichnet haben.

Die Analyse des Begriffes *aš-Ṣadūqiyya* hat gezeigt, dass er mit Vorsicht mit den Sadduzäern gleichzusetzen ist. Genauso hat sich die Gleichstellung der Sadduzäer mit den Zadokiden als eher ungeeignet erwiesen. Die Person *Ṣadūq* wird in der Regel mit Zadok vergleichbar gemacht, obwohl aus den Ausführungen von Ibn Ḥazm nicht klar wird, welchen Zadok er dabei im Sinn hat.

Woher stammt die Gottessohnschaft 'Uzayrs?

Die Wissenschaftler haben sich bemüht, den Ausgangspunkt des Satzes „Die Juden sagen: ‚Uzayr ist der Sohn Gottes.‘“ zu ermitteln. Nachdem Horovitz einige außerbiblische Stellen zur Hochschätzung von Esra angegeben hat, vermutet er, dass Muhammad von einer solchen Sekte gehört haben könnte.³⁶ Die muslimischen Exegeten betonen ebenfalls die Hochschätzung von Esra im Judentum und berichten von der Existenz einer Sekte, die Esra vergöttlichte. Dabei stützen sie sich auf die islamischen Quellen. Muslimische Gelehrte sind überzeugt, dass der Satz auf einer festen Grundlage beruht. Die Juden während der Offenbarungszeit des Korans hätten sich dagegen nicht gewehrt. Wäre dies der Fall, würde es seinen Niederschlag in den islamischen Quellen finden.³⁷

Sohn Gottes = Kind Gottes ?

Das arabische Wort *ibn* (Sohn) besitzt sowohl eine wörtliche als auch eine metaphorische Bedeutung: Zum Einen beschreibt es einen Sohn (manchmal auch Kind) als ein Menschenkind, zum Anderen kann es jemanden beschreiben, der „Spezialist“ für eine Sache ist. Im Koran kommen alle Formen des Wortes vor: In der Form des Singular gilt es als identisch mit dem biologischen Sohn.³⁸ In der Form des Plurals gebraucht der Koran ihn sowohl im wörtlichen, als auch im metaphorischen Sinn. Vor allem im Kontext der Gottesauffassung der Buchbesitzer und der Polytheisten bietet sich der Begriff *ibn* in seiner metaphorischen Bedeutung als Alternative an.³⁹ Das andere arabische Wort, das ebenso „Kind“ bedeutet, ist *walad*. Es kommt u. a. ebenfalls in Bezug auf die Gottesauffassung der Anderen zur Verwendung. Diesen Begriff benutzt der Koran nicht nur, um die Auffassung von Inkarnation oder Adoption zum Ausdruck zu bringen, sondern auch für die Kritik an der Vorstellung von einer direkten Zeugung Gottes.⁴⁰ Zur Darstellung der polytheistischen Gottesauffassung von der Tochterschaft Gottes gebraucht der Koran den Begriff *walad* sowie die weiblich-plural Form von *ibn*, also *banāt*. Bis hierhin zeigt die Analyse, dass die Begriffe *ibn* und *walad* hinsichtlich der Gottesvorstellung mit der Kindschaft Gottes polytheistisches Ge-

dankengut darstellen; somit werden sie diesbezüglich für die leibliche Verwandtschaft mit Gott und demgemäß im wörtlichen Sinn gebraucht. Der Ausdruck *ibn Allāh*, der für den „Sohn Gottes“ steht, ist zwei Mal in ein und demselben Vers (9:30) zu finden. Die meisten muslimischen Koranexegeten gehen von der wörtlichen Bedeutung aus und setzen die Anschauung und den Ausdruck „Sohn Gottes“ der Juden mit dem der Christen und der Polytheisten gleich. Öztürk zufolge hebt die äußere Form des Verses die wörtliche Bedeutung hervor.⁴¹ Manche Kommentatoren erläutern den Ausdruck *ibn Allāh* nur in Bezug auf die Christen. Bezüglich der Juden geben sie keine Erklärungen, vermutlich aufgrund dessen, dass sie sich nicht sicher waren, ob er wörtlich oder metaphorisch gemeint ist; oder aber auch, weil für sie die wörtliche Bedeutung selbstverständlich ist, sodass sie keine weiteren Erläuterungen für nötig hielten.⁴² Für einige Koranexegeten wie Riḍā könnte der Ausdruck jedoch ebenso im übertragenen Sinn verstanden werden, da es bei Juden üblich sei, wichtige Personen wie David oder Israel zur Hochschätzung als „Sohn Gottes“ zu bezeichnen.⁴³ Den gleichen Ausdruck – nur im Plural – benutzen die Juden und die Christen in 5:18, um ihre besondere Stellung bei Gott auszudrücken; somit gebrauchen sie den metaphorischen Sinn. Falls die gleiche Formel, insbesondere von der gleichen Glaubensgemeinschaft, metaphorisch gebraucht wird, so könnte dieser Ausdruck in 9:30 ebenfalls metaphorisch gedeutet werden. Wird die Passage 9:30 im Zusammenhang mit dem nächsten Vers betrachtet, sind folgende Punkte festzustellen:

a) Beide Verse weisen eine Parallelität in ihrer Satzstruktur auf: Während im ersten Vers die Personen 'Uzayr und *al-Masīh* mit dem „Sohn Gottes“ gleichgestellt werden, setzt der zweite Vers die Gelehrten, die Mönche und Christus mit dem Herrn gleich. Falls aufgrund der äußeren Form des Verses die wörtliche Bedeutung bevorzugt wird, entsteht ein Problem; der Vers sagt nämlich dann aus, dass Juden und Christen ihre Gelehrten anbeten. Klassische Korankommentatoren nahmen die Überlieferung von 'Adiyy ibn Ḥātim⁴⁴ zur Hilfe. Sie erklärt, dass das „Herr-Nehmen“ der Gelehrten eine hohe Gehorsamkeit ihnen gegenüber be-

deutet, während das „Herr-Nehmen“ von Jesus dessen Anbetung meint. Wird diese Erläuterungsweise auch für 9:30 angewandt, kann es für sicher gehalten werden, dass „Sohn Gottes“ bei den Juden nicht wörtlich gemeint ist.

b) Aš-Šawkānī erläutert den Vers ebenfalls im Zusammenhang mit Vers 9:31. Er interpretiert die Verse folgendermaßen: Das Anhängen des Christus am Satzende unterstreicht seine besondere Stellung für die Christen und dessen Anbetung. Die Nicht-Erwähnung von 'Uzayr als hochgeschätzte Person zeige, dass 'Uzayr von den Juden nicht angebetet wird. So gilt „Sohn Gottes“ im vorigen Vers für die Juden als Ausdruck von dessen Hochschätzung.⁴⁵

c) Kann der Begriff *al-aḥbār* mit den jüdischen Schriftgelehrten gleichgesetzt werden, ist es möglich, dass in *al-aḥbār* u. a. auch 'Uzayr, welcher in der jüdischen Tradition ein großer Schriftgelehrter ist, gesehen wird. Folglich haben die Juden ihm blind Gehorsam geleistet, falls das „Herr-Nehmen“ im Sinne der klassischen Erläuterung verstanden wird.

Im Judentum wird der Ausdruck „Sohn Gottes“ gewöhnlich für von Gott eingesetzte Menschen, für das auserwählte Volk und einen Menschen, der den Willen Gottes zu erfüllen versucht, benutzt. Ferner wird der Messias mit diesem Ausdruck beschrieben. Die Mehrheitsmeinung geht von einer metaphorischen Bedeutung dieser Formel aus.⁴⁶ Allerdings halten Bibelforscher es für wahrscheinlich, dass die Formel in der jüdischen Bibel nicht nur metaphorisch, sondern eher wörtlich zu verstehen ist. Die metaphorische Deutung sei orthodox und reflektiere die Ansicht einer Strömung, der „Jahwe-allein-Bewegung“, die sich im Laufe der Geschichte durchsetzen und die Schriften in ihrer Überarbeitung verbreiten konnte.⁴⁷

Generalisierung in der koranischen Aussage

Während der Koranvers generalisiert, dass der Ausspruch der Gottessohnschaft

*‘Uzayr*s den Juden gehöre, schildern die Überlieferungen, dass einer oder einige jüdische Gelehrte dies zur Sprache gebracht haben. Die muslimischen Exegeten haben folgende Erklärungen als einen Grund der Verallgemeinerung im Koran angegeben:

a) Gelehrte wie ar-Rāzī sehen die Generalisierung als ein literarisches Mittel der arabischen Sprache. Obwohl sich in der Wirklichkeit das Spezielle ereignet, bringt der Araber dieses manchmal mit der Allgemeinheit zum Ausdruck.⁴⁸

b) Exegeten wie al-Qurtubī bezeichnen die Verallgemeinerung als eine Methode, die der Koran an einigen Stellen, wie etwa bei 3:173, anwendet.⁴⁹

c) Die Aussage sei von einigen Juden während der Offenbarungszeit des Korans gemacht worden. Da die übrigen Juden, die die Aussage zwar nicht gemacht, sich allerdings auch nicht öffentlich dagegen ausgesprochen haben, schrieb der Koran allen dortigen Juden den Ausspruch zu. Diese Ansicht vertreten Riḍā und Öztürk.⁵⁰

***‘Uzayr*-Problematik in der Koranexege**

Betrachtet man die Koranexegetik im Hinblick auf die Problematik der Gottessohnschaft *‘Uzayr*s vor diesem Hintergrund, so kann herausgefunden werden, dass die Koranexegeten der frühen Generation (wie at-Ṭabarī (310/923), at-Ṭa‘labī (427/1035)) eher dazu tendierten, die Überlieferungen auf Vers 9:30 zu beziehen und diese wörtlich zu deuten. Die Exegeten der späteren Generation (wie Faḥr ar-Rāzī (606/1209), aš-Šawkānī (1250/1834), Rašīd Riḍā (1935)) halten die Ausführung von Überlieferungen nicht für ausreichend und fügen diesen noch eigene Erläuterungen hinzu. Während sich die Exegeten der früheren Generation im Allgemeinen in (fast) identischen Überlieferungen vereinen und daher mehr oder weniger dieselbe Meinung vertreten, gehen die Ansichten der späteren Exegeten teilweise auseinander, da sie ihr jeweils eigenes Verständnis in die

Exegese einbezogen haben. Darüber hinaus bringt ihr Wissen über das Judentum und die jüdischen Quellen sie dazu, die Erläuterungen zu relativieren und mehrere Alternativinterpretationen vorzuschlagen. Insbesondere bei Riḍā ist beispielsweise bezüglich der Bedeutung des Ausdrucks „Sohn Gottes“ zu bemerken, dass er dabei das Selbstverständnis der Juden beachtet. Diesbezüglich gibt er an, dass der Ausdruck sowohl wörtlich (wie bei Philo) als auch metaphorisch gebraucht wird. Ferner versuchen die späteren Gelehrten, beinahe alle Teile des Satzes („Die Juden sagen: *‘Uzayr* ist der Sohn Gottes.“) zu analysieren. Riḍā beschreibt, wer *‘Uzayr* ist, welche Bedeutungen der Begriff „Sohn Gottes“ für die Juden hat und welcher Grund sich hinter der Verallgemeinerung verbirgt. Vermutlich war er von den Kritiken seitens der Juden gegenüber dem Vers 9:30 informiert, weshalb er es anstrebte, Erklärungen zu geben. Es scheint auf den ersten Blick so, dass sich muslimische Exegeten bemühen, auf aktuelle Fragen, Probleme und Einsprüche eine Antwort zu geben. Bezüglich des Themas dieser Arbeit – laut meinen bisherigen Recherchen – kommen jedoch nur wenige muslimische Exegeten in Frage: Rašīd Riḍā, Mustafa Öztürk, wobei dieser sich hauptsächlich auf die Arbeiten von Riḍā stützt, und Baki Adam, der seine Theorie sich auf die Theorie von Gordon Newby stützend entwickelt. Auffällig ist allerdings, dass Adam die Problematik in erster Linie nicht koranexegetisch, sondern im Hinblick auf die Identifizierung von *‘Uzayr* zu lösen versucht. Demzufolge kann seine Arbeit eher als religionswissenschaftlich bzw. religionshistorisch angesehen werden.

a) Kontextualität

Der Koran setzt sich mit der Glaubenswelt und dem Fehlverhalten verschiedener Gemeinschaften in seiner Umgebung auseinander. Er reflektiert damit die Weltanschauungen und die Gewohnheiten dieser Menschen, manchmal lobend, meistens aber kritisierend.⁵¹ Die These von Ibn Ḥazm, nach der eine jüdische Gemeinschaft im Jemen namens *aš-Šadūqiyya* die Gottessohnschaft von *‘Uzayr* bezeugte, ist demnach problematisch. Aus welchem Grund sollte der Koran, der

in den Städten Mekka und Medina offenbart wurde, eine Gruppierung im Jemen kritisieren? Dies scheint eher unwahrscheinlich zu sehen. Die These kann bedingt angenommen werden, wenn davon ausgegangen wird, dass sich etwa in Medina eine jüdische Gruppierung befand, die ursprünglich jemenitisch war. Der Koran thematisiert die Juden, wenn er die Erzählungen über die israelitischen Propheten wiedergibt. Außerdem enthält er Verse, die an die in der Region *Hiğāz* lebenden Juden adressiert sind.⁵² Aus der religiös-kulturellen Perspektive stellt sich, wenn die babylonischen und die palästinensischen Juden mit den *Hiğāz*-Juden verglichen werden, heraus, dass die *Hiğāz*-Juden in der Geschichte des Judentums keine besonders große Bedeutung haben. Über sie kann nur durch islamische Quellen etwas erfahren werden. Die jüdischen Quellen enthalten keinerlei Informationen über sie.⁵³ Wahrscheinlich um 70 nach Christus siedelten sich die Juden in dieser Region an.⁵⁴ In den Anfängen des Christentums soll sich das Judentum in Nordarabien verbreitet und von polytheistischen Arabern angenommen worden sein. Nach den arabischen Quellen gab es zu jener Zeit viele jüdische Stämme in Medina und in der Umgebung.⁵⁵ Beide Gemeinschaften, die jüdische und die arabisch-polytheistische, beeinflussten sich gegenseitig.⁵⁶ Zwar blieben die Juden mit den babylonischen und palästinensischen Zentren in Kontakt, sie entwickelten allerdings ihre eigenen religiösen Überzeugungen und Praktiken, genauso wie die anderen jüdischen Gruppierungen in der Diaspora. Wie diese schenkten auch die *Hiğāz*-Juden der apokalyptischen Mystik eine hohe Aufmerksamkeit. Dabei spielt die Henoch-Literatur eine große Rolle, die die Glaubenswelt der Juden im *Hiğāz* widerspiegelt.⁵⁷ Wie Goitein darlegt, stammen die meisten Erzählungen im Koran aus den regionalen Quellen des Judentums bzw. des jüdischen Midraschim. Dafür gibt er das Beispiel der Sabbatschänder an: Der 65. Vers der zweiten Sure beschreibt, dass die Juden, die sich nicht an die Sabbatruhe gehalten haben, in Affen transformiert worden sind. Zweitens stellt der 163. Vers der siebten Sure dar, dass die Fische am Sabbat kamen und die Bewohner der Stadt, die am Meer lag, den Sabbat brachen. Affen fände man jedoch nicht in Palästina, sondern im südlichen Arabien. Außerdem wurde der

Hafen Elath, der am Roten Meer liegt, zur Zeit von Muhammad von jüdischen Fischern bewohnt.⁵⁸ Das bedeutet, dass der Koran hauptsächlich das jüdische Leben im *Hiğāz* widerspiegelt.

Newby versucht in seinem Werk *A History of the Jews of Arabia* u. a. die Geschichte der *Hiğāz*-Juden zu rekonstruieren. Er legt dar, dass die Hauptfigur der apokalyptischen Mystik, Metatron (Henoch), in vielen Eigenschaften mit der Gestalt Esra übereinstimmt. Anknüpfend an Newbys Erläuterungen entwickelt Adam seine eigene Theorie.

Zunächst arbeitet er die Merkmale von Metatron heraus, die die jüdischen Mystiker ihm zugeschrieben haben. Sich stützend auf die Untersuchungen über die Anfänge und die Entstehung des Christentums, fasst er zusammen, dass das Christentum in seiner Formung des Glaubens vor allem von der Henoch-Literatur und der jüdischen Mystik beeinflusst sei. Er fährt fort und behauptet, dass es zwischen den mystischen Erfahrungen der Rabbis Abuyah und Ismael und den Ausführungen des Neuen Testaments wichtige Gemeinsamkeiten gibt. Die interessanteste Übereinstimmung zwischen der mystischen und der christlichen Tradition liege in der Charakterisierung von Jesus und Metatron. Die alttestamentliche Passage des Exodus 23, 20-21 wird für die Beschreibung der kosmischen Stellung und die Natur beider Gestalten zur Grundlage genommen:

„Ich werde einen Engel schicken, der dir vorausgeht. Er soll dich auf dem Weg schützen und dich an den Ort bringen, den ich bestimmt habe. Achte auf ihn und hör auf seine Stimme! Widersetz dich ihm nicht! Er würde es nicht ertragen, wenn ihr euch auflehnt; denn in ihm ist mein Name gegenwärtig.“

Die Schriften der Merkabah-Mystik, das 3. Henoch-Buch, erläutern, dass dieser Engel Metatron sei. Einige Kirchenväter der ersten Generation benutzen diese Passage ebenso, um darzulegen, dass dieser Engel Jesus ist. Laut dem afrikani-

schen Kirchenvater Cyprian (200-258) sei Jesus einst ein Engel gewesen. Jesus habe als Engel Gottes zu Abraham und Jakob gesprochen. Adam listet die gemeinsamen Eigenschaften von Metatron und Jesu wie folgt auf:

- a) Beide sind „Sohn Gottes“ und sitzen zu seiner Rechten.
- b) Beide sind die einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen.
- c) Beide besitzen auch menschliche Merkmale.
- d) Beide wurden von Gott in den Himmel entrückt.
- e) Beide sind Herrscher der Welt.
- f) Beide werden als göttlich beschrieben.

Außer Metatron gebe es in der jüdischen Tradition keine andere religiöse Figur, die mit Jesus Christus der Christen derart identische Eigenschaften besitzt. Zwar wurden Ilija, Hezekiel oder auch Esra ebenfalls zum Himmel emporgehoben, allerdings genießen sie nicht die gleichen und hohen Zuschreibungen wie Metatron (Henoch). Während die Henoch-Literatur den in Ex 23, 20-21 beschriebenen Engel mit Metatron identifiziert, verteidigen Kirchenväter wie Justin, Tertulian, Cyprian und Novatian im Diskurs mit den Juden, dass dieser Engel Jesus sei.⁵⁹

Laut Adam ist der Begriff 'uzayr in 9:30 kein Eigenname, sondern er ist wie *masīh* ein Titel. Im 3. Henoch-Buch werden die 70 Namen bzw. Titel Metatrons aufgelistet, u. a. *azaryahu*; 'Uzayr sei wahrscheinlich die arabisierte Form dieses Namens bzw. Titels.⁶⁰ Hier soll daran erinnert werden, dass auch der Name Esra aus dem Ausdruck *azaryahu* abgeleitet wird. Vermutlich wird dieser Name bzw. Titel wichtigen Gestalten verliehen.

Adam beendet seinen Aufsatz mit der Anmerkung und Erinnerung, dass der Koran gewöhnlich regionale Juden und die jüdischen Gruppierungen in seiner Umwelt kritisiert. Die Tatsache, dass das orthodoxe Judentum diesen Glauben nicht vertritt, sei nicht verwunderlich, und daraus könne nicht geschlussfolgert werden, dass keine anderen jüdischen Gruppierungen mit anderen Vorstellungen existierten. Gleichzeitig kritisiert er muslimische Gelehrte, dass sie solche Kriti-

ken des Korans an das gesamte Judentum gerichtet und allgemein verstanden haben.⁶¹

Diesbezüglich kann auch der Aufsatz von Ömer Özsoy einbezogen werden: Da der Koran peu à peu stückweise innerhalb von 23 Jahren und zu unterschiedlichen Fragen und Ereignissen offenbart wurde, stehe er „eher mit diesem geschichtlichen Kontext in Verbindung (..) als miteinander.“⁶² Beispielsweise ist aus dem koranischen Ausdruck *ahl al-kitāb* (Schriftbesitzer), der sowohl für die Juden als auch für die Christen gebraucht wird, nicht eindeutig abzuleiten, welche von den beiden Religionsgemeinschaften an einer bestimmten Stelle gemeint ist. Daher dürfe aus der gemeinsamen Bezeichnung nicht der Schluss gezogen werden, dass der Koran damit immer beide Religionen adressiere.⁶³ Die Ausführungen von Özsoy können auch auf den Ausdruck *al-yahūd*, welcher auch in 9:30 gebraucht wird, übertragen werden. Denn wenn der historische Kontext herangezogen wird, dass in Medina verschiedene jüdische Stämme vertreten waren, ist zu beachten, dass der Koran nicht immer alle jüdische Stämme gemeinsam adressiert. Mit diesem Ausdruck differenziert er zwar zwischen den beiden Religionsgemeinschaften, den Juden und den Christen, allerdings nicht zwischen den verschiedenen jüdischen Stämmen. Vermutlich hat der nächste Satz „Und die Christen sagen: Christus ist der Sohn Gottes.“ zu der Annahme geführt – weil die Mehrheit der heutigen Christen dies immer noch bezeugt –, dass damit auch alle Christen gemeint sind. Dieser Satz bezieht sich jedenfalls auf die damaligen Christen im *Ḥiğāz*.

