Zeitschrift für Islamische Studien

Z|S ©

Editorial

Seite 3

Amir Dziri
Philosophicus Autodidactus* und *Theologus Autodidactus
Zwei Lesarten muslimischer Gelehrsamkeit auf dem Prüfstand

Seite 5

Jameleddine Ben Abdeljelil
Eine islamische Annäherung zur Gottesfrage sowie dem Wesen Gottes und seinen Attributen
Von der Apologie zur Epistemologie

Seite 16

Yaşar Sarıkaya
Die Authentizität des *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*: Eine Skizze der klassischen Ḥadīṯkritik am *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī
Teil II: Kritik hinsichtlich des Textes

Seite 22

Aysun Yaşar
Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Deutschland

Seite 33

M. Fuad Sezgin
Die Quellen al-Buḫārīs

Seite 38

Cornelia Schu
Wissenschaftlicher Nachwuchs erforscht die Islamische Theologie
Etablierung eines neuen Wissenschaftsfeldes

Seite 48

©

ISSN 2195-7509

Heft 4 ✿ Dezember 2012 ✿ 2. Jg.

Redaktion

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

Yasmin Alhawari: Übersetzerteam
Studienfächer: Religionswissenschaft, Politikwissenschaft

Zeki Tuncel, M.A.: 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, B.A.: 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 Orients, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft

Ayşe Paksoy, M.A.: Übersetzerteam
Sudienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Romanistik

Emine Kurum, M.A.: Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Soziologie

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

EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser,

wir freuen uns, Ihnen die vierte Ausgabe unserer Zeitschrift für Islamischen Studien – kurz vor Neujahr – präsentieren zu können.

Sie wird eröffnet von Amir Dziri, der sich in seinem Artikel mit den verschiedenen Versionen der *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung (Ibn Sīnā, as-Suhrawardī, Ibn Ṭufail, Ibn Nafīs) auseinandersetzt, welche, wie der Autor aufzeigen kann, trotz inhaltlicher Differenzen durch das Thema der „spirituellen und mystischen Initiation“ des Menschen verbunden sind. Anhand einer inhaltlichen Analyse der Erzählungen, bei der der Autor zentrale Figuren, Handlungsstränge und Metaphern erschließend darstellt und erläutert, werden unterschiedliche muslimische Gelehrsamkeitsideale und Erkenntniswege des Menschen auf der Suche nach Gott herausgearbeitet. Dabei kann Dziri aufzeigen, dass sich zwei Typen idealer Gelehrsamkeit herauskristallisieren: Während z.B. in Ibn Ṭufails Roman der vernunftbegabte Mensch aus eigener Reflexionsfähigkeit heraus Gott zu erkennen vermag, wird ihm in Ibn Nafīs‘ Gegenmodell diese autonome Erkenntnisfähigkeit abgesprochen, da hiernach die Offenbarung und der schriftlich überlieferte Traditionskorpus absolut notwendig für die normative und mystische Initiation des Menschen sind.
Dass dieses kontrastierende Modell „ebenfalls eine gewaltige konzeptionelle Bandbreite zwischen beiden Extrempolen aufweist“, und dass sich – nach Gelehrten wie Ibn Rušd – beide idealtypischen Erkenntniswege nicht ausschließen, sondern als nebeneinanderstehende, legitime Formen der Religiosität zu werten sind, wird vom Autor im Besonderen hervorgehoben, der abschließend dafür plädiert, bei diesem Diskurs die Subjektivität religiöser Erkenntnis, die jedwede Normierung unmöglich macht, nicht aus den Augen zu verlieren, denn: „Der zur Gottesnähe gelangte *Ḥayy ibn Yaqẓān* zog sich *für sich* zurück.“

Auch Ben Abdeljelil befasst sich in seinem Aufsatz mit der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis Gottes, jedoch aus einer systematisch-theologischen bzw. theologisch-philosophischen Perspektive. Der Autor gibt uns dabei einen Einblick darin, welche unterschiedlichen Ansätze die Mutakallimūn diesbezüglich entwickelt und postuliert haben und zeigt auf, dass die Gottesfrage im Spannungsfeld zwischen der Unmöglichkeit der umfassenden Erkenntnis Gottes, dem Absoluten, einerseits und der Notwendigkeit seiner Erkenntnis andererseits thematisiert wurde.
In diesem Sinne führt uns Ben Abdeljelil in jenen *kalām*-Diskurs ein, wonach der Mensch vermittels der Erkenntnis der Namen Gottes und seiner Attribute zur Erkenntnis Gottes gelangen kann. Dabei erläutert der Autor wichtige theologische Unterscheidungen und Feinheiten wie z.B. die Unterscheidung zwischen den Handlungs- und Wesensattributen Gottes. Auch geht Ben Abdeljelil auf Fragen wie jene nach der Gegensätzlichkeit der Attribute Gottes oder nach dem Verhältnis der Wesensattribute zur Wesenheit Gottes ein und stellt die Antworten verschiedener *kalām*-Schulen dar.

In der letzten Ausgabe der Zeitschrift für Islamische Studien hatte sich Yaşar Sarıkaya im ersten Teil seiner Untersuchung den Kritiken gewidmet, die an die Überlieferketten der Ḥadīṯe des *Ṣaḥiḥ* von al-Buḫārī herangetragen wurden. In diesem Aufsatz werden die Kritiken bezüglich des Texts der sich im *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* befindlichen Ḥadīṯe untersucht. Sarıkaya stellt dar, dass sich vier Kritikpunkte ergeben, auf die er detailliert eingeht und die er mit Ḥadīṯbeispielen veranschaulicht: 1. Kürzungen oder Auslassungen, 2. Einfügungen oder Zusätze, 3. religiöse, historische oder logische Widersprüche und 4. Aufnahme bereits kritisierter und in Zweifel gezogener Ḥadīṯe.

Der Autor stellt dabei nicht nur die Argumentationen der Kritiker dar, sondern bezieht auch die Positionen der Ḥadīṯkommentatoren wie Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī und al-Ḫaṭṭābī mit ein, die verschiedene Erklärungen gegen die Einwände der Kritiker anführten. Somit zeichnet Sarıkaya einen lebendigen Einblick in die Diskussionskultur der klassischen (Ḥadīṯ-)Gelehrten und kann dabei zeigen, dass der *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī während seiner Genese von zahlreichen Gelehrten auch hinsichtlich des Textes (*matn*) einer kritischen Prüfung unterzogen wurde, auch wenn die *isnād*-Kritik die klassisch-islamische Ḥadīṯkritik zweifellos dominierte.

Aysun Yaşar widmet sich in ihrem Aufsatz der Etablierung des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in Deutschland. Dabei gibt uns die Autorin einen Überblick über die derzeitigen Schulversuche in den verschiedenen Bundesländern, die – wie die Autorin anhand statistischer Daten aufzeigt – weniger als 10 % der muslimischen Schülerinnen und Schüler erreichen. Im Folgenden stellt Yaşar die Herausforderungen dar, die die Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts gemäß Art. 7 Abs. 3 Satz 2 mit sich bringt. Dabei werden unterschiedliche bundesländerspezifische, provisorische Lösungen in Bezug darauf, wer als staatlicher Ansprechpartner auf muslimischer Seite fungiert, dargelegt. Auch geht die Autorin auf die Auswahl der Lehrinhalte und Lehrbücher sowie auf die unterschiedlichen Erwartungshaltungen, die von islamischen Verbänden auf der einen und staatlichen Akteuren auf der anderen Seite an den Islamischen Religionsunterricht herangetragen werden, ein.

Die ZIS-Übersetzungsreihe „Die Quellen al-Buḫārīs“ wird in dieser Ausgabe mit dem gleichnamigen Kapitel „Die Quellen al-Buḫārīs“ fortgesetzt. In diesem möchte Fuad Sezgin mit einem Missverständnis moderner Islamforschung aufräumen, das nach Sezgin von den in der muslimischen Überlieferungstradition anzutreffenden Termini technici wie *ḥaddaṯanā*, *ḥaddaṯanī*, *aḫbaranā* oder *aḫbaranī* veranlasst wurde: Orientalisten wie Ignaz Goldziher oder Charles Pellat aber auch muslimische Gelehrte wie Ahmad Amīn haben nämlich – wie Sezgin darlegt – diese Termini bzw. *ʿanʿana*-Tradition als Hinweise darauf gewertet, dass die Überlieferungen bzw. Ḥadīṯe auf ausschließlich mündliche Quellen zurückzuführen seien.
Die besagte These versucht Sezgin zu widerlegen, indem er der Verwendung dieser Termini (insbesondere des Ausdrucks *taḫrīǧ*) im islamischen Schrifttum bzw. in den später um die *muṣannaf*-Werke herum verfassten *šarḥ*-Werken nachgeht und die These aufstellt, dass die Ḥadīṯgelehrten diese mit schriftlichen Quellen in Verbindung gebracht haben.
Diese These von der Schriftlichkeit der Quellen wird ferner anhand von Belegen (u.a. in al-Buḫārīs *Ṣaḥīḥ* selbst) gestützt, die Informationen über al-Buḫārīs Beziehung zu und Verwendung von Büchern bei der Kompilation seines Werks enthalten.
Sezgins konstatiert somit, dass „hinter jeder Zuschreibung in einem *isnād*, die den Ausdrücken wie *aḫbāranā*, *ḥaddaṯanā* usw. folgt, eine schriftliche Quelle auszumachen ist.“

Cornelia Schu, Koordinatorin für das Themencluster Integration der Mercator Stiftung, die in der Förderung islamisch theologischen Nachwuchses eine Pionierarbeit leistet, thematisiert in ihrem Artikel die Entwicklung der islamischen Theologie in Deutschland und behandelt im Besonderen die Entwicklung des wissenschaftlichen Nachwuchses. In Bezug auf die Nachwuchsförderung stellt sie die Aufgabe der Mercator Stiftung anhand des Projektes *Graduiertenkolleg Islamische Theologie* dar.

Eine erkenntnisreiche und anregende Lektüre
wünschen Ihnen

Elif Gömleksiz
Serdar Kurnaz

Amir Dziri*

PHILOSOPHICUS AUTODIDACTUS UND *THEOLOGUS AUTODIDACTUS*

Zwei Lesarten muslimischer Gelehrsamkeit auf dem Prüfstand

> *„Wenn die Beschäftigung mit der Philosophie nichts anderes als eine Untersuchung der existierenden Dinge und das Nachdenken darüber ist, […] dann hat das Religionsgesetz schon immer ein solches Nachdenken über die existierenden Dinge empfohlen und dazu angestachelt […].“*[1]

Für den andalusischen Gelehrten Ibn Rušd ist die Sache genauso klar wie eindeutig: Wenn die Philosophie die Beschäftigung mit der existentiell vorhandenen Welt bedeutet, und diese den unmittelbaren Ausdruck göttlicher Schöpfungsmacht darstellt, dann ist die Beschäftigung mit eben dieser vorderste Aufgabe eines jeden Gläubigen und würde durch das Religionsgesetz einem jeden verpflichtend gemacht. Die Auffassung, dass der Philosoph der beste Theologe und der Theologe der beste Philosoph sei, ist kein Alleinstellungsmerkmal muslimischer Denkungsart, sondern wurde auch schon in der mittelalterlichen christlichen Scholastik formuliert.[2] Das Zitat des Ibn Rušd ist allerdings nicht umsonst als Konditionalsatz formuliert. Ist die Aussage im Hinblick auf die physikalische Ausgestaltung des göttlichen Schöpfungswillens innerhalb der muslimischen Gelehrsamkeit noch weitestgehend konsensfähig – die naturwissenschaftliche Produktivität der muslimischen Welt legt ein eindrückliches Zeugnis ab – , so verhält es sich mit jener Auffassung im Hinblick auf die Welt des Intelligiblen umso kontroverser. Jene intelligible Welt ist nun aber fester Bestandteil philosophischer Betätigung und findet ihren disziplinarischen Wiederhall in der Begründung der Metaphysik als ordentliche Kategorie der Philosophie. Und gerade in diesem Terrain mussten sich die muslimischen Philosophen mit einem anderen epistemologischen Deutungsmuster universeller Existenz auseinandersetzen, nämlich mit dem der Theologie. Die Tatsache, dass nahezu alle muslimischen Philosophen gleichzeitig auch eine theologische Ausbildung absolvierten und sich in ihrer Selbstwahrnehmung auch als solche verstanden, macht die Frage nach der Vereinbarkeit derart unterschiedlicher Deutungsmuster umso bedeutender, wenn sie nicht gar einen weiter zu denkenden hermeneutischen Ansatz an sich beinhaltet.

Seinen möglicherweise exzellentesten literarischen Ausfluss fand jene Kontroverse um die Erkenntnisfähigkeit des Menschen in einem Erzählstoff, welcher in Anlehnung an dessen Hauptfigur unter der Bezeichnung „*Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung“ bekannt wurde. In der muslimischen Welt erlangte dieser Erzählstoff das erste Mal durch eine Version Ibn Sīnās Aufmerksamkeit. Es dauerte allerdings nicht allzu lange, bis der erzählerische Grundstoff von anderen Autoren wie Ibn Ṭufayl, as-Suhrawardī al-Maqtūl oder von Ibn al-Nafīs aufgenommen und im Sinne ihrer eigenen Konzeption von Erkenntnis, Wahrheit und Religion ergänzt und umgestaltet wurde. Unabhängig von seinem literarischen Wert beflügelte der Roman das Herauskristallisieren unterschiedlicher methodischer Ge-

* Amir Dziri, M.A., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Zentrum für islamische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

lehrsamkeitsideale, welche sich allmählich in der muslimischen Welt in Anlehnung an die literarischen Figuren des Romans als Archetypen differenter erkenntnistheoretischer Zugänge festsetzten. Nicht zuletzt deswegen ist der Roman in seinem Ursprung und seiner Wirkungsgeschichte eine Fundgrube für eine geistesgeschichtliche Rekonstruktion muslimischer Religionsverständnisse. In dieser Konsequenz wurde der Erzählstoff samt seiner unterschiedlichen Narrationen auch zum beliebten Verwendungsgegenstand westlicher Rezeption und fachwissenschaftlicher Islamforschung.[3]

Innerhalb des fachwissenschaftlichen Diskurses zur *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung sind viele Fragen zur geistesgeschichtlichen Situierung dieses Erzählstoffes und seiner inhaltlichen Fokussierung nach wie vor äußerst umstritten bzw. unterliegen in Teilen einer Fehlinterpretation.[4] Der folgende Artikel will daher am literarischen Material orientiert verschiedene Vorstellungen muslimischer Gelehrsamkeitsideale darstellen und gleichzeitig mit einer alternativen Interpretation zur Rejustierung geläufiger Annahmen innerhalb des Diskurses um die *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung beitragen. Hierbei kann aufgrund der formativen Vorgaben kein ausschöpfender Textvergleich der vorgestellten vier Romanversionen erfolgen. Es wird sich daher lediglich auf zur Textinterpretation markante Punkte beschränkt.