b) Intertextualität

Von der muslimischen Tradition ist 'Uzayr als derjenige identifiziert worden, der an einer verlassenen Stadt in Ruinen vorbeiging. Die Überlieferung von Ibn 'Abbās, die auf die Autorität Ka'b al-Aḥbār zurückgeht,⁶⁴ sieht in dem unbekanntem Mann des Koransverses 'Uzayr (Esra). Laut Wahb ibn Munabbih ist er Jeremiah. Die unbekanntete Stadt sei Jerusalem, eine Stadt in Persien, Dayr Hiraqī oder eine Stadt in Mesopotamien.⁶⁵ Ka'b al-Aḥbār und Wahb ibn Munabbih sind

jemenitische Juden gewesen, die später den Islam annahmen. Auffällig ist, dass beide den anonymen Mann mit einer biblischen Person gleichsetzen, allerdings beide mit einer verschiedenen Person. Dies würde Folgendes bedeuten: Da die Gleichnisse und Geschichten im Koran allgemein und nicht detailliert beschrieben werden, enthalten sie Lücken, die durch diverse Informationen über die Person, Ortsangaben und andere Details leicht gefüllt werden können. Das gleiche Phänomen kann auch in Bezug auf die Person des 'Uzayr beobachtet werden: Die Überlieferungen über 'Uzayr scheinen zwar mit den Erzählungen von Esra übereinzustimmen. Jedoch legt Adam dar, dass auch die Gefährten des Propheten Personen im Koran, die nicht näher beschrieben werden, mit unterschiedlichen biblischen Gestalten in Verbindung gebracht haben. Dazu nimmt er das Beispiel von *Idrīs*: In der muslimischen Tradition ist die Meinung verbreitet, dass der biblische Henoch mit *Idrīs* identisch ist. Diese Ansicht stützt sich auf die Verse 56 bis 57 aus der Sure Maryam: „*Und gedenke in der Schrift des Idrīs! Er war ein Wahrhaftiger (?) und ein Prophet. Und wir haben ihn an einen hohen Ort erhoben.*“ Da dieser Vers berichtet, dass *Idrīs* „an einen hohen Ort erhoben“ wurde, war es für Exegeten einfach und offensichtlich, ihn mit dem biblischen Henoch zu identifizieren, der ebenfalls in den Himmel entrückt wurde. Die hebräische Bibel berichtet jedoch auch, dass auch Elija in den Himmel entrückt wurde. Diese Information hat ihren Niederschlag ebenso in den exegetischen Werken gefunden. Den im 123. Vers der Sure *aṣ-Ṣaffāt* erwähnten *Ilyās* identifizierten Ibn 'Abbās und Ibn Mas'ūd mit *Idrīs*. 'Ikrima erläutert sogar, dass dieser Vers im Koranexemplar von Ibn Mas'ūd folgendermaßen lautet: „*Auch Idrīs [anstatt Ilyās] war (oder: ist) wirklich einer der (von Gott) Gesandten.*“⁶⁶ Die Überlieferungen, nach denen einer oder einige Juden behaupteten „'Uzayr ist der Sohn Gottes“, haben die Kommentatoren nicht daran gehindert, sich auf die Frage zu konzentrieren, aus welchem Grund Juden Esra Gottessohnschaft zuschrieben. Die von ihnen ausgeführten Überlieferungen sind zwar unterschiedlich in ihrer genaueren Begründung, allerdings treffen sie sich in einem allgemeinen Grund: Gott hat seine besondere Gnade einem Propheten wie 'Uzayr ge-

schenkt, der jedoch von seinem Volk verkannt wurde.⁶⁷ Ferner weisen die Überlieferungen auf einen Anachronismus. Diese Tatsachen machen deutlich, dass die Überlieferungen erst später in den Vers integriert und mit ihm „harmonisiert“ wurden; was Ayoub als eine „eklektische Technik“⁶⁸ bezeichnet.⁶⁹ Außerdem beinhalten die Überlieferungen bzw. eine Überlieferung in sich sehr detaillierte und oft widersprüchliche Informationen, die einerseits biblisch und andererseits *haggadisch* sind; also fließen Inhalte aus zwei (oder mehreren) Quellen zusammen in eine Überlieferung ein, und diese dient dann der Erläuterung eines oder einiger Verse(s).⁷⁰

c) Intratextualität

Der Koran benutzt den Begriff *ibn* – wie es in der arabischen Sprache üblich ist und oben schon angesprochen – sowohl mit seiner wörtlichen als auch mit seiner metaphorischen Bedeutung. Den Begriff *walad* gebraucht er für die Inkarnation/Adoption sowie für die direkte Zeugung Gottes. Da der Ausdruck *ibn Allāh* nur in einem Vers (zwei Mal) vorkommt, ist es nicht einfach, herauszulesen, welche Bedeutung er genau hat. *Abnā' Allāh*, die Mehrzahlform des *ibn Allāh*, taucht ebenso nur einmal, in 5:18, auf und drückt das „Auserwähltsein“ der Juden und der Christen aus. Zwar befürwortet eine Ansicht, dass die Juden bzw. jüdische Quellen „Sohn/Söhne Gottes“ ebenfalls wörtlich benutzten, allerdings geht die Allgemeinheit von einer Verwendung im metaphorischen Sinn aus. Sowohl der Koran als auch seine jüdischen Adressaten könnten den Ausdruck „Sohn Gottes“ auf metaphorischer Ebene gebraucht haben. Auffällig ist, dass die Juden im Koran des Öfteren einen metaphorischen Sprachstil gebrauchten (z. B. „Die Hände Gottes sind gefesselt“ (5:64)). Der Koran antwortet ihnen ebenfalls in diesem Stil („Nein! Er hat seine beide Hände ausgebreitet (...)“ (5:64)). Wiederum ist zu unterstreichen, dass der Koran den Ausdruck „Sohn Gottes“ ausschließlich negativ und nur als Behauptung der Juden und Christen in Form eines Zitates gebraucht. Während der Koran metaphorische Ausdrücke gebraucht, auch wenn sie auf Gott bezogen sind, und sich an den Sprachstil der Adressaten anpasst, be-

nutzt er die Formel „Sohn Gottes“ ausschließlich, um die Aussagen der Adressaten wiederzugeben. Daraus kann der Schluss gezogen werden, dass der Koran die Idee der Gottessohnschaft sowohl in der metaphorischen als auch in der wörtlichen Bedeutung ablehnt.⁷¹

d) Extratextualität

Die hebräische Bibel beschreibt Esra als den Führer der zweiten Rückkehrwelle, der gleichzeitig als Priester und als Gesetzeslehrer agiert. Durch seine Aktionen erlangt er eine hohe Stellung, die aus religionswissenschaftlicher Sicht nicht von geringer Bedeutung ist: Die Kodifikation, das Studium und die Umsetzung des Gesetzes sollen die Gebote der Einhaltung und der Reinhaltung des Gesetzes erfüllen, die zur wichtigen Grundlage des Judentums geworden sind. Durch die zusätzlichen Funktionen, die die rabbinische Tradition Esra verleiht, erhält er einen noch höheren Rang und genießt die Gleichstellung mit Moses. Aus der Entfaltung seiner Funktion und Stellung innerhalb der jüdischen Tradition haben die muslimischen Gelehrten bzw. Exegeten es als natürlich angesehen, den Schluss zu ziehen, dass eine derart wichtige Person zumindest an einem bestimmten Ort in einer bestimmten Zeit von einer bestimmten Gruppe von Juden mit der Intention, ihren Rang zu erhöhen, als Sohn Gottes bezeugt worden sein könnte.⁷² Folglich ist für sie die Koranstelle über die Gottessohnschaft *ʿUzayrs* nachvollziehbar. Außerdem befürwortet die Tatsache, dass die islamischen Quellen nicht berichten, dass laut den muslimischen Exegeten die medinensischen Juden im Zeitraum der Offenbarung des Korans gegen den Vers einen Einwand erhoben haben, die Aussage des Korans. Weder die jüdischen Quellen beinhalten eine solche Aussage explizit, noch ist im Allgemeinen bekannt, dass es je eine solche Gruppierung gab. Diese Tatsache ist vermutlich auch vielen Koranexegeten bewusst gewesen, sodass sie immer wieder mit der Intention auf den Offenbarungsanlass hingewiesen haben, dass sich der Koranvers über die damaligen Juden auf einige Männer unter den medinensischen Juden bezieht.⁷³

Zusammenfassung

A) Auch wenn die Mehrheit der Wissenschaftler davon ausgeht, dass *ʿUzayr* mit Esra gleichzusetzen ist, gibt es keine Übereinstimmung darüber, wer genau *ʿUzayr* tatsächlich gewesen ist. Das Ursprungs- und Ableitungswort des Esra, *azaryahu*, ist – wie Adam darlegt – auch der Beiname von Metatron. Aus der Perspektive dieser Etymologie betrachtet, stehen sich zwei Theorien bzw. Gleichsetzungen gegenüber: *ʿUzayr* = Esra vs. *ʿUzayr* = Metatron (Henoch).

B) Setzt man *ʿUzayr* mit der biblischen Person Esra gleich, stellt man fest, dass weder im kanonischen jüdischen Werk, also in der Hebräischen Bibel, noch in den apokryph-apokalyptischen Esra-Schriften von einer Gottessohnschaft des Esra die Rede ist. Aus der Sicht der Religionswissenschaft und in der rabbinischen Tradition erlangt Esra im Laufe der Geschichte zwar eine noch größere Relevanz und Bedeutung. Doch wird Esra auch hier wiederum keine Gottessohnschaft zugeschrieben. Die Darstellungen von Esra in den islamischen Quellen scheinen von den apokryph-apokalyptischen Schriften inspiriert zu sein.

C) Allerdings legen die islamischen Überlieferungen über den Offenbarungsanlass des Verses 9:30 dar, dass einige Juden die Gottessohnschaft von *ʿUzayr* bezeugt haben. Ibn Ḥazm dagegen behauptet, dass jemenitische Juden diesen Glauben bezeugt hätten. Die Analyse hat gezeigt, dass seine Behauptung aus verschiedenen, aber insbesondere aus historischen Gründen problematisch ist. Nicht aus dem Offenbarungsanlass allein, sondern u. a. auch wegen der verallgemeinernden Ausdrucksweise als literarisches Stilmittel der arabischen Sprache oder aufgrund der eigenartigen, verallgemeinernden Ausdrucksweise des Korans haben die meisten muslimischen Exegeten abgeleitet, dass dieser koranische Vers mit seiner Zuschreibung an eine spezielle jüdische Gruppe adressiert ist. Beinahe alle Wissenschaftler gehen trotz der Mängel an direkten historischen Beweisen davon aus, dass die koranische Aussage keine Beschuldigung ist, sondern dass sie eine Grundlage hat; sei diese angelehnt an die samaritische Tradition,⁷⁴ an

den apokalyptischen Esra oder an das hebräische Henoch-Buch (3. Henoch-Buch).

Die Analyse hat versucht, die andere Bedeutung des Ausdruckes „Sohn Gottes“ herauszuarbeiten. Diese Formel besitzt sowohl im arabischen, also im Koran, als auch im hebräischen Sprachgebrauch, also in der jüdischen Tradition, auch eine metaphorische Bedeutung. Berücksichtigt man diese Tatsache, so ist die Zuschreibung im Vers 9:30 nachvollziehbar: Der Ausdruck „Sohn Gottes“ wird in der jüdischen Tradition nicht nur für auserwählte Personen, sondern auch für das auserwählte Volk, also für die einzelnen Mitglieder des Volkes, gebraucht. Das heißt, unabhängig davon, ob mit 'uzayr Esra gemeint ist oder nicht, derartige Beschreibungen sind der jüdischen Tradition nicht unbekannt, und der Koran lehnt somit nicht nur die wörtliche, sondern auch die metaphorische Verwendung von „Sohn Gottes“ ab. Es ist jedenfalls eine sprachwissenschaftliche Tatsache, dass der Ausdruck nicht unbedingt in seinem wörtlichen, konkreten Sinn gemeint sein muss.

D) Die Analyse betont außerdem die Wichtigkeit der Ermittlung des historischen Kontextes des Verses 9:30. Die Identifizierung von 'Uzayr ist schließlich nicht nur durch die Etymologie, sondern auch durch die Rekonstruktion der Geschichte der Juden in Arabien möglich. Mittels dieser Rekonstruktion und der Ermittlung des historischen Kontextes gelangen Newby und Adam zu dem Ergebnis, dass 'Uzayr nicht mit Esra, sondern mit Metatron (Henoch) zu identifizieren ist. Vor allem die Theorie von Adam, die aus einer etymologischen sowie aus einer historischen Untersuchung besteht, scheint im Vergleich zu anderen Theorien in beiden Bereichen (der Etymologie und dem historischen Kontext) standhalten zu können.

Literaturangaben:

- 1 Vgl. Adam, Baki: Müslümanların Yahudilere Yönelttiği Eleştiriler. Website von Kuran Nesli; Kategorie: Müslümanların Yahudiliği Eleştirisi. Kurannesli.Info (2003). <http://www.kurannesli.info/teksir/asp?id=1116>. o. Seitenangabe; 5.5.10.
- 2 Siehe Adam, Baki: Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002. S. 48.
- 3 Vgl. Finkel, Joshua: The Jews Say That Esra is the Son of God. In: The Muslim World [MW]; 16,1.1926. S. 306.
- 4 Vgl. Öztürk, Mustafa: Kıssaların Dili. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006. S. 172.
- 5 Vgl. ebenda.
- 6 Vgl. Jeffery, Arthur: The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Baroda: Oriental Institute, 1938. S. 214.
- 7 Vgl. Casanova, Paul: Idrīs et 'Ouzair. In: Journal Asiatique [JA]; 204.1924. S. 358-359.
- 8 Vgl. Az-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī: *Tāğ al-'arūs min ḡawāhir al-qāmūs*. Editiert von Dhahi Abdul Baki. Bd. 13. Kuwait: 'Āšima al-taqāfa al-'arabiyya, 1974. S. 27; Ibn Manzūr, Ḡamāl ad-dīn: *Lisān al-'arab*. Editiert von 'Āmir Aḥmad Ḥirār. Bd. 4. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2009. S. 648.
- 9 Siehe Öztürk: *Kıssaların Dili* (2006), S. 173f.
- 10 Es sind insgesamt vier Esrabücher als Quellen zu nennen, die zur jüdischen Überlieferung gehören und Informationen über die Person Esra und sein Werk geben. Diese sind 1. Esra, 2. Esra (=Nehemia-Buch), 3. Esra (I Esdras bzw. apokryphes Esra-Buch) und 4. Esra (II Esdras bzw. Esraapokalypse)-Bücher. Neben diesen Schriften gibt es noch die *Haggada*-Literatur, die sich als eine zusätzliche Informationsquelle über Esra erweisen kann.
- 11 Vgl. Van Seters, John: Ezra. In: The Encyclopedia of Religion [ER];

Editiert von Mircea Eliade [u. a.]. Bd. 5. New York/ London: Macmillian Publishing Company, 1987. S. 243f.; Siehe auch Fuchs, Hugo: Esra. In: Jüdisches Lexikon [JL]; Editiert von Georg Herlitz/ Bruno Kirschner. Bd. 2. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1982. S. 516; Cohen, Simon: Ezra. In: The Universal Jewish Encyclopedia [UJE]; Editiert von Isaac Landman [u. a.]. Bd. 4. New York: Universal Jewish Encyclopedia Co., 1948. S. 227.

12 Siehe Ibn Kaṭīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl: *Al-Bidāya wa-n-nihāya*. Editiert von Muḥammad Ġāzī Baydūn [u. a.]. Bd. 1-2. Beirut: Dar Al-Marefah, 2007¹⁰. S. 425; Esr 7, 1-10.

13 Vgl. Ben-Yaacob, Abraham: Tomb of Ezra. In: *Encyclopaedia Judaica/ Second Edition [EJ²]*; Editiert von Fred Skolnik/ Michael Berenbaum. Bd. 6. New York [u. a.]: Keter Publishing House Ltd., 2007. S. 653f.; siehe auch: Ibn Kaṭīr: *al-Bidāya wa-n-nihāya* (2007), Bd. 1-2. S. 425.

14 Vgl. Aṭ-Ṭabarī, Ibn Ġarīr: *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āya-l-qur'ān*. Editiert von Muḥammad Šākīr. Bd. 3. Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi, o. J. S. 36f.

15 Siehe Aydemir, Abdullah: *Tefsirde İsrâiliyyat*. Istanbul: Beyan Yayınları, 2000. S. 90.

16 Vgl. Ibn Kaṭīr: *al-Bidāya wa-n-nihāya* (2007), Bd. 1-2. S. 425.

17 Die genannten Details sind im 4. Esra an folgenden Stellen zu finden: Vision XVI 37-41; diesbezüglich siehe Schreiner, Josef: *Das 4. Esra-Buch*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1981. S. 404. Ferner gibt es auch eine Ähnlichkeit mit dem Motiv der (trauernden) Frau der vierten Vision; siehe ebenda, Vision IX 37- X 28, S. 375-380.

18 Vgl. Lazarus-Yafeh, Hava: *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1992. S. 56.

19 Siehe Ibn Abī Ḥātim, 'Abd ar-raḥmān: *Tafsīr al-qur'ān al-'azīm*. Editiert von As'ad Muḥammad at-Ṭayyib. Bd. 6. Beirut: Al-Maktaba al-'Asriyya, 2003. S. 1781f.; Aṭ-Ṭa'labī, Abū Ishāq: *al-Kašf wa-l-bayān fī tafsīr al-qur'ān*. Editiert von Sayyid Kasrawiy Ḥasan. Bd. 3. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2004. S. 187f.; Aṭ-Ṭabarī: *Ġāmi' al-bayān* (o. J.), Bd. 10, S. 127.

20 Siehe Cassin, Elena/Bottéro, Jean/Vercoutter, Jean: *Die Altorientalischen Reiche III. Die erste Hälfte des 1. Jahrtausends*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 1967. S. 137-152.

21 Siehe Erdem, Sargon: *Amâlîka*. In: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi [DIA]*; Bd. 2. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. S. 558.

22 Ibn al-Ġawzī (597/1200) fasst die Meinungen in drei Gruppen zusammen: a) Von Ibn 'Abbās wird überliefert, dass alle Juden von Medina dies behauptet haben. b) Eine Gruppe von Juden betätigte diese Aussage – laut al-Māwardī (450/1058). c) Eine jüdische Gruppe habe dies als Vertragspartner des Propheten behauptet. Diese Meinung unterteilt sich nun in zwei Unterkategorien: 1) von einer Person namens Finḥās, 2) von vier Männern namens Sallām ibn Miškam, Nu'mān ibn Awfā, Šās bin Qays und Mālik ibn aṣ-Ṣayf. Dazu siehe: Ibn al-Ġawzī, Abū al-Faraġ Ġamāl ad-dīn: *Zād al-masīr fī 'ilm at-tafsīr*. Editiert von Aḥmad Šams ad-Dīn. Bd. 3. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1971. S. 321.

23 Vgl. Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad: *al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā wa-n-niḥal*. Editiert von Aḥmad Šams ad-dīn. Bd. 1. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2007. S. 117.

24 Vgl. Ahroni: *Yemenite Jewry* (1986), S. 4f. Siehe auch: Newby, Gordon D.: *A History of the Jews of Arabia*. South Carolina: University of South Carolina Press, 1988. S. 18f., S. 33.

25 Vgl. Ahroni: *Yemenite Jewry* (1986), S. 6.

26 Vgl. Weiß, Hans-Friedrich: *Sadduzäer*. In: *Theologische Realenzyklopädie [TRE]*; Editiert von Gerhard Müller [u. a.]. Bd. 29. Berlin: Walter de Gruyter, 1998. S. 589f.

27 Vgl. ebenda, S. 591.

28 Vgl. ebenda, S. 592.

29 Vgl. Mansoor, Menahem: *Sadducees*. In: *The Encyclopaedia Judaica/ Second Edition [EJ²]*; Editiert von Fred Skolnik/ Michael Berenbaum. Bd. 17. New York [u. a.]: Keter Publishing House Ltd., 2007. S. 654.

30 Vgl. Leszynsky, Rudolf: *Sadduzäer*. In: *Jüdisches Lexikon [JL]*; Editiert

- von Georg Herlitz/ Bruno Kirschner. Bd. 4/2. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987². S. 36f.
- 31** Vgl. Fabry, Heinz-Josef: Zadok/ Zadokiden. In: Theologische Realenzyklopädie [TRE]; Editiert von Gerhard Müller [u. a.]. Bd. 36. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. S. 440.
- 32** Vgl. ebenda.
- 33** Vgl. ebenda, S. 444.
- 34** Vgl. ebenda, S. 446.
- 35** Vgl. Rifat, Nūrshif ‘Abd al-Rahim Mūstafa: Ibn Hazm on Jews and Judaism. Nicht gedruckt. Frankfurt am Main 1988. S. 306.
- 36** Vgl. Horovitz, Josef: Koranische Untersuchungen. Leipzig: Walter De Gruyter Leipzig 1926. S. 127. Siehe auch: Paret, Rudi: Der Koran. Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2005⁷. S. 201; Khoury, Adel Theodor: Der Koran: arabisch-deutsch. Übersetzung und wissenschaftliche Kommentar. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996. S. 317. Khoury fügt noch die übliche muslimische Auslegung hinzu.
- 37** Vgl. Rifat: Ibn Hazm on Jews and Judaism (1988), S. 310. Siehe auch: Az-Zamahšarī, Abū al-Qāsim: *Tafsīr al-Kaššāf*. Editiert von Muḥammad ‘Abd as-Salām aš-Šāhin. Bd. 2. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2006. S. 255.
- 38** Siehe Koran 31:13. Der Koran benutzt anstatt *ibn* ebenso *walad*, beispielsweise in 31:33 und 71:21, oder aber auch *ṭifl*, wenn damit ein kleines Kind gemeint ist: 22:5, 24:31 und 40:67.
- 39** Vor allem folgende Verse kommen in Frage: 5:18; 6:100; 17:40; 37:152-153 und 43:16.
- 40** Dies betrifft folgende Koranverse: 2:116; 4:171; 6:101-104; 10:68; 17:111; 18:4-5; 19:35; 19:88; 19:91-92; 21:26; 23:91; 25:2; 39:4; 43:81-82 und 72:3.
- 41** Vgl. Öztürk: *Kıssaların Dili* (2006), S. 190f. Siehe auch: Abū Ḥayyān, Muḥammad bin Yūsuf: *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*. Editiert von ‘Ādil ‘Abda Mawḡūd [u. a.]. Bd. 5. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2007. S. 31. Ähnliche Beschreibungen macht auch Faḥr ar-Rāzī: *Mafātiḥ al-ḡayb*. Editiert von Dārul
- İḥyā’ at-Turāt al-‘Arabī*. Bd. 6. Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi, 2008. S. 27f.; Aṭ-Ṭabarī: *Ĝāmi ‘ al-bayān* (o. J.), S. 128; Qurṭubī, Abū ‘Abdillāh: *al-Ĝāmi ‘ li aḥkām al-qur’ān*. Editiert von Hišām Samīr al-Buḥārī. Bd. 8. Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi, 2002. S. 106; Riḏā, Rašīd: *Tafsīr al-manār*. Editiert von Ibrāhīm Šams ad-Dīn. Bd. 10. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2005. S. 295.
- 42** Vgl. Qurṭubī: *al-Ĝāmi ‘ li aḥkām al-qur’ān* (2002), S. 106. Siehe Ibn Abī Ḥātim: *Tafsīr al-qur’ān al-‘azīm* (2003), Bd. 6, S. 1781f.
- 43** Vgl. Riḏā: *al-Manār* (2005), Bd. 10, S. 295.
- 44** Gemäß dieser Überlieferung soll der damalige Christ ‘Adiyy ibn Ḥātim den Propheten während seinem Vortrag dieser Passage unterbrochen haben: „Wir beten sie nicht an.“ Der Prophet stellte ihm die Frage: „Was sie euch verbieten, nehmt ihr für verboten an; was Gott euch jedoch erlaubte. Was sie euch erlauben, nehmt ihr für erlaubt an; was Gott euch jedoch verboten hat, oder?“ „Genau“, antwortet ‘Adiyy. Daraus folgerte der Prophet: „Dann betet ihr sie an.“ Diese Überlieferung ist in verschiedenen Varianten in den exegetischen Werken zu finden. Hier wurde eine sinngemäße Zusammenfassung wiedergegeben. Zur Überlieferung siehe: Faḥr ar-Rāzī: *Mafātiḥ al-ḡayb* (2008), Bd. 6, S.31; Abū Ḥayyān: *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ* (2007), Bd. 5, S. 33; Aṭ-Ṭabarī: *Ĝāmi ‘ al-bayān* (o. J.), Bd. 10, S. 130-132.
- 45** Vgl. Aš-Šawkānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad: *Faḥ al-qadīr*. Editiert von ‘Abd ar-Raḥmān ‘Umayra. Bd. 2. Ägypten: Dar al-Wafā’, 2003. S. 505.
- 46** Vgl. Hirsch, Emil G.: Son of God. In: The Jewish Encyclopedia [JE]; Editiert von Isidore Singer. Bd. 11. New York/ London: Funk And Wagnalls Company, 1905. S. 460.
- 47** Vgl. Lang, Bernhard: Der vergöttlichte König im polytheistischen Israel. In: Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen. Dieter Zeller (Hrsg.). Freiburg: Universitätsverlag, 1988. S. 58f. Lang kam in seiner Untersuchung „Der monarchische Monotheismus und die Konstellation zweier Götter im

Frühjudentum: Ein neuer Versuch über Menschensohn, Sophia und Christologie“ (1994) zu einem ähnlichen Ergebnis. Siehe auch: Schäfer, Peter: Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Berlin: Walter de Gruyter, 1975. S. 73.