Die Entstehung der *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung, Ibn Sīnā

Der berühmte Arzt, Philosoph und Theologe Ibn Sīnā (370/980-428/1037) ist derjenige Autor, der die nachweislich erste Version der *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung mit dem Titel „*Risālat ḥayy ibn yaqḏān*“ verfasst hat.[5] Über die tatsächlichen Ursprünge der Erzählung bestehen allerdings Zweifel. Denn die islamisch-scholastische Lehrtradition kennt anders als die übrige arabische Literatur grundsätzlich nicht das Genre fiktiver Erzählliteratur. In ihrer Fiktionalität und Versonnenheit betrachteten sie viele muslimische Gelehrte, die einen an der ontologischen Wirklichkeit orientierten Wahrheitsbegriff verwendeten, als anrüchig und suspekt. Aus diesem Grund vermutet der Arabist Christoph Bürgel z.B. auch, „*der Autor habe seine Idee aus einer lateinischen oder hebräischen Quelle geschöpft*“.[6] Bürgel findet in diesem Punkt auch Zustimmung durch Youssef Zaydan, welcher einen möglichen Ursprung der Novelle in den Zirkeln antiker alexandrinischer Gelehrsamkeit annimmt.[7] Über die Einflüsse alexandrinischer Gelehrsamkeit hinaus, sieht Zaydan in der von Ibn Sīnā verfassten Novelle auch Einflüsse schiitischer Geisteshaltung vertreten.[8] Er führt seine Vermutung zurück auf den Famulus und Überlieferer der Autobiographie Ibn Sīnās namens Abū ʿUbayd al-Ǧūzǧānī (auch: al-Ǧūzağānī). Demnach pflegte der Vater von Ibn Sīnā mit ismailitischen Gelehrten zusammenzusitzen und Konversationen zu führen.[9]

Der gesamte Roman von Ibn Sīnā ist eine einzige Allegorie, in welcher die einzelnen Stufen des Aufstiegs des Menschen von seiner kreatürlichen Endlichkeit hin zur geistigen Vollendung und dem Aufgehen in Gott, der *unio mystica* (*al-fanāʾ fī l-llāh*) als letztes Ziel des nach Erkenntnis strebenden Menschen beschrieben wird. Der Protagonist der Erzählung ist *Ḥayy ibn Yaqẓān* (*der Lebendige, Sohn des Wachen*), dessen Namenszusammensetzung für sich genommen bereits Bestandteil der erzählerischen Metaphorik ist. Der Name ist Ausdruck des lebendigen, wachen Geistes, welcher in seiner erkenntnissuchenden Neugier und dem Streben nach höherer Vollendung die Existenz eines allmächtigen Gottes erkennt und diese zum Ziel all seiner Intentionen und Handlungen macht. Dem Erzähler nach lebt *Ḥayy ibn Yaqẓān* als Einsiedler fernab von jeglicher Zivilisation auf einer Insel. Zur Frage, wie *Ḥayy ibn Yaqẓān* auf diese Insel gelangt ist, gibt es unterschiedliche Anfangsversionen. Die eine besagt, dass *Ḥayy ibn Yaqẓān* als unrechtmäßiges Kind gezeugt von seiner Mutter zum Schutze in eine Truhe gelegt und mit der Strömung auf die Insel getrieben wurde. Hier wird ganz offensichtlich eine Parallele zur Moses-Erzählung evoziert.[10] Die andere Version beschreibt die Entstehung des Knaben als Gärungsprozess, in dem aus einer aus

unterschiedlichen Schichten und Farbsegmenten bestehenden Tonschicht und dem im Anschluss erfolgenden Einhauchen der Seele die Menschwerdung geschieht. Diese Darstellung entspricht der ungefähren Vorstellung davon, wie die muslimische Gelehrsamkeit sich die Ur-Erschaffung des Menschen erklärt hat und womit selbst Ibn Sīnā, als einer der bekanntesten Ärzte seiner Zeit, keine Schwierigkeit hatte, es derart wiederzugeben.

Ḥayy ibn Yaqẓān wächst dann als Knabe in Obhut einer Gazelle auf, erkennt alsbald aber seine Andersartigkeit und begibt sich auf den Weg, sich, sein Umfeld und den Kosmos zu ergründen. Er kommt zur Einsicht, dass die Welt, so wie sich ihm darstellt, einen Schöpfer brauche und beginnt von da an in Versenkung und Gebet die Nähe zu diesem Schöpfer zu suchen.[11]

As-Suhrawardīs Version der Erzählung [12]

Der durch seine Illuminationslehre (*ḥikmat al-išrāq*)[13] bekannt gewordene persische Mystiker Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī al-Maqtūl (549/1154-587/1191) verfasste in Anspielung auf den Roman Ibn Sīnās ebenfalls eine eigene Version der *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung. Seinen Beinamen „*al-maqtūl*“ (der Märtyrer) trägt as-Suhrawardī aufgrund eines Hinrichtungsurteils, welches in Folge einer Anklage wegen Häresie gegen ihn verhängt wurde. In seiner Einleitung der Erzählung[14] mit dem Titel *al-ġurba al-ġarība* (Die Erzählung vom westlichen Exil) schreibt as-Suhrawardī:

> *„Als ich mit meinem Bruder ʿĀṣim ibn Dayyār von den Ländern jenseits des Flusses aufbrach und in den Westen reiste, um einen Blick auf jene Vögel zu erhaschen, welche an der grünen Meeresküste umhersegeln, da fanden wir uns plötzlich in einer Stadt wieder, deren Einwohner Unterdrücker sind, und ich meine die Stadt Kairouan…“.*[15]

Was sich hier als geographischer Reisebericht lesen lassen könnte, beschreibt in Wirklichkeit eine spirituelle Reise des nach Erhellung suchenden Mystikers. Ein sufisches Sprichwort besagt: Der Gefährte auf einer Reise ist wichtiger als die Reise an sich. Der hier verwendete Name des Gefährten ist demnach auch nicht zufällig gewählt. „*ʿĀṣim*“ ist der Beschützer, ein Symbol für die menschliche Vernunft, welche den Menschen vor der Begehung von Dummheiten schützt und ihm deswegen die beste Weggefährtin ist. Obgleich jedoch der Verstand als Gefährte des Menschen so wichtig erscheint, taucht im Erzählverlauf der Name „*ʿĀṣim ibn Dayyār*“ in dem Moment nicht mehr auf, in dem der Protagonist dem Ziel der geistigen Vollendung näher rückt. Der Verstand, die *ratio*, geht dann nämlich in der Persönlichkeit des Menschen auf und kann von da an auch nicht mehr isoliert als personifizierte Figur in der Erzählung erscheinen. Die Betrachtung des Verstandes als nützlichen „Weggefährten“, nicht aber als dem individuellen Wesen des Menschen anhänglich, verstärkt auf erkenntnistheoretischer Ebene den Eindruck einer Bestimmung des Verstandes als ein rein zweckfunktionales Mittel.

Der als Ausgangspunkt der Reise versehene Punkt „*von den Ländern jenseits des Flusses*“, womit die Muslime zur damaligen Zeit die zentralasiatische Provinz *Choresm* als östlichste Grenze des islamischen Herrschaftsgebiets kartographisch erfassten, meint in seiner metonymischen Bedeutung die irdische Existenz bzw. das irdische Dasein, welches den Ausgangspunkt der spirituellen Reise bildet. Die geographisch westlichste Grenze der islamischen Welt bildete der afrikanische Maghreb, an dessen Küsten der atlantische Ozean brandet und welcher in der mystischen Symbolik zur jenseitigen und unbekannten geistigen Welt mutiert. Das letztendliche Ziel, zu welchem hier eine Vogel-Metaphorik bemüht wird, ist das Emporsteigen in eine der göttlichen Sphären, in denen die menschliche Seele nach getaner Anstrengung schwelgen dürfe. Um das letzte Element der oben angeführten Symbolik aufzulösen, soll auch die „Stadt der Unterdrücker“ behandelt werden. Es ist dies der symbolhafte Ausdruck für den materiellen menschlichen Körper, welcher in seiner Kontingenz den spirituellen Geist gefan-

gen hält und dadurch seinen göttlichen Aufstieg verhindert. Für die meisten Interpreten spielt die Nennung der Stadt Kairouan also keine konkrete Rolle; alle in eine derartige Richtung tendierenden Erklärungsversuche scheinen zu weit hergeholt.

Die hier erwähnte Passage ist ein exemplarisches Beispiel für den symbolhaften Charakter jener erzählerischen Sprache, welche as-Suhrawardī noch dichter und konzentrierter als Ibn Sīnā für die Transportierung seiner spirituellen Inhalte verwendet. As-Suhrawardīs Version ist in Teilen derart konzentriert, dass eine gesicherte Entschlüsselung der Symbolhaftigkeit teilweise stets spekulativ bleiben muss. As-Suhrawardī selbst versteht seine Version der *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung als ergänzende Darstellung. Trotz inhaltlicher Differenzen handelt es sich bei den von ihm vorgenommenen Änderungen und Abweichungen von der Ursprungserzählung Ibn Sīnās lediglich um aspektische Nuancen der gleichen Grundintention, nämlich einer spirituellen Initiation des Menschen.

Die *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung nach Ibn Ṭufayl

Der andalusische Philosoph und Amtsvorgänger des Ibn Rušd (595/1198-595/1198) am Hofe des Kalifen, Abū Bakr Ibn Ṭufayl (gest. 581/1185-6), schrieb die ausführlichste Version der *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung. In seiner Einleitung bezieht sich Ibn Ṭufayl explizit auf die Risālat des Ibn Sīnā und moniert bei ihm, dass er der von ihm selbst aufgestellten Fragestellung, nämlich der Darlegung der orientalischen Weisheit (*al-ḥikma al-mašriqiyyah*)[16] , nicht ausreichend nachgegangen sei. Aus diesem Grund sah sich nun auch Ibn Ṭufayl genötigt, eine eigene Abhandlung mit dem Titel Ḥayy ibn Yaqẓān aufzusetzen.

Die Version Ibn Ṭufayls ist die mit Abstand detaillierteste Darstellung des Erzählstoffes. Er beschreibt minutiös das geistige Heranwachsen des Protagonisten *Ḥayy ibn Yaqẓān*, seine Beobachtung der äußeren Funktionsweise der materiellen Welt und sein Schließen daraus auf die Beschaffenheit des eigenen Körpers, samt seiner Einteilung in Körper und Seele. Mit Hilfe der Emanationstheorie, dessen Anhänger neben Ibn Ṭufayl auch Ibn Sīnā und al-Fārābī (gest. 339/950) waren, versucht *Ḥayy ibn Yaqẓān*, das dialektische Grundproblem zu lösen, dem nach sich alles Seiende der Welt dem Menschen in Form von Gegensatzpaaren darbietet. *Ḥayy ibn Yaqẓān* gelangt also allmählich in den Zustand absoluter Versenkung, ist immer weniger an die Vergänglichkeit seines Körpers gebunden und rückt der mystischen Vereinigung mit seinem Herrn sukzessive näher.

Der Erzählstrang des Romans nimmt eine Wendung, als ein Schiff, welches von einer anderen Insel aufgebrochen war, durch einen Sturm an die Küste jener Insel getrieben wird, auf welcher *Ḥayy ibn Yaqẓān* nach seiner Vollendung strebte. An Bord des Schiffes sind *Absāl* und *Salāmān*.[17] Beide repräsentieren eine religiöse Gesellschaft, denen eine Schriftreligion offenbart wurde und welche in Form der Herabsendung eines heiligen Buches und der Entsendung eines Propheten ihren konkreten Ausdruck fand. Die Parallelen zum islamischen Offenbarungsverständnis sind evident. Die Figuren *Absāl* und *Salāmān* verkörpern allerdings zwei unterschiedliche Ideale religiöser Gelehrsamkeit. *Absāl* sucht nach der inneren, intentionalen Dimension der Religion, wohingegen *Salāmān* sich vorwiegend an der äußerlichen Ausdrucksform seiner Religion orientiert. Als nun beide auf der Insel des *Ḥayy ibn Yaqẓān* landen und mit diesem zusammenstoßen, erkennt lediglich *Absāl*, dass der von ihnen aufgefundene Eremit in seinen Handlungen und Zielen im Grunde genau das verkörpere, was seine ihm offenbarte Religion ihn zu lehren versuche. Der Unterschied bestand lediglich darin, dass der Eremit sich unmöglich auf eine eigens ihm offenbarte Schrift hätte berufen können. Wie hätte er also von sich aus zu einer Erkenntnis gelangen können, wenn die Herabsendung einer Gesetzesreligion ihn nicht erreicht hat? Es handelt sich hier also um ein erkenntnistheoretisches Problem.[18] In seiner anthropologischen Reinheit befindlich, mit der natürlichen wissenschaftlichen Neugier und der Suche nach Erkenntnis ausgestattet, betrachtet ein islamisches Menschenbild

diesen als fähig, von sich aus und aus eigener Reflexionsfähigkeit zur Behauptung einer notwendigen Existenz Gottes zu gelangen. Seine koranische Wiederspiegelung findet diese Auffassung in der Abraham-Episode.[19] Abraham erkennt noch vor seiner Berufung als Prophet aus eigener Reflexionsfähigkeit und der Beobachtung der kosmischen Himmelsgestirne die Notwendigkeit, einen allmächtigen, größeren Gott vorzustellen, als dies die Himmelsgestirne sein können. Diese Episode diente daher all jenen muslimischen Gelehrten und Theologen, welche um einen mystischen, spirituellen und im Sinne einer geistigen Initiation des Menschen verstandenen Zugang bemüht waren, als Nährstoff, ihre Auffassung von den Zugängen zu Gott auch koranisch zu legitimieren.

In der Fortsetzung der Erzählung von *Ḥayy ibn Yaqẓān* und seiner Begegnung mit *Absāl* und *Salāmān* erklärt sich Ersterer bereit, mit den beiden zurück auf ihre Insel zu kommen und dort im Einklang mit den Zielen und Geboten der Schriftreligion zu leben. Als *Ḥayy ibn Yaqẓān* nun auf der Insel ankommt, beginnt er sofort von Unbändigkeit getrieben die Bevölkerung zum Glauben anzuspornen. In seiner unmittelbaren Nähe zum göttlichen Wesen und der sich notwendigerweise nach außen kehrenden innerlichen Konsequenz seines Handelns, erschrecken die Leute um ihn herum, wobei *Ḥayy ibn Yaqẓān* wiederum obgleich ihrer Reaktion verständnislos zurückbleibt. Schlussendlich muss *Ḥayy ibn Yaqẓān* einsehen, dass sein Wirken zu den Menschen keinerlei Nutzen brachte und kehrt auf seine Insel zurück, um seine Kontemplation fortzuführen. Die hinter dieser Erzählsymbolik stehende Bedeutungskraft ist ausgesprochen relevant. Der Protagonist der Erzählung muss sich selbst nämlich eingestehen, dass das, was er allgemein den Menschen an religiöser Haltung im Alltag abverlangt, von diesen nicht realisierbar ist. Seine Intention, Gutes zu stiften und die Menschen in eine geistige Entwicklung anzuleiten, kehrt sich ins Gegenteil um: Er wird zu einer Belastung für seine Mitmenschen und zur Ursache für das Entstehen von gesellschaftlicher Unruhe und religiöser Parteienbildung. Ihm bleibt also nichts anderes als sich zurückzuziehen und weiter für sich selbst seine Meditation fortzusetzen.

Die Problematik, eine unweigerlich vorhandene Dichotomie zwischen subjektiver religiöser Verantwortung und kollektiver religiöser Verantwortung zu einer einvernehmlichen Lösung zu führen, ist permanente Begleiterin der Autoreflexion muslimischer Scholastiker und Gesellschaftstheoretiker gewesen. Die Haltung des *Ḥayy ibn Yaqẓān* kann denn so auch als Haltung einer "religiösen Elite" beschrieben werden, zu welcher sich eben auch die muslimischen Philosophen zugehörig fühlten. Sie gehen davon aus, einen privilegierten Zugang zur göttlichen Offenbarung zu besitzen. Demnach sind die Abhebungsmerkmale des Einzelnen von der Massengesellschaft nicht allein ökonomischer, politischer, bildungstechnischer oder ständischer Art, sondern in einer religiösen Gesellschaft auch zutiefst religiöser Art. Ein massenhaft anwendbarer erkenntnistheoretischer Ansatz, wie ihn die Vertreter eines gewöhnlichen Religionsverständnisses befürworteten, entsprach nicht dem natürlichen Wesen und der Selbstauffassung jener Religionselite. Dieser Umstand führte nicht selten zu polemischen Auseinandersetzungen.[20] Oftmals war diese Haltung allerdings auch von einer äußerst toleranten Nüchternheit geprägt: der erkenntnistheoretische Zugang, den der einzelne zum Glaubensgegenstand wählt, ist auch unmittelbar von seiner sozialen Kondition und psychomentalen Disposition abhängig. Zieht man die Parallele zur Romanentwicklung weiter, so fällt eklatant auf, dass in Bezug auf den subjektiven und disponiblen Zugang zur Religiosität kein normatives Urteil darüber gefällt wird, welche Art des Zugangs nun „besser" oder „schlechter" sei bzw. von höherwertiger Religiosität zeuge, denn worüber das Individuum keine absolute Verfügungsgewalt hat, kann auch nicht in legalen und normativen Kategorien geurteilt werden. Dieser Grundsatz gilt genauso im Hinblick auf den Zugang zum Glauben, sowie er auch im Hinblick auf das Handeln im Glauben selbst gültig ist. Um noch einmal ein Zitat des Ibn Rušd zu bemühen:

„Denn wenn man eine Sache in seinem Innersten für wahr hält, so ist das

> *keine Folge einer freien Entscheidung, sondern man ist dazu gezwungen. Ich meine, wir können nicht [wählen] zwischen dem Für-Wahr-Halten und dem Nicht-Für-Wahr-Halten, anders als wir [wählen können], ob wir aufstehen oder nicht aufstehen.“*[21]

Das von Ibn Rušd hier beschriebene „Für-Wahr-Halten“ (*taṣdīq*) drückt die Art der Annäherung an einen Gegenstand aus und beschreibt daher den Kern dessen, was Epistemologie meint. Dieser Einsicht folgend bricht der Protagonist der Erzählung seine Mission ab und fängt an, jene Gläubigen in ihrem Zugang zum Glauben, welcher dem für sich selbst erwählten diametral entgegensteht, zu bestärken, bis er überzeugt ist, seinen angerichteten Schaden wieder gut gemacht zu haben, um sich alsbald in Isolation seinem eigens gewählten Zugang zu widmen.