48 Vgl. Fahr ar-Rāzī: *Mafātiḥ al-ġayb* (2008), Bd. 6, S. 28.

49 Vgl. Al-Qurtubī: *al-Ġāmi‘ li aḥkām al-qur‘ān*, Bd. 8, S. 106.

50 Vgl. Öztürk: *Kıssaların Dili* (2006), S. 192f.; Ridā: *al-Manār* (2005), S. 295.

51 Vgl. Özsoy, Ömer: „Leute der Schrift“ oder Ungläubige? In: Identität durch Differenz? Hansjörg Schmid (Hrsg.) [u. a.]. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2007. S. 108f.

52 Diesbezüglich versucht auch Ayoub zu betonen, dass die koranische Haltung gegenüber den Juden und dem Judentum nicht eine konsequente Ablehnung oder bedingungslose Akzeptanz war, sondern der Koran unterscheidet zwischen den Juden in Medina zur Zeit des Propheten und ihrer Vorfahren. Siehe Ayoub, Mahmoud: ‘Uzayr in the Qur’an and Muslim Tradition. In: *Studies in Islamic and Judaic Traditions* [SIJT]; William M. Brinner/ Stephen D. Ricks (Hrsg.). Bd. 1. Atlanta: Scholars Press, 1986. S. 6.

53 Vgl. Lewis, Bernard: *Die Juden in der islamischen Welt: Von frühen Mittelalter bis ins 20. Jh.* Aus dem Englischen übersetzt von Liselotte Julius. München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1987. S. 73.

54 Vgl. Adang: *Muslim Writers On Judaism And The Hebrew Bible* (1996), S.1.

55 Vgl. ebenda.

56 Vgl. Stillman, Norman A.: *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book.* Philadelphia: The Jewish Publication Society Of America, 1979. S. 4f.

57 Vgl. Newby: *A History of the Jews of Arabia* (1988), S. 49, S. 59.

58 Vgl. Goitein: *Jews and Arabs* (1955), S. 51f.

59 Vgl. Adam: *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur’ân’ın Tartışılabilir Konuları* (2011), S. 73-76.

60 Vgl. ebenda. S. 89.

61 Vgl. Adam, Baki: Müslümanların Yahudilere Yöneltiltiği Eleştiriler. Website von Kuran Nesli; Kategorie: Müslümanların Yahudiliği Eleştirisi. Kuran-nesli.Info (2003). <http://www.kurannesli.info/teksir/asp?id=1116>. o. Seitenangabe; 5.5.10.

62 Vgl. Özsoy: „Leute der Schrift‘ oder Ungläubige?“ (2007), S. 107.

63 Vgl. ebenda, S. 109f.

64 Vgl. Ayoub: ‘Uzayr in the Qur’an and Muslim Tradition. In: SIJT; Bd. 1, S. 7. Leider gibt Ayoub keine Quelle an.

65 Vgl. ebenda.

66 Vgl. Adam: *Müslümanların Yahudilere Yöneltiltiği Eleştiriler* (2003), o. Seitenangabe; 5.5.10. Dazu siehe auch: Vajda, G.: Idrīs. In: *The Encyclopaedia of Islam* [EI]; Editiert von B. Lewis [u. a.]. Bd. 3. Leiden/London: E. J. Brill/Luzac & Co., 1971. S. 1030.

67 Vgl. Ayoub: ‘Uzayr in the Qur’an and Muslim Tradition. In: SIJT; Bd. 1, S. 10.

68 Ayoub bringt die jüdische Gruppierung namens *‘Isawiyya* in Verbindung mit der Koranstelle 3:190 und behauptet, dass diese Gruppe Muhammad und Jesus akzeptierten. Sie stünden der islamischen Religion am nächsten und würden eine wichtige Rolle in der frühen islamischen Geschichte spielen. Vgl. Ayoub: ‘Uzayr in the Qur’an and Muslim Tradition. In: SIJT, Bd. 1, S. 5. Was er den Koranexegeten wegen der „eklektischen Technik“ in seinem Aufsatz in den nächsten Passagen vorwirft, begeht er allerdings selbst. Die Gruppierung *‘Isawiyya* – die von Ibn Ḥazm, Šahristānī, Qirqisānī ebenfalls genannt werden – geht auf Abū ‘Isā Ishāq bin Ya‘qūb zurück und entstand im Mittelalter. Der Gründer sah sich selbst als den Messias. Da einige Glaubensgrundlagen dieser Richtung der schiitischen sehr ähneln, schlussfolgert Kutluay aus seiner Analyse der Gemeinsamkeiten zwischen islamischer und jüdischer Strömungen, dass *‘Isawiyya* größtenteils vom Schiitentum beeinflusst war. Vgl. Kutluay, Yaşar: *İslâm ve Yahudi Mezhepleri.* Istanbul: Anka Yayınları, 2004⁴. S. 251-255; S. 286-294. Somit handelt die Koranstelle 3:190 nicht von *‘Isawiyya* bzw. von

deren Ideen.

69 Vgl. Ayoub: 'Uzayr in the Qur'an and Muslim Tradition. In: SIJT; Bd. 1, S. 6.

70 Vgl. ebenda, S. 11.

71 Für die besondere Stellung eines Menschen, beispielsweise für den Propheten Abraham, schildert der Koran, dass Gott sich Abraham zum Freund genommen habe (4:125); dafür gebraucht er den Begriff „*ḥalīl*“. Dieser Begriff könnte – laut einigen Gelehrten – mit der metaphorischen Bedeutung des Ausdruckes „Sohn Gottes“ gleichgesetzt werden. Dazu siehe: Ayoub, Mahmud M.: *Jesus The Son of God: A Study of the Terms Ibn and Walad in the Qur'ān and Tafsīr Tradition*. In: *Christian-Muslim Encounters*; Editiert von Yazbeck Haddad/ Wadi Zaidan Haddad, Gainesville [u. a.]: University Press of Florida, 1995. S. 310.

72 Siehe Paçacı, Mehmet: *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000. S. 121.

73 Siehe auch: Ayoub: 'Uzayr in the Qur'an and Muslim Tradition. In: SIJT; Bd. 1, S. 10.

74 Vgl. Walker: Who is 'Uzair?. In: MW; (1929), S. 303-306.



Tim Sievers

DIE NACHTREISE DES PROPHETEN (*AL-ISRĀ'*)

Wann fand sie statt und wohin ging sie?

Einleitung

„Gepriesen sei, der seinen Knecht nachts reisen ließ vom heiligen Anbetungsplatz zum fernsten, um den herum wir Segen spendeten, um ihm von unseren Zeichen einige zu zeigen!“¹ Diese Anfangsworte der 17. Sure des Koran werden von muslimischen Gläubigen und Gelehrten seit Jahrhunderten als eine Anspielung auf eine Episode aus dem Leben Muḥammads² verstanden, bei welcher er auf wundersame Weise in einer Nacht nach Jerusalem und von dort aus in den Himmel und zurück reiste: Nachtreise und Himmelfahrt. Diese Erzählung ist vor allem deswegen bedeutend, weil durch sie die Verpflichtung zum orthopraxen fünfmal täglichen Gebet erklärt und begründet wird. Desweiteren wird durch die Himmelfahrt Muḥammad als Prophet legitimiert: Er stellt sich in den Überlieferungen, in denen er auf die israelitischen Propheten trifft, mit diesen in eine Reihe und betont besonders seine Verbindung zu Abraham. Nicht zuletzt ist die Nachtreise nach Jerusalem bis heute bedeutend, da sie die Begründung für den muslimischen Anspruch auf die heiligen Stätten am Tempelberg darstellt.

Umso erstaunlicher ist es, dass bei genauerer Betrachtung der einschlägigen Sīra-Quellen auffällt, dass die Überlieferungen zum einen sehr verschiedenen sind und zum anderen nicht nur die allgemein anerkannte Geschichte erzählen, sondern in Zeit, Ort und Inhalt sehr differieren. Diese Arbeit zeigt – innerhalb ihres geringen Umfangs – einige dieser Unterschiede auf und versucht eine Antwort darauf zu geben, wie die Himmelfahrt stattgefunden haben könnte. Dazu sollen zuerst vier Überlieferungen des Isrā'-Mi'rāġ-Komplexes nebeneinandergestellt und ihre Unterschiede herausgearbeitet werden. In einem zweiten Schritt soll

dann deren Glaubwürdigkeit abgewogen werden. Zuletzt folgt das Fazit, welches die Ergebnisse zusammenfasst und weitere Untersuchungsfelder aufzeigt.

Die verschiedenen Versionen der Nachtreiseüberlieferungen

Schon in der ältesten erhaltenen Prophetenbiographie, der des **Ibn Ishāq**, wird ausführlich Auskunft über die Nachtreise und Himmelfahrt des Propheten gegeben.³ Während der Prophet bei der Ka'ba schläft, kommt Gabriel mit dem wundersamen Reittier Burāq zu ihm. Auf diesem reiten die beiden nach Jerusalem, wo Muḥammad mit anderen Propheten als deren Imām betet. Darauf werden ihm drei Gefäße gereicht, eines mit Milch, eines mit Wein und eines mit Wasser. Nachdem der Prophet dasjenige mit Milch gewählt hat, wird ihm und seiner Gemeinde die Rechtleitung bestätigt. Danach reist er zurück nach Mekka, wo ihm außer Abū Bakr niemand glaubt. Muḥammad versucht seine Erlebnisse durch eine Beschreibung Jerusalems und der Karawanen auf dem Weg nach Mekka zu beweisen. In einem weiteren Bericht beschreibt Ibn Ishāq wie der Prophet von Jerusalem aus durch die Himmel, in denen er jeweils Propheten antraf, bis zum siebten aufstieg. Dort wurden ihm 50 Gebete zur Pflicht gemacht, die er auf Mūsās Anraten hin auf fünf bei Gott herunterhandelte.

Die hier beschriebene Version der Geschichte könnte man als die etablierte und allgemein anerkannte bezeichnen. Die Nachtreise und Himmelfahrt sind zu einer Geschichte verbunden. Eine explizite Datierung nimmt Ibn Ishāq zwar nicht vor, in der Chronologie stehen die Berichte jedoch zwischen der Aufhebung des Boykotts und dem Tod Ḥadīġas und Abū Tālib – das Ereignis fand also im Jahr 619

nach Christus beziehungsweise 3 vor der Hiġra statt.⁴

Aṭ-Ṭabarī hingegen beschreibt die Begebenheit ganz anders:⁵ Seinem Bericht nach kommen die Engel Gabriel und Michael zum bei der Ka'ba schlafenden Propheten, öffnen seine Brust und reinigen sein Herz. Danach wird Muḥammad durch die verschiedenen Himmel bis hin zum siebten gebracht, von wo aus er ins Paradies geht. Beim Christdorn am äußersten Ende (*sidrat al-muntahā*) nähert sich ihm Gott und offenbart ihm die Verpflichtung zu 50 Gebeten. Zum Schluss handelt Muḥammad mit Gott eine Anzahl von fünf Gebeten aus. Aṭ-Ṭabarī's Version enthält keine Nachtreise nach Jerusalem. Der Ausgangspunkt für die Himmelfahrt ist auch nicht Jerusalem, sondern Mekka. Und zuletzt datiert er die Begebenheit viel früher, nämlich auf die „Zeit, zu der der Prophet ein Prophet wurde“⁶ [Übersetzung T. S.], also ungefähr auf das Jahr 610.⁷

Noch früher datiert eine Überlieferung in **al-Buḥārī's** Sammlung die Begebenheit, welche im Folgenden komplett wiedergegeben werden soll:

„Überliefert von Šarīk b. 'Abdullāh b. Abū Namr: Ich hörte wie Anas ibn Mālik uns von der Nacht erzählte, als der Prophet – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – zur Nachtreise mitgenommen wurde: ‚Bevor ihm Offenbarung zuteilwurde, kamen drei Personen während er in der Masġid al-Ḥarām schlief. Da sagte ihr Erster: ‚Welcher von ihnen ist es?‘ Ihr Mittlerer sagte: ‚Er ist der Beste von ihnen.‘ Da sagte ihr Letzter: ‚Nehmt den Besten von ihnen!‘ Das war (alles), was geschah und er sah sie nicht (mehr) bis sie in einer anderen Nacht kamen, in welcher sein Herz sie sah. Denn die Augen des Propheten schlafen, nicht aber sein Herz. Und so ist es mit allen Propheten: Ihre Augen schlafen, nicht aber ihre Herzen. Da kümmernte sich Gabriel um ihn und dann stieg er mit ihm in die Höhe bis zum Himmel“⁸. [Übersetzung T. S.]

Auch hier ist von keiner Reise nach Jerusalem die Rede: Gabriel nimmt Muḥammad einfach mit in den Himmel. Natürlich kann trotzdem nicht von einer voll-

ständigen Himmelfahrtsüberlieferung gesprochen werden, da ja gar nichts über die Erlebnisse des Propheten im Himmel gesagt wird. Anas Ibn Mālik datiert die Begebenheit durch die Einfügung „*qabla 'an yūḥā ilayhi*“ – „bevor ihm Offenbarung zuteilwurde“. Hier hat die Begebenheit also vor 610 stattgefunden.⁹

Zuletzt überliefert **Ibn Sa'd** sowohl einen Bericht von der Himmelfahrt als auch einen von der Nachtreise. Die Himmelfahrt hat ihm zufolge nach der Bitte Muḥammads Paradies und Hölle zu sehen, am Samstag, dem 17. Ramaḍān, 18 Monate vor der Hiġra stattgefunden. Weiter wird Folgendes berichtet:

„Der Gesandte Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – schlief mittags in seinem Haus, als Gabriel und Michael zu ihm kamen und sprachen: ‚Los, dahin, worum du Gott gebeten hast!‘ Sie gingen mit ihm los zu dem Ort zwischen dem Standplatz Ibrāhīms und dem Zamzam-Brunnen. Dann wurde eine Leiter gebracht, welche die schönste Sache anzusehen ist, und sie stiegen zu den Himmeln auf, Himmel für Himmel, und er traf die Propheten. Und er kam bis zum Christdorn am äußersten Ende (*sidrat al-muntahā*) und sah Paradies und Höllenfeuer. Der Gesandte Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – sagte: ‚Und als ich beim siebten Himmel ankam, hört ich nichts als das Kratzen der Schreibrohre.‘ Und ihm wurden die fünf Gebete zur Pflicht gemacht. Gabriel – Friede sei auf Ihm – stieg hinab und betete mit dem Gesandten Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – die Gebete in ihren Zeiten.“¹⁰

Die Nachtreise datiert Ibn Sa'd auf den 17. Rabī' al-awwal, ein Jahr vor der Hiġra.¹¹ Dabei wird der Prophet von Burāq nach Jerusalem gebracht, wo er als Imam für die Propheten betet. Danach kehrt er nach Mekka zurück und berichtet den Mekkanern von seinem Erlebnis.

Natürlich sind diese vier Versionen des Isrā'-Mi'rāġ-Komplexes nicht alle Über-

lieferungen. Ibn Kaṭīr überliefert in seinem Kommentar zur 17. Sure noch weitere ihm bekannte Überlieferungen.¹² Außerdem enthalten die Sammlungen von Buḥārī, Muslim und anderen noch einige weitere Versionen, die sich aber nicht mehr grundlegend von den oben angeführten unterscheiden.

Vergleich und Bewertung der Versionen

Nach Betrachtung der verschiedenen Überlieferungen, ergeben sich zwei Hauptfragen: Handelt es sich bei Nachtreise und Himmelfahrt um ein oder mehrere Ereignisse und wann fanden diese statt? In Bezug auf die erste Frage erzählt Ibn Ishāq von einer Nachtreise mit Himmelfahrt, aṭ-Ṭabarī und al-Buḥārī (nach Anas ibn Mālik) berichten nur von einer Himmelfahrt und Ibn Saʿd von beidem, aber als getrennte Ereignisse.

Tilman Nagel weist darauf hin, dass Abū Saʿīd al-Ḥudrī der einzige Überlieferer ist, welcher die Himmelfahrt direkt mit der Nachtreise verknüpft.¹³ Tatsächlich lautet die einzige Formulierung, die eine solche Verbindung herstellt: „Nachdem ich in Jerusalem gebetet hatte, wurde mir eine Leiter gebracht, so schön, wie ich noch nie etwas gesehen hatte.“¹⁴ Die Verbindung ist genauso dünn, wie sie nicht einmal eindeutig aussagt, dass die Himmelfahrt dann auch in Jerusalem stattfand. Nagel schließt daraus, dass die Himmelfahrt und die Nachtreise zwei ursprünglich getrennte Überlieferungen darstellten.¹⁵ Davon geht auch Bobzin aus.¹⁶ Es ist weiterhin interessant, dass in Ibn Ishāqs Bericht Nachtreise und Himmelfahrt in zwei getrennten Kapiteln zu finden sind und dass die Himmelfahrt, die eigentlich in der Mitte der Nachtreise-Erzählung stehen müsste, erst nach Muḥammads Rückkehr nach Mekka erzählt wird. So wirken die Episoden auch hierdurch nur lose verbunden.

Sollte dies stimmen, muss man sich fragen, wieso Ibn Ishāq die beiden Ereignisse zu einem verbunden hat. Dies macht dann Sinn, wenn man die ständige Konfrontation mit den anderen beiden monotheistischen Weltreligionen zu seiner Zeit bedenkt. Sowohl von Moses als auch von Jesus sind vollständige Lebensgeschichten überliefert, von Muḥammad war dies zu Lebzeiten Ibn Ishāqs noch

nicht der Fall.¹⁷ Die heilsgeschichtliche Agenda Ibn Ishāqs machte es daher notwendig, eine solche zu erzählen und Muḥammad eindeutig in die Reihe der jüdischen Propheten – einschließlich Jesus – zu stellen. Jerusalem war dafür natürlich ein guter Ort. Neben der Vorrangstellung Muḥammads, welche durch seine Vorbetertätigkeit deutlich wird, wird er auch mehrfach durch Bezüge zu früheren Propheten als deren Nachfolger legitimiert, wie zum Beispiel durch Gabriels Aussage: „Dies ist dein Vater Abraham!“¹⁸

Betrachtet man die Nachtreise und die Himmelfahrt als zwei getrennte Begebenheiten, muss man – so wie es Ibn Saʿd beschreibt – von einer Himmelfahrt von Mekka und einer Nachtreise nach Jerusalem ausgehen.¹⁹ Dabei hat die Nachtreise einen koranischen Beleg: Sure 17, Vers 1. Als Ziel wird hier (nur) die *masġid al-aqṣā*, der fernste Anbetungsplatz, genannt. In den älteren Kommentaren wird dieser Platz als Ort im Himmel verstanden.²⁰ Diese Meinung wird auch noch bis heute von den Schiiten vertreten.²¹ Später, allerdings vermutlich nicht vor der Zeit des umayyadischen Kalifen ʿAbd al-Malik, welcher auch den Felsendom erbaute,²² deutete man die *masġid al-aqṣā* als Ort in Jerusalem.²³ Dies passt zum geschichtlichen Hintergrund: ʿAbd al-Malik hatte mit einem Gegenkalifen in Mekka zu kämpfen und versuchte alles um sein Reich religiös aufzuwerten – er versuchte sogar die Kanzel des Propheten nach Medina zu schaffen, was aber am Widerstand der dortigen Bevölkerung scheiterte.²⁴ Daher förderte er Wallfahrten in das in seinem Reich gelegene Jerusalem.²⁵ Dass der Prophet dahin gereist sei, verlieh der Stadt natürlich eine besondere – islamische – Wichtigkeit. Auf dieser Deutung basieren auch Ibn Ishāqs Bericht und Ibn Saʿds Nachtreiseüberlieferung. Tilman Nagel wiederum übernimmt die These von Alfred Guillaume, dass mit *masġid al-aqṣā* in Wirklichkeit ein Ort am Rande des heiligen Bezirks von Mekka gemeint ist,²⁶ ohne jedoch wirklich auf Rudi Paretts Widerlegung dieser These zu antworten.²⁷

Interessant ist die Tatsache, dass in der oben zitierten Überlieferung von al-Buḥārī zur Himmelfahrt das Verb „*asrāʾ*“ – „des Nachts reisen“ – verwendet wird.²⁸ Vom Text her wird deutlich, dass mit der beschriebenen Nachtreise (*isrāʾ*) nichts

anderes als die Himmelfahrt selbst gemeint ist. Da heute das Wort *isrā'* eine andere Bedeutung hat, muss es sich bei der in Buḥārī festgehaltenen um eine ältere handeln. Die Schilderung der Nachtreise von aṭ-Ṭabarī ist die logische Konsequenz aus dieser Feststellung: Es wird nur eine von Mekka ausgehende Himmelfahrt beschrieben, nicht aber eine Nachtreise nach Jerusalem; vielmehr ist die Himmelfahrt auch gleichzeitig die Nachtreise, auch wenn aṭ-Ṭabarī dies nicht explizit sagt. Es handelt sich also um eine Bedeutungsverschiebung der Worte: Zuerst war klar, dass mit der Anspielung in Sure 17 Vers 1 die Himmelfahrt gemeint war. Später, als umayyadische politische Interessen die Stellung Jerusalems stärken wollten, wurde der Vers umgedeutet. Ibn Ishāq Bericht stellt dann auf der einen Seite eine Legitimationserzählung für Muḥammad, auf der anderen Seite die Synthese aus der älteren Himmelfahrtsüberlieferung von Mekka und der neueren umayyadischen Nachtreiseüberlieferung nach Jerusalem dar.

Die zweite Hauptfrage ist die der Datierung. Fand die Himmelfahrt kurz vor oder nach der Berufung Muḥammads zum Propheten oder erst kurz vor der Auswanderung nach Medina statt? Buḥārī und aṭ-Ṭabarī sprechen sich für Ersteres, Ibn Ishāq und Ibn Sa'd für Letzteres aus. Der Koran sagt gar nichts über den Zeitpunkt.

Alleine von der Tatsache her betrachtet, dass es sich bei der Himmelfahrtsüberlieferung um eine Art Initiation – bei aṭ-Ṭabarī sogar noch verknüpft mit der Brustöffnung, sonst zumindest die Auswahl der Schale mit Milch – handelt, wäre eine frühere Datierung logischer. Desweiteren spricht für die frühere Datierung die Aussage bei aṭ-Ṭabarī, dass Muḥammad, „zu der Zeit als er Prophet wurde, so wie die Quraiš, sich bei der Ka'ba schlafen zu legen pflegte“²⁹ [Übersetzung T. S.]. Dieses Schlafen bei der Ka'ba wird in drei der vier Überlieferungen genannt, nur bei Ibn Sa'd ist vom Schlafen im Haus die Rede.

Die bei Ibn Ishāq wie bei aṭ-Ṭabarī überlieferte Frage „Ist er schon gesandt?“³⁰ macht außerdem mehr Sinn, wenn es sich um ein erst vor kurzem geschehenes Ereignis handelt.³¹ Insgesamt spricht also mehr für eine frühere Datierung, doch

letztlich lässt sich diese Frage hier wohl nicht klären, da es einfach zu viele unvereinbare Überlieferungen zu dem Thema gibt.

Zum Schluss soll noch das theologische Problem der Gottesschau und des Handelns mit Gott angesprochen werden. Die direkte Gottesschau Muḥammads während der Himmelfahrt wird von den meisten Gelehrten abgelehnt.³² Im Koran (42/51) heißt es dazu: „Keinem Menschen steht es an, dass Gott mit ihm spricht, es sei denn, durch Eingebung oder hinter einer Trennwand.“³³ Dies ist gerade bei aṭ-Ṭabarī problematisch, da dieser Muḥammads Gespräch mit Gott mit der Beschreibung von Sure 53/5-18 in Verbindung bringt,³⁴ welche gemeinhin auf Gabriel bezogen wird: „[Z]wei Bogenlängen oder näher noch war er bei ihm: Da offenbart er seinem Knechte, was er ihm offenbarte, nicht trog das Herz in dem, was er gewährte. Wollt ihr mit ihm darüber streiten, was er schaute? Ja, er erschaute ihn zum anderen Male auch, am andern Ende, bei dem Dornenstrauch.“³⁵

Durch ein direktes Zitat aus Sure 53 bezieht aṭ-Ṭabarī diese Stelle auf Gott – und nimmt damit in Kauf, dass dies dann auch für den Satz „Er erschaute ihn“ gelten muss. Durch den Bezug zum Christdorn am äußersten Ende (*sidrat al-muntahā*) im Koran wird seine Deutung plausibel. Dennoch erklärt er die Gottesschau nicht.

Das gleiche Problem ergibt sich (wenn auch nicht so deutlich) in der Version von Ibn Ishāq und in einigen anderen Überlieferungen. Üblicherweise wird während der Gottesschau dem Propheten die Verpflichtung zum Gebet auferlegt. Auch der Handel mit Gott über die Anzahl der Gebete wird sowohl bei aṭ-Ṭabarī und bei Ibn Ishāq beschrieben.³⁶ Neben der Tatsache, dass die Beschreibung große Ähnlichkeit mit der alttestamentlichen Verhandlung Abrahams mit Gott über die Zerstörung Sodoms hat (1. Mose 18, 22-32), ist die Vereinbarung einer solchen Episode mit der islamischen Vorstellung eines Gottes, der tut was er will,³⁷ zumindest schwierig.

Nur in Ibn Sa'ds Bericht stellen sich diese beiden theologischen Probleme nicht:

Im siebten Himmel hört der Prophet nur das Kratzen der Schreibrohre.³⁸ Die Schreibrohre werden normalerweise als das unablässige Bestimmen Gottes gedeutet.³⁹ In diese göttliche Sphäre selbst dringt der Prophet also nicht vor. Vielmehr scheint er sich – wie es im erwähnten Koranvers (42/51) formuliert ist – „hinter einer Trennwand“ zu befinden. Die Verpflichtung zum Gebet wird ihm auferlegt, wobei dort gerade nicht gesagt wird, dass dies im direkten Gespräch mit Gott geschieht. Gabriel betet nachher mit Muḥammad, um ihn in den Details zu unterweisen. Ein Handel mit Gott wird nicht erwähnt.

Nach Nagel ist Ibn Sa‘d’s Version die kürzeste von allen.⁴⁰ Auch nach der berühmten Regel der Textkritik *lectio brevior potior* (die kürzere Lesart ist die bessere), die vor allem in der Bibelexegese Anwendung findet,⁴¹ deutet dies darauf hin, dass diese Version älter ist, als die ausgeschmückteren bei Ibn Ishāq oder im Ḥadīṭ – Tradenten haben eher etwas hinzuerfunden, als dass sie etwas weggelassen haben.

Schluss

Nach der Betrachtung und dem Vergleich der Quellen ist deutlich geworden, dass das Bild, welches von der Nachtreise und Himmelfahrt entsteht, alles andere als einheitlich ist. Große Widersprüche bestehen vor allem in der Frage, wo die Reise hinging und wann sie stattfand.

In dem begrenzten Umfang dieser Arbeit konnten diese Fragen zwar nicht vollständig beantwortet werden, doch es lassen sich einige Feststellungen treffen: Der Bedeutung des Begriffes „*al-isrā'*“ („Nachtreise“) hat sich mit der Zeit verschoben. Aus der angeführten Überlieferung, die in al-Buḥārī’s Sammlung vorliegt, wird deutlich, dass von *al-isrā'* geredet wird, jedoch das gemeint ist, was heute allgemein „Himmelfahrt“ genannt wird. Daraus kann man schließen, dass die Deutung von Sure 17, Vers 1 als Anspielung auf eine Reise Muḥammads von Mekka aus in den Himmel älter ist, als diejenige, die von einer Reise nach Jerusalem ausgeht. Das wird von Schrieke anhand der Datierung der Kommentare bestätigt.

Aus der Umdeutung auf Jerusalem scheint sich die zweite Nachtreiseüberlieferung entwickelt zu haben, die von einer Reise dorthin spricht. Machtpolitische Interessen der Umayyaden-Kalifen scheinen diese forciert zu haben. Bei Ibn Sa‘d sieht man die Nachtreise deshalb auch als zwei Episoden erzählt und auch bei Ibn Ishāq kann man eine ursprüngliche Trennung ausmachen.

In Bezug auf die Datierung spricht einiges für einen Zeitpunkt um die Berufung zum Propheten, so wie es bei at-Ṭabarī und der Überlieferung von al-Buḥārī zu lesen ist. Hauptgrund für diese Datierung ist die Tatsache, dass es sich bei der Nachtreise um eine Initiationserzählung handelt, die dementsprechend am Anfang von Muḥammads prophetischer Laufbahn stehen müsste. Im Sinne der Vermutung, dass die ältere Überlieferung vermutlich kürzer ist, und im Hinblick auf die Tatsache, dass in Ibn Sa‘d’s Version die theologischen Probleme der Gotteschau und des Handelns mit Gott nicht auftreten, scheint diese Version von den betrachteten diejenige zu sein, die der ursprüngliche Form am nächsten kommt. Ihre Hauptmotive lassen sich auch in den anderen Versionen wiederfinden. Es wäre lohnend eine größer angelegte Untersuchung aller Überlieferungen zur Nachtreise durchzuführen, um detailliert die verschiedenen Motive zu vergleichen. Außerdem sollte eine geschichtliche Betrachtung stattfinden, um herauszufinden, in wie weit politische Motive zur Veränderung des Nachtreisestoffes geführt haben.

Literaturangaben:

- 1 Koran 17/1 (Übersetzung von Hartmut Bobzin).
- 2 Gott segne ihn und schenke ihm Heil – die muslimischen Segenwünsche wurden im restlichen Text weggelassen und mögen gedacht werden.
- 3 Vgl. Ibn Ishāq: Das Leben des Propheten. Übersetzt und bearbeitet von Gernot Rotter. Kander 1999, S. 80-89.
- 4 Vgl. Bobzin, Hartmut: Mohammed. München 2011, S. 125.
- 5 Vgl. At-Ṭabarī: The History of al-Ṭabarī. Vol. VI. Muḥammad at Mecca.

- Übersetzt und kommentiert von W. M. Watt [u.a.]. New York 1988, S. 78-80.
- 6 Ebd., S. 78.
- 7 Vgl. Bobzin: Mohammed, S. 125.
- 8 *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*: kitāb al-manāqib, bāb kāna an-nabī tanāmu 'ainuhū wa-lā yanāmu qalbahū (http://ar.wikisource.org/wiki/صحيح_البخاري, Zugriff am: 12.08.2011)
- 9 Vgl. Bobzin: Mohammed, S. 125.
- 10 Ibn Sa'd: *at-ṭabaqāt al-kubrā*. Beirut o. J., S. 102.
- 11 Vgl. Ebd., S. 103f.
- 12 Siehe Ibn Kaṭīr: Tafsīr. (<http://ia700306.us.archive.org/32/items/TafsirIbnKathir10volumes/TafsirIbnKathirAll10Volumes.pdf>, Zugriff am: 14.08.2011.)
- 13 Vgl. Nagel: Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens. München 2008, S. 44.
- 14 Ibn Ishāq: Das Leben des Propheten, S. 86.
- 15 Vgl. Nagel: Allahs Liebling, S. 45.
- 16 Vgl. Bobzin: Mohammed, S. 87.
- 17 Vgl. ebd., S. 38.
- 18 Ibn Ishāq: Das Leben des Propheten, S. 88.
- 19 Vgl. Ibn Sa'd: *at-ṭabaqāt al-kubrā*, S. 102f.
- 20 Vgl. Schrieke, Bertram [u.a.]: Mi'rādj. In: Encyclopaedia of Islam. Second Edition. Bd. 7, S. 97.
- 21 Vgl. Rubin, Uri: Muhammad's night journey (Isrā') to Al-Masjid Al-Aqṣā. Aspects of the earliest origins of the Islamic sanctity of Jerusalem. In: *Al-Qanṭara*, 29 (2008), S. 161.
- 22 Vgl. Bobzin: Mohammed, S. 88.
- 23 Vgl. Schrieke: Mi'rādj, S. 97.
- 24 Vgl. Küng, Hans: *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München 2007, S. 257.
- 25 Ebd.
- 26 Vgl. Nagel: Allahs Liebling, S. 247f.

- 27 Vgl. Paret, Rudi: Die „ferne Gebetsstätte“ in Sure 17,1. In: *Der Islam*, 34 (1959), S. 150-152.
- 28 Vgl. Schrieke, Bertram: Die Himmelsreise Muhammeds. In: *Der Islam*, 6 (1915), S. 1-30.
- 29 Aṭ-Ṭabarī: *The History of al-Ṭabarī*, S. 78.
- 30 Ebd. und Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten*, S. 86.
- 31 Vgl. Schrieke: *Die Himmelsreise Muhammeds*, S. 5.
- 32 Schrieke: *Mi'rādj*, S. 99.
- 33 Übersetzung von Hartmut Bobzin.
- 34 Vgl. Aṭ-Ṭabarī: *The History of al-Ṭabarī*, S. 78.
- 35 Koran 53/9-14 (Übersetzung von Hartmut Bobzin).
- 36 Vgl. Aṭ-Ṭabarī: *The History of al-Ṭabarī*, S. 79f; Vgl. Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten*, S. 88f.
- 37 Siehe z. B. Koran 11/107: „*Inna rabbaka fa' 'ālun li-mā yurīd*“ – „Wahrlich, dein Herr tut das, was er will“ [Übersetzung T. S.].
- 38 Vgl. Ibn Sa'd: *at-ṭabaqāt al-kubrā*, S. 102.
- 39 Nagel: *Allahs Liebling*, S. 42.
- 40 Vgl. ebd., S. 41.
- 41 Siehe z.B. Tov, Emanuel: *Criteria for Evaluating Textual Readings: The Limitations of Textual Rules*. In: *The Harvard Theological Review*, 75 (1982), S. 440f.

Tim Sievers, geb. 1991, Student der Islamischen Studien (4. Semester), Uni Frankfurt. Dieser Artikel war eine Hausarbeit im Fach Sīra bei Dr. Ayşe Başol im 2. Semester.

Prof. Dr. M. Fuad Sezgin

DIE QUELLEN AL-BUḤĀRĪS*

Die ersten schriftlichen Quellen der Ḥadīṭe

Al-Buḥārī und *taḥammul al-ilm*

Es gibt einen ziemlich bedeutsamen Dissens darüber, welche der verschiedenen Teilbereiche der Ḥadīṭtradierung – mit der speziellen Bezeichnung „*taḥammul al-ilm*“ – al-Buḥārī bevorzugt hat. Diese Uneinigkeit wird sowohl im Kommentar seines Buches als auch in den jeweiligen Kapiteln der Werke der Ḥadīṭmethodologie (*uṣūl al-ḥadīṭ*) ersichtlich.

Zwischen der Bedeutung der großen Ḥadīṭbücher und den in ihnen bevorzugten Tradierungswegen wurde schon immer eine Beziehung hergestellt. Bezüglich der Erklärungen mancher speziellen Eigenarten im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī gibt es daher zwischen denjenigen, die nach den Indizien für die Wege des *taḥammul al-ilm* suchen, die von al-Buḥārī nicht gebilligt wurden, und denjenigen, die dieses Buch mittels strenger Richtlinien sorgfältig prüfen, einen sehr wichtigen Unterschied.

Bevor im Folgenden versucht wird, diese Problematik so detailliert wie möglich darzustellen, möchte ich erwähnen, dass der Meinungsunterschied in Bezug auf die Erläuterung der von al-Buḥārī verfolgten Ḥadīṭtradierungswege (*taḥammul al-ilm*) sich auch im Verständnis von zahlreichen weiteren Eigenarten seines *Ṣaḥīḥ* zeigt. Da bei Ersterem kein grundsätzliches Ergebnis erlangt werden konnte, blieben auch viele spezielle Punkte – wie im Folgenden ersichtlich sein wird – im Dunkeln. Wir werden sehen, dass bei der Erläuterung der Quellen dieses in der Ḥadīṭliteratur am meisten untersuchten *muṣannaf*-Werks große Widersprüche zwischen den Verständnissen der Kommentatoren vorherrschen, die in der

selben Zeit lebten. Es kommt sogar vor, dass ein Kommentator bei der Erläuterung einer bestimmten Fragestellung, die er an anderen Stellen seines Buches wiederholt, manchmal selbst in Widerspruch gerät.

Al-Buḥārī hat in dem als „*Kitāb al-ilm*“ benannten Teil seines *Ṣaḥīḥ*s versucht, in verschiedenen Kapiteln die unterschiedlichen Formen des *taḥammul al-ilm* festzustellen. Obwohl in dem erwähnten Abschnitt seines Buches beachtliche Informationen über die Ansichten vieler früherer Ḥadīṭgelehrter hinsichtlich dieser Thematik vorhanden sind, ist nicht feststellbar, was er selbst in seinem Buch bevorzugt hat. In den nachfolgenden Jahrhunderten konnten diejenigen, die seine Richtung im Bezug auf den *taḥammul al-ilm* festlegen und benennen wollten, aus dem Material, welches er in seinem *Ṣaḥīḥ* darbietet, nicht derart Gebrauch machen, dass sie auf ein klares Ergebnis kommen konnten. Ungeachtet der Tatsache, dass in seinem Werk normalerweise *musnad*-Ḥadīṭe¹ aufgenommen werden sollten, führt al-Buḥārī reichlich *mu'allaq*-Ḥadīṭe² an. Dass al-Buḥārī im besagten „*Kitāb al-ilm*“ im großen Umfang vom *Kitāb an-nawādir* seines Lehrers al-Humaydī Gebrauch gemacht hat, ist ersichtlich.³

In dem erwähnten Abschnitt seines Buches erklärt al-Buḥārī den *samā'* – d.h. die dem Schüler durch den Lehrer vorgetragene Ḥadīṭe –, welcher als die am meisten geschätzte Form des *taḥammul al-ilm* gilt – kaum⁴ und behandelt zum Teil die übrigen Formen. Mit der Überlieferung, dass *qirā'a* und *'arḍ* von al-Ḥasan al-Baṣrī, Sufyān aṭ-Ṭawrī und Imam Mālik akzeptiert werden, macht er gleichzeitig deutlich, dass auch er sich dieser Meinung anschließt.⁵ Von seinem Lehrer Humaydī überliefert er, dass Sufyān aṭ-Ṭawrī keine Bedenken in der Verwen-

* Dieser Übersetzung liegt folgende Originalausgabe zu Grunde: Sezgin, M. Fuad: Buḥārī'nin Kaynakları. Ankara: Kitābiyât, 2001.

derung des Ausdruckes *ḥaddatanī* für jene Überlieferungen gesehen hat, die dem Lehrer vorgetragen wurden; dass für Sufyān und Mālik kein Unterschied zwischen dem Vortrag des Lehrers vor den Schülern und dem Vortrag des Schülers vor dem Lehrer bestünde⁶ und dass nach Sufyān b. ‘Uyayna die Ausdrücke *ḥaddatanā* und *anba’anā* identisch seien.⁷

Nach der Form des *qirā’a* und *‘arḍ* behandelt er die *munāwala*⁸. Allerdings scheinen sich *munāwala* und *mukātaba* in der Ausdrucksweise al-Buḥārī zu verbinden: *al-munāwala wa kitābu ahli-l-‘ilm bi-l-‘ilm ila-l-‘ilm*.⁹ Bei der Erläuterung dieses Kapitels erwähnt Ibn Ḥaḡar Folgendes:

„Nachdem der Autor sich vom *samā’* und *‘arḍ* abwendet,¹⁰ geht er über zu den anderen Formen der Tradierung, die von der Mehrheit hoch angesehen werden: Er leitet von *munāwala*, das heißt, dass der Lehrer sein Buch seinem Schüler¹¹ mit den Worten ‚Das ist meine *samā’* von Person soundso und meine Klassifikation, du kannst von mir tradieren‘, zu *mukātaba* über, nämlich, dass der Lehrer seine Überlieferung selbst aufschreibt oder von einer Person seines Vertrauens aufschreiben lässt oder sie nach dem Aufschreibenlassen dem Erbittenden schickt und die Tradierung von ihm selbst erlaubt. Auf diese Weise hat er beide [hinsichtlich ihres Werts bzw. Anerkennungsgrads] gleichgesetzt. Die meisten ziehen hingegen *munāwala* dem anderen vor.“¹²

Die übrigen Arten des *taḥammul al-‘ilm*, welcher in den späteren *uṣūl*-Werken in acht Bereichen untersucht wird, führt al-Buḥārī nicht auf. Einige schlussfolgerten daraus, dass er diese somit ablehnte. Beispielsweise erläutert der Kommentator Ibn Ḥaḡar: "Der Autor erwähnt von den verschiedenen Teilen des *taḥammul al-‘ilm* die *iḡāza* unabhängig von der *munāwala* oder *mukātaba*, sowie die *wiḡāda* und *waṣiyya* [...] nicht auf, so, als ob er an deren Authentizität/Legitimität zweifelt."¹³ Während al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī den Namen von al-Buḥārī zusammen mit vielen großen Ḥadīthgelehrten aus verschiedensten Generationen erwähnt, die die Ḥadīthtradierung durch die Form der *iḡāza* akzeptieren¹⁴, beharrt Ibn Ḥaḡar darauf, al-Buḥārī als Gegner dieser Form zu zeigen.¹⁵ Jedoch werden

wir im Folgenden sehen, dass sein Beharren nicht mit dem Ergebnis zu vereinbaren ist, welches sich aus der Untersuchung der Beziehung des Werkes zu seinen Quellen ergeben wird.

Obwohl al-Buḥārī in seinem *Ṣaḥīḥ* die *mukātaba* nicht erwähnt, ist es ihnen [den Gelehrten] nicht schwer gefallen, aus einigen seiner Phrasen den Schluss zu ziehen, dass er sie akzeptiert. Bei dem Isnād eines Ḥadīthes macht Suyūṭī für den Ausdruck *kataba ilayya Muḥammad b. Baššār* (gest. 252) folgende Erläuterungen:

Al-Buḥārī hat von keinem seiner Lehrer durch *mukātaba* überliefert außer von diesem. Allerdings gibt es sowohl bei den Isnāden von al-Buḥārī als auch von Muslim unter den Überlieferungen, die auf dem gleichen Wege erfasst wurden, einige, die durch *mukātaba* überliefert wurden.¹⁶

Ibn Ḥaḡar, der sich verpflichtet fühlt, den erwähnten Ḥadīth von al-Buḥārī zu erläutern, und der gleichzeitig *mukātaba* von ihm fern zu halten beabsichtigt, äußert: „Al-Buḥārī hätte von Muḥammad b. Baššār nicht überliefert, wenn er ihm nicht vertraut hätte.“¹⁷

Wir können an dieser Stelle zusammenfassend feststellen, dass Ibn Ḥaḡar darzulegen versucht, dass al-Buḥārī von den verschiedenen Formen des *taḥammul al-‘ilm* den *samā’*, die *qirā’a*, den *‘arḍ* und die *munāwala* und bis zum gewissen Grad die *mukātaba* akzeptiert und die übrigen ablehnt.

Aus den Definitionen unterschiedlicher Arten der Ḥadīthtradierung, die wir oben versucht haben, grob zu erläutern, ist abzuleiten, dass man in der Zeit vor dem dritten Jahrhundert, in dem die großen *muṣannaḥ*-Werke verfasst wurden, von der Existenz einer gänzlich schriftlichen Literatur sowie von Regeln ihrer Tradierung ausgehen kann. Im Grunde genommen stellen die verschiedenen Regeln, die mit dem Begriff *taḥammul al-‘ilm* bezeichnet werden, unterschiedliche Formen der Tradierungswege eines schriftlichen Ḥadīthes dar.

Doch die Tatsache, dass in der Anfangsphase der Ḥadīthüberlieferung – trotz der Existenz von manchen Heften (*ṣaḥīfa*) – auch die mündliche Tradierung existierte, und die Notwendigkeit mit Hinblick auf die Authentizität eines Ḥadīth diejeni-

ge Person festzustellen, die ihn vom Propheten gehört hat, führten zu der Entstehung und Entwicklung des Isnād. Wenn man in den Quellen auf die Aussage „Zuhrī (gest. 124) war der erste, der die Ḥadīṭe mit Isnād angegeben hat“¹⁸ stößt, wird ersichtlich, dass die Notwendigkeit des Isnādes sich umso bemerkbarer macht, je mehr man sich vom Ursprung entfernt. Sogar im zweiten Jahrhundert, in dem sich die schriftliche Ḥadīṭliteratur merklich etabliert hatte, hatte bei der Übertragung eines Ḥadīṭ von einem Werk zum anderen die Anführung der Überlieferernamen ihren Wert nicht verloren. Die Ḥadīṭgelehrten haben den Isnād als wichtigstes Hindernis für die Ḥadīṭerfindung angesehen. ‘Abdullāh b. al-Mubārak (gest. 181) merkt in seinem Werk bei der Thematisierung von Häretikern und Ḥadīṭerfindungen an: „Der Isnād ist ein Teil der Religion. Gäbe es den Isnād nicht, könnte jeder sagen, was er wollte.“¹⁹ Ihm zufolge ist derjenige, der seine Religion ohne Isnād erforscht, wie jemand, der ohne eine Treppe auf das Dach seines Hauses steigt.²⁰ Neben dieser Erläuterung im Bezug auf die Notwendigkeit des Isnāds ist auch sein Wunsch wie z.B. „den Namen des Überlieferers zusammen mit dem Namen des Propheten in einer Zeile geschrieben zu sehen“²¹ wahrzunehmen.