Die *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung nach Ibn al-Nafīs[22]

Ein eben anderer Zugang zur Religiosität wird dem im 13. Jahrhundert wirkenden Arzt und Theologen ʿAlāʾ ad-Dīn Ibn al-Nafīs (687/1288) nachgesagt. Bekannt geworden ist Ibn al-Nafīs in der lateinischen Welt durch seine medizinischen Leistungen und seiner Entdeckung des doppelten Blutkreislaufs. Weniger bekannt ist, dass Ibn al-Nafīs ebenfalls eine Version der *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung verfasst hat. Diese ist aus dem Grunde von besonderer Relevanz, weil sie anders als die epigonalen Erzählungen von as-Suhrawardī und Ibn Ṭufayl, allgemeinhin als konterkarierende Replik zur Erzählung des Ibn Sīnā betrachtet wird. Über die tatsächliche Intention des Autors, dieses Traktat zu verfassen, und dessen geistesgeschichtliche Verortung, herrscht allerdings nach wie vor Unstimmigkeit. Max Meyerhof und Josef Schacht gelangen zu der Annahme, das Traktat sei ein offenes literarisches Konterfei von Seiten traditionalistischer Strömungen, um der Resonanz philosophischer Frömmelei entgegenzuwirken.[23] Demnach titeln sie ihre kommentierte Übersetzung der Erzählung auch als „*The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*“ im Gegensatz zu der Version Ibn Ṭufayls, welche als „*Philosophicus Autodidactus*“ Bekanntheit erlangte. Patrick O. Schaerer kommt bei gleicher Lesart zu einem entgegensetzen Ergebnis, demzufolge Ibn al-Nafīs seine “fiktive“ Erzählung derart penibel nach den Ereignissen der islamischen Heilsgeschichte formuliere, dass die Erzählung seitens ihres Autors nur als parodistische Polemik über die textualistische Nachahmungswut traditionalistischer Kreise gelesen werden könne.[24] Ibn al-Nafīs selbst formuliert seine Intention wie folgt:

> *„Meine Intention, dieses Traktat zu verfassen, liegt in dem Wunsch begründet zu berichten, was Fāḍil Ibn Nāṭiq von Kāmil gehört hat, was dieser über das Leben des Propheten erfahren und über die göttlichen Gesetze in ausführlicher und vollkommener, Verwirrung meidender Manier zu berichten weiß […]“.*

Obgleich die Formulierung des Ibn al-Nafīs nicht unmittelbar Aufschluss darüber gibt, in welcher Lesart seine Erzählung nun zu interpretieren sei, so ergeben sich aus dieser Niederschrift und dem weiterführenden Text einige Hinweise, welche als Indizien eines Entstehungsmotivs gewertet werden können.

Genauso wie seine Vorgängerautoren bedient sich auch Ibn al-Nafīs einer reichhaltigen metaphorischen Bildsprache. Der figürliche Antipode zu *Ḥayy ibn Yaqẓān* wird in der Person des *Fāḍil Ibn Nāṭiq* (*der Vorzügliche, Sohn des Vernünftigen*) wiedergespiegelt. *Fāḍil* symbolisiert einen rechtschaffenden Gläubigen, der sich der göttlichen Gunst gegenüber als ehrwürdig erwiesen hat und die göttliche Gnade an die Menschen weitergibt. Über den Namenszusatz *Nāṭiq* (arab. für: der des Sprechens oder Kommunizierens Fähige) befinden sich unterschiedliche Interpretationsansätze im Umlauf. Eine Assoziation mit dem islamischen Ideal der Schriftgelehrsamkeit erscheint in diesem Deutungskontext plausibel. Während „*ibn Yaqẓān*“ die innerliche Haltung des Wachseins als Namens– und somit auch als Wesensmerkmal des Protagonisten beschreibt, weist der Namenszusatz „*ibn Nāṭiq*“ auf ein Gelehrsamkeitsideal hin, in dem Wahrheit zual-

lererst mündlich tradiert und nicht in völliger subjektiver Autonomie erschlossen wird.[25] Ein zweiter Aspekt in diesem Namenszusatz bezieht sich auf die Rationalitätsfähigkeit eines hier von Ibn al-Nafīs verteidigten Gelehrsamkeitsideals. Im Arabischen bedeutet der Begriff „*nuṭq*“, von dem sich „*Nāṭiq*“ ableitet, auch immer das Vorhandensein einer logischen Kohärenz und Plausibilität. Ibn al-Nafīs will dem Leser also deutlich machen, dass das gemeinhin als antirationalistisch beschriebene traditionelle Gelehrsamkeitsideal durchaus und innersystemisch betrachtet ebenfalls rational begründbar sei.

Nun ist *Fāḍil Ibn Nāṭiq* in der Anordnung des Ibn al-Nafīs nicht selbst der Erzähler, sondern lediglich ein Transmitter, der über eine hier neu einzuführende Figur, nämlich die des *Kāmil*, berichtet, was letzterer wiederum über das Leben des Propheten Muḥammad zu erzählen weiß. Der Name dieser Figur steht in der islamischen Ethik und Mystik für ein in religiöser Erkenntnis vollkommen ausgereiftes Subjekt und beschreibt daher einen idealisierten Prototyp, dem nachzukommen Ziel eines jeden Erkenntnissuchenden sein solle. Vor diesem Hintergrund ist das Konzept des *al-Insān al-Kāmil*, welches über die Jahrhunderte in verschiedenen Entwicklungsphasen konstruiert wurde, zu sehen.[26] Die Realisierung dieses Konzeptes wird in der muslimischen Tradition besonders durch die Person des Propheten Muḥammad, über dessen Rolle in der Erzählung im Folgenden zu sprechen sein wird, signalisiert.[27] Der Prophet Muḥammad selbst wird als der vollkommenste und gottesnächste Mensch überhaupt betrachtet. Aus einigen mystischen Ausführungen wird unter Heranziehung von Überlieferungen seine Rolle sogar derart geschildert, dass er zur Schöpfungsursache schlechthin wird, da Gott die Welt und die darin lebende Menschheit nur aus dem Grund seiner Liebe zu seinem Propheten erschaffen habe.

Unabhängig von seiner mystischen Bedeutung spielt die Person des Propheten in der muslimischen Gelehrsamkeit aber auch eine relevante Rolle in erkenntnistheoretischer Hinsicht.[28] In den differenten Versionen der *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung begegnet uns zum ersten Mal bei Ibn al-Nafīs der Prophet selbst als Handlungsfigur des Romans. Dies hat folgende Bewandtnis: In der philosophischen Tradition wird die Erkenntnisfähigkeit des Menschen aus sich selbst heraus begründet. So wie Abraham in dem koranischen Bericht aus sich selbst heraus zu der Erkenntnis gelangte, dass es einen Gott geben müsse, so müsse auch der nach Vervollkommnung und Erleuchtung strebende Mensch aus sich heraus zu eben dieser Erkenntnis gelangen können. Diese Grundhaltung schließt die Akzeptanz überlieferter Frömmigkeit nicht aus, wie oben gesehen Ibn Rušd unermüdlich vernehmen lässt; allerdings räumt es ihren Befürwortern einen größeren Grad an religiöser Selbstverantwortung ein. Indes betrachtet die von Ibn al-Nafīs beschriebene Haltung die absolute Notwendigkeit der in Form des Propheten und des Korans geschehenen Offenbarung für die normative, aber auch vor allem für die mystische Initiation des Menschen. Ein Traktat wie das von Ibn Ṭufayl fassten die Verfechter eines Gelehrsamkeitsideals, so wie Ibn al-Nafīs es propagierte, als Relativierungstendenzen gegen die zentrale Bedeutsamkeit der prophetisch überlieferten Schriftgelehrsamkeit auf. Aus diesem Grund parodiert Ibn al-Nafīs im Fortgang seiner Erzählung die Version Ibn Ṭufayls. Die Handlung folgt minutiös der Lesart, welche von der muslimischen Orthodoxie als die zu verkündende Heilsgeschichte kodifiziert wurde. Ibn al-Nafīs spielt damit in sublimer Art auf zwei Implikationen an: Erstens wird damit ausgedrückt, dass die historische Entwicklung des muslimischen Glaubens und der islamischen Lehre nur so hätte verlaufen können, wie sie tatsächlich verlaufen ist. Wir haben es hier also mit einer im Nachhinein erfolgten religiösen Bedeutungszuschreibung zu tun, welche die tatsächlich realiter geschehenen Wirkungsmechanismen im Dunkeln lässt, ohne hierbei in Versuchung zu geraten, zu behaupten, dass letztere notwendigerweise anders hätten sein müssen; es geht hier lediglich um die Konditionierung einer bestimmten historischen Lesart. Zum zweiten impliziert die Haltung des Ibn al-Nafīs, diese von ihm favorisierte Lesart sei in all ihren aufeinanderfolgenden Entwicklungen auch logisch und rational zwingend gewesen. Alle heilsgeschichtlich relevanten Ereignisse werden somit zu plausib-

len Ergebnissen kausaler Ursachen. Demnach bestehe innerhalb des damals zeitgenössischen Diskurses um den Rationalitätscharakter des traditionellen Gelehrsamkeitsideals für deren Gegenredner auch nicht die Notwendigkeit, von einer tendenziellen Irrationalität eben dieses Gelehrsamkeitsideals auszugehen. Es wird deutlich, dass der hier literarisch ausgefochtene Disput von enormer Relevanz und Tragweite für das Verständnis erkenntnistheoretischer Zugänge zu Glaubensfragen ist.

In seinen Ausführungen folgt Ibn al-Nafīs weiter dem historisch bekannten muslimischen Entwicklungsprozess. Unmittelbar nach Schilderung der Kalifenzeit geschieht allerdings eine Ruptur in der argumentativen Struktur des Textes, was auf eine geänderte Motivlage des Autors hindeutet. Ibn al-Nafīs kommt immer stärker auf die politische Situation des muslimischen Kalifats zu sprechen. In die heilsgeschichtliche Entwicklung eingebettet, schildert Ibn al-Nafīs, wie das muslimische Kalifat in Folge kollektiver religiöser Verfehlungen dem Untergang entgegenschreite. In diesem Moment geschieht ein offensichtlicher literarischer Bruch. Der bislang thematische Fokus der Erzählung bzw. die metaphorische Entsprechungsebene lag in erster Linie auf erkenntnistheoretischen Fragestellungen. Von hier an folgt überwiegend eine zwar religiös gedeutete, aber primär politisch begriffene Aufarbeitung der zu Zeiten des Autors vorhandenen politischen Situation des Abbasidenkalifats.[29]

Aufgrund dieser Tatsache sollte sich konsequenterweise eine neue Interpretationsgrundlage hinsichtlich der ideengeschichtlichen Situierung und Bewertung der *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Erzählung nach Ibn al-Nafīs ergeben, welche allerdings in der fachwissenschaftlichen Rezeption ausbleibt.[30] So ebnet der von Meyerhof und Schacht ausgewählte Titel ihrer Romanedition und Übersetzung bereits den Weg in eine zu weiteren Missverständnissen verleitende Interpretation. Durch eine Betitelung der Erzählung als „*Theologus Autodidactus*“ wird in deutlicher Weise auf eine grundlegende Gegensätzlichkeit zum „*Philosophicus Autodidactus*“ angespielt. Während die ausgewählte Benennung im Hinblick auf das philosophische Selbstverständnis der autonomen Erkenntnisfähigkeit noch in vertretbarem Maße gerechtfertigt scheint, ist die Benennung im Hinblick auf das konzeptionelle Selbstverständnis im Falle des „*Theologus Autodidactus*“ absolut gegensinnig. Denn das diesem Gelehrtentypus zugrunde liegende erkenntnistheoretische Modell beinhaltet ja gerade die Ausgliederung und Aussortierung jedweder autonomer Erkenntnisfähigkeit und überträgt und überantwortet diese einem schriftlich überlieferten Traditionskorpus. Auf diesen immanent wichtigen Aspekt hatte bereits Nahyan Fancy in zutreffender Weise hingewiesen.[31] In der Tat wird das Traktat des Ibn al-Nafīs in der wissenschaftlichen Fachwelt geradezu in einer Lesart verstanden, die die traditionalistischen und philosophischen Gelehrsamkeitsideale diametral entgegensetzt und von deren prinzipieller Unvereinbarkeit ausgeht. Hierbei handelt es sich um eine Lesart, die die Nuancen und Graduierungen in den relevanten literarischen Texten gerne zu Gunsten einer vereinfachten Kontrastbildung überliest.[32] Es muss daher eine Rejustierung innerhalb des *Ḥayy ibn Yaqẓān*-Diskurses vorgenommen werden. Das Traktat des Ibn al-Nafīs ist natürlich auch als ein erkenntnistheoretisches Gegenmodell zu dem der Philosophen und Mystiker Ibn Sīnā, Ibn Ṭufayl und as-Suhrawardī zu werten. Allerdings nicht ausschließlich, d.h. prinzipiell. Das Traktat ist mindestens in gleichem Maße als gesellschaftspolitisches Manifest zu lesen, welches aus dem Deutungsschema einer religiösen Gesellschaft heraus, die externe politische Bedrohung als Folge religiösen Fehlverhaltens deutet. Dieses Motiv des Autors muss bei der interpretatorischen Aufarbeitung der Romanerzählung berücksichtigt werden, denn es beeinflusst gerade auch die Teile des Romans, welche sich vordergründig der religiös-philosophischen Problematik annähern.
Im Hinblick auf diese letztere Thematik, welche auch den Ausschlag für die Abfassung dieser Abhandlung gab, soll noch eine Beobachtung ausgeführt werden. Es wurde hier der Versuch unternommen, anhand unterschiedlicher Versionen eines zur Weltliteratur gehörenden literarischen Erzählstoffes, Rückschlüsse auf muslimische Gelehrsamkeitstraditionen und -ideale zu ziehen. Dass diese in ihrer

idealtypischen Kontrastierung als tendenziell gegensätzlich aufzufassen sind, ist selbstverständlich. Dieser aber vor allem didaktische Nachteil simplifizierter Modellarisierungen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass erstens das Modell an sich ebenfalls eine gewaltige konzeptionelle Bandbreite zwischen beiden Extrempolen aufweist, und zweitens, dass der gesellschaftliche Umgang mit derlei Phänomenen jegliche überbordenden Normierungs- und Konditionierungstendenzen zu unterbinden suchte: Der zur Gottesnähe gelangte *Ḥayy ibn Yaqẓān* zog sich *für sich* zurück. Vor diesem Hintergrund ist auch der hier versuchte Ansatz zu werten, die subjektive menschliche Verfasstheit und Kondition nicht als Ausgangspunkt einer – je nach gesellschaftlicher Konditionierung definierten – religiösen Verirrung zu betrachten, sondern diese als originellen Bestandteil des Menschen zu sehen, um ihm daraus den für ihn möglichen Zugangsweg zu einer empfundenen religiösen Bedeutsamkeit zuzugestehen. Ein in dieser Hinsicht geführter Diskurs muss daher stets auch dem Wechselspiel von subjektiver religiöser Verantwortung und kollektiver religiöser Verantwortung gewahr sein, will er individuelle Originalität als positive Voraussetzung religiöser Erfahrung begreifen.

Literaturangaben:

1 Griffel, Frank (Hrsg.): *Ibn Rushd. Massgebliche Abhandlung. Faṣl al-Maqāl*, Übersetzung und Kommentar, Berlin 2010, S. 9f.

2 Ob das Verhältnis von Metaphysik und Theologie ein grundsätzlich entgegengesetztes sei, sie sich komplementär verhalten, oder sonstige alternative Verhältnisbestimmungen aufweisen, wurde schon in der christlichen Scholastik tiefgründig diskutiert. So formulierte schon der Kirchenvater Augustinus „*daß die Philosophie, das heißt das Streben nach Weisheit, nichts anderes sei als die Religion*“. S. Speer, Andreas: „Glaube, Vernunft und Theologie- zur Archäologie einer aktuellen Problemstellung“, in: *Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa*, Khorchide, M. und Klaus v. Stosch (Ed.), Freiburg 2012, S.140f. Auch der moderne Theologe Martin Grabmann fordert eine generelle „*Dienstbarmachung*“ (*potentia oboedientalis*) der Philosophie für die Theologie und verwendet dazu die kontrovers-diskutierte Formel „*philosophia ancilla theologiae*“ („*Die Philosophie ist die Magd der Theologie*“). S. Grabmann, Martin.: *Geschichte der scholastischen Methode*, Berlin 1988, Bd. I, S. 233. Vgl. dazu die Wendung des Ibn Rušd „*Ich meine, die Philosophie (ḥikma) ist die Freundin des Religionsgesetzes und ihre Milchschwester*.“ S. Griffel (2010), S. 50.