Die Tatsache, dass der Isnād auf Grund von verschiedenen Faktoren als ein primärer Bestandteil in der Ḥadīṭtradierung hervortritt, rückte die Schrift als natürliches Mittel der Überlieferung oder den Wert des Buches in den Hintergrund. Wie aus der Definition und Erläuterung aller Formen des *taḥammul al-ilm* ersichtlich wird, war das Buch für die Tradierung eines Ḥadīṭes nicht ausreichend. Um den Ḥadīṭ, den ein Buch beinhaltet, zu entnehmen oder zu tradieren, war es notwendig, diesen persönlich von einem Lehrer gehört zu haben, der ihn wiederum von einem anderen Lehrer persönlich gehört hatte. Das heißt, um den im Buch enthaltenen Ḥadīṭ mit Isnād anführen zu können, war es notwendig, dass man „Ich habe ihn von der Person soundso gehört“ oder „Die Person soundso hat mich benachrichtigt“ sagen konnte. Diese Form, die als *samā‘* bezeichnet wird, war der angesehenste Weg der Ḥadīṭtradierung. Später bildeten sich andere Formen und viele Erleichterungen heraus: So war es z.B. möglich, dass ein Schüler

den schriftlichen Ḥadīṭ seinem Lehrer oder demjenigen in seiner Anwesenheit vortrug, der die Überlieferung besaß, und dabei „Die Person soundso hat mich benachrichtigt“ sagen konnte. Beispielsweise folgte Imam Mālik nicht denen, die nur die *samā‘* akzeptierten, sondern bevorzugte die *qirā‘a*. In einem Zeitraum von siebzehn Jahren trug er sein *Muwattā‘* niemandem vor, jedoch lasen seine Schüler ihm in seiner Anwesenheit vor und erhielten die Erlaubnis für dessen Tradierung.²²

Für diejenigen, die das „Verstecktsein“ der Schriftlichkeit hinter der Isnādtätigkeit in der Ḥadīṭtradierung nicht im Auge behalten haben, waren die Art oder der Stil der Ḥadīṭliteratur ein wenig überraschend. Es wäre nützlich, diesen Stil der Tradierung, der unter den Ḥadīṭgelehrten sehr bekannt war, anhand von einigen Beispielen, die in den Büchern als Überlieferung enthalten sind, darzustellen. Denn da diese Tradition nicht in ihrer Gänze verstanden wurde, sind – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – in modernen Studien einige gravierende Fehler aufgetreten.

Wie überliefert wird, hat Bišr b. Nahīk mehrere Überlieferungen von Abū Hurayra in Buchform verschriftlicht. Als er fortging, stellte er Abū Hurayra die Frage, ob er diese Ḥadīṭe von ihm überliefern darf oder nicht, woraufhin er zustimmte.²³ Als Imam Mālik von seinen Schülern gefragt wurde, ob man die ihm vorgetragenen Bücher mit dem Ausdruck *ḥaddaṭanī* tradieren dürfe, erwiderte dieser mit der folgenden Antwort: „Wenn einer in Anwesenheit eines anderen den Koran vorträgt, gebraucht er dann nicht den Ausdruck ‚Person soundso hat mir vorgetragen?‘“²⁴ Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241) fragte den Lehrer von al-Buḥārī, al-Ḥakam b. Nāfi‘ (gest. 222): „Wie hast du von Šu‘ayb (gest. 162) die Bücher gehört?“ Er gab folgende Antwort: „Einen Teil davon habe ich ihm vorgetragen, einen Teil hat er mir vorgetragen, einen Abschnitt hat er durch Billigung, den anderen Abschnitt mittels *munāwala* gegeben und sagte, dass ich für alle den Ausdruck *aḥbaranā Šu‘ayb* gebrauchen soll“²⁵ Von Aḥmad b. Ḥanbal überliefert sein Sohn Folgendes: „Ich habe Ḥaḡḡāḡ b. Muḥammad (gest. 206) mit Sunayd (gest. 226) gesehen. Ḥaḡḡāḡ b. Muḥammad las ihm den Ḡāmi‘ des

Ğurayğ mit den Worten *uḥbirtu ‘an az-Zuhrī wa uḥbirtu ‘an Şafwān...ilḥ* vor. Sunayd sagte zu ihm: ‚O Abū Muḥammad, sag: Ibn Ğurayğ hat uns von Zuhrī benachrichtigt, ... usw.‘²⁶

Die Tatsache, dass sowohl für das Hören eines Werkes von dem Lehrer als auch für das Vortragen des Schülers seinem Lehrer gegenüber die gleiche Bezeichnung gebraucht wurde, hatte zur Unzufriedenheit der Ḥadīṭgelehrten geführt. Sie empfanden die Notwendigkeit einer Bezeichnung, die diese Differenz aufzeigte. Während Imām aš-Şāfi‘ī und manche Ḥadīṭgelehrte für das Vortragen des Schülers gegenüber seinem Lehrer ebenso den Ausdruck *aḥbaranā* für ausreichend sahen, betrachteten es sehr viele Ḥadīṭgelehrte als obligatorisch, zum Wort *aḥbaranā* zusätzlich die Bezeichnung *qirā‘atan* zu ergänzen; und falls dieses Vortragen nicht vom Lehrer oder dem bestimmten Schüler, sondern von einer anderen anwesenden Person übernommen wurde, sah man den Ausdruck *qurī‘a* und *ana asma‘u* als notwendig an.²⁷ Denn, manchmal hatte entweder einer der Schüler die Aufgabe des Vortragens übernommen oder der Vortragende war ein spezieller Überlieferer des Lehrers. Beispielsweise wurde zunächst Muḥammad b. Ḥasan aš-Şabbāḥ (gest. 257) das Überlieferungsrecht für Imām aš-Şāfi‘īs *Risāla* erteilt. Zum Zeitpunkt, als Aḥmad b. Ḥanbal und Abū Ṭawr zu aš-Şāfi‘ī kamen, sein Werk hörten und die Erlaubnis für das Überliefern erhalten wollten, hatte dieser Überlieferer [d.h. aš-Şabbāḥ] die Aufgabe des Vortragens in seiner [d.h. aš-Şāfi‘īs] Anwesenheit übernommen.²⁸

In der Ḥadīṭtradierung hatte sich die Stellung und Wichtigkeit des Buches als eine unleugbare Tatsache erwiesen, aber noch hatte das Gedächtnis nicht an Wert verloren. Das Gedächtnis und die Schrift sowie Treue in der Tradierung wurden als die drei unvermeidlichen Elemente der Wissenschaft angesehen;²⁹ weder das ausschließliche Vertrauen auf das Gedächtnis noch auf die Schrift waren ausreichend. Um die gemeinsamen Aufgaben dieser beiden herum begann eine Fülle an Literatur zu entstehen. Falls ein Unterschied zwischen dem, was das Gedächtnis bewahrte, und den Buchzeilen, welche es fixierten, in Erscheinung trat, wandte man sich zur Überprüfung an das Buch oder die Erinnerung

eines anderen.³⁰ Über die Frage nach der Tradierung von einer Person, die eine Gedächtnisschwäche hatte und sich nur auf seine Schrift verließ, gab es eine Kontroverse; neben denjenigen, die es akzeptierten, gab es auch jene, die es ablehnten.³¹ Oft wurden die Ḥadīṭbücher zunächst auswendig gelernt, anschließend wurde deren Tradierung übernommen. Beispielsweise hatte Imām aš-Şāfi‘ī (gest. 204) schon im jungen Alter den *Muwattā‘* auswendig gelernt, später ging er zum Ort, an dem sich Imām Mālik befand und erhielt dessen Überlieferung.³² Wir haben aus unzähligen Beispielen in Bezug auf die Stellung der Bücher in der Ḥadīṭüberlieferung sowie die Frage, wie diese Bücher hinter den Begriffen *aḥbaranā*, *ḥaddaṭanā* und ähnlichen verborgen blieben, nur einige ausgewählt. Die Ḥadīṭliteratur bewahrt recht viele Lehren hinsichtlich dieser gemeinsamen Aktivität der Schrift und des Gedächtnisses, insbesondere im Hinblick auf den Genauigkeiten von Schrift und Weitergabe. An dieser Stelle haben wir uns damit begnügt, nur so viele Beispiele wie nötig anzuführen, um das Studium von al-Buḥārī, von dem wir nur seine Quellen analysieren werden, zu erleichtern. Um diese Untersuchung zu vervollständigen und um die Art und Weise der Überlieferung eines gesamten Buches sowie die Überlieferungsart eines oder mehrerer Ḥadīṭe aus einem Buch, dessen gesamte Überlieferung übernommen wurde, teilweise darzustellen, möchten wir einen wichtigen Bericht von al-Ḥaṭīb al-Bağdādī anführen.

„Die Aḥḥāb al-ḥadīṭ besitzen sehr viele bekannte Abschriften. Diese Abschriften beinhalten eine große Menge von Ḥadīṭen, wobei der Überlieferer zusammen mit dem ersten Ḥadīṭtext auch den Isnād, die Überliefererkette, der Abschrift angibt. Bis zum Ende der Abschrift ordnet er die anderen Ḥadīṭe an. Zum Beispiel gibt es ein Exemplar, das Abū al-Yamān al-Ḥakam b. Nāfi‘ (gest. 222) mittels Şu‘ayb b. Ḥamza – Abū az-Zinād – al-A‘rağ von Abū Hurayra überliefert, und ein anderes Exemplar, das wieder Abū al-Yamān von Şu‘ayb – Nāfi‘ – Ibn ‘Umar überliefert, und [noch] ein Exemplar, dass er neben Yazīd b. Zuray (gest. 182), auch mittels Rawḥ b. al-Qāsim – al-A‘lā b. ‘Abdirrahmān und seinem Vater von Abū Hurayra überliefert hat. Neben dem Exemplar, das ‘Abdurrazzāq b. Hammām (gest. 221) von Ma‘mar b. Rāşid – Hammām b. Mu-

nabbih und Abū Hurayra überliefert, gibt es außer diesem noch viele andere, deren Liste hier nur länger wird, wenn sie aufgezählt werden. Es ist erlaubt, dass derjenige, der diese von einem Lehrer hört, so viel von ihrem Inhalt übernimmt wie er möchte, sie voneinander trennt und mitsamt dem ersten Isnād, der sich am Anfang des Exemplars befindet, überliefert. Denn diese besitzen jeweils einen eigenen Ḥadīṭgrad, in denen zwei voneinander unabhängige Urteile mit einbegriffen sind. So, wie für die in einem Ḥadīṭ vorhandenen unterschiedlichen zwei Urteile zwei Isnāde erlaubt sind, so ist auch die Spaltung des Texts in zwei oder mehr Teile gestattet.³³

Das heißt, ein durch Überlieferung übermitteltes Buch konnte sowohl als Ganzes als auch in Form einzelner Ḥadīṭe mitsamt der Überlieferung, welche sich am Anfang jenes Buches befindet, in ein anderes Buch aufgenommen werden. Aus diesen Abhandlungen, die al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī bespricht, fügt al-Buḥārī beispielsweise das mittels Abū az-Zinād von Abū Hurayra Überlieferte durch die Tradierung von seinem Lehrer Abū al-Yamān einerseits direkt in sein Buch ein.³⁴ Andererseits beschafft er sich Überlieferungen, die von A‘raḡs Überlieferer Abū az-Zinād (gest. 130), Ṣāliḥ b. Kaysān (gest. 144), Sa‘d b. Ibrāhīm (gest. 125) und Zayd b. Aslam (gest. 130) kommen und verschiedene Tradierungswege aufweisen. Wenn wir einen Vergleich mit dem *Muwattā‘* ziehen, der bis zu uns gelangt ist und in dem die erwähnten Ḥadīṭe Abū Hurayras mittels Abū az-Zinād übernommen wurden, werden wir sehen, auf welche Weise al-Buḥārī seine verschiedenen Ḥadīṭe, welche aus der ihm vorliegenden Abhandlung stammen, aus anderen Quellen übernommen hat. Al-Buḥārī hat 27 der Überlieferungen A‘raḡs, die mittels Abū az-Zinād Eingang in den *Muwattā‘* gefunden haben, aufgenommen.³⁵ Die Anzahl der Überlieferungen, die er durch die Tradierung seines Lehrers Abū al-Yamān aus der erwähnten Abhandlung indirekt übernommen hat, sind weitaus geringer als diese.

Al-Buḥārī hat aus derjenigen von al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī thematisierten Abhandlung, die uns erreicht hat und von Hammām ibn Munabbih (gest. 313) stammt, nahezu ein Drittel von unterschiedlichen Ḥadīṭgelehrten übernommen, die sie in

ihre [eigenen] Bücher aufgenommen haben, anstatt sie direkt von der ersten Quelle zu übernehmen. Im Ṣaḥīḥ sind diese Ḥadīṭe nämlich mit sehr unterschiedlichen Überlieferernamen vorhanden.³⁶ Demgegenüber befindet sich die erwähnte Abhandlung als Ganzes im *Musnad* von Aḥmad b. Ḥanbal mit dem Isnād, den al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī oben angeführt hat.

Folglich wurden Ḥadīṭe aus einem beliebigen Buch – sei es einzeln oder gruppenweise – herausgenommen und in andere diverse Bücher aufgenommen. Ob ein Muṣannif einen Ḥadīṭ aus seiner sehr alten Quelle oder indirekt aus anderen Quellen übernahm, bedeutete dasselbe. Relevant war, entweder dieses Buch mit einer *musalsal*-Überlieferung gelesen zu haben oder Überlieferungen anderer Bücher, die dessen Teile beinhalten, zu erhalten. Dass man einen Ḥadīṭ besaß oder kannte, war eine Sache; diesen zu überliefern oder unter den Überlieferern sein zu können, war eine ganz andere Sache. Um einen Ḥadīṭ vom eigentlichen Überlieferer Abū Sallām al-Ḥabaṣī zu hören, lud ihn der umayyadische Kalif ‘Umar b. ‘Abdil‘azīz von weiten Strecken zu sich ein.³⁷ Imām aš-Ṣāfi‘ī war verpflichtet, Imām Mālik zu besuchen, um die Tradierungserlaubnis für den *Muwattā‘*, den er auswendig konnte, zu erhalten.³⁸ ‘Alī b. al-Madīnī (gest. 234), einer der Lehrer des Buḥārī, pilgerte nach Mekka vielmehr um unmittelbar vom dort lebenden Sufyān b. ‘Uyayna (gest. 198) Ḥadīṭe gehört zu haben.³⁹ Abū ‘Abdillāh an-Nīsābūrī (gest. 404), der mit *al-Mustahraḡ ‘ala-ṣ-ṣaḥīḥayn* die Lücken beider *Ṣaḥīḥ* füllen wollte, ging nach Bagdad, verbrachte einige Monate dort, hörte von Abū Bakr b. Mālik den *Musnad* von Ibn Ḥanbal von Anfang bis Ende und übernahm die Ḥadīṭe seines *Mustahraḡs* aus dem *Musnad*.⁴⁰

Die Überlieferung des Ḥadīṭwerkes von ‘Alī ibn al-Ġa‘d (gest. 230) erlitt im fünften Jahrhundert eine Unterbrechung in Baḡdād. Dies bedeutet, dass es niemanden mehr gab, der sich dessen Überlieferung zur Aufgabe machte. Doch als Abū‘l-Qāsim Hibatullāh aš-Šīrāzī (gest. 495) während eines Aufenthaltes in Ṣarīfūn – in der Umgebung von [der Stadt] Mosun – in eine Moschee ging und den dortigen Imam, eine Person namens Abū Muḥammad aš-Ṣarīfīnī, fragte, ob er in Besitz von irgendwelchen Ḥadīṭüberlieferungen wäre, antwortete dieser,

dass sein Vater ihn zu einigen Ḥadīthgelehrten mitgenommen und er von diesen viele Ḥadīthe zu hören bekommen hätte, die er immer noch aufbewahren würde. [Daraufhin] ging er mit Abū'l-Qāsim aš-Šīrāzī zu sich nach Hause und zeigte ihm eine Ansammlung von Ḥadīthen. Dabei stellte sich heraus, dass es sich bei einem Teil dieser Ḥadīthe um das gesamte [Ḥadīth]Werk 'Alī ibn al-Ġa' ds handelte. Sofort trug Abū'l-Qāsim im Beisein von Muḥammad aš-Šarīfī [die Ḥadīthe] vor und erhielt so die Tradierungserlaubnis. Danach schrieb er den Baġdādern und diese kamen nach Šarīfūn, um das [Ḥadīth]Werk von seinem Überlieferer zu lesen und es selbst zu überliefern. Somit fanden sie die Möglichkeit, an der Überliefererkette der Ḥadīthe 'Alī ibn al-Ġa' ds erneut anzuknüpfen.⁴¹

Diese Tätigkeit, die *ṭalab al-'ilm* oder *ṭalab al-ḥadīth* genannt wird und in der islamischen Literatur einen sehr wichtigen Platz einnimmt, bedeutete nicht nur die Zusammentragung (*ġam'*) der Ḥadīthe, sondern setzte sich außerdem als Ziel, die Berechtigung zur Überlieferung bereits zusammengetragener oder bekannter Ḥadīthe zu erlangen.⁴²

Neben den Regeln des *taḥammul al-'ilm*, die – wie z.B. im Bezug auf den *sama'* und die *qirā'a*, – die unmittelbare Begegnung zwischen Šayḥ und Schüler als notwendig vorschrieben, sind zwar Formen wie die *iġāza* oder *mukātaba* entstanden, die es ermöglichten, von weiter Entfernung voneinander Ḥadīthe zu überliefern, ohne dass Šayḥ und Schüler einander sehen mussten. Jedoch stellt sich heraus, dass jahrhundertlang das Interesse daran, die Überlieferung von Büchern und Ḥadīthen vom eigentlichen Überlieferer persönlich zu erhalten, nie abgenommen hat.

Augenommen vereinzelter Namen aus dem ersten Jahrhundert, die uns erreichten, ist zu sagen, dass aus der Vielzahl der Bücher heraus, von denen wir ganz klar bezeugen können, dass sie im zweiten Jahrhundert existierten, eine sich wiederholende, reichhaltige Literatur entstand. Es ist möglich, in den Biographien, die in den Quellen enthalten sind, bei nahezu allen Ḥadīthgelehrten auf eine oder einige Bücherhinweise oder auf einige Überlieferungen in Bezug auf die Beziehung dieser Ḥadīthgelehrten zum Buch, zu stoßen. Wenn die *mušannaḥ*-

Werke, die in der Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu einem bestimmten Thema oder zu einigen zusammenkommenden Themen hervorgebracht wurden, als Ausnahmen betrachtet werden, dann zeigt sich, dass die Ḥadīthwerke dieses Jahrhunderts aus den Ḥadīthen bestehen, die jedem Ḥadīthgelehrten von seinem eigenen Šayḥ übermittelt wurden. Es kam ein neues Ḥadīthwerk zustande, indem ein Ḥadīthgelehrter nach seinem eigenen Maß und seinen eigenen Möglichkeiten mithilfe eines der oben erläuterten verschiedenen Wege des *taḥammul al-'ilm*, Ḥadīthe aus einem Buch eines oder mehrerer Šayḥs übernahm. Diese Bücher beinhalteten Ḥadīthe von angesehenen Autoritäten, die vor ihm gelebt haben. Wir haben die Möglichkeit, dies anhand eines Beispiels solcher Werke, über deren Charakter die Quellen reichliche Auskunft bewahren, festzustellen. Die Ḥadīthe des Schülers des Imam Mālik, Ismā'īl ibn Ġa'far ibn Abī Kaṭīr (gest. 180), die mittels 'Alī ibn al-Ḥuġr überliefert wurden, bilden hierfür ein gutes Beispiel.⁴³ Ismā'īl ibn Ġa'far fertigte sein erwähntes Buch mit Ḥadīthen mehrerer Šayḥs an. Anscheinend wurden diese Bücher entweder nur *kitābu fulān* oder *ḥadīthu fulān* genannt. Wir werden hier einige von vielen Beispielen, die wir zu dieser Art von Büchern und ihren Eigenschaften gesammelt haben, anführen.

Al-Buḥārī überliefert von Yaḥyā ibn Bukayr Folgendes:

„Im Jahre 170⁴⁴ überlieferte 'Uṭmān ibn Šālīḥ as-Sahmī von seinem Vater, dass die Bücher von Ibn Lahī'a (gest. 174) verbrannt sind; es seien aber nicht alle Bücher unter diesen gewesen, sondern nur ein Teil derer, die ihm seitens seiner Schüler vorgetragen wurden ... usw.“

Und aus diesem Grund wird gesagt, dass al-Buḥārī von seinem Šayḥ Aḥmad ibn Šālīḥ (gest. 248) folgende Aussage überliefert:

„'Abdullāh ibn Lahī'a ist Besitzer eines authentischen Buches. Er holte seine Bücher hervor und diktierte sie dem Volk. Das Aufschreiben der Ḥadīthe seitens seiner Schüler erfolgte durch das Diktieren. Die Ḥadīthe von denjenigen, die mit Sorgfalt arbeiteten und niederschrieben, waren hervorragend. Doch er ließ auch diejenigen an seinen Sitzungen teilnehmen, die in dieser Angelegenheit nicht so behutsam waren. Hiernach hatte Ibn Lahī'a nie ein Buch mit sich und es wurde

auch kein Buch in seiner Nähe gesehen. Diejenigen, die von ihm durch den samāʿ Ḥadīṭe überliefern wollten, vervielfältigten zunächst das ihnen Diktierte und trugen es dann in seiner Gegenwart vor. Die Ḥadīṭe derjenigen, die in Besitz einer authentischen Abschrift gelangen konnten, galten als authentisch. Ḥadīṭe von jemandem, der von einer schlecht abgefassten Abschrift abschrieb, wiesen wiederum mehrere Fehler auf.⁴⁵

ʿAbdullāh ibn al-Mubārak (gest. 181)⁴⁶, von dem einige Werke bis heute erhalten geblieben sind, sah die Zeit, die man mit Büchern verbringt, als eine Unterhaltung mit den Prophetengefährten an.⁴⁷ Seine Werke, die sehr gefragt waren, wurden von ʿAbdullāh ibn ʿUṭmān al-Marwazī (gest. 220) mit einem einzigen Stift vervielfältigt.⁴⁸

Al-Buḥārī sagte über ʿAbdullāh ibn Mūsā al-ʿAbsī (gest. 213), einer seiner ältesten Ṣayḥs, dass er „den *Ġāmi*“ des Sufyān besaß, diesen jedoch geringschätzte.“⁴⁹

Als Layṭ (94-175), der Zeitgenosse Imām Māliks, darauf aufmerksam gemacht wurde, dass in seinem Buch manche Ḥadīṭe nicht zu finden waren, sagte dieser, dass es nicht möglich sei, alle in seinem Gedächtnis befindlichen Ḥadīṭe zu verschriftlichen.⁵⁰

In demselben Jahrhundert gab es auch Ḥadīṭgelehrte, die ihre eigenen Ḥadīṭe nicht in irgendeinem Werk zusammentrugen, sich der Werke anderer bedienten und von den Werken anderer diktierten, wenn sie um Überlieferungen gebeten wurden. Wakīʿ (gest. 197)⁵¹ verschriftlichte seine Ḥadīṭe nicht. Als einer seiner Schüler sah, dass er die Ḥadīṭe von seinem eigenen Ṣayḥ Sufyān at-Tawrī (gest. 161) aus den Büchern seiner anderen Ṣayḥs diktierte, nahm er nicht mehr an dessen Sitzungen teil.⁵²

Auch Saʿīd ibn Kaṭīr ibn ʿUfayr (gest. 228), der sich darauf beschränkte, von anderen Büchern vorzutragen, wurde wegen dieses Verhaltens nicht als ein angesehener Ḥadīṭgelehrter erachtet.⁵³

Auch bei Muḥammad ibn ʿAbdillāh al-Anṣārī (120-213), einem Ṣayḥ al-Buḥārīs, führte die Tatsache, dass er nach dem Verlust mancher seiner Bücher,

von den Büchern seines Schülers Abū Ḥakīm überlieferte, dazu, dass das Vertrauen gegenüber seinen Ḥadīṭen erschüttert wurde.⁵⁴

Ḥammād ibn Salama (gest. 176) trug das Werk von Qays ibn Saʿd (gest. 119) mit sich und kannte dessen Inhalt auswendig. Doch da er dieses Werk verlor und den Inhalt lediglich aus seinem Gedächtnis abrief oder weil er das Werk versteckte und dessen Inhalt den Menschen mit Hilfe seines Gedächtnisses darlegte, galt er nicht als vertrauenswürdig.⁵⁵ Ein Zeitgenosse von ihm hinderte ihn daran, Bücher von anderen auszuleihen, um [hieraus] Ḥadīṭe zu überliefern.⁵⁶

Ein Ḥadīṭ, den man wohlgeordnet in den Zeilen eines Buches vorfand, besaß einen gänzlich unterschiedlichen Wert als ein Ḥadīṭ, der an irgendeiner Stelle des Buches hinzugefügt wurde. Denn bei Ḥadīṭen, die im hinteren Teil eines Buches (*zahr*) auftauchten, gab es die Wahrscheinlichkeit, dass dieser Ḥadīṭ, nachdem dieses Buch vom Ṣayḥ gehört oder diktiert wurde, aus irgendeiner Stelle entnommen und hinzugefügt worden war. Abū Salama at-Tabūḍakī (gest. 223) wurde seitens Yaḥyā ibn Maʿīn (gest. 223) aufgefordert, darauf zu schwören, dass er einen bestimmten Ḥadīṭ, der sich nicht am Anfang (*ṣadr*), sondern im hinteren Teil seines Buches befand, von seinem Ṣayḥ gehört hatte.⁵⁷

Für dieses zweite Jahrhundert, das ein produktives Zeitalter hinsichtlich der Verschriftlichung der Ḥadīṭe darstellt, ist das Buch *al-Kifāya* von al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī nennenswert. Sein Werk, in dem bei jeder Gelegenheit Bücher erwähnt werden, enthält reichliche Berichte bezüglich der ziemlich präzisen Regeln, denen diese Bücher unterzogen worden sind. Solche und andere ähnliche Angelegenheiten wurden in seinem Werk unter bestimmten Kapiteln zusammengetragen. Im Folgenden sei ein Bericht aus einem Kapitel dieses Werkes zitiert, das vom Verpöntsein der Ḥadīṭüberlieferung eines Ṣayḥs aus der Abschrift seines Schülers ohne das Bereithalten des originalen Buches handelt:

„Ein Ḥadīṭgelehrter namens Abū Bakr al-Ismāʿīlī wurde zu dem Zustand eines Ḥadīṭgelehrten befragt, der aus den Büchern von anderen überliefert. Dieser antwortete so oder so ähnlich: „Es ist erlaubt, wenn er weiß, dass sich diese Ḥadīṭe unter seinen eigenen Ḥadīṭen befinden sowie wenn er den Inhalt seines eigenen

Buches auswendig kennt.“ Auf die Frage: „Was ist, wenn er die Ḥadīte nicht auswendig kennt und wenn das Buch, das ihm gebracht wird, von jemandem vervielfältigt wurde, dem er völlig vertraut?“ gab er eine ähnliche Antwort. Doch auf die Frage: „Wie kann es erlaubt sein, wenn weiterhin die Gefahr besteht, dass es Lücken geben könnte und unbewusst oder irrtümlich manche Sachen in den Text eingeflossen sein könnten?“ war die Antwort: „So eine Person ist auch nicht davor geschützt, im eigenen Buch Fehler zu begehen.“ Auf die folgende Erwiderung gab der Ṣayḥ aber keine Antwort: „Wenn ein Mensch in seinem eigenen Werk alles in seiner Macht stehende getan und jegliche Bemühungen vollbracht hat, dann sind seine Fehler verzeihlich. Aber dies gilt nicht für die Fehler von anderen Personen.“ Doch erlaubte er dies, wenn [der Ṣayḥ] sich der Genauigkeit und Wahrhaftigkeit des Schreibers vergewissert hatte.⁵⁸

Gewiss ist folgende Bestimmung Imam Ṣāfi‘īs das offensichtlichste Beispiel für das Ansehen des Buches, das es in dieser Zeit erreicht hat. Er sagte [nämlich]: „Wir akzeptieren die Ḥadīte derjenigen Ḥadītlehrten, die keine Besitzer eines authentischen Ḥadītwerkes sind und deren Fehler sich vermehren, genauso wenig wie die Zeugenschaft derjenigen, deren Fehler sich in ihren Zeugenaussagen vermehren.“⁵⁹

Die Anordnung der Ḥadīte nach Kapiteln⁶⁰

Zu Beginn wurden die Ḥadīte vergleichsweise zufällig oder nach einer subjektiven Bewertung bzw. Werteinschätzung in Form von namenlosen Büchern gesammelt. Wir sehen, dass diese das Material der systematischen Werke darstellten, die zunächst vergleichsweise begrenzt waren, sich jedoch im Späteren ständig weiterentwickelten und zu denen sich nahezu parallel⁶¹ die Regeln in Bezug auf die Ḥadītüberlieferung und die Ḥadītkritik herausbildeten. Die *al-kutub as-sitta* wurde im dritten Jahrhundert als das Produkt dieser vorher entstandenen und sich allmählich entwickelnden reichhaltigen Literatur hervorgebracht. Die

Erläuterung dieser *al-kutub as-sitta* und der Quellen der systematisierten Ḥadītwerte, die insbesondere von Buḥārīs *Ṣaḥīḥ* repräsentiert werden sowie die Erläuterung vieler ihrer Besonderheiten, bringt die Notwendigkeit mit sich, die vor diesen [Werken] entstandenen systematischen Ḥadītwerte zu untersuchen.

Wir hatten gesehen, dass Goldziher die erste Zusammentragung der Ḥadīte (*tadwīn*) von der ersten systematischen Anordnung der Ḥadīte (*taṣnīf*) gänzlich unterschied. Aus irgendeinem Grund verlor er diese Nuance aus den Augen und sah hin und wieder einen Widerspruch vorliegen, den er zu beheben versucht, indem er die Berichte in den islamischen Quellen, die vom Beginn des *tadwīn* handeln, als unauthentisch bewertet, während er die zeitlichen Angaben über den Ursprung des *taṣnīf* für angemessen hält. Allerdings bringt er auch hinsichtlich dieser zweiten Datierung Zweifel vor. Da die Meinung von ihm, die später in der Behauptung mündet, dass „[d]ie kanonischen Sammlungen [...] keine kritisch gesichteten und methodisch angeordneten Compilationen von Ḥadīten, welche die Sammler aus einer vorhandenen Literatur auswählten [sind]“⁶² den Resultaten der vorliegenden Untersuchung gänzlich entgegengesetzt steht, und die für die moderne Forschung im Bereich des Ḥadīṭ beinahe immer die Aufgabe einer Hauptbezugsquelle erfüllt, werden wir uns damit an dieser Stelle länger befassen.⁶³

Nachdem Goldziher die Berichte bezüglich der ersten Zusammentragung der Ḥadīte (*tadwīn*) ablehnt, sagt er folgendes:

„Viel positiver treten andere Daten der muhammedanischen Literaturgeschichte bezüglich der Anfänge der Traditionsliteratur auf. Diese Daten anticipieren sogar, wie wir sehen werden, einen Schritt, welcher in dieser Literatur erst später vollzogen wurde, für die Charakteristik ihrer Entwicklungsstufe in diesem II. Jahrhundert. Es wird nämlich erzählt, dass Aḥmed ibn Hanbal den ‘Abd al-Malik b. Ġurejġ (st. 150) im Hiġāz und den Sa‘īd b. Abī ‘Arūba (st. 156) im ‘Irāq als die ersten bezeichnet habe, welche das vorhandene Material nach Kapiteln anordneten. Daraus haben nun die Literarhistoriker gefolgert — diese An-

gabe tritt uns fast in jedem spätem Buche dieser Art entgegen — dass die genannten muhammedanischen Theologen den Anfang der Ḥadīthsammlungen bezeichnen. Nun beruht aber diese Deutung der Nachricht des Aḥmed ibn Hanbal auf Missverständniß. Die Werke der beiden Theologen sind uns nicht erhalten geblieben und man kann im Urtheile über die Richtung und Tendenz derselben sich nicht auf Texte berufen. Doch besitzen wir Andeutungen, aus welchen gefolgert werden kann, dass es sich bei den Arbeiten der beiden Gelehrten des II. Jahrhunderts nicht um Ḥadīthsammlungen handeln könne. Vorerst erwähnen wir mit Bezug auf Ibn Abī ‘Arūba die Nachricht, dass derselbe „keine Aufzeichnung (kitāb) machte, sondern alle Traditionen, die er hörte, im Gedächtniß bewahrte“. ⁶⁴ Dieser Bericht flösst uns begründeten Verdacht gegen die Correctheit der aus dem Berichte des Ibn Hanbal abgeleiteten literarhistorischen [sic!] Thatsache ein. Insofern in jener Zeit von systematisch angelegten Werken die Rede sein kann, so sind es nicht Traditions Sammlungen, sondern im Geiste jener Zeit Fikḥbücher, erste Versuche nach den Gesetzkapiteln angeordneter Codices, nicht ohne Verwendung des dahingehöri-gen überlieferten Sunnamaterials. Solche gesetzwissenschaftliche Versuche, welche um jene Zeit nicht vereinzelt waren, nannte man Sunan; es wird in der Determination derselben ausdrücklich angegeben, dass sie nach Fikḥmaterien angeordnet waren, von einigen heisst es ausdrücklich: kitāb al-sunan fi-1-fikḥ. Dass die Werke des Ibn Ğurejğ und Ibn Abī ‘Arūba dieser Klasse angehören, folgt aus der genauen Angabe ihres Inhaltes bei Ibn Abī-1-Nadīm. Diese Bücher werden also jene sein, mit Bezug auf welche Aḥmed ibn Hanbal den genannten Gelehrten bahnbrechende Thätigkeit zuschreibt. Bei Ibn Abī-1-Nadīm finden wir allerdings auch noch ältere Sunanwerke dieser Art verzeichnet, z. B. — um nur eins zu nennen — ein Kitāb al-sunan fi-1-fikḥ von Makhūl (st. 116). ⁶⁵

Anschließend thematisiert Goldziher den *Muwatta* des Imam Mālik und konstatiert, dass dieser nicht als die erste Ḥadīthsammlung angesehen werden kann. Mālik hätte vielmehr versucht, vom Standpunkt der Sunna und des Konsens‘ (*iğmā*‘) heraus ein theoretisches Prinzip wiederzubeleben. ⁶⁶ Er behauptet, dass uns keine [gesicherten] Informationen in Bezug auf den Ursprung der systematisierten Ḥadītliteratur vorliegen, und beteuert — wie bereits erwähnt —, dass

die Berichte der muslimischen Autoren in dieser Hinsicht sehr zweifelhaft sind. Lediglich im dritten Jahrhundert, in dem die *musnad*-Werke nach Kapiteln angeordnet wurden, lassen sich diesbezüglich positive Hinweise finden. ⁶⁷ Später sagt er, dass die Faktoren für die Entstehung der systematisierten Werke in der Auseinandersetzung zwischen den Traditionalisten (*aṣḥāb al-ḥadīth*) und den Rationalisten (*aṣḥāb ar-ra’y*) liegen und dass die Traditionalisten in dieser Auseinandersetzung gezwungen waren, ihr Material nach Kapiteln anzuordnen. ⁶⁸ Ferner sei im Islam al-Buḥārīs *Saḥīḥ* als erstes systematisiertes Werk anerkannt worden. ⁶⁹

Nachdem Goldziher auf diese Weise die Datierungen für die Anfänge des *tadwīn* und des *taṣnīf* im islamischen Schrifttum als identisch aufzeigt, thematisiert er lediglich einen Bericht — wenn nicht sogar den kürzesten — von denjenigen viel detaillierteren Berichten, die für die ersten systematisierten Werke im islamischen Schrifttum angegeben werden, und findet diesen widersprüchlich. Einen Widerspruch sieht er in den beiden folgenden Aussagen: „Die Personen, die Aḥmad ibn Ḥanbals Bücher zum ersten Mal nach Kapiteln angeordnet haben (*taṣnīf*), sind Ibn Ğurayğ (gest. 150) und Ibn Abī ‘Arūba (gest. 154)“ und „Er [Ibn Abī ‘Arūba] besaß keine eigenen Werke, sondern lernte die Ḥadīthe auswendig“. Falls wir von den Überlieferungen bezüglich des *taṣnīf*, die die islamischen Quellen liefern und die noch älter und noch detaillierter sind, absehen, dann gibt es selbst in diesen beiden Formulierungen keinen Widerspruch. Ad-Dahabī ⁷⁰, der beide Formulierungen unmittelbar aufeinanderfolgend in der Biographie des Sa‘īd ibn Abī ‘Arūba in dieser Form: „*wa huwa awwalu man ṣannaḥa l-abwāba bi-l-Baṣrati qāla Aḥmad ibn Ḥanbal: lam yakun lahū kitābun innamā kāna yaḥfaz*“ überlieferte, sah keinerlei Widersprüche. Denn die Ḥadīthgelehrten führten die Aussage Ibn Ḥanbals über Ibn Abī ‘Arūba auf die Bedeutung zurück, dass dieser ein starkes Gedächtnis hätte und die Ḥadīthe auswendig lernte. Das bedeutet, dass er seine Ḥadīthe nicht selbst niederschrieb, jedoch — wie bereits erwähnt — die Möglichkeit hatte, von den Ḥadīthbüchern zu seiner Zeit zu profitieren, einen Abschnitt von diesen zu entnehmen und anzuordnen. Hierfür gibt es in der Ḥadītliteratur viele Beispiele. Selbst Imām Mālik, der be-

hauptete, gar keine Ḥadīṭe niedergeschrieben zu haben⁷¹, profitierte für sein *Muwaṭṭaʿ* von den bereits vorhandenen geordneten Ḥadīṭsammlungen. Das aufklärendste Beispiel für diese Art stellt jedoch der Bericht über Abū ʿArūba al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Mawdūd (210-318)⁷² dar, in dem es heißt: „Er fügte die niedergeschriebenen Ḥadīṭe seiner Ṣayḥs lediglich zusammen, indem er sie nach Kapiteln anordnete. Davon abgesehen besaß er keine Bücher.“⁷³ In dem obigen zitierten Abschnitt, in dem Goldziher aufgrund der Bemerkung Aḥmad ibn Ḥanbals schlussfolgerte, dass Ibn Abī ʿArūba und Ibn Ḡurayḡ keinerlei [eigene] Werke besäßen, bemerkt der Autor mit Rückgriff auf Ibn an-Nadīm's Erwähnungen gleichzeitig, dass dieselben Besitzer des *Kitāb as-sunan fi l-fiqh* sein könnten. Unsere Einwände gegen seine Annahme, dass es sich bei den Sunna-Werken auf der einen, bei den Ḥadīṭ-Werken auf der anderen Seite um zwei unterschiedliche Gattungen handle, sowie seine Folgerung, dass Imam Mālik nicht als der erste *muṣannif* betrachtet werden könne und der *taṣnīf* somit erst mit Buḥārī im dritten Jahrhundert beginne, werden wir später vorbringen. An dieser Stelle soll auf die Berichte im Bezug auf den ersten *taṣnīf*, die in den islamischen Quellen vorzufinden sind, eingegangen werden.

Al-Buḥārīs junger Zeitgenosse at-Tirmidī (gest. 279) setzt das Datum für die erste Anordnung der Ḥadīṭe mindestens ein Jahrhundert vor dem Auftreten der Ḥadīṭsammlung *al-Kutub as-sitta* an und sagt:

„Wir kennen etliche Ḥadīṭgelehrte, die sich um die Anordnung der Ḥadīṭe bemüht und in dieser Angelegenheit eine Pionierrolle übernommen haben. Hišām ibn Ḥassān (gest. 147), ʿAbdulmalik ibn ʿAbdilʿazīz ibn Ḡurayḡ (gest. 150), Saʿīd ibn Abī Arūba (gest. 156) und Mālik ibn Anas (gest. 179), Ḥammād ibn Salama (gest. 177), ʿAbdullāh ibn al-Mubārak (gest. 181), Yaḥyā ibn Zakariyā ibn Abī Zāiʿ da (gest. 182), Wakīʿ ibn al-Ḡarrāh (gest. 196), ʿAbdurrahmān ibn Mahdī (gest. 182) und viele tugendhafte und gelehrte Personen haben systematisierte Werke hervorgebracht.“⁷⁴

Rāmahurmuzī (gest. 360), der eines der ersten Werke zur Ḥadīṭterminologie⁷⁵

hervorgebracht hat, gibt uns in dieser Angelegenheit im Abschnitt namens „*al-Muṣannifūn min ruwāt al-fiqh fi l-emṣār*“, den er ans Ende seines Buches gesetzt hat, umfassendere Auskunft und sagt:

„Bekanntermaßen sind die Personen, die die Ḥadīṭe zum ersten Mal systematisch angeordnet haben und in Abschnitte unterteilten folgende gewesen: Ar-Rabī ibn Ṣabīḥ (gest. 160) und Saʿīd ibn Abī ʿArūba (gest. 156) in Basra, Ḥālid ibn Ḡamīl, der ʿAbd genannt wurde, und Maʿmar ibn Rāšid (gest. 153) in Jemen, Ibn Ḡurayḡ (gest. 150) in Mekka, danach Sufyān at-Ṭawrī (gest. 161) in Kufa, Ḥammād ibn Salama (gest. 176) in Basra, Sufyān ibn ʿUyayna (gest. 198) ebenfalls in Mekka, al-Walīd ibn Muslim (gest. 194) in Damaskus und Ḡarīr ibn ʿAbdilḥamīd (gest. 182) in Ray, ʿAbdullāh ibn al-Mubārak (gest. 181) in Horasan und Merw, Huṣaym ibn Baṣīr (gest. 183) in Wāšit und Ibn Abī Zāʿida (gest. 182)⁷⁶ in Kufa in demselben Jahrhundert, Ibn Fuḍayl (gest. 196)⁷⁷ und viel später ʿAbdurrazzāq (gest. 211) und Abū Qurrāʾ Mūsā ibn Ṭarīq⁷⁸ in Jemen⁷⁹.“

Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 386) wiederum spricht die Zeit des *taṣnīf* an und sagt:

„Diese systematisierten Werke erschienen nach den Jahren 120 oder 130. Es wird gesagt, dass die ersten systematisierten Werke im Islam das Ḥadīṭ-Werk Ibn Ḡurayḡs sowie manche Bücher, die in Mekka zur Koranexegese hervorgebracht wurden, seien. Ferner hat Maʿmar ibn Rāšid in Mekka den *Sunan*, der entweder in ungeordneter Weise oder in Form von bestimmten Abschnitten vorlag, zusammengetragen. Mālik ibn Anas trug in Medina sein *Muwaṭṭaʿ*, Ibn ʿUyayna sein *Kitāb al-Ḡāmi*, sowie viel zerstreutes Material zu Koran und Ḥadīṭ zusammen. Auch Sufyān at-Ṭawrī fertigte sein *muṣannaḥ*-Werk in dieser Zeit an.“⁸⁰

Es wird ersichtlich, dass es schon in ziemlich früher und auch späterer Zeit sehr viele wichtige Überlieferungen zu den systematisierten Ḥadīṭwerken gab. Diese systematisierten Ḥadīṭwerke wurden niemals allein auf Ibn Ḡurayḡ und Ibn Abī ʿArūba beschränkt. Zudem stellt sich heraus, dass einem Großteil dieser Werke, in denen die Ḥadīṭe in verschiedenen Abschnitten zusammengetragen wurden, keine Titel seitens der *muṣannif* gegeben wurde.⁸¹ Sie wurden seitens verschie-

dener Personen in verschiedenen Zeitabschnitten mit anonymen Titeln wie *muṣannaḥ*, *ḡāmi*‘, *sunan fi’l-fiqh/fi al-fiqh* versehen.⁸²

Auf der anderen Seite beinhalten die Quellen aus unterschiedlichen Anlässen die Namen verschiedener *muṣannaḥ*-Werke, die im Jahrhundert vor der Entstehung der *al-kutub as-sitta* entstanden sind.

Unter den Büchern, die nach Andalusien drangen und die Ibn Ḥayr al-Iṣbilī (gest. 585) gelesen und uns mit authentischer Überlieferung dargereicht hat, befindet sich der *Muṣannaḥ Ibn al-Ġarrāḥ* (gest. 196)⁸³, der *Ḡāmi*‘ *Sufyān aṣ-Ṭawrī* (gest. 161)⁸⁴, der *Muṣannaḥ Hammād ibn Salamah* (gest. 167)⁸⁵, der *Muṣannaḥ Ibn ‘Uyayna* (gest. 198)⁸⁶, der *Muṣannaḥ ‘Abd ar-Razzāq ibn Hammām* (gest. 211)⁸⁷, der *Muṣannaḥ Abū Bakr ‘Abdallāh ibn Abī Šayba* (gest. 235)⁸⁸, der *Muṣannaḥ Sa‘īd ibn Manšūr al-Balḥī* (gest. 277)⁸⁹.

Neben dem *Muwatta*‘ des Imām Mālik ist ein Teil dieser *muṣannaḥ*-Werke bis heute erhalten geblieben. Vor kurzer Zeit sind zwei Exemplare des *Ḡāmi*‘ des Ma‘mar ibn Rašīd entdeckt worden und erschienen.⁹⁰ Ein Teil des *Ḡāmi*‘ des ‘Abdallāh ibn Wahb ibn Muslim al-Qurašī liegt in Papyrus vor, der aus einer Zeit stammt, die sehr nah zu der Lebzeit des Autors liegt.⁹¹ Diese beinhalten Titel wie „Kitāb al-Ansāb“, „Kitāb aṣ-Šumt“, „Kitāb al-Ḥatim“, „Kitāb as-Salām“, „Kitāb aḡnāsi Banī Isrā‘īl“. Derselbe Muṣannaḥ hatte auch die *Muwatta*‘ hervorgebracht⁹².