3 Zur ausführlichen Rezeptionsgeschichte s. Schaerer, Patric O. (Hrsg.): *Abū Bakr Ibn Ṭufayl. Der Philosoph als Autodidakt. Ḥayy ibn Yaqẓān. Ein philosophischer Inselroman*, Übersetzung und Kommentar, Hamburg 2009, S. LXX-LXXXV.

4 Allein in Bezug auf die Festlegung einer Hauptthematik herrschen unterschiedliche Auffassungen. So vermutet L. Gauthier in seinem „*Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*“, dass die Hauptintention des Autors in der Darstellung der Verträglichkeit von Philosophie und Theologie liege. Neben G. E. von Grunebaum und E. G. Gomez widerspricht ihm hier insbesondere G. F. Hourani. Mittels einer quantitativen und qualitativen Analyse belegt Hourani, dass es in dem Werk vordergründig um eine mystische Initiation des Menschen geht. S.: Hourani, G. F.: „The principal subject of Ibn Ṭufayl´s Ḥayy ibn Yaqẓān”, in: JNES, Vol. 15, No.1, Chicago 1956.

5 S.: GAL, S.I, S. 813.

6 Für Christoph Bürgel fällt der Inhalt der Erzählung so aus dem Rahmen der arabischen Erzählliteratur heraus, dass er eine lateinische oder hebräische Quelle erwägt. S.: Bürgel, Christoph.: *Tausendundeine Welt. Klassische arabische Literatur*, München 2007, S. 455.

7 Zaydan, Youssef: *Ḥayy ibn Yaqẓān. An-nuṣūṣ al-arbaʿah wa-mabdaʿūhā. Dirāsah wa-taḥqīq*, Kairo 2008, S. 9.

8 Ebd.: S. 46.

9 S.: Ibn Abī Uṣaybiʿa: *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, Ed. Nizar Rida, Beirut o.J., S.437ff.

10 Vgl. Koran 20:39.

11 Für eine ausführliche Darstellung des ontologischen Gottesbeweises, wie er sich bei Ibn Sīnā und bei Ibn Ṭufayl darstellt, s. Hawi, S. Sami: „Ibn Ṭufayl: On the Existence of God and His Attributes“, in: *JAOS*, Vol.95, No. 1, New Haven 1975.

12 S. *GAL*, Bd. I, S. 783.

13 S. Suhrawardī, Yaḥyā Ibn Ḥabaš: *Philosophie der Erleuchtung*, Übersetzung und Herausgabe Nicolai Sinai, Berlin 2011.

14 As-Suhrawardīs Erzählversion ist zwar chronologisch nicht die direkt auf Ibn Sīnā folgende –dies wäre die Version Ibn Ṭufayls-, allerdings sind die Versionen von Ibn Sīna und as-Suhrawardī inhaltlich so ähnlich, dass dessen Behandlung an dieser Stelle sinnvoller erscheint.

15 Zaydan (2008), S. 205f.

16 Die „*al-ḥikma al-mašriqiyyah*“ von Ibn Sīnā, auf die sich Ibn Ṭufayl bezieht, ist nicht vollständig erhalten. In einer Anmerkung aus seinem *kitāb al-šifāʾ* behauptet Ibn Sīnā, dem Leser in der *Orientalischen Weisheit* die „*Wahrheit ohne Umschweife*“ zu eröffnen. D. Gutas kann jedoch anhand der bislang unedierten Manuskripte aufzeigen, dass in der Orientalischen Weisheit keine sonderlichen Abweichungen hinsichtlich der esoterischen Lehre des Ibn Sīnā vorkommen. S. Gutas, Dimitri: “Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy “, in: *Oriens*, Vol. 34, (1994), S. 222-241.

17 Die Namen *Absāl* und *Salāmān* sind in der arabischen und persischen Literatur in verschiedenen Allegorien und Erzählungen verwendete mystische Figuren. Eine vollständige literaturhistorische Rekonstruktion ist bislang ausgeblieben. S. Heath, P.: Salāmān and Absāl, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill Online, 2012.

18 Das hypothetische Motiv eines Einsiedlermenschen und die Frage nach seiner potenziellen Möglichkeit, zu einer Gotteserkenntnis zu gelangen, sind Grundlage etlicher theoretischer Abhandlungen der klassischen muslimischen Scholastik. Vgl. Dziri, Amir: Al-Ǧuwaynīs Position im Disput zwischen Traditionalisten und Rationalisten, in: *ROI - Reihe für Osnabrücker Islamstudien*. Bd. 5. Hrsg. Ucar, B. und Rauf Ceylan, Frankfurt a.M. 2011, S. 67ff.

19 Koran, 6/74-81.

20 Dziri (2011), S. 104-107.

21 Griffel (2010), S. 29.

22 Die Version des Ibn al-Nafīs trägt den Namen „*al-risālat al-kāmiliyyah fīʾl -ṣīra al-nabawiyyah*“ (Der Traktat des Kāmil über die Lebensgeschichte des Propheten). In den biographischen Kompendien wird die *Risālat* allerdings verkürzt als *Risālat Fāḍil Ibn Nāṭiq* aufgeführt. S.: GAL, Bd. I, S. 649.

23 Meyerhof, Max und Josef Schacht (Ed.): *The Theologus Autodidactus of Ibn Al-Nafīs*. Introduction and Translation, Oxford 1968.

24 Schaerer (2009), S. LXXIV- LXXV.

25 Vgl. dazu die Exklamation al-Šāfiʿīs: „*naḥnu umma-t ʾl-sanad!*“, s. Zaydan (2008), S. 103.

26 Arnaldez, R.: "al-Insān al-Kāmil" *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill Online, 2012.

27 In Bezug dazu ist die Rede von den “*al-aḫlāq al-muḥammadiyyah*“, den „*mohammedanischen Eigenschaften*“.

28 Vgl. Rahman, Fazlur: *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London 1958.

29 Dieser Teil bildet bei Ibn al-Nafīs das Kapitel (*al-fann al-rābiʿ*) und nimmt quantitativ fast die Hälfte der gesamten Abhandlung ein. S. Mexerhof/ Schacht (1968), S. 86-103.

30 Bis auf Youssif Zaydan berücksichtigte niemand bislang diesen Umstand. Dass man in Folge einer im Grunde genommen zwingenden Berücksichtigung dieses Umstandes zu einer anders gewichteten Deutung der Textintention kommt, zeigt ebenfalls Y. Zaydan. S.: Zaydan (2008), S. 95ff.

31 Fancy, Nahyan: “The Virtuous Son of the Rational: A Traditionalist´s Response to the Falāsifa”, in: *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, (Ed.) Langermann, Y. T., 2011, S. 12.

32 Auch Nahyan Fancy unterliegt im Laufe seiner Abhandlung dieser simplifizierten Darstellung, wenn er schreibt: „*Thus, already in the introduction, Ibn Ṭufayl suggests that the exoteric religion of the masses and the mystical, yet rational, wisdom of the initiated appear to be in conflict.*“, Ebd. S. 9.

Literaturverzeichnis

Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Literatur, Leipzig 1909.

Bürgel, Christoph: Tausendundeine Welt. Klassische arabische Literatur, München 2007.

Dziri, Amir: Al-Ǧuwaynīs Position im Disput zwischen Traditionalisten und Rationalisten, in: ROI - Reihe für Osnabrücker Islamstudien. Bd. 5. Hrsg. Ucar, B. und Rauf Ceylan, Frankfurt a.M. 2011.

Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2012.

Fancy, Nahyan: “The Virtuous Son of the Rational: A Traditionalist’s Response to the Falāsifa”, in: Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy, (Ed.) Langermann, Y. T., 2011.

Gauthier, Léon: Ibn Thofaïl, sa vie, ses oeuvres, Paris 1909.

Grabmann, Martin.: Geschichte der scholastischen Methode, Berlin 1988.

Griffel, Frank (Hrsg.): Ibn Rushd. Massgebliche Abhandlung. Faṣl al-Maqāl, Übersetzung und Kommentar, Berlin 2010.

Gutas, Dimitri: “Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy “, in: Oriens, Vol. 34, (1994).

Hawi, S. Sami: „Ibn Ṭufayl: On the Existence of God and His Attributes“, in: JAOS, Vol.95, No. 1, New Haven 1975.

Hourani, George F.: „The principal subject of Ibn Ṭufayl´s Ḥayy ibn Yaqẓān”, in: JNES, Vol. 15, No.1, Chicago 1956.

Ibn Abi-Usaybiʿa:ʿuyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ, Ed. Nizar Rida, Beirut o.J.
Meyerhof, Max und Josef Schacht (Ed.): The Theologus Autodidactus of Ibn Al-Nafīs. Introduction and Translation, Oxford 1968.

Rahman, Fazlur: Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy, London 1958.
Schaerer, Patric O. (Hrsg.): Abū Bakr Ibn Ṭufayl. Der Philosoph als Autodidakt. Ḥayy ibn Yaqẓān. Ein philosophischer Inselroman, Übersetzung und Kommentar, Hamburg 2009.

Speer, Andreas: „Glaube, Vernunft und Theologie- zur Archäologie einer aktuellen Problemstellung“, in: Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa, Khorchide, M. und Klaus v. Stosch (Ed.), Freiburg 2012.

Suhrawardī, Yaḥyā Ibn Ḥabaš: Philosophie der Erleuchtung, Übersetzung und Herausgabe Nicolai Sinai, Berlin 2011.

Zaydan, Youssef: Ḥayy ibn Yaqẓān. Al-nuṣūṣ al-arbaʿah wa-mabdaʿūhā. Dirāsah wa-taḥqīq, Kairo 2008.

Jameleddine Ben Abdeljelil*

Eine islamische Annäherung zur Gottesfrage sowie dem Wesen Gottes und seinen Attributen

Von der Apologie zur Epistemologie

Ich will am Anfang dieser Skizze anmerken, dass ich mich in der folgenden Darlegung auf keine spezifische *kalām*-Schule beschränken werde. Dennoch werde ich innerislamisch bleibend inhaltlich auf die diversen Diskurse schulübergreifend Bezug nehmen.

Als Ausgangsgrundlage ist festzustellen, dass es in der islamischen *kalām*-Diskurslandschaft die Gotteserkenntnis mit der Möglichkeit der Erkenntnis an sich bzw. die Erkenntnis der Schöpfung für den Menschen gibt. Die Erkenntnis der Schöpfung führt einerseits zur Gotteserkenntnis, anderseits kann sie erst umfassend und nicht bloß fragmentarisch erlangt werden, wenn Gott als Schöpfer erkannt wird.[1] Die ersten Kapitel der Werke, die dem *kalām* gewidmet sind, befassen sich klassischerweise einleitend mit den Definitionen der Begriffe bzw. mit der Frage der Reflexion bzw. der intellektuellen Betrachtung (*naẓar* – نظر) und ihren Voraussetzungen sowie Kategorien wie die Notwendigkeit, die Möglichkeit etc. und mit der Erkenntnis, ihren Grenzen, Arten, Objekten etc. Die Erkenntnis wird in diesem Zusammenhang u.a. entsprechend ihrer Objekte in drei Formen unterteilt:

- die Erkenntnis des Wesens bzw. der Essenz[2]
- die Erkenntnis der Attribute bzw. der Namen[3]
- die Erkenntnis der Taten bzw. des Handelns und der hinterlassenen Spuren.[4]

Wenn wir das Wasser zum Beispiel als Objekt oder Gegenstand dieser Erkenntnis nehmen würden, dann ist die Zusammensetzung von Wasserstoff (Hydrogen) und Sauerstoff (Oxygen) eine Definition des Wesens, was Wasser ist. Wenn das Wasser kalt oder heiß, süß oder salzig ist, sind diese seine Attribute. Wenn das Wasser den Durst löscht und nass macht, dann sind diese anstelle der Taten des Wassers, die Spuren, wodurch wir eine Erkenntnis über das Wasser gewinnen können. Alle Existenzformen der Schöpfung können über diese drei Wege der Erkenntnis definiert werden, eingeschlossen der Mensch selbst. Der Mensch wird bei Aristoteles z.B. als „vernunftbegabtes Sinnenwesen“ definiert. Zu seinen Attributen gehören z.B. stark oder schwach, wissend oder unwissend, mutig oder feige etc. Zu den Taten und Handlungen des Menschen, wodurch der Mensch noch weiter definiert werden kann, gehören z.B. das Bewegen, das Aufstehen, das Liegen, das Laufen, das Gehen, das Sprechen etc.

Die Frage, die sich gerade in diesem Zusammenhang stellen kann, ist, ob diese drei Wege eine Erkenntnis über existierende Geschöpfe zu erlangen, auch auf Gott als existierenden Schöpfer anwendbar sind? Aus islamischer Perspektive lautet die Antwort darauf, dass eine Gotteserkenntnis sowohl über seine Taten und Handlungen, d.h. Schöpfungsakte, Spuren und Zeichen, als auch über seine Attribute erlangt werden kann. Diese Erkenntnis kann aber definitiv über das Wesen Gottes an sich, ihn erfassend, nicht erreicht werden. Denn der Mensch als Geschöpf Gottes kann keinesfalls Gott in seinem Wesen und seiner Essenz um-

* Dr. Jameleddine Ben Abdeljelil ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Postdoc am Institut für Studien Studien der Kultur und Religion des Islam an der Goethe-Universität Frankfurt a. M.

fassend ausloten und dementsprechend eine umfassende endgültige Erkenntnis über das Wesen Gottes erlangen. Diese Art der Erkenntnis über Gott ist dem Menschen kategorisch versperrt bzw. unzugänglich und unmöglich. Der Mensch in seinen Fähigkeiten, seinem Vermögen, seinen Sinnen, seiner Kraft, seinem Wissen, seiner Wahrnehmung etc. als endliches Wesen kann Gott, den Absoluten, nicht erfassen. Gott steht sogar über den unendlichen Existenzen, angenommen diese würden existieren, denn Gott wird in diesem Zusammenhang aus islamischer Perspektive als „Wesen, das über die Unendlichkeit in unendlicher Weise existiert“ begriffen.[5] Die umfassende Erkenntnis über Gottes Wesen aus der Warte des Menschen bzw. der gesamten Schöpfung ist kategorisch nicht möglich. Diese Feststellung entspricht auch der koranischen Offenbarung in verschiedenen Versen sowie zahlreichen prophetischen Ḥadīṯen in denen der Prophet Muḥammad ausdrücklich vom Nachdenken über das „Gotteswesen“ abrät und dies verbietet.[6] Dieses Abraten und dieses Verbot des Nachdenkens über Gottes Wesen ist keinesfalls bloß auf eine legislative bzw. judikative Ebene zu reduzieren, sondern es gilt als Beschreibung des Sachverhaltes, dass diese Art der Gotteserkenntnis aufgrund der menschlichen Natur per se unmöglich ist. Daher ist dieses Nachdenken über Gottes Wesen per se bloß auf einer spekulativen, irreführenden Ebene behaftet geblieben, ein Zustand von dem aus islamischer Perspektive abgeraten wird. In einem koranischen Vers – nämlich dem Vers 3:30 – warnt Gott aus Barmherzigkeit und Gnade die Menschen vor sich selbst[7], denn der Mensch ist zum Scheitern verurteilt, falls er Gottes Wesen zu erfassen versucht. Diese Art der Gotteserkenntnis als eine wesensbezogene, vollkommene, umfassende Weise bzw. eine Weise, wie Gott sich selbst erkennt, ist für den Menschen kategorisch versperrt; dennoch bleiben für den Menschen andere Erkenntniswege offen und zugänglich.