Darunter sind ferner der umfangreiche und viele Kapitel beinhaltende *Ḡāmi*⁹³ des Rabī‘ ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Farāhidī (gest. 160)⁹⁴, der umfangreiche *Muṣannaḥ*⁹⁵ des ‘Abd ar-Razzāq ibn Hammām (gest. 211) und der uns mit einigen Exemplaren erreichte *Muṣannaḥ* des ‘Abdallāh ibn Abī Šayba (gest. 235)⁹⁶. Neben all diesen hat Ibn Nadīm in seinem *Fihrist* viele der Namen bewahrt⁹⁷. Die Informationen, die uns Ibn Nadīm gibt, klären uns auch über den Inhalt dieser Werke auf, deren Großteil verloren gegangen ist. Beispielsweise heißt es in Bezug auf Ibn Ġurayġ (gest. 150) wie folgt: „Wie die anderen Kitāb as-Sunan besitzt auch er ein *Sunan*-Werk, das Abschnitte wie „Kitāb aṭ-Ṭahāra“, „Šiyām“, „Šalāh“ beinhaltet.“⁹⁸ Auch bezüglich des *Kitāb as-Sunan*⁹⁹ des Abu ‘Abdarraḥmān

Muḥammad ibn ‘Abdarraḥmān ibn al-Muġīra (gest. 159) gibt er ähnliche Informationen¹⁰⁰.

Neben diesen *Sunan*-Werken mit verschiedenen Kapiteln erfahren wir auch, dass Bücher mit nur einem einzigen Kapitel entstanden sind. Obwohl es viel einfacher ist, Ḥadīṭe in einem einzelnen und bestimmten Kapitel zusammenzutragen als in mehreren, detaillierteren, und im Gegensatz dazu, dass z.B. im Bereich der Philologie kleinere, spezifische Lexika sich zu den späteren arabischen Wörterbüchern formierten, ist im Bereich der Systematisierung des Ḥadīṭ festzustellen, dass in mehreren Kapiteln angeordnete Werke im Hinblick auf die Entstehungszeit den anderen in Nichts nachstehen. Sowohl im ersten Jahrhundert des *taṣnīf* als auch im dritten Jahrhundert, in dem die bekannten Muṣannaḥāt entstanden sind, und in den folgenden Phasen ist zu sehen, dass diese zwei Formen jeweils parallel existierten.

In den Quellen sind genügend Informationen über die Werke mit nur einzelnen Kapiteln und ihren Inhalt vorzufinden. Beispielsweise hat Ibn Ġurayġ (gest. 150), Besitzer eines *Sunan*-Werkes, zur *Ḥaġġ*-Zeit die eigene Sammlung *Kitāb al-manāsik* hervorgeholt und die Ḥadīṭe seinen Zuhörern aus diesem Werk überliefert, obwohl er ihnen im Allgemeinen Ḥadīṭe aus den Büchern anderer tradierte¹⁰¹. ‘Abdallāh ibn al-Mubārak (gest. 181) fertigte neben seinen in zahlreichen Kapiteln angeordneten *muṣannaḥ*-Werken mehrere Ḥadīṭ-Werke mit einzelnen Kapiteln an¹⁰². Einige dieser Werke mit einzelnen Kapiteln haben uns erreicht.¹⁰³ Al-Buḥārī erwähnt in seinem *Tārīḥ* gelegentlich die Namen derartiger Bücher. Dabei sah al-Buḥārī im Allgemeinen keine Notwendigkeit, die Autorennamen anzugeben, da diese Werke bei den Ḥadīṭgelehrten sehr bekannt waren, und thematisiert diese somit mit Bezeichnungen wie *fi kitāb al-imān*¹⁰⁴, *fi kitāb al-atīq*¹⁰⁵.

Einige dieser Bücher, deren Namen die Quellen bewahren, wie z.B. das *Kitāb az-zuhd*¹⁰⁶ des Asad ibn Mūsa ibn Ibrāhīm al-Umawī (gest. 212) und das *Kitāb al-fitan*¹⁰⁷ des Nu‘aym ibn Hammād al-Ḥuzā‘ī (gest. 228), eines der wichtigsten Werke dieser Gattung, sind bis heute erhalten geblieben. Gleichzeitig zeigt die

Erforschung dieser Bücher, die innerhalb des eigenen Rahmens in mehrere Kapitel unterteilt werden, dass diese einen ziemlich wichtigen Entwicklungsprozess erfahren haben.

Neben den erwähnten *muṣannaf*-Werken sind Am Anfang des dritten Jahrhunderts *musnad*-Werke entstanden, die innerhalb des eigenen Rahmens gleichzeitig einer Klassifizierung unterzogen wurden.¹⁰⁸ Ferner haben die Ḥadīthgelehrten aus demselben dritten Jahrhundert die niedergeschriebenen Ḥadīth zahlreicher Vorgänger wie Zuhrī (gest. 125), Šu‘ba (gest. 160), Sufyān at-Ṭawrī (gest. 161) und Imām Mālik (gest. 178) in Form von *Musnad*-Werken abgefasst.¹⁰⁹ Dies stellte für die Ḥadīthliteratur ein ganz anderes Tätigkeitsfeld dar, auf dessen detaillierte Darlegung wir an dieser Stelle verzichten.

Bisher wurde versucht, die Entwicklung der Ḥadīthliteratur zu skizzieren, um die Bedingungen zu untersuchen, unter welchen der *Ĝāmi‘* des al-Buḥārī, deren Quellen es noch zu analysieren gilt, entstanden ist. In diesem Sinne möchten wir uns nun mit einem wichtigen Auszug aus einem Werk begnügen, das zu den späteren Zeugnissen dieser Ḥadīthliteratur zu zählen ist:

„Im Zeitalter der Prophetengefährten und der ersten Nachfolgenergeneration wurden die Sunna des Propheten und seine Ḥadīth aus zwei Gründen nicht in den mit *Ĝāmi‘* benannten Büchern gesammelt und klassifiziert. Zunächst einmal haben sie am Anfang die Verschriftlichung abgelehnt, da die Ḥadīth mit dem Koran verwechselt werden könnten. Zweitens hatten sie ein breites Gedächtnis und eine angemessene Auffassungsgabe. Viele waren des Schreibens unkundig. Gegen Ende des Zeitalters der Nachfolger begann die Zusammentragung der Ḥadīth und der Sunna (*tadwīn*) sowie die Aufteilung der Berichte nach Kapiteln. Die Kenner der Ḥadīth waren bereits in verschiedenen Ländern verbreitet und es kamen die Ḥārīḡiten, die Rāfiḡiten sowie Leute, die die Prädestination (*qadar*) leugneten, auf. Von den ersten, die Ḥadīth sammelten und klassifizierten, können ar-Rabī‘ ibn Šabīḥ (gest. 160) und Sa‘īd ibn Abī ‘Arūba (gest. 156) genannt werden. Sie haben jedes Kapitel getrennt voneinander angeordnet. Schließlich klassifizierten diejenigen, die der dritten Generation [der Nachfolger] angehörten, die rechtlichen Urteile (*aḥkām*). Imām Mālik hat seinen *Mu-*

waḥḥa‘ klassifiziert, indem er – sich zum Ziel setzend, die vertrauenswürdigen Ḥadīth der Leute des Hiḡāz zusammenzutragen – die Worte der Prophetengefährten mit den Fatwās der Nachfolger zusammenfügte.

Abū Muḥammad ‘Abdalmalik ibn ‘Abdal‘azīz ibn Ğurayḡ in Mekka, Abu ‘Amr ‘Abdarrahmān ibn ‘Amr al-Awza‘ī (gest. 157) in Damaskus, Sufyān at-Ṭawrī (gest. 161) in Kufa und Ḥammād ibn Salamah (gest. 168) in Basra haben *muṣannaf*-Werke angefertigt. Diesem folgten andere, die neue Tätigkeiten ausführten. An der Schwelle des dritten Jahrhunderts haben manche Ḥadīthgelehrten schließlich den Versuch begonnen, die Ḥadīth des Propheten von den anderen [Berichten] zu unterscheiden. ‘Ubaydallāh ibn Mūsā al-‘Absī (gest. 213) in Kufa und ferner Musaddad ibn Musarhad ibn al-Baṣrī (gest. 228), Asad ibn Mūsā al-Umawī (gest. 212) sowie der in Ägypten wohnhafte Nu‘aym ibn Ḥammād al-Ḥuzā‘ī (gest. 228) haben jeweils einen *Musnad* angefertigt. Daraufhin haben nahezu alle Kommentatoren ihre Ḥadīth gemäß den *musnad*-Werken klassifiziert: So beispielsweise Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 241), Ishāq ibn Rāhūya (gest. 238), ‘Uṭmān ibn Abī Šayba (gest. 239) und zahlreiche andere.. Ein Teil von ihnen hat die genommenen *musnad*-Ḥadīth gleichzeitig untereinander in Kapitel unterteilt; so tat es zum Beispiel Abū Bakr ibn Abī Šayba (gest. 235). Nachdem al-Buḥārī diese Klassifizierung sah, die Überlieferungen entnommen und sich sorgfältig und lange genug mit diesen beschäftigt hatte, stellte er bei seiner eigenen Klassifizierung fest, dass sich unter diesen auch viel schwaches Material befand, das dem Anschein nach authentisch wirkte. So hegte er den Wunsch, die zweifelsfreien Ḥadīth zusammenzuführen. Der im Bereich des Ḥadīth und Fiqh unter Amīr al-Mu‘minīn bekannte Meister Ishāq ibn Rāhūya hat dessen Entschlossenheit auch bestärkt. Wie uns nämlich... (mittels authentischer Überliefererketten) überliefert wurde, sagte al-Buḥārī: „Als wir bei Ishāq ibn Rāhūya saßen, gab er uns einmal seinen folgenden Wunsch preis: ‚Fertigt doch ein kurzes Buch an, welches die authentische Sunna des Propheten beinhaltet!‘ Dieser Wunsch hat sich in meinem Bewusstsein festgesetzt und ich begann mit dem Verfassen des *al-Ĝāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*.“¹¹⁰

Literaturangaben:

- 1 Anm. d. Ü.: Überlieferungen mit der Angabe der Überliefererkette.
- 2 Anm. d. Ü.: Überlieferungen ohne Angabe der Überliefererkette.
- 3 Hier sind Ausdrücke außer *qāla*, den er nachher von den Überlieferungen aufgenommen hat, oder *wa-htağğa ba ʿduhum* sowie *wa-htağğa ba ʿdu ahli-l-ḥiğāz fi-l-munāwala* vorhanden, welche ausdrücklich zeigen, dass er von anderen übernommen hat. Ibn Ḥağar erklärt uns, dass al-Buḥārī diesbezüglich aus dem *Kitāb an-nawādir* seines Lehrers al-Humaydī abgeschrieben habe (*Faḥ al-bārī*, I, 137). Aus seinen Aussagen wird ersichtlich, dass es vor ihm andere [Gelehrte] gab, die darauf hingewiesen haben, dass al-Buḥārī das erwähnte Werk nutzte. Siehe außerdem auch *Faḥ al-bārī*, I, 142.
- 4 Denn viele Ḥadīthgelehrte akzeptierten allein diejenigen Ḥadīte, die vom Lehrer persönlich gehört wurden; jedoch nicht diese, welche dem Lehrer vorgelesen wurden. Siehe außerdem auch *Faḥ al-bārī*, I, 137.
- 5 al-Buḥārī, I, 22.
- 6 al-Buḥārī, I, 23.
- 7 al-Buḥārī, I, 21.
- 8 Anm. d. Ü.: Für die detaillierte Beschreibung der Tradierungswege wie *munāwala* siehe: Sezgin, Fuat: Die Quellen al-Buḥārīs. Die Zusammentragung der Ḥadīte (*tadwīn*); Übertragung des Wissens/Überlieferung der Ḥadīte (*taḥammul al-ʿilm*). In: Zeitschrift für Islamische Studien; 2 (2011), S. 66-67.
- 9 al-Buḥārī, I, 32.
- 10 Trotz dieser Äußerung Ibn Ḥağars ist es ersichtlich, dass al-Buḥārī den *samāʿ* nicht thematisiert sowie auf seine Erwähnung verzichtet, da dieser die am weitesten verbreitete Form des *taḥammul al-ʿilm* darstellt.
- 11 Die hier als „Schüler“ bezeichnete Person musste nicht unbedingt unmittelbar mit dem Lehrer in Kontakt sein. Es kommt auch vor, dass es sich um irgendeine Person handelt, die eine Überlieferung erbittet. Die eigentliche Bezeichnung hierfür lautet *ṭālib al-ḥadīth*.
- 12 *Faḥ al-bārī*, I, 142.
- 13 *Faḥ al-bārī*, I, 143. Anm. d. Ü.: Wir haben uns hier an das Original gehalten, da sich Sezgin's Übersetzung unseres Verständnisses entzog.
- 14 *Al-Kifāya*, S. 314.
- 15 *Faḥ al-bārī*, I, 143.
- 16 *Tadrīb ar-rāwī*, S. 147. Das Vorkommen eines Hinweises auf *mukātaba* in der Überliefererkette eines Ḥadītes heißt, dass ein Ausdruck vorzufinden ist, welcher darauf hinweist, dass der Lehrer oder die Lehrer voriger Generationen des Lehrers den Ḥadīth durch *mukātaba* erhalten haben.
- 17 *Tahdīb at-tahdīb*, IX, 78.
- 18 *Muqaddima al-ğarḥ wa-t-taʿdīl*, S. 20. Nach der Überlieferung von Ibn Abī Ḥātim gehört die Aussage, die Zuhri als den Gründer der Isnādätigkeit ansieht, zu Imam Mālik. Laut einem Bericht von Tirmidī (*Šarḥ at-Tirmidī*, XIII, 328) habe Zuhri einen Ḥadīth ohne Isnād mit einem verkrüppelten Körper verglichen. Gemäß dem von Tirmidī angeführtem Beispiel wurde ein Ḥadīth ohne Isnād überliefert, indem eine Person von den *tābiʿūn* „*qāla rasūlullāh... ilḥ*“ sagte und die Überlieferer dazwischen nicht kundgab.
- 19 *Adab al-īmāʿ*, S. 7.
- 20 *Adab al-īmāʿ*, S.6.
- 21 Ibn Ḥağar, *Naẓm al-laʿālī*, 137 b.
- 22 *Faḥ al-bārī*, I, 137.
- 23 *Taqyīd al-ʿilm*, S. 101. Für einen anderen ähnlichen Bericht von ʿAbduḥ al-ʿAmr siehe *Taqyīd al-ʿilm*, S. 98.
- 24 *Al-Kifāya*, S. 308.
- 25 *Tahdīb at-tahdīb*, II, 442.
- 26 *Tahdīb at-tahdīb*, IV, 244.
- 27 *Al-Kifāya*, S. 297.
- 28 *Tahdīb at-tahdīb*, II, 318.
- 29 *Al-Kifāya*, S. 230.
- 30 Ebd., S. 216-217; S. 219-220.

- 31 Ebd., S. S.226-229.
- 32 Zurqānī, I, 6.
- 33 لأصحاب الحديث نسخة مشهورة كل نسخة منها تشتمل على أحاديث كثيرة يذكر الراوي إسناد النسخة في المتن الأول منها، ثم يقول فيما بعده وبإسناده إلى آخرها، فمنها نسخة يرويها أبو اليمان الحكم بن نافع عن شعيب بن أبي حمزة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، ونسخة أخرى عند أبي البيان عن شعيب أيضا عن نافع عن ابن عمر، ونسخة عند يزيد بن زريع عن روح بن القاسم عن العلماء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة، ونسخة عند عبد الرزاق بن همام بن منبه عن أبي هريرة، وسوى هذا نسخ يطول ذكرها، فيجوز لسامعها أن يفرد ما شاء منها بالإسناد المذكور في أول النسخة، لأن ذلك بمنزلة الحديث الواحد المضمن لحكمين لا تعلق لأحدهما بآخر، فالإسناد هو لكل واحد من الحكمين، ولهذا جاز الحديث الواحد المضمن لحكمين لا تعلق لأحدهما بآخر، فالإسناد هو لكل واحد من الحكمين، ولهذا جاز.
- 34 Für die gleiche Form des von al-Aʿrağ berichteten ersten Ḥadīṭ Buḥārī. Siehe al-Buḥārī, I, 12.
- 35 An dieser Stelle weise ich zum Vergleich nur auf einige hin: *al-Muwattāʿ*, S. 6, 10, 56; al-Buḥārī, I, S. 44, 45, 91.
- 36 Für den Zusammenhang zwischen der *Ṣaḥīfa* von Ḥammām b. Munaih und dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī siehe M. Fuad Sezgin: „Hadis Musannafātın Mebdeı ve Maʿmer b. Rāşidʾin Cāmīʾi“. In: *Türkiyât Mecmuası*, XII, S. 115-134.
- 37 Tirmidī, II, 72.
- 38 Zurqānī, I, 6.
- 39 Tirmidī, II, 196.
- 40 *Al-Maşʿad al-Aḥmad*, S. 32.
- 41 *Muʿğam al-buldān*, III, 385.
- 42 Siehe Rāmahurmuzī, *al-Muḥaddiṭ al-fāşil* (Köprülü Bibliothek), 4b, 23 b, 24 a, [S. 185, 215-217].
- 43 Dieses Exemplar befindet sich in der Köprülü Bibliothek Nr. 428. Siehe Brock., *Suppl.*, I, 256. Außerdem – wenn auch im kleineren Umfang – stellt ein Teil der Ḥadīṭe Sufyān ibn ʿUyaynas (gest. 198), die bis heute erhalten geblieben sind (Şehid Ali Bibliothek Nr. 546/1), ein anderes Beispiel dieser Art dar.
- 44 *Tahḏīb al-tahḏīb*, V, 376.
- 45 *Tahḏīb al-tahḏīb*, V, 376. Al-Buḥārī und Muslim und viele andere Ḥadīṭ-gelehrte haben in ihren Werken für ihn [d.h. Ibn Lahīʿa] keinen Namen angegeben. Seinem Namen wurde zumeist mit Vorsicht begegnet. Die Gründe hierfür waren die Nachlässigkeit bei der Überlieferung seiner Werke und die in seinen Ḥadīṭen enthaltenen vielen verwerflichen (*munkar*) Zustände sowie die Nachsicht in Bezug auf seine Überlieferungen. Sowohl al-Buḥārī als auch Muslim verwendeten das Wort *makrūn*, das von den Ḥadīṭgelehrten später als Ausdruck benutzt wurde, wenn sie das ein oder andere Mal dazu gezwungen war, seine Überlieferungen zu erwähnen. Siehe dazu *Faṭḥ al-bārī*, VIII, 198, XIII, S. 32.
- 46 Siehe Brock., *Suppl.*, I, 256.
- 47 *Taqyīd al-ʿilm*, S. 126.
- 48 *Tahḏīb al-tahḏīb*, V, 314
- 49 *Tahḏīb al-tahḏīb*, VII, 53.
- 50 *Tahḏīb al-tahḏīb*, VIII, 463.
- 51 *Suʿālāt al-Āğurrī*, 4 a [vgl. I, 95; I, 115].
- 52 *Suʿālāt al-Āğurrī*, 3 b [I, 115; I, 120].
- 53 *Tahḏīb al-tahḏīb*, IV, 74.
- 54 *Tahḏīb al-tahḏīb*, IX, 275.
- 55 *Tahḏīb al-tahḏīb*, III, 14-15.
- 56 *Suʿālāt al-Āğurrī*, 15 a.
- 57 *Tahḏīb al-tahḏīb*, X, 334.
- 58 *al-Kifāya*, S. 257-278. Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī gibt in diesem Abschnitt viele Beispiele aus dem zweiten Jahrhundert. Das hier angeführte Beispiel gehört zum darauffolgenden Jahrhundert.
- 59 *ar-Risāla*, S. 332.
- 60 Anlässlich der Tatsache, dass Exemplare des systematisierten Ḥadīṭwerkes *al-Ġāmiʿ* von dem im Jahre 153 n. H. verstorbenen Maʿmar ibn Rāşid entdeckt wurden und uns nun vorliegen, wurde der Ursprung bzw. der Anfang der systematisierten Ḥadīṭwerke in einer vor einem Jahr erschienenen Abhandlung kurz thematisiert, Es wurde als notwendig erachtet, einige dieser Abschnitte hier zu

wiederholen, um das Thema zu beleuchten. Siehe „Hadis Musannafātının Meb-dei ve Ma‘mar b. Rāšid’in Cāmi’i“, *Türkiyât Mecmuası*, XII., S. 115-134.

61 Wie es im Werk *Kitāb at-tiqāt* von Ibn Hibbān überliefert wird, war Šu‘ba ibn al-Ḥağğāğ (gest. 160) der erste, der im Hinblick auf die Notwendigkeit, sich gegen die Fehler der Ḥadīthgelehrten und der *du‘afā’* zu wehren, Maßnahmen traf. Später entwickelte die *ahl al-‘Irāq* seine Tätigkeit weiter. (*Tahdīb al-tahdīb*, IV. 334).

62 *Muh. Stud.*, II. 180.

63 Beispielsweise hat Aḥmad Amīn in seinem Werk *Ḍuḥā al-Islām* die Ansichten Goldzihers regelrecht übersetzt und übernommen. (*Ḍuḥā al-Islām*, II. 106-109). Leon Bercher, der den die Ḥadīth behandelnden Abschnitt aus Goldzihers Buch ins Französische übersetzte, sagte im Vorwort seiner Übersetzung Folgendes: „Auch wenn mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen ist, hat der Wert des Buches für diejenigen, die sich mit der islamischen Literatur befassen, nicht abgenommen“.

64 *Tadkirat al-ḥuffāz*, I. 167; *Tahdīb al-tahdīb*, IV. 63.

65 *Muh. Stud.*, II. 211-212, der Autor weist hier auf die entsprechenden Quellen hin.

66 *Muh. Stud.*, II. 213-214.

67 *Muh. Stud.*, II. 232.

68 *Muh. Stud.*, II. 233-234. Diese Ansicht Goldzihers, die er nicht zu beweisen vermag, übernahm Aḥmad Amīn und machte sich zu eigen (Siehe *Ḍuḥā al-Islām*, II. 108).

69 *Muh. Stud.*, II. 234.

70 Auch Goldziher weist hinsichtlich dieses Berichts auf die gleiche Quelle hin (siehe *Tadkirat al-ḥuffāz*, I. 167 und *Tahdīb al-tahdīb*, IV. 63, VI. 403-404).

71 Siehe *al-Kifāya*, S. 308. Für umfassende Informationen zu diesem Thema siehe Tirmidī, II. 322 ff.

72 Für sein Leben siehe *Tadkirat al-ḥuffāz*, 304.

73 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S.230.

74 Tirmidī, II. 332 und *Šarḥ at-Tirmidī*, XII. 304-305.

75 Für die Geschichte der Ḥadīthterminologie siehe *Šarḥ nuḥbat al-fikar*, S. 4-5; *Tadrīb ar-Rāwī*, S.9.

76 Über Ibn Abī Zā’ida sagt al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, dass er in Kufa einer der ersten war, der die Ḥadīth angeordnet hat. (*Tārīḥ al-Bağdād*, XIV. 118).

77 Ibn Ḥağar sagt, dass von ihm [d.h. Ibn Fuḍayl] mehrere *muṣannaḥ*-Werke vorhanden sind (siehe *Tahdīb al-tahdīb*, IX. 406).

78 Ibn Ḥağar sagt in der Biographie des Abū Qurrā’ Mūsā ibn Ṭāriq Folgendes: „Ich habe das *Kitāb as-Sunan*, das er nach Abschnitten angeordnet hatte, in Form eines Bandes gesehen. In seinen Ḥadīthen sagte er statt *ḥaddaṭana*, *ḍakara fulānun...*“ (siehe *Tahdīb al-tahdīb*, X. 350).

79 Rāmahurmuzī (*Šehīd Alī Bibliothek*), 126 b-127 a, [s. 611-613].

80 *Qūṭ al-Qulūb*, I. 350.

81 Suyūṭī überliefert von einem Autor, der vor ihm gelebt hat folgendes: „Niemand hatte vor Imam Mālik dessen Buch *Muwaṭṭa’* genannt. In seinem Zeitalter nannten diejenigen, die ähnliche Werke zusammenstellten, diese entweder *Ġāmi’* oder *Muṣannaḥ*. Manche nannten sie auch *Mu’allaf*.“ (*Tanwīr al-ḥawālik*, I.7).

82 Kātib Çelebi, der einen Teil dieser Werke im Paragraphen *sunan* erwähnt, berichtet von einem Buch namens *an-Nukat al-wafiyya* Folgendes: *Sunanu Ibn Ğurayğ, huwa ‘Abdulmalik ibn ‘Abdil’azīz (gest. 150) wa Sunanun li’bn Ishāk, ğayra’s-Siyar allatī taqaddamat wa Sunanun li’bn Qurrā’ ...wa Muṣannaḥu ‘Abdirrazzāq aṣ-Šan ‘ānī (v.211) wa ğayruhā, kaḍā ḍakarahu ṣāḥibu’n-Nukati’l-wafiyya* (Paragraph „Sunan“, S. 1108).

83 *Fihrist Ibn Ḥayr*, S. 126.

84 *Fihrist Ibn Ḥayr*, S. 136-137.

85 *Fihrist Ibn Ḥayr*, S. 134.

86 *Fihrist Ibn Ḥayr*, S. 134.

87 *Fihrist Ibn Ḥayr*, S. 126.

88 *Fihrist Ibn Ḥayr*, S. 138.

- 89** *Fihrist Ibn Ḥayr*, S. 135.
- 90** Siehe *Türkiyat Mecmuası*, XII, S. 115-134.
- 91** Siehe Brock., G. I², 164, dieses Exemplar befindet sich im Dār al-kutub al-miṣriyya. (I. 13 Anhang). Es wurde von David Weil im L'insitut F. A. O. C. (III. IV. 1942) herausgegeben.
- 92** Ibn 'Abdalbarr, *al-Intiqā*, S. 5.
- 93** Brock., *GAL*, I. 163; *Suppl.*, I. 259, 691, es wurde in Form von vier Bänden 1349 in Kairo gedruckt.
- 94** Siehe Ziriklī, *al-A'lām*, III. 14 [Šammāhī *kitāb as-siyar*, Ummān 1987, I. 134-136].
- 95** Für seine Exemplare siehe Brock., *Suppl.*, I. 333, Weisweiler Nr. 48. Von diesem Verfasser ist uns auch das *Kitāb at-tafsīr* erhalten (*Kairo*, 1, 40).
- 96** Für seine Exemplare siehe Brock., *Suppl.*, I. 215 und für die Exemplare in Istanbul siehe Weisweiler, Nr. 49.
- 97** *Al-Fihrist*, 225-232.
- 98** *Al-Fihrist*, S. 226.
- 99** *Al-Fihrist*, S. 225.
- 100** Goldziher zählt diese *Sunan*-Bücher des zweiten Jahrhunderts ausschließlich zum Bereich der Jurisprudenz. Diese Behauptung entfällt angesichts des Inhalts von einem Teil dieser Werke, die wir heute direkt zu untersuchen in der Lage sind. Für diese Auffassung Goldzihers siehe *Muh. Stud.*, II. 212.
- 101** *Al-Kifāya*, S. 258.
- 102** *Tahdīb at-tahdīb*, V. 386.
- 103** Brock., *Suppl.*, I. 256.
- 104** *At-Tārīḥ al-kabīr*, II/I. 158.
- 105** *At-Tārīḥ al-kabīr*, II/I. 95, 203, [I. 169; III. 50, 181, 338, 450, 475; IV. 15; V. 328; VI. 128, 159, 164].
- 106** Brock., *Suppl.*, I. 257.
- 107** Das an gleicher Stelle seines Exemplars Br. Mus. 9449 erwähnte Exemplar Atif Ef. Kt. Nr. 602 soll hinzugefügt werden.
- 108** Siehe *Hady as-sārī*, S. 13.
- 109** Siehe *Fihrist Ibn Ḥayr*, 144-149. Es wird deutlich, dass an-Nisā'ī beim Zusammenstellen solcher Ḥadīṭe in *musnad*-Werken große Betätigung zeigte.
- 110** Ibn Ḥaḡar, *Hady as-sārī*, S. 4-5; *Tadrīb ar-Rāwī*, S. 24. Nach Aussage von Suyūṭī ist der oben zitierte Aussage von Ibn Ḥaḡar eine kurze Zusammenfassung seiner Worte aus dem *al-Muḥaddiṭ al fāṣil* des Rāmahurmuzī, dem *al-Ġāmi' [li'ahlāq ar-rāwī...]* des Ḥaṭīb al-Baḡdādī und dem *Ġāmi' al-'uṣūl* des Ibn al-Aṭīr (siehe *Tanwīr al-ḥawāliq*, S. 7). Diese Aussage des Ibn Ḥaḡar wurde auch teilweise von Zurqānī (9-10) zitiert.



Müfit Daknili, M.A.

DIE ARABISCHLEHRE IN DEN »ISLAMISCHEN STUDIEN«¹

Der Diskurs um die Einführung und Verstetigung »Islamischer Studien« an deutschen Universitäten ist vielerorts gekennzeichnet durch eine Verengung auf verfassungsrechtliche und integrationspolitische Fragen, die in einem zuweilen technokratischen Rahmen abgehandelt werden. Ein Blick auf die in diesem Zusammenhang erschienen Beiträge lässt den Verdacht aufkommen, dass auf der inhaltsbezogenen Seite des Etablierungsprozesses vorwiegend die curriculare Ausprägung der Studiengänge als diskussionswürdig erachtet wird. So soll etwa die Kooperation mit anderen Fächern die Islamischen Studien auf den Methodenkanon der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften festlegen, da Theologien »keine ihnen exklusiv eigenen Forschungsmethoden oder Erkenntnisweisen kennen«². Gegen einen verbindlichen Methodenkanon – in wie weit sind die Theologien an seiner Festschreibung beteiligt? – muss hier nicht angestritten werden, bedenklich erscheint vielmehr der direkte Eingriff in die Autonomie eines Faches, das als Neugründung gerade auch in seiner methodischen Orientierung auf Routinen der Selbstvergewisserung aus seiner eigenen Grundlegung heraus nicht verzichten sollte und im Hinblick auf seine gesellschaftliche Bedeutung schlechterdings auch nicht verzichten kann. Dem vagen Begriff der Kooperation³ hat meiner Ansicht nach das Bemühen um eine Lehre *und* Forschung umfassende Anschlussfähigkeit logisch und zeitlich voranzugehen.

Auf der Seite der Lehre ist jede Autonomie wesentlich verknüpft mit dem Erwerb der arabischen Sprache. Neben der koranischen Offenbarung teilt sich auch die islamische Tradition arabisch mit, selbst dann, wenn im Verlauf der Geschichte bis in die Moderne andere Islamsprachen wie das Persische oder Türki-

sche – heute muss hier auch das Englische genannt werden – an Bedeutung gewinnen, bleibt das Netz der Begrifflichkeiten dieser Sprache essentiell für das muslimische Selbstverständnis und seine Erfahrungswelten. Ohne an dieser Stelle Vorentscheidungen zugunsten des Arabischen für die Zukunft festzuschreiben zu wollen, kann doch gesagt werden, dass eine notwendige und nicht hinreichende Bedingung für eine autonome Auseinandersetzung mit der Vielschichtigkeit islamischer Tradition sich gerade dort einstellen kann, wo der Student die Fähigkeit besitzt, sich nicht nur mit wenigen, dem Umfang nach überschaubaren und vielleicht sogar übersetzten arabischen Texten zu beschäftigen, sondern sich einen *virtuosen* Umgang mit vielleicht sogar abseitigen Quellen leisten kann.

Ich möchte hierzu ein kurzes Beispiel⁴ anführen. Nehmen wir an, eine Studentin ist im Laufe eines Seminars zu muslimischen Reformern des 19. und 20. Jahrhunderts auf Muḥammad ‘Abduh aufmerksam geworden und möchte sich nun der Frage widmen, warum es nach ‘Abduh einen wesenhaften Dissens zwischen Offenbarung und Vernunft eigentlich nicht geben kann. Gott lehrte ja den Menschen die Namen⁵ und habe ihm dadurch potentiell das Wissen um die Dinge zugeeignet, das es nun mit Hilfe der Vernunft zu aktualisieren gelte. Hierauf stellt sie Überlegungen zu ‘Abduhs Vernunftsbegriff an und kommt zu dem Schluss, dass dieser wesentlich auf die Freilegung des dem Menschen durch Gott zugewiesenen Wissens gerichtet ist. Vielleicht beschleicht sie ein unangenehmes Gefühl, dass sich die Vernunft auf diese Weise unter die Knute des Glaubens begibt; durch Descartes ermuntert fragt sie nach dem Verhältnis von Begründungs- und Überlieferungszusammenhang und gelangt zum *methodischen Zweifel*. Sie beschließt nun die islamische Tradition nach dem Stellenwert des Zwei-

fels zu befragen, stößt mit großer Wahrscheinlichkeit auf al-Ġazālīs *Munqid*, dessen Übertragung ins Deutsche bei Meiner erschien⁶. Zu diesem Autor und der Rolle des Zweifels in seinem Denken findet sich auch von islamwissenschaftlicher Seite eine Fülle von leicht zugänglichen Publikationen, auch an vergleichenden Studien zu Descartes besteht kein Mangel. Eine erschöpfende Idee zum Umgang der islamischen Tradition mit dem Zweifel wird sie jedoch so nicht erlangen können. Was hat die oft nicht übersetzte Exegeseliteratur zu dem an Muḥammad gerichteten (?) *Fa-ʿin kunta fī šakkin mimmā ʿanzalnā ʿilayka ...*⁷ zu sagen? Was berichtet der Muʿtazilit al-Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār in dem mit *an-Nazar wa-l-maʿārif* überschriebenen Band des *Muġnī*⁸, der dem Zweifel viele Seiten widmet, jedoch schwer zu lesen und im Wesentlichen unkommentiert ist. Ohne ausreichende Arabischkenntnisse wird die interessierte Studentin ausschließlich den überlieferten Mainstream zu ihrer Verfügung haben.

Mit diesem Beispiel soll weder wider den Mainstream geredet werden, noch der Tradition in Person des ʿAbd al-Ġabbār vorschnell ein epistemischer Vorrang eingeräumt werden. Im Zentrum steht allein die Autonomie der Studentin. Und diese beginnt mit der Möglichkeit, aus einem erschöpfenden Corpus bewusst auswählen zu können, d. h. sie beginnt mit ausreichenden Arabischkenntnissen.

Eine Tradition des Arabischunterrichts, so wie wir sie von den klassischen Sprachen Latein und Altgriechisch gewohnt sind, ist hierzulande trotz der islamwissenschaftlichen Tradition, die gerade in Deutschland stark philologisch orientiert ist, nur in Ansätzen gegeben. Das Erlernen der arabischen Sprache stellt für Studierende aus vielerlei Gründen eine wirkliche Herausforderung dar. Dies gilt nicht nur für die klassische Literatursprache, sondern auch für das Modern Standard Arabic (MSA). Ich möchte an dieser Stelle nur auf eine Schwierigkeit hinweisen, die ich für die schwerwiegendste halte. Gemeint ist die Aneignung eines ausreichenden Wortschatzes, der, wie Mark van Mol in Hinblick auf seine lange dem MSA gewidmeten Lehrerfahrung nahelegt, für das ungehinderte Verstehen des Medienarabischen mindestens 8.500–10.000 Wörter, für die Literatursprache

aber 12.000–14.000 Wörtern umfasst. Angesichts der thematischen Vielfalt, der Wertschätzung die dem sprachlichen Ausdruck in der klassisch islamischen Kultur zukam und der zeitlichen und räumlichen Ausdehnung ist im Hinblick auf die klassische Literatursprache eher von höheren Zahlen auszugehen. Die deutsche Lehrbuchliteratur geht auf diese Schwierigkeiten nur ungenügend ein, so dass das systematische Bemühen in dieser Hinsicht ein Desiderat ersten Ranges darstellen, denen sich das Fach »Islamische Studien« stellen muss.

Langfristig wäre die Erstellung eines Lehrgangs/Lehrbuchs nötig, in dem die Grundlagen der arabischen Grammatik an klassischen Texten und dem Koran, so erarbeitet werden, dass die Studierenden nach Beendigung des Kurses über einen Wortschatz verfügen, der in etwa die gebräuchlichsten 3.000–5000 Wörter umfasst. Kurzfristig, gerade auch im Hinblick auf belastbare Erfahrungswerte, erscheint es mir wünschenswert, eine Auswahl kommentierter Quellen zur begleitenden Lektüre anzubieten, die den klassischen Sprachgebrauch repräsentativ abbildet.

Literaturangaben:

- 1 Dieser Beitrag erschien zunächst auf dem Blog: <http://arabischlehrer.wordpress.com>.
- 2 WISSENSCHAFTSRAT (Hrsg.): Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen. URL <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>. – 2010. – Zugriffsdatum: 31.01.2012, S. 52.
- 3 Welch weitgehende Wirkkraft hier der Kooperation zugeeignet wird, zeigt folgender Passus aus den Empfehlungen: »Allein diese Kooperationen können gewährleisten, dass die an deutschen Universitäten herrschenden wissenschaftlichen Standards von Anfang an in den neu entstehenden deutschsprachigen Islamischen Studien berücksichtigt werden.«, ebd. S. 77.
- 4 Siehe hierzu NAGEL, Tilman: Geschichte der islamischen Theologie. Von

Mohammed bis zur Gegenwart. München : C.H.Beck, 1994, S. 255 ff.

5 Koran, 2:31–33.

6 AL-GHAZĀLĪ, Abū Ḥāmid: Der Erreter aus dem Irrtum. Hamburg : Meiner, 1987

7 Koran, 10/94.

8 AL-QĀDĪ ‘ABD AL-ĠABBĀR: *Al-Muġnī fī abwāb at-tawḥīd wa-l-‘adl*, Bayrūt : Dār Iḥyā’ at-turāṭ al-‘arabī, 2002, 16 Bde.



Yasmin Alhawari

REZENSION ZU „ISLAMISCHES RECHT“ VON RÜDIGER LOHLKER

Die Thematisierung und systematische Darstellung unterschiedlicher Aspekte des islamischen Rechts hat in den letzten Jahren sowohl im wissenschaftlichen Bereich als auch im medialen Kontext eine zunehmende Beachtung erfahren. Dies schlägt sich nicht zuletzt in der einschlägigen Fachliteratur nieder, die sich mit der Thematik um Begriffe wie *Šarī‘a*, islamisches Recht oder *fiqh* auseinandersetzt. Dabei werden diese Bezeichnungen teilweise in unterschiedlicher Weise definiert und deren Gegenstandsbereiche verschiedenartig behandelt. Nachdem beispielsweise Mathias Rohe mit seiner Publikation „Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart“ die Historie und vor allem die Rechtspraxis anhand konkreter Urteile behandelt und hierbei Bezüge zum Rechtssystem moderner islamisch geprägter Gesellschaften gezogen hat, hat nun auch Rüdiger Lohlker ein Werk mit dem Titel „Islamisches Recht“ veröffentlicht, das im Folgenden rezensiert wird. Lohlker verfolgt dabei einen grundlegend divergenten Ansatz, indem er seinen Schwerpunkt auf die in den *uṣūl al-fiqh* dargelegten Methoden der Rechtsfindung setzt.

Rüdiger Lohlker ist Professor für Islamwissenschaften an der Universität Wien und setzt sich seit vielen Jahren mit Themen des islamischen Rechts auseinander. Seinem Buch hat er den Titel „Islamisches Recht“ verliehen, doch er betont, dass „dieser Beitrag [...] keine Normierung dessen [beansprucht], was islamisches Recht ist“¹. Vielmehr ginge es um eine offene Vorgehensweise, bei der „auch Reflexionen über und ausgehend von diesen ‚Wurzeln‘“², das heißt den *uṣūl al-fiqh*, im Vordergrund stünden.

Als Basis dieser Reflexionen bedient sich Lohlker zahlreicher klassisch-arabischer Texte, die er selbst übersetzt und auch in Form von längeren Zitaten in sein Buch integriert.

Im Vorwort verspricht Lohlker, in erster Linie „die älteren gelehrten Diskussionen“ zu fokussieren, wobei „moderne Entwicklungen immer wieder kurz angesprochen“ werden.³ Dabei konzentriert sich seine Untersuchung primär auf sunnitisch geprägte Diskurse und Rechtsmethoden; dennoch berücksichtigt er die Ansichten schiitischer Rechtsgelehrter und bringt nicht zuletzt zentrale rechtsmethodische Prinzipien der *Zwölferšī‘a* zum Ausdruck.

Im Zusammenhang mit seiner Untersuchung der methodischen Herangehensweisen der Rechtsgelehrten im skizzierten historischen Verlauf liegt Lohlkers Erkenntnisinteresse in letzter Konsequenz in der Erfassung der hinter den Rechtsurteilen stehenden gedanklichen Strukturen. Bewusst verzichtet wird daher auf die in zahlreichen anderen Werken aufgeführten Rechtsbestimmungen zu einzelnen rechtlichen Bereichen, auch wenn gelegentlich Beispiele zur Veranschaulichung herangezogen werden. Als zentraler Begriff, der sich im Rahmen des gesamten Werks vergegenwärtigt, dient die sogenannte „religiöse Säkularität des islamischen Rechts und der Rechtsmethodik“, in dem sich die Beziehung von Säkularität und islamischem Recht widerspiegelt. Ein zentrales Merkmal, welches nach Lohlker die in dieser Tradition stehenden Schriften auszeichnet, ist das vielseitig verknüpfte Rhizom als Ausdruck der über die Demarkationslinie des jeweiligen Texts hinausgehenden Komplexität und

Vielschichtigkeit. Den zweiten Aspekt stellt demgegenüber die lebendige Diskussionskultur in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen dar.⁴

Lohlkers 263 Seiten umfassendes Werk umfasst acht Hauptkapitel, in denen sich der Autor ausgehend von zentralen Termini und einführenden Erläuterungen mit den Grundlagen der islamischen Rechtsmethodik auseinandersetzt, ohne dabei die historischen Bezüge zu vernachlässigen.

In den ersten, kürzer gehaltenen Kapiteln thematisiert Lohlker das im Vordergrund stehende Verhältnis von islamischem Recht und Säkularität, die Strukturen der Rechtswerke, zentrale Aspekte der Geschichte des islamischen Rechts sowie die Verbindung von rechtlichem und theologischem Diskurs.

Im darauffolgenden, nahezu siebzig Seiten umfassenden Kapitel befasst sich Lohlker mit den eigentlichen Texten, Absichten und Techniken des islamischen Rechtskontexts. Hier werden Themen wie Vernunft und göttliche Intention diskutiert, wesentliche Rechtsmethoden erläutert, sowie die Prinzipien, Orientierungspunkte und Ziele des islamischen Rechts aufgegriffen. Die Reflexion um die Mühen des *iğtihād* und damit nicht zuletzt die Problematik um die Frage, ob das Tor des *iğtihād* verschlossen worden sei, erfolgt dann im letzten inhaltlichen Kapitel.

In seinen „Abschließenden Gedanken“ betont Lohlker erneut den Begriff des Rhizoms, in dessen Zusammenhang das Werk „ein Bewusstsein für die Porosität von Konzepten schaffen [möchte]“⁵. Dies solle und könne dabei auch ihre Früchte für heutige Diskurse tragen.

Das fünfzehn Seiten umfassende Literaturverzeichnis enthält neben klassischen Rechtsgelehrten wie aš-Šāfi‘ī, al-Ġazālī, ar-Rāzī und Ibn Ḥazm auch zahlreiche Orientalisten und moderne Autoren wie Schacht, Jokisch und Krawietz. In den einzelnen Kapiteln führt Lohlker zahlreiche Zitate unterschiedlicher Rechtsgelehrter an, die nicht zuletzt die Bedeutung theologischer Fragen und der Sprache im Umgang mit dem islamischen Recht verdeutlicht. So werden in Lohlkers

Werk grundlegende Passagen klassisch-arabischer Texte erstmals ins Deutsche übersetzt.

Bezüglich der Gliederung des Werks scheint Lohlker eine auf erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten basierende Abfolge zu intendieren, die zwar einerseits dem Einführungscharakter des Werks gerecht wird, andererseits jedoch teilweise irritierend wirken kann. Beispielsweise führt Lohlker die Methode der Analogiebildung im Unterkapitel um den *qiyās* ein; die dargelegten drei Arten des *qiyās* befinden sich jedoch erst einige Unterkapitel später in einer gesonderten Einheit, nachdem die Hinweise und Motive im Kontext der Rechtsfindung behandelt wurden.

Stilistisch ist Lohlkers Werk sehr übersichtlich und in gut verständlicher Sprache gestaltet. Darüber hinaus betont der Autor zurecht die einführende Darbietung seines Werks, da zahlreiche Themen aufgegriffen, aber nicht tiefergehend ausgeführt werden. Eventuell verwendet Lohlker hinsichtlich dieses Umstands bei sämtlichen Literaturhinweisen und arabischen Begriffen eine vereinfachte Schreibweise der im englischen Sprachraum verbreiteten Transkriptionsweise. Für den Umgang im akademischen Bereich kann dies jedoch eher als Manko gesehen werden.

Insgesamt eignet sich das Werk somit für alle, die sich mit den Grundlagen der islamischen Rechtsmethodik vertraut machen möchten und dabei eine Vorliebe für klassische Texte besitzen. Tiefergehenden Diskursen und einzelnen rechtsmethodischen Debatten sollte der interessierte Leser in den einschlägigen (klassisch-arabischen) Rechtswerken begegnen – hierzu bestärkt Lohlkers Werk in der Tat.

Literaturangaben:

- 1 Vgl. Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht (2012), S. 9.
- 2 Vgl. ebd., S. 9.
- 3 Vgl. ebd., S. 8.
- 4 Vgl. ebd., S. 18-39.
- 5 Vgl. ebd., S. 236.

Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht. Wien: facultas.wuv, 2012.





Z|S

ZIS - Zeitschrift für Islamische Studien

Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam

**Gräfstr. 78
60486 Frankfurt a.M.**

**Email: info@islamische-studien.de
Web: www.islamische-studien.de**



Dieses Dokument ist durch eine copyleft-Lizenz urheberrechtlich geschützt. Vervielfältigung, Verbreitung, Bearbeitung und öffentlich Diskussion sind unter der Voraussetzung erlaubt, dass Namen von Autoren und Rechtsinhabern genannt sind und die Nutzung nicht kommerziell erfolgt. Eine Weitergabe ist nur unter gleichen Bedingungen gestattet. Die gesetzlichen Schranken des Urheberrechts bleiben hiervon unangetastet. Nähere Informationen unter www.creativecommons.org