Die Gotteserkenntnis im Allgemeinen hat jedoch bei den muslimischen Gelehrten dem koranischen Diskurs entsprechend höchste Priorität. Schlussfolgernd ist die eventuell erlangbare bzw. zugängliche Gotteserkenntnis ausschließlich nur über seine Attribute, Namen und Schöpfungsakte möglich. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, darauf hinzuweisen, dass der koranische Diskurs sich überwiegend der Gotteseinheit und nicht den Beweisen für die Existenz Gottes widmet. Denn eine primitive natürliche bzw. intuitive Gotteserkenntnis bzw. Empfindung, in der Gott als existierender erkannt wird, liegt nach dem koranischen Selbstverständnis jedem Menschen in der eigenen Natur als Veranlagung nah[8]. Weiterhin genießt die Frage der göttlichen Einheit (*tawḥīd* توحيد) sowohl in der koranischen Offenbarung als auch im theologischen *kalām*-Diskurs eine zentrale Bedeutung und hat eine primäre Stellung. An dieser Stelle dienen die Gottesnamen (wieder entweder "Gottesnamen" oder "Namen Gottes") und seine Attribute als Erkenntniswege zu ihm, die seine Einheit als Grundlage haben. Die Namen Gottes und Attribute werden sukzessiv in weitere Arten unterteilt: einerseits die positiven[9] und die negativen[10] Eigenschaften, andererseits die Wesensattribute[11] und die Taten bzw. Handlungsattribute.[12]

Die Unterscheidung zwischen den positiven und negativen Attributen wird aufgrund der Vollkommenheit Gottes festgelegt. Die positiven Attribute sind jene, die auf die absolute Vollkommenheit Gottes hinweisen, wie z.B. sein Wissen und seine Allmacht, welche ihrerseits auf eine einzige Eigenschaft zurückgeführt werden, nämlich die Unbedürftigkeit bzw. das absolute Reichtum, was dem notwendigen Wesen zugeschrieben wird. Die negativen Attribute hingegen sind diejenigen, welche Gott nicht würdig sind, da sie ihm einen Mangel zuschreiben würden. Dennoch, die Negation dieser Eigenschaften kann Gott zugeschrieben werden, wie z.B. nicht unwissend, nicht ungerecht, nicht unallmächtig.[13]

Weiterhin wird zwischen den Wesens- und den Handlungsattributen unterschieden. Diese Differenzierung führen muslimische Gelehrte anhand von zwei verschiedenen Argumentationen bzw. Kriterien durch.

Erstens, ein philosophisches Kriterium, wonach die Wesensattribute diejenigen sind, welche nur die Wesenheit Gottes voraussetzen und gar keine weiteren Existenzen oder Objekte, auf die sie Bezug nehmen. Als Beispiele für diese Art können z.B. die Eigenschaften des Lebens, des Wissens und der Allmacht angeführt

werden. Diese werden als Attribute der Vollkommenheit, die Gott in seiner Existenz notwendigerweise nicht fehlen dürfen, bezeichnet. Die Eigenschaften, welche den Taten bzw. dem Handeln Gottes zukommen, sind diejenigen, welche, um Gott damit beschreiben zu können, einer Existenz bedürfen; so erfüllt die Schöpfung z.B. die Voraussetzung, um Gott das Schaffen zuschreiben zu können.[14]

Zweitens, ein theologisches bzw. *kalām*-Kriterium, wonach die Eigenschaften Gottes, welche als Gegensätze existieren können, seinem Handeln zugeschrieben werden, wie z.B. lieben und zurückweisen, geben und zurückhalten, einwilligen und erzürnen. Dennoch sind die Eigenschaften, deren Gegensätze Gott nicht zugeschrieben werden dürfen, als Wesensattribute zu bezeichnen, wie z.B. Wissen, Leben, Allmacht. Denn Gott darf das Fehlen bzw. der Gegensatz z.B. von Wissen, Leben, Allmacht, Hören, Sehen, Gerechtigkeit und Weisheit nicht zugeschrieben werden. Somit sind alle Existenzeigenschaften, die über Existenzgegensätze verfügen, als Taten bzw. Handlungsattribute zu klassifizieren. Sie können nicht Teil der Wesenseigenschaften sein, weil die Wesensattribute Gottes und sein Wesen ein und dasselbe sind. Die Wesensattribute sind mit dem Wesen Gottes identisch, daher dürfen Gott keine gegensätzlichen Wesensattribute zukommen. Nach dem *kalām*-Kriterium für die Unterscheidung zwischen den zwei Arten der Gottesattribute sind alle Eigenschaften, welche Gott ohne ihre Gegensätze zugeschrieben werden können, als Wesensattribute zu bezeichnen. Dagegen sind die Eigenschaften, die samt ihrer Gegensätze Gott zugeschrieben werden können, Handlungsattribute.[15]

Es ist nicht unwichtig, an dieser Stelle darauf hinzuweisen dass im *kalām* weitere Unterteilungen und Arten der Attribute anzutreffen sind, gemäß der Schultradition und Lehren der Muʿtaziliten, der Ašʿariten oder Schiiten etc. Das Verhältnis der Wesensattribute zum Wesen Gottes ist ein Streitpunkt zwischen den verschiedenen *kalām*-Schulen. Man kann die verschiedenen vertretenen Meinungen auf drei Hauptpositionen zurückführen.

Die **erste** ist, dass die Eigenschaften von der Wesenheit Gottes zu differenzieren sind, damit sie nicht identisch sind, dennoch aber anfangslos (alt - *qadīm*) bzw. ewig sind, wie die Wesenheit Gottes selbst, aber nicht selbstständig unabhängig vom Gotteswesen existieren.[16] Die **zweite** Position ist jene, dass die Wesensattribute im Lichte der Transzendenz Gottes ausgelegt werden müssen. Dementsprechend können diese Eigenschaften mit Bezug auf Gottes Wesen nur negativ definiert werden.[17] Die Vertreter der **dritten** Position sind der Meinung, dass die Attribute mit dem Wesen Gottes völlig identisch sind bzw. dass sie das Wesen selbst sind.[18] Um diese drei Positionen in der islamischen Theologie bzw. der *kalām*-Diskurslandschaft herum sind weitere Lehrmeinungen anzutreffen, die aber meines Erachtens mit einer dieser angesprochenen drei Positionen zusammenhängen. Anderseits können sie im Rahmen dieser kurzen Skizze nicht gerecht erläutert und dargelegt werden.

Weiter werden die Handlungsattribute von den Wesensattributen anhand von zwei Merkmalen differenziert. **Erstens:** Die Wesensattribute sind mit dem Wesen identisch und damit unendlich; die Handlungsattribute sind, weil sie Gegensätze zulassen, endlich. **Zweitens:** Die Wesensattribute sind so ewig wie das Wesen; die Handlungsattribute sind akzidentiell d.h. von den Taten bzw. Handlungen vorausgesetzt.

Die Wesensattribute werden einerseits mit der Wesenheit Gottes selbst als eine unteilbare Einheit definiert bzw. damit identifiziert und sind dem Wesen nicht überflüssig. Andererseits sind alle Wesensattribute an sich ein- und dasselbe, ansonsten müssten sie zusammengesetzt sein, was der Einfachheit und Einheit des Wesens widersprechen muss. Diese Festlegung wird auf zwei Prämissen zurückgeführt. Erstens, das Wesen Gottes ist ein reines, einfaches, unteilbares Wesen. Zweitens, die Einheit Gottes ist eine wahrhafte, reine Einheit, die weder numerisch noch teilbar sein darf.[19]

Die Einheitslehre Gottes gilt bei allen islamisch-theologischen Schulen als erste Prämisse für alle weiteren Glaubensprinzipien. Die Einheit bezieht sich zum einen auf das Wesen Gottes, zum anderen auf seine Attribute, die an und für sich

wiederum selbst als eine Einheit verstanden werden. Weiterhin wird die Einheit auf die Taten und Handlungen Gottes bezogen, denn alles, was in der Schöpfung geschieht, ist sein Werk. Diese drei Unterteilungen der Einheit werden wie folgt genannt: die Wesenseinheitslehre,[20] die Attributeneinheitslehre[21] und die Einheitslehre der Handlungen.[22] Die Einheit Gottes ist aus dem koranischen Text in zahlreichen Stellen eindeutig als eine seiner Eigenschaften zu entnehmen, ebenso auch im *kalām*-Diskurs.[23] Die Einheit ist daraus entnommen eine Wesenseigenschaft Gottes, daher ist sie sein Wesen selbst und nicht außerhalb dessen existierend. In diesem Zusammenhang wird weiter zwischen der wahren, reinen Einheit und der numerischen Einheit differenziert. Die numerische Einheit ist begrenzt, endlich und messbar. Denn zwei beginnt nach dem Ende von eins und endet, wenn drei beginnt. So entsteht eine komplexe bzw. eine zusammengesetzte Vielheit, die einer einfachen Einheit widerspricht. Deshalb darf in diesem Zusammenhang die Einheit Gottes aus islamischer Perspektive nicht numerisch verstanden werden. Die Einheit Gottes kann keinesfalls wiederholt werden, lässt keine Einfügungen zu und ist unendlich.[24]

Abschließend beruft sich die Einheit Gottes aus islamischer Perspektive auf zwei Stützen, wobei die erste Stütze ist, dass diese Einheit keine numerische ist. Die zweite Stütze ist, dass diese Einheit des Wesens Gottes rein, einfach und unteilbar ist. In diesem Zusammenhang sind die zahlreichen apologetischen Diskussionen im islamischen Kontext zwischen christlichen und muslimischen Theologen anzutreffen. Hier wird die christliche Trinitätslehre aus islamischer Perspektive als Beispiel einer numerischen Gotteslehre verstanden. Auf diese christliche Lehre, wie diese sich im historischen Kontext der koranischen Offenbarung und der späteren Jahrhunderte manifestiert hatte, nehmen sowohl der koranische Text als auch die *kalām*-Gelehrten kritisch widerlegend Bezug. Die reine, klare, eindeutige Einheit Gottes war sowohl für den koranischen als auch für den *kalām*-Diskurs die zentrale Zielsetzung und eine endgültige Aussage.[25] Inwiefern diese gelungen ist, bleibt noch immer eine offene Thematik und wirft weitere Fragen auf.

Man kann zu der Schlussfolgerung kommen, dass die Fragestellungen über die Gottesattribute und über sein Wesen zum Teil ein Ergebnis der apologetischen islamisch-christlichen Diskussionen sind. Allerdings konnte diese anfänglich apologetische Charakterisierung der Glaubenslehren im Laufe der Jahrhunderte eine einigermaßen epistemologische Wende erreichen. Gotteserkenntnis ist dann sowohl philosophisch als auch theologisch eine erkenntnistheoretische Maxime geworden und in einer gesamten Epistemologie einzubetten. Die philosophischen Konzeptionen von Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī (1571–1641), deren Ansätze bei Ibn Sīnā (980-1037), Ibn Ṭufail (1110-1185) zu finden sind, aber auch auf Suhrawardī (1154-1191) zurückgeführt werden können, haben sich als Maxime die Gotteserkenntnis gestellt. Diese philosophischen Diskurse können innerislamisch nicht nur zu einem weiteren Aspekt des Selbstverständnisses und der Selbstperzeption verhelfen, sondern können auch für einen interreligiösen Austauschprozess in einem interkulturellen Kontext sehr befruchtend sein. Sie können meines Erachtens für beide in Dialog tretenden Religionen weitere Perspektiven und Horizonte, abseits einer offensiven, defensiven, apologetisch geprägten Diskurstradition, neu eröffnen.

Literaturangaben:

1 Diese Prämisse bzw. Idee der Verknüpfung zwischen Gott und seiner Schöpfung in einem Erkenntnisprozess entspricht dem koranischen Diskurs in zahlreichen Hinweisen und verschiedenen Versen, wie z.B.:
3/191: *für diejenigen, die Gottes betend im Stehen, im Sitzen und auf der Seite liegend gedenken und über die Schöpfung der Himmel und der Erde nachdenken und sagen: „Unser Herr, Du hast all das nicht umsonst geschaffen. Gepriesen seist Du! Behüte uns vor der Strafe des Feuers.“*

سورة آل عمران - سورة 3 – الآية191: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ
فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

7/185: *Haben sie nicht das Reich der Himmel und der Erde und alles, was Gott geschaffen hat, betrachtet und sich überlegt, dass ihr Ende möglicherweise nahe ist? Wenn sie nicht an Gottes Offenbarung glauben, woran wollen sie sonst glauben?*

سورة الأعراف - سورة 7 – الآية 185: أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ

65/12: *Allah ist es, der sieben Himmel geschaffen hat, und von der Erde ebenso viel, wobei der Logos (amr) zwischen ihnen herabkam (um die Schöpfung im Einzelnen durchzuführen). Ihr sollt ja doch wissen, daß Allah zu allem die Macht hat, und daß er mit (seinem) Wissen alles erfaßt hat (was es in der Welt gibt).*

سورة الطلاق - سورة 65 - الآية 12: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا

*Ich berufe mich bei der deutschen Übersetzung vom Koran auf die Übersetzungen von Moustafa Maher: Der Koran. (Im Auftrag der Al-Azhar Universität) München 2004, sowie von Rudi Paret (Übers.): Der Koran (9. Aufl.). Stuttgart, 2004 und von Muhammad Ahmad Rassoul: Die ungefähre Bedeutung des Qur`an Karim. Köln 2000.

2 معرفة الذات (*maʿrifat aḏ-ḏāt*)

3 معرفة الصفات (*maʿrifat aṣ-ṣifāt*)

4 معرفة الأفعال أو الآثار (*maʿrifat al-afʿāl aw al-āṯār*)

5 Ali H. Alabbadi: *Šarḥ kitāb nihāyat al-ḥikmah* (Kommentar zum Buch Ende der Weisheit). 2009. Bd. 2, S. 363. „انّ الواجب تعالى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى“

6 20/110: *Er kennt alles, was vor ihnen ist und was hinter ihnen ist; sie aber können es nicht mit Wissen umfassen.*

سورة طه - سورة 20 - آية 110: "يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما"

- Ḥadīṯ: 1- „Denkt über die Geschöpfe Gottes nach und denkt nicht über das Wesen Gottes nach“, 2- „Denkt über die Schöpfung nach und denkt nicht über den Schöpfer nach, denn kein Gedanke kann ihn erfassen“. In: Ibn Kaṯīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl: *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*. 2002. Bd. 7, 466. (Kommentar zu Vers 42 Sure 53)

-حديث " تفكروا في مخلوقات الله ، ولا تفكروا في ذات الله" وحديث " تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق ، فإنه لا تحيط به الفكرة " تفسير قوله تعالى " وأن إلى ربك المنتهى " من سورة النجم – تفسير القرآن العظيم للحافظ أبي الفدا ابن كثير ص: 466

7 3/30: *Gott warnt euch vor Sich selbst. Doch Gott ist höchst barmherzig gegenüber den Menschen.*

سورة آل عمران - سورة 3 - آية 30: ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد

8 14/10: *Wie könnte man an Gott, dem Schöpfer der Himmel und der Erde, zweifeln?*

سورة إبراهيم - سورة 14 - آية 10: افي الله شك فاطر السماوات والارض

30/30: *(Dies entspricht) der natürlichen Veranlagung (fitra), mit der Allah die Menschen geschaffen hat. Es gibt keine Veränderung an Allahs Schöpfung.*

سورة الروم - سورة 30 - آية 30: فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله

9 صفات ثبوتية (*ṣifāt ṯubūtiyya*)

10 صفات سلبية (*ṣifāt salbiyya*)

11 صفات ذاتية (*ṣifāt ḏātiyya*)

12 صفات فعلية (*ṣifāt fiʿliyya*)

13 Ali H. Alabbadi: *Durūs fī t-tawḥīd* (Lektionen zur Einheitslehre). 2011, S. 49-50.

14 Ebd., S. 50.

15 Alabbadi: *Durūs*, S. 51.

16 Mohamed S. Sayed: *Madḫal ilā ʿilm al-kalām* (Einführung in Kalam). 2001, S. 274.

17 Ebd., S. 235-237.
Abū al-Wafāʾ Gh. Taftāzānī: *ʿIlm al-kalam* (Der Kalam). K.A, S. 113.

18 Alabbadi: *Durūs*, S. 62-63.

Sayed: *Madḫal*, S. 216.

19 Alabbadi: *Durūs*, S. 70.

20 توحيد الذات (*tawḥīd aḏ-ḏāt*)

21 توحيد الصفات (*tawḥīd aṣ-ṣifāt*)

22 توحيد الأفعال (*tawḥīd al-afʿāl*)

23 2/163: *Euer Gott ist ein Einziger Gott, es ist kein Gott außer Ihm.*

سورة البقرة - سورة2 – الآية 163 : وإلاهكم إله واحد لا إله إلاّ هو

5/73: *[…] und es ist kein Gott da außer einem Einzigen Gott.*

سورة المائدة – سورة 5 - الآية73 :وما من إله إلاّ إله واحد

13/16: *[…] und Er ist der Einzige, der Allmächtige.*

سورة الرعد – سورة 13 – الآية 16: وهو الواحد القهّار

38/65: […] *und es ist kein Gott außer Allah, dem Einzigen, dem Allbezwingenden.*

سورة ص – سورة 38 - الآية 65 : وما من إله إلا الله الواحد القهّار

24 Alabbadi: Durūs, S. 21-23.

Mohammad H. Tabatabai: al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān. 1973. Bd. 6., S. 69, 88-91, 104.

25 Sure 112: *Sprich: „Er ist Gott, der Einzige. Allah, der Absolute (Ewige Unabhängige, von Dem alles abhängt). Weder zeugt Er, noch ist Er gezeugt worden. und Ihm ebenbürtig ist keiner.“*

سورة الإخلاص – سورة 112: قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد

Yaşar Sarıkaya*

Die Authentizität des *al-Ǧāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ*: Eine Skizze der klassischen Ḥadīṯ-Kritik am *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī

Teil II: Kritik hinsichtlich des Textes

In dem ersten Teil dieses Aufsatzes haben wir uns mit der Kritik an dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī hinsichtlich der Überliefererkette beschäftigt.[1] Nun widmen wir uns der klassischen Kritik an den Texten und Inhalten der Ḥadīṯe in al-Buḫārīs *Ṣaḥīḥ*.

Auch wenn die Vertrauenswürdigkeit der Überlieferer nach einer Überprüfung feststeht, so heißt es immer noch nicht, dass die Überlieferung die höchste Qualität der Echtheit besitzt. Also muss auch der Text bestimmten Kriterien entsprechen. Es muss genau festgestellt werden, ob es im Text Brüche, Zusätze oder Weglassungen gibt, ob die Inhalte dem Koran und der eindeutigen Praxis des Propheten widersprechen. Weiterhin wird gefordert, dass die Inhalte eines Ḥadīṯ in all seinen Varianten kongruent sind und es keinen Widerspruch zwischen den Versionen gibt.

Die textbezogene Kritik am *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī orientiert sich an drei Aspekten: 1. Kürzungen oder Auslassungen, 2. Einfügungen oder Zusätze und 3. religiösen, historischen oder logischen Widersprüchlichkeiten

1. Kritik aufgrund von Kürzungen oder Auslassungen

Bereits den ersten, von ʿUmar überlieferten Ḥadīṯ des *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī über die Absicht/Intention hat man Gegenstand unzähliger Diskussionen gemacht. Die vollständige Version dieses Ḥadīṯ lautet:

„Die Handlungen [bemessen sich] nur nach den Intentionen, und jedermann kommt nur das zu, was seiner Intention entspricht. Wessen Auswanderung also auf Gott und seinen Gesandten gerichtet ist, dessen Auswanderung gilt als auf Gott und seinen Gesandten gerichtet. Wessen Auswanderung aber auf das Diesseits gerichtet ist, damit er in ihm einen Gewinn habe, oder auf eine Frau, damit er sie heirate, dessen Auswanderung gilt als auf das gerichtet, weswegen er ausgewandert ist.“[2]

Den Ḥadīṯ zitiert al-Buḫārī an sechs weiteren Stellen. Dieser ersten Version am Anfang des Werkes fehlt jedoch der Satz: „Wessen Auswanderung also auf Gott und seinen Gesandten gerichtet ist, dessen Auswanderung gilt als auf Gott und seinen Gesandten gerichtet.“ Eben das war ein Grund zahlreicher Spekulationen. Warum hat al-Buḫārī diesen Teil weggelassen? Hat er dabei einen Fehler gemacht, oder nur eine abgekürzte Version wiedergeben wollen?

Al-Ḫaṭṭābī (gest. 388/998), al-Buḫārīs Kommentator, sagt: „Der Ḥadīṯ in der Version von an-Nasf Ibrāhīm b. Maʿqil an-Nasafī (gest. 294/906) ist fehlerhaft. Auch in den Abschriften meiner Freunde sowie in der Fassung Farabrīs (gest. 320/932) fehlt dieser Teil. Die Version, die über die Überlieferer Ebū an-Nuʿmān Muḥammad b. al-Faḍl - Ḥammād b. Zayd – Yaḥyāʾ b. Saʿīd, an einer anderen Stelle zitiert wird, ist jedoch vollständig. Auch in der Variante, die durch den Isnād Qutayba b. Saʿīd – Abdulwahhāb – Yaḥyāʾ b. Saʿīd überliefert wird,

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

gibt es keine Diszession. Woran der Mangel liegt, weiß Gott.“[3]
Auch Ibn Ḥağar konnte nicht zu einem Ergebnis kommen, warum der Autor den Ḥadīṯ in gekürzter Form angeführt hat. Die Unklarheit bringt er mit folgenden Sätzen zum Ausdruck: „Ich weiß nicht, warum der Autor den Teil des Ḥadīṯ „Wessen Auswanderung also auf Gott und seinen Gesandten gerichtet ist, dessen Auswanderung gilt als auf Gott und seinen Gesandten gerichtet“ weggelassen hat, obwohl sein Scheich (Humaydī) und dessen Scheich (Sufyān b. ʿUyayna) ihn vollständig überliefert haben.“[4]
Die meisten Gelehrten führen diese Kürzung oder Weglassung auf die Eigeninitiative des Autors zurück. Er habe möglicherweise sein Werk mit diesem Ḥadīṯ einleiten wollen. Sein Ziel wäre nicht die vollständige Wiedergabe des Textes, sondern die Betonung der Intention in den religiösen Handlungen. Dass der Ḥadīṯ an sechs weiteren Stellen des Ṣaḥīḥs vollständig zitiert wird, solle die Annahme bestätigen, dass der Autor in der ersten Wiedergabe den erwähnten Teil bewusst weggelassen hat.[5]

2. Kritik aufgrund von Einfügungen oder Zusätzen

Ein weiteres Problem stellen die Einfügungen oder Eintragungen (*mudraǧ*) zum Text oder zum Inhalt eines Ḥadīṯ dar. Eine Einfügung oder ein Zusatz zum Inhalt wird gemacht, um einen Begriff oder Ausdruck, einen Ort oder Urteil näher zu erläutern. In manchen Ḥadīṯen tritt der Zusatz auch im Isnād auf, wobei ein Überlieferer einen Teil-Isnād einem anderen Isnād hinzufügt oder einen neuen Isnād anfertigt, indem er mehrere Ketten miteinander mischt. Ein Ḥadīṯgelehrte fügt aus irgendeinem Grund etwas zum Ḥadīṯ ein, und sein Schüler gibt ihn zusammen mit der Einfügung weiter, ohne die Einfügung gemerkt zu haben. Dadurch erhielt der *eingefügte* Ḥadīṯ eine neue Gestalt, der jedoch der Version widerspricht, die auf vertrauenswürdigere Tradenten zurückgeht.
Die Einfügung im Isnād kann auf verschiedene Weise erfolgen. Beispielsweise fügt man zum Isnād etwas hinzu, das dazu dient, etwas zu erklären. In bestimmten Fällen macht auch der Überlieferer einen Fehler bei der Weitergabe des Ḥadīṯ.
Die Einfügung im Text hingegen geschieht, indem etwa ein Wort oder einen Ausdruck eines Tradenten in einer der Überlieferergenerationen zum eigentlichen Worte des Propheten hinzugefügt wird. Manchmal wird etwas am Anfang oder in der Mitte des Ḥadīṯtextes hinzugefügt. Diese Art der Einfügung passiert dadurch, dass der Überlieferer sich zu einer bestimmten Frage äußert, wobei er zur Untermauerung seiner These einen Ḥadīṯ zitiert, ohne dabei eine Unterscheidung zwischen seiner Äußerung und dem eigentlichen Teil zu machen. Somit wird der Eindruck vermittelt, als ob die persönliche Äußerung zum Text des Ḥadīṯ gehört. Die Überlieferung über die Berufung Muhammeds enthält in einer Version von ʿĀʾiša eine solche Einfügung:

> *...Danach wurde ihm die Einsamkeit lieb gemacht. Dazu wählte er die Berghöhle von Hira, in die er sich gewöhnlich für mehrere Nächte zurückzog und religiöse Läuterung suchte (taḥannuṯ) – das ist der Gottesdienst (taʿabbud) ...*[6]

Den letzten Satz „Das ist der Gottesdienst (*taʿabbud*)“ fügte az-Zuhrī, ein der Überlieferer dieses Ḥadīṯ zum Text ein, um das Wort *taḥannuṯ* näher zu erklären.[7]
Eine Einfügung lässt sich erst durch eine vergleichende Analyse der verschiedenen Versionen desselben Ḥadīṯ erkennen. Aus einer Gegenüberstellung der Ḥadīṯe über den Beginn der ersten Offenbarung an Muhammed ergibt sich, dass sich der Satz „das ist der Gottesdienst (*taʿabbud*)“ im bereits erwähnten Ḥadīṯtext in den anderen Versionen nicht wieder findet.
Zudem zeigt sich eine Einfügung dadurch, dass das, was eingefügt wurde, dem Gesamtbild von Muhammed widerspricht. Die folgende Überlieferung enthält eine Einfügung dieser Art:

> *Abū Hurayra berichtet, dass der Gesandte Gottes sagte: „Der Sklave erhielt Doppelbelohnung. Ich hätte gewollt, als Sklave zu sterben, wäre ich nicht verpflichtet gewesen, ... meine Mutter zu erfreuen.“* [8]

Die Ḥadīṯgelehrten stellten in dieser Überlieferung zwei Probleme fest, die ihrem Prophetenbild nicht entsprechen. Wie könnte sich Muhammed wünschen, als Sklave zu sterben, wo er lebenslang dagegen kämpfte? Und wie könnte Muhammed seine Mutter erfreuen, obschon er sie bereits in seiner Kindheit verlor? Der kursive Satz am Anfang des Ḥadīṯ soll den Ḥadīṯexperten zufolge auf Muhammed zurückgehen, der Rest hingegen widerspreche der Vernunft und der historischen Realität.[9]

Die *eingefügte* Überlieferung wird abgelehnt, wenn feststeht, dass die Einfügung vorsätzlich vorgenommen wurde, da der Überlieferer in diesem Fall die Eigenschaft der Integrität verliert. Die Einfügung für die Erläuterung eines Wortes oder eines Ausdrucks gilt jedoch als erlaubt, wenn der Überlieferer seine Einfügung kenntlich gemacht hat.

Ḫaṭīb al-Baġdādī beschäftigte sich in seinem Werk al-*Faṣl li l-waṣl al-mudraǧ fi n-naql* ausführlich mit den *mudraǧ*-Ḥadīṯen. Diesem Werk zufolge enthält die Überlieferung über den Bruch des Glases des Propheten im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī eine Einfügung:

„Das Glas des Propheten ist gebrochen. Danach erwarb er ein silbernes Glas.“[10]

Nach Ḫatīb al-Baġdādī stellt der kursive Satz („Danach erwarb er ein silbernes Glas“) eine Ergänzung des Überlieferers Ibn Sīrīn zum Text des Ḥadīṯes dar.[11]

Ein weiterer Ḥadīṯ des Ṣaḥīḥ, der aufgrund einer Einfügung zum Text durch einen der Überlieferer kritisiert wird, ist der Folgende:

> *„Ich hörte den Propheten nicht sagen, „jene sind die Leute des Paradieses“ für jemanden auf dieser Welt, außer für ʿAbdullāh b. Salām. Da wurde der Vers herab gesandt: ... auch wenn ein Zeuge von den Kindern Israels schon Zeugnis gegeben hat von einem wie er selbst und (an ihn) geglaubt hat…“*[12]

Nach al-Baġdādī stellt der Satzteil *„Da wurde der Vers herab gesandt: … auch wenn ein Zeuge von den Kindern Israels schon Zeugnis gegeben hat von einem wie er selbst und (an ihn) geglaubt hat…“* eine Ergänzung zum Text des Ḥadīṯ dar.[13]

Ein anderer Ḥadīṯ, der vor allem von Ibn Ḥazm kritisiert wird, ist ein Bericht von Abū Hurayra, wonach der Prophet sagt:

> *„Die beste Spende (ṣadaqa) ist die, welche den Spender reich macht. Denn die gebende Hand ist besser als die nehmende. Spende erst an deine Familienangehörige, gegenüber denen du unterhaltspflichtig bist. Sonst kann die Frau sagen: Entweder sogst du für meinen Unterhalt oder du lässt mich scheiden“, der Sklave: „Sorge erst für meinen Unterhalt, dann beschäftige mich.“, das Kind: „Sorge für meinen Unterhalt, wem kann du mich sonst überlassen“. Die Anwesenden fragten Abū Hurayra: „Hast du das wirklich vom Propheten gehört?“ Er erwiderte: „Nein, das ist von mir!“*[14]

Nach Ibn Ḥazm kann man diese Überlieferung keineswegs als Grundlage einer Handlung nehmen. Denn dass der hier berichtete Inhalt nicht vollständig auf den Propheten zurückgehen kann, ergebe sich aus der Antwort Abū Hurayras.[15]

3. Kritik wegen religiöser, historischer oder logischer Widersprüchlichkeiten

Zahlreiche Ḥadīṯe im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī wurden auch aufgrund der Widersprüchlichkeiten in ihren Texten kritisiert. Hierzu gehört beispielsweise der Ḥadīṯ über die Himmelsfahrt, den al-Buḫārī durch den Isnād: *ʿAbdalazīz b. ʿAbdillāh – Sulaymān b. Bilāl – Šarīk b. ʿAbdillāh – Anas b. Mālik* tradiert.

Im Text erzählt Anas b. Mālik über die Nacht, in der Muhammed die Himmelsfahrt zu Teil wurde.

> Schon vor seiner Prophetie kamen drei Engel zu ihm, als er in der Nähe des Hauses (Kaaba) zwischen zwei Männern schlief. Diese nahmen ihn weg. An das, was danach geschah, konnte sich Muhammad nicht mehr erinnern. In einer weiteren Nacht brachten die Engel ihn, als er zwischen schlafendem und wachem Zustand war, zum Zamzam-Brunnen. Dort schnitt der Engel Gabriel seine Brust auf, wusch sie und füllte sie mit

Weisheit und Glauben. Dann stiegen sie zusammen in den Himmel empor. In jedem Himmel traf Muhammed einen der Propheten und grüßte ihn. So erreichten sie am Ende des Weges den Lotusbaum (*sidrat al-muntahāʾ*). *„Der mächtige Gott näherte sich an ihn soweit, dass Er Muhammed so nahe war, wie zwischen zwei Bögen, die miteinander verbunden sind. Danach offenbarte Er ihm seine Botschaft und erlegte fünfzig Gebete auf...“*[16]

Diese Überlieferung wurde insbesondre wegen des kursiv angeführten Textteils kritisiert. Schon Muslim (gest. 261/875) fand den Text inkorrekt und bemerkte, dass der Überlieferer Šarīk b. ʿAbdillāh (gest. 140/757) die Nachricht über die Himmelsfahrt fehlerhaft berichtet, indem er etwas dazu ergänzt oder weggelassen hat. Insbesondere zwei Aspekte dieses Berichtes erschienen auch den späteren Ḥadīṯexperten problematisch. 1. Das Zuschreiben von *tadallī* („sich nähern“, „herankommen“) auf Gott 2. der Zeitpunkt der Himmelsfahrt.

Ḫaṭṭābī, der diesen Ḥadīṯ in seinem Kommentar *Aʿlām as-sunan fī šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* kommentierte, kam zum Schluss, dass „es im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī keinen anderen Ḥadīṯ gibt, der äußerlich hässlicher und dessen Geschmack schlechter ist als dieser.“[17] Er betont, dass diese Version des Berichts eine Erzählphantasie des Überlieferers Anas oder Šarīk wiedergibt und keineswegs dem Propheten zugeschrieben werden kann. Zudem stehe das Zuschreiben von *tadallī* „sich nähern“ auf Gott im Widerspruch zu der Meinung von früheren und späteren Gelehrten.[18] Die Kritik richtet sich an Šarīk. Nach Ibn Haǧars Auskunft gilt er zwar für Ibn Saʿd und Abū Dāwūd als vertrauenswürdig. Daher hätte man kein Bedenken, Ḥadīṯe von ihm zu überliefern. Jedoch gibt es Inhalte und Aspekte in der Überlieferung über die Himmelsfahrt, die er von seinem Informant Anas gehört haben soll.[19] Überdies weist seine Version auf inakzeptable Einfügungen und inhaltliche Verschiebungen auf.[20]

Auch Ibn Ḥazm kritisiert diesen Ḥadīṯ und wirft al-Buḫārī Ungenauigkeit in Bezug auf die Überlieferung dieses Ḥadīṯ vor. Die hier verwendeten Ausdrücke seien unbestimmt und nicht anerkannt. Auch der angegebene Zeitpunkt für die Himmelsfahrt sei falsch. Dass das Gebet zwölf Jahre nach der Prophetie Muhammeds und ein Jahr vor der Hidschra geboten wurde, habe niemand abgelehnt. Wie könne diese Himmelsfahrt dann vor der Prophetie stattgefunden haben?[21]

Ein weiterer Ḥadīṯ, der hinsichtlich seines Inhalts von bekannten Gelehrten kritisiert wurde, ist die Nachricht darüber, dass der Prophet das Totengebet eines Heuchlers (*munāfiq*) geleitet habe. Der Ḥadīṯ wird an sechs Stellen im *Ṣaḥīḥ* durch fünf unterschiedliche Überlieferungsketten zitiert. Alle haben den folgenden gemeinsamen Kern:

Als ʿAbdullāh b. ʿUbay starb, der als Heuchler bekannt war, kam sein Sohn zum Gesandten und fragte, ob ihm der Prophet sein Hemd geben würde, in das er den Leichnam seines Vaters hüllen könnte. Er gab ihm auch ein Hemd. Dann fragte der Sohn, ob der Prophet das Totengebet für seinen Vater verrichten würde. Als der Prophet aufstand, um für ihn das Gebet zu verrichten, packte ʿUmar den Propheten an seiner Kleidung und sagte: „Betest du für ihn, wo dein Herr dir verbot, das Totengebet für ihn zu verrichten?“ Muhammed sagte: „Wahrlich, Gott stellte es mir zur Wahl, indem Er sagte[22]*: „Ob du für sie um Verzeihung bittest oder nicht, oder ob du siebzig Mal für sie um Verzeihung bittest, Gott wird ihnen niemals verzeihen.“ Ich werde für sie mehr als siebzig Mal beten.“ ʿUmar sagte: „Er ist doch ein Heuchler!“ Anschließend verrichtete der Gesandte Gottes doch das Totengebet für ihn, worauf Gott folgenden Vers (9/84) offenbarte: „Und bete nie für einen von ihnen, der stirbt, noch stehe an seinem Grab.“*[23]

Der erwähnte Ḥadīṯ wird von den drei ašʿaritischen Theologen Bāqillānī (gest. 403/1013), Ǧuwaynī (gest. 478/1085) und Ġazzālī (gest. 505/1111) als unecht eingestuft, denn sie konnten den Inhalt nicht mit ihrem Koranverständnis in Einklang bringen.[24] Durfte und konnte der Prophet dem Befehl Gottes widersetzen? Ist es möglich, dass der Prophet etwas, was ʿUmar schon kennt, nicht weiß? Wenn die Überlieferung wahr ist, wie konnte es ʿUmar wagen, den Propheten vor der Durchführung des Gebets zu verhindern? Die Kommentatoren des *Ṣaḥīḥs* jedoch haben verschiedene Interpretationsmodelle angewendet, um das Werk vor

allen Arten von Mängeln, Ungenauigkeiten und Fehlern zu schützen.[25]
Nach Süleyman Ateş hat die Herabsendung der erwähnten Koranverse mit dem erwähnten Vorfall nichts zu tun. ʿAbdullah b. ʿUbay starb schon vor langer Zeit, als diese Verse offenbart wurden. Daher kann dieser Vorfall keineswegs der Anlass der Offenbarung sein.[26]
In *Ṣaḥīḥ* gibt es einen weiteren Ḥadīṯ, der in sieben Versionen an verschiedenen Stellen aufgeführt wird. Sie berichten, dass Muhammed einst unter dem Einfluss der Magie stand. Die Erstüberlieferin ist ʿĀʾiša. Nach ihrem Bericht erzählt der Prophet ihr, dass zwei Männer zu ihm kamen:

> *Der eine setzte sich neben seinem Kopf, der anderer neben seinen Füßen. Der Mann neben seinem Kopf fragte den anderen. „Was ist mit diesem Mann?" Jener erwiderte: „Er ist verhext!" – „Wer hat ihn verhext?" – „Labīd Ibn al-Aʿsam, ein Mann von den Banu Zuraiq, die mit den Juden verbündet sind. – „Wie hat die Magie Macht über ihn gewonnen?" – „Er hat ihm einen Kamm entwendet, in dem einige Haare steckten." – „Und wo sind diese Dinge jetzt?" – „Sie sind in der Hülle der Blütenscheide einer männlichen Dattelpalme, die er unter dem oberen Begrenzungsstein des Brunnens Darwān versteckt hat!"*

ʿĀʾiša fährt in ihrem Bericht fort:

> *Der Prophet ging zu jenem Brunnen, um die genannten Dinge wieder in seinen Besitz zu bringen. Er erzählte: „Das Wasser des Brunnens sah aus, als sei es mit Henna vermischt. Und die Palmen dort waren wie die Köpfe von Teufeln."*
>
> *Als ich ihn fragte, ob er diese Dinge aus dem Brunnen herausgenommen hat, sagte er: Nein! Denn Gott hat mich geheilt. Und ich wollte den Menschen kein schlechtes Beispiel sein!" Dann ordnete er die Schließung des Brunnens.*[27]

Viele Gelehrten haben diesen Vorfall abgelehnt. Hierzu gehört der muʿtazilitische Theologe Qāḍī ʿAbdaldǧabbār (g. 415/1024). Dieser hielt den Bericht für nichtig. Wie könne man annehmen, dass diese Nachricht wahr ist, wo der Koran schon versichere: „Gott schützt dich vor den Menschen…"[28] und „Der Zauberer erzielt keinen wahren Erfolg."[29] Nehme man an, dass dieser Bericht wahr ist, so bedeute dies, dass die Zauberer die Macht haben, dem Propheten und Gesandten Gottes Schaden zuzufügen. Sie hätten dann wirklich eine herausragende Autorität und Macht. Außerdem würde man damit die These der Gegner des Propheten stützen, sollte man an die Echtheit dieser Überlieferung glauben. Es sei also unzulässig, dem Propheten so etwas anzumaßen.[30]
Auch der ḥanafitische Rechtsgelehrte Abū Bakr Aḥmad b. Alī ar-Rāzī, bekannt als Ǧaṣṣāṣ (gest. 370/980), lehnt diesen Ḥadīṯ ab und bezeichnet ihn als Erfindung der Häretiker. Wie könne das wahr sein, dass der Prophet verhext wurde, wo Gott deutlich mache, dass „der Zauberer keinen wahren Erfolg" erzielt. Diese Menschen seien sich nicht bewusst, dass sie durch ihre Argumentation etwas, was Gott ablehnt, akzeptieren.[31]
Nach Süleyman Ateş gibt es Widersprüche zwischen den Varianten des Ḥadīṯ. Daher gebe es keinen Zweifel daran, dass man diesen Ḥadīṯ entstehen ließ, um Menschen auf die Wirkung der Magie aufmerksam zu machen, und die Menschen durch den bösen Blick und die Magie einzuschüchtern.[32]
Ein weiterer Ḥadīṯ, dessen Text aufgrund der Widersprüche zwischen seinen Versionen von Ibn Ḥazm kritisiert wird, ist der, welcher von Ǧābir durch den Isnād: Maḥmūd – ʿAbdarrazzāq – Maʿmar – Zuhrī – Abī Salama berichtet wird:

> *„Ein Mann aus dem Stamm Aslam kam zum Propheten und gestand vor ihm, dass er Unzucht begangen hatte. Der Prophet wandte sich von ihm ab. Als der Mann aber viermal die Zeugenaussage gegen sich selbst geleistet hatte, sagte der Prophet: „Bist du geisteskrank?" Der Mann sagte: „Nein!" Der Prophet fragte ihn weiter: „Bist du verheiratet?" Und der Mann sagte: „Ja!" Darauf veranlasste der Prophet seine Bestrafung, und er wurde daraufhin im Gebetssaal gesteinigt. Als er durch die Steine verletzt wurde, entfloh er. Er wurde doch eingeholt, wo er weiter gesteinigt wurde bis er starb. Der Prophet sprach dann Gutes über ihn und verrichtete für ihn das Totengebet."*[33]

Problematisch ist in diesem Ḥadīṯ nach Ibn Ḥazm die Information, dass der Prophet für ihn das Totengebet verrichtet habe. Denn in einer anderen Version, die im *Muṣannaf* des Abū Bakr ʿAbdarrazzāq b. Ḥammām über den Überlieferer Isḥāq b. Ibrāhīm überliefert wird, steht, dass der Prophet für den Mann kein Totengebet vollzog.[34] Daher müsse einer von beiden Überlieferern, entweder Maʿmar oder Isḥāq b. Ibrāhīm, die den Ḥadīṯ von ʿAbdarrazzāq hörten, Fehler gemacht haben: „Wer das ist, das weiß Gott."[35]

Auch der Ḥadīṯ, den al-Buḫārī von ʿAmr b. Maymūn al-Awdī über die Überlieferer Nuʿaym b. Ḥammād – Ḥuṣaym b. Abī Ḥāzim – Ḥusayn b. ʿAbdirraḥmān überliefert, wird von Abū Naṣr al-Humaydī (g. 488/1095) scharf kritisiert. ʿAmr b. Maymūn erzählt:

> *„In der Zeit der Unwissenheit habe ich gesehen, dass die Affen sich bei einem Affen versammelten, der Ehebruch begangen hat. Sie steinigten ihn. Auch ich warf Steine auf ihm."*

Abū Naṣr al-Humaydī betont, dass dieser Ḥadīṯ in der Version des *Ṣaḥīḥ*, die Nasafī von Farabrī tradierten, nicht vorlag. „Ich denke, dieser Ḥadīṯ gehört zu den Zusätzen, die dem *Ṣaḥīḥ* retrospektiv hinzugefügt wurde."[36]

Ibn Ḥağar, al-Buḫārīs Kommentator, wies diese Behauptung zurück. Dass dieser Ḥadīṯ der Version Nasafīs fehlt, sei richtig. Er befände sich jedoch in vielen anderen Originalkopien. Humaydīs Kritik bestünde auf eine anfechtbare Einbildung, die dazu führt, dass nicht alle Ḥadīṯe des *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī glaub- und vertrauenswürdig sind.

Al-Buḫārīs Kommentatoren, die die Unantastbarkeit des Ṣaḥīḥ verteidigen, interpretieren diesen Ḥadīṯ so um, dass es hier um Menschen gehe, die später in Affen verwandelt wurden. Hinweise darauf, dass Menschen aufgrund ihrer Widersetzlichkeit in Affen verwandelt wurden, gebe es im Koran, etwa in der Sure 5, Vers 60. Darin verkünde Gott, „wer sich die schlimmste Strafe Gottes zuzieht? Das sind die Menschen aus euren Reihen, die Gott verflucht hat, und auf die er zornig ist, und aus denen er Affen und Schweine gemacht hat, und die den Götzen dienten."[37]

Kritisiert wurde auch der Ḥadīṯ über die Abschiedspilgerfahrt des Propheten, der durch den Isnād: *Aḥmad b. Isā – Ibn Wahb – ʿAmr b. Ḥāriṯ – Abu l-Aswad – ʿAbdallāh, Diener Asmāʾs, der Tochter Abū Bakrs* überliefert wird. Der Text lautet:

> *„Immer, wenn Asmāʾ am Ort Ḥağğūn vorbei ging, sagte sie: An dem Tag, als wir hier zusammen mit Muhammad kamen, hatten wir leichte Last, wenig Reittiere und Lebensmittel dabei. Meine Schwester ʿĀʾiša, Zubayr, ich … vollzogen die ʿUmra. Als wir die Kaaba umkreisten, hatten wir unsere iḥrām-Kleidung abgelegt. In der Nacht sind wir wieder in den Weihzustand eingetreten, um die Ḥağğ durchzuführen."*[38]

Bei diesem Bericht geht es um die Abschiedspilgerfahrt des Propheten. Nach Ibn Ḥazm kann diese Überlieferung nicht authentisch sein, da sie inhaltlich nicht den historischen Tatsachen entspräche. Dass ʿĀʾiša zu dem genannten Zeitpunkt ihre Menstruation hatte, berichten zahlreiche Prophetengefährten wie Ǧābir b. ʿAbdillāh, ʿUrwa und Muǧāhid direkt von ʿĀʾiša. Daher kann es nicht richtig sein, dass ʿĀʾiša vor der *ḥağğ* die *ʿumra* vollzog. Das zweite Problem liegt in der Datierung des Weihezustands. Gemäß der zitierten Version traten sie an dem gleichen Tag in den Weihezustand ein. Anderen Überlieferungen zufolge, die auf ʿĀʾiša, Ǧābir, Ibn ʿAbbās und Anas b. Mālik zurückgehen, legten sie ihre *iḥrām*-Kleidung (die Kleidung während des Weihezustands) ab, als sie in Mekka ankamen. Erst nach drei Tagen traten sie in Mina wieder in den Weihezustand ein.[39]

Kritik an al-Buḫārī aufgrund von Ḥadīṯen, die bereits vor ihm kritisiert wurden

Zum Schluss sei hier noch darauf verwiesen, dass al-Buḫārī zudem vorgeworfen wird, Ḥadīṯe in seine Sammlung aufgenommen zu haben, deren Echtheit bereits vor ihm von einer früheren Autorität in Frage gestellt wurde. Überlieferungstechnische, semantisch-hermeneutische Diskussionen über die Inhalte der Ḥadīṯe gehen schon auf die Lebzeit des Propheten zurück. In den Quellen wird berich-

tet, wie die Ḥadīṯe des Propheten von seinen Gefährten manchmal unterschiedlich verstanden, interpretiert und angewendet wurden. Einige Genossen zeichneten sich dadurch aus, dass sie mit den Nachrichten vom und über den Propheten, die ihnen erzählt wurden, zuerst mit Vorsicht und Kritik umgegangen sind. Als Vorläuferin dieser Grundhaltung gilt ʿĀʾiša, die Ehefrau des Propheten. Einige Autoren haben ʿĀʾišas Kritik große Aufmerksamkeit gewidmet und versucht, Ḥadīṯe, über die sie sich kritisch geäußert hat, zusammenzustellen. Als die älteste Arbeit gilt *al-Kifāya* von Abū Manṣūr Abd al-Muḥsin b. Muḥammad aš-Šihi (gest. 421/1096). Es umfasst 25 Ḥadīṯe mit ihren Überlieferungsketten.[40] Eine andere Arbeit stammt aus der Feder des ägyptischen Gelehrten Badr ad-Dīn az-Zarkašī (745-794/1344-1392). As-Suyūṭī hat dieses Werk durch seine Zusätze und Weglassungen überarbeitet. Im Folgenden sollen fünf Ḥadīṯe dieser Kategorie angeführt werden, von denen drei von ʿĀʾiša und zwei von Mālik kritisiert worden waren.

1. Der Ḥadīṯ über die Pein des Toten wegen des Weinens seiner Angehörigen

Dem von Ibn ʿUmar überlieferten Ḥadīṯ zufolge sagt der Prophet:

„Der Tote wird wegen des Weinens des Lebendigen gepeinigt.“[41]

Dieser Ḥadīṯ wurde Gegenstand zahlreicher Diskussionen, Kommentare und Subkommentare. Diskutiert wurde vor allem die Frage, wann, wo und nach welchem Zweck der Prophet diese Aussage gemacht hat. Als die Nachricht ʿĀʾiša errichte, sagte sie: „Nein! Sie berichten einen Ḥadīṯ und berufen sich dabei auf zwei Personen (Ibn ʿUmar und seinen Vater ʿUmar), die nicht lügen und denen keine Lüge vorgeworfen werden kann. Jedoch kann das Gehör irre leiten. Richtig ist es so: Eines Tages kam der Gesandte Gottes beim Grab eines Juden vorbei, um das die Angehörige versammelt waren. Sie jammerten. Darauf sagte der Prophet: Sie jammern, während er im Grab gepeinigt wird. Es reicht die Rechtleitung des Korans. „Kein Mensch trägt die Schuld eines anderen.“[42]

2. Der Ḥadīṯ über den Umstand, worin Unglück liegt

Ein weiterer Ḥadīṯ im *Ṣaḥīḥ*, den bereits ʿĀʾiša dementiert hatte, ist die berühmte Überlieferung Abū Hurayras, wonach der Prophet gesagt haben soll, dass „das Unglück in der Frau, dem Haus und dem Pferd“ liege.[43] Als man ʿĀʾiša davon berichtete, war sie darüber sehr verärgert. Auf dem Koran schwörend sagte sie: „Bei Gott, der den Koran an Muḥammad offenbart, dieses Wort ist nicht das des Propheten. Der Gesandte Gottes erzählte nur von einer alten Vorstellung in der vorislamischer Zeit, dass man damals daran glaubte, Unglück liege in der Frau, dem Haus und dem Pferd.“[44]

3. Der Ḥadīṯ über die Misshandlung einer Katze

Von ʿĀʾiša kritisiert wurde auch der folgende Ḥadīṯ, der Abū Hurayra überliefert wird:

> *Eine Frau wurde wegen einer Katze bestraft, weil sie sie solange einsperrte, bis sie verhungerte. Sie ging dafür ins Höllenfeuer. ... (Ihr wurde vorgehalten:) „Du hast ihr weder Nahrung noch etwas zu trinken gegeben, als du sie einsperrtest, noch ließest du sie laufen, damit sie sich von den Tierchen der Erde hätte ernähren können.“*[45]

ʿĀʾiša fragte Abū Hurayra: „Bist du es, der diesen Ḥadīṯ überliefert?“ Abū Hurayra: „Ja, das habe ich vom Propheten gehört.“ Darauf sagte sie: „Der Gläubige ist so ehrwürdig, dass er allein aufgrund einer Katze nicht gepeinigt wird... Abū Hurayra! Sei sorgfältig, wenn du vom Propheten Ḥadīṯe überlieferst.“[46] Damit unterstellt ʿĀʾiša den Überlieferer Abū Hurayra Unaufmerksamkeit und Nachlässigkeit bei der Ḥadīṯüberlieferung. Ihrem Koran- und Sunnaverständnis zufolge ist die Bestrafung der Frau wegen der Misshandlung einer Katze mit der Hölle

eine unangemessene Schuld.

4. Der Ḥadīṯ über die Unreinheit eines Gefäßes, aus dem ein Hund trinkt

Einige Ḥadīṯe im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī wurden bereits von Imam Mālik (179/795) kritisiert. Hierzu gehört der Ḥadīṯ, wonach ein Gefäß, aus dem ein Hund trinkt, siebenmal gewaschen werden soll.[47] Malik lehnt diesen Ḥadīṯ ab, da er dem Koran widerspreche. Wenn Gott im Koran sagt „Esst, was sie für euch auf der Jagd fangen", warum soll dann der Gefäß, aus dem ein Hund trinkt, unrein sein, fragt er verärgert.

5. Der Ḥadīṯ über den Kaufvertrag

Abgelehnt hat Imam Mālik überdies den Ḥadīṯ, wonach der Käufer und Verkäufer im Kauf frei sind, solange sie sich nicht trennen. Dieser Ḥadīṯ kann nach Mālik nicht echt sein, da er in der Muslimgemeinde von Medina nicht bekannt ist. Aus diesem Grund wird al-Buḫārī vorgeworfen, dass er Ḥadīṯe in sein Werk aufnahm, denen zuvor die Echtheit abgesprochen wurde.

Schluss

Wie wir gesehen haben, wurde der *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī während der Genese und der Kanonisierung seines Textes von zahlreichen Gelehrten einer kritischen Prüfung unterzogen. Bei zahlreichen Überlieferungen wurde die Echtheit bestritten, während bei vielen anderen überlieferungstechnische „Schwächen" herausgestellt wurden. Interessant ist dabei, dass die meisten Kritiker aus dem späten 4./10. und dem frühen 5./11. Jahrhundert stammen. Danach war die muslimische Gelehrsamkeit grundsätzlich der Verherrlichung al-Buḫārīs (und Muslims) verpflichtet. Dass *Ṣaḥīḥs* Verfechter – etwa al-Ḥākim an-Naysābūrī und Ibn aṣ-Ṣalāḥ – in ihren Thesen überragende Erfolge erzielt haben, zeigt sich darin, dass spätere Arbeiten nicht über Notizen, Randglossen, kurze Bemerkungen etc. zu einer bereits verfassten Abhandlung hinausgingen.

Was die Aspekte und den Charakter der Kritik angeht, so wird deutlich, dass die klassische Ḥadīṯkritik sich formell auf die Überprüfung des Isnād konzentrierte. Die Frage, ob die Kette ununterbrochen bis zur Quelle der Information zurückgeht oder ob die Überlieferer im Isnād die Eigenschaften der Genauigkeit (*ḍabṭ*) und Integrität (*ʿadāla*) besitzen, spielte dabei eine zentrale Rolle. Daneben wurden manche Ḥadīṯe des *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī auch hinsichtlich ihrer Texte oder Inhalte kritisiert. Bei dieser Textkritik handelt es sich generell um die Untersuchung der Mängel in Form der literarischen und normativen Einfügungen und oder Auslassungen, die sich in der Tat aus bewusster Eigeninitiative oder unbewusst erfolgten Fehlern der Überlieferer ergeben haben. Gelegentlich geht man dabei auch auf die Frage ein, ob der im Text vermittelte Inhalt mit den Prinzipien des Koran und der Sunna sowie mit der Vernunft und den historischen Realitäten übereinstimmt.

Es sei darauf hinzuweisen, dass es sich bei dieser Kritik keineswegs um eine kategorische Ablehnung der Autorität al-Buḫārīs geht. Vielmehr widmeten sich die Kritiker dem Ziel, nur defekte Ḥadīṯe herauszufiltern und auf die darin vorkommenden inhaltlichen und überlieferungstechnischen Fehler zu verweisen oder sie zu berichtigen. Gleichwohl schrieben sie den *Ṣaḥīḥ*-Autoren nicht die Eigenschaft der Unfehlbarkeit zu. Auch die Idee von einem Konsensus der Muslime über die Echtheit der gesamten Ḥadīṯe im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī war ihnen fremd.

Literaturangaben:

1 Siehe Sarıkaya, Yaşar: Die Authentizität des al-Ǧāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ: Eine Skizze der klassischen Ḥadīṯkritik an dem Ṣaḥīḥ von al-Buḫārī. Teil I: Kritik hinsichtlich der Überliefererkette (isnād). In: Zeitschrift für islamische Studien; 3 (2012), S. 17-31.

2 Al-Buḫārī, *bad al-waḥy* 1, *īmān* 41, *itq* 6, *manāqib al-ansār* 45, *nikāḥ* 5,

aymān wa nudhur 23, *ḥiyāl* 1

3 Dayhan, S. 107-108.

4 Dayhan, S. 108.

5 Dayhan, S. 113.

6 Al-Buḫārī, *badʾ al-waḥy* 3.

7 al-Baġdādī, *al-Faṣl* I, 81; Uğur, Mücteba, S. 145-146, 255.

8 Vgl. Muslim, *aymān* 11.

9 Uğur, S. 146.

10 Al-Buḫārī, *hums* 5.

11 al-Baġdādī, *al-Faṣl* I/249-250; Aydın, Mustafa: el-Hatîb el-Bağdâdî'nin el -Faslu li'l-Vasli'l Müdrec fi'n-nakl adlı eser bağlamında Müdrec Hadisler ve Değeri. Yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana 2007. S. 49. Der Ḥadīṯ wird durch den Isnād: ʿAbdān Abū Ḥamza – Āṣsım – Ibn Sīrīn – Anas b. Mālik überliefert.

12 Koran, 3/36. Siehe Al-Buḫārī,, tafsīr Sure 3; Isnād des Ḥadīṯ: ʿAbdullāh b. Yūsuf – Mālik – Abū n-Nadr – ʿĀmir b. Saʿd b. Waqqāṣ.

13 Aydın, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin, S. 49.

14 Al-Buḫārī, *nafaqāt*, 2.

15 Başaran, S. 13.

16 Al-Buḫārī, *tauḥīd* 37; Vgl auch Al-Buḫārī, *manāqib* 24; *maġāzī* 38.

17 Dayhan, S. 115.

18 Dayhan, S. 115.

19 Ibn Ḥağar, *Hady*, 572.

20 Ibn Ḥağar, *Hady*, 542.

21 Für die Diskussionen siehe Dayhan. S. 116-117; Hatiboğlu, Eleştiriler, S. 10-11.

22 Koran 9/80.

23 Es handelt sich um folgende Versionen des Ḥadīṯ:

1. Musaddad – Yaḥyā b. Saʿīd – ʿUbaydullāh - Nāfiʿ – Ibn ʿUmar (ğanāiz 23)
2. Yaḫyā b. Bukayr – Lays – ʿUkayl – Zuhrī – ʿUbaydullāh – Ibn Abbās – ʿUmar (djanāiz 85)
3. ʿUbayd b. Ismāʿīl – Abū Usāma – ʿUbaydullāh – Nāfiʿ – Ibn ʿUmar (tafsīr sure 9, bab 12)
4. Ibrāhīm b. al-Munzīr – Anas b. ʿIyād – ʿUbaydullāh – Nāfiʿ – Ibn ʿUmar (tafsīr sure 9, bab 13)
5. Sadaqa – Yaḥyā b. Saʿīd – ʿUbaydullāh – Nāfiʿ – Ibn ʿUmar (libās 8).

24 Dayhan, S. 126.

25 Dayhan, S. 126 ff.

26 Ateş, Süleyman: Yüce Kurʻânʻın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1989, Band IV, 122-123.

27 Al-Buḫārī, *djizya* 14, *bad' al-halq* 11, *tibb* 47,47,50, *adab* 56, *daʿawāt* 57.

28 Koran, Sure 5/67.

29 Koran, Sure 20/69.

30 Dayhan. S. 133-134.

31 Dayhan, S. 134-135.

32 Ateş, Tefsir, XI, 195.

33 Al-Buḫārī, *ḥudūd* 25.

34 As-Sanʿāni, Abū Bakr ʿAbdurrazzāq b. Hammām, *al-Muṣannaf*. Beirut 1971, III, 535.

35 Başaran, S. 12.

36 Dayhan, S. 139.

37 Dayhan, S. 139 ff.

38 Al-Buḫārī, *ʿumra* 11.

39 Ibn Ḥazm, *Muḥallā*, VII, 124; Başaran 11.

40 Hatiboğlu, Mehmed Said: Hazreti Aişe'nin Hadis Tenkidciliği. In: Ankara Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi; 19 (1973), S. 59-74.

41 Al-Buḫārī, *ğanā'iz*, 33-34.

42 Koran, 6/164; 17/15; 35/I8; 39/7; 53/38.

43 Al-Buḫārī, *nikāḥ* 17/4805.

44 Hatiboğlu, Hazreti Aişe'nin Hadis Tenkidciliği, S. 64.

45 Al-Buḫārī, *adhān* 90, *bad'al-khalq* 16, *musāqāt* 9.

46 Dayhan, S. 197.

47 Al-Buḫārī, *wuḍū'* 33.

Literaturverzeichnis

Akgün, Hüseyin: İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı. Diss., Marmara Üniversitesi, Istanbul 2004.

al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥağar: Hady al-Sārī muqaddimat al-Fatḥ al-Bārī. 4. Aufl. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya. 2002.

Ateş, Süleyman: Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri. İstanbul 1989.

Aydın, Mustafa: el-Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Faslu li'l-Vasli'l Müdrec fi'n-nakl adlı eser bağlamında Müdrec Hadisler ve Değeri. Yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana 2007.

Baġdādī, Ḫaṭīb: Kitāb al-Faṣl li- l-waṣl al-mudradj fī n-naql. Ed. ʿAbdussamiʿ Muḥammad al-Unays, 2 Bände. Riyad o. J.

Başaran, Selman: İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı. In: İslâmî Araştırmalar; 2, 6 (1988), S. 7-21.

Brown, Jonathan A. C.: Criticism of the Proto-Ḥadīṯ Canon: Al-Dāraqutnī's Adjustment of the Ṣaḥīḥayn. In: Journal of Islamic Studies; 15, 1 (2004), S. 1-37.

Brown, Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon. Leiden/Boston: Brill 2007.

al-Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl: Ṣaḥīḥ al-Buḫārī. 4 Bände. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1999.

Çakın, Kamil: Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci / The Process of Sahih Al-Bukhari's Altainment of Authority. In: İslamî Araştırmalar; 10,1-4 (1997). S. 100-109.

aḏ-Ḏahabī, ʿUṯmān b. Qaimāz: Ḏikr asmāʾ man tukullima fīhi wa huwa muwaṯṯaqun. Ed. Muḥammad Shakur Ibn Maḥmūd al-Hadjdji Amrir al-Mayādinī. Az-Zarqa`: Maktabat al-Manār 1986.

aḏ-Ḏahabī, ʿUṯmān b. Qaimāz: Mīzān al-iʿtidāl. Th. Ali Muh. Al-Badjawi, 4 Bände. Dar al-Marifa. Beirut 1963.

ad-Dāraquṭnī, ʿAlī b. ʿUmar: al-Ilzāmāt wa t-Tatabbuʿ. Beirut 1985.

Dayhan, Ahmet Tahir: Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler. Diss., Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1995.

Fück, Johann: Beiträge zur Überlieferungsschichte von al-Buḫārīs Traditionssammlung. In: ZDMG; 92 (1938), S. 60-87.

al-Ġassānī, Abū Alī: Taqyīd al-muḥmal wa tamyīz al-muškil. 2 Bände. Ed. Kāmil ʿUwayda. Mekka: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz. 2001.

Goldziher, Ignaz: Muhammedanische Studien. 2 Bände in 1 Band, 2. Nachdr. d. Ausg. Halle 1888. Hildesheim: Olms 1961.

Hatiboğlu, Mehmed S.: Hazreti Aişe'nin Hadis Tenkidciliği. In: Ankara Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi; 19 (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: İslamî Araştırmalar; 10,1-4 (1997), S. 1-29.

Ibn Ḥazm, ʿAlī b. Aḥmad: al-Muḥallā. Kairo, o. J.

Kandemir, M. Yaşar: Gassânî, Ebû Ali. In: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Bd. 13. Istanbul 1996. S. 396.

Karahan, Abdullah: İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi – el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme –. In: Ulu-

dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; 16, 1 (2007), S. 121-152.

Krehl, Ludolf: Über den Ṣaḥîḥ des Buchârî. In: ZDMG; 4 (1850), S. 1-32.

Kırbaşoğlu, Hayri: İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi. 3. Auflage. Ankara 2006.

Muslim, Abū l-Ḥusayn: Ṣaḥīḥ al-Muslim. Ed. Muḥammad Fuʿād ʿAbdulbāqī, 5 Bände, Istanbul: al-maktab al-islāmiyya, o. J.

Özafşar, Mehmet Emin: Rivâyet İlimleride Eser Karizması ve Müslim'in el-Camiu's-Sahîh'i. In: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi; 39 (1999), S. 287-356.

Polat, Selahaddin: Buhârî'nin Sahîh'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi. In: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi; 4 (1990), S. 237 -255.

aṣ-Ṣanʿāni, Abū Bakr ʿAbdurrazzāq b. Hammām: al-Muṣannaf. Beirut 1971.

Sarıkaya, Yaşar: Die Authentizität des al-Ǧāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ: Eine Skizze der klassischen Ḥadīṯkritik an dem Ṣaḥīḥ von al-Buḫārī. Teil I: Kritik hinsichtlich der Überliefererkette (isnād). In: Zeitschrift für Islamische Studien; 3 (2012), S. 17-31.

aš-Šahrazūrī, Ibn aṣ-Ṣalāḥ: An Introduction to the Science of Ḥadīth. Übers. v. E. Dickinson. Reading 2006.

Sezgin, M. Fuad: Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. XIII, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi 1956.
Uğur, Mücteba: Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1992.

Aysun Yaşar*

Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Deutschland

Eine staatlich anerkannte islamische Religionsgemeinschaft in Deutschland ist notwendig, um einen islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen nach Art. 7 Abs. 3 Satz 2 Grundgesetz zu erteilen, der „unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechts in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ erfolgt. Das Fehlen einer staatlich anerkannten islamischen Religionsgemeinschaft führte dazu, dass in zahlreichen Bundesländern Schulversuche zum anvisierten verfassungsgemäßen islamischen Religionsunterricht eingerichtet wurden, deren Einführung jedoch nicht nur mit strukturellen, sondern auch mit inhaltlichen sowie politischen Herausforderungen einher geht. In diesem Beitrag sollen die Schulversuche zum islamischen Religionsunterricht genannt sowie auf diesbezügliche Herausforderungen eingegangen werden.

1. Schulversuche zum islamischen Religionsunterricht

In den Bundesländern Baden-Württemberg, Bayern, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz und Schleswig-Holstein wurden Schulversuche zum islamischen Religionsunterricht eingerichtet.[1]

Zahlen

In Niedersachsen nehmen 42 Grundschulen – mit 29 Lehrkräften ausgestattet – am Schulversuch „Islamischer Religionsunterricht“ teil. Von den 48.834 in Niedersachsen lebenden muslimischen Schülerinnen und Schüler werden 4,25% erreicht.

In Baden-Württemberg sind 10 Schulen mit 15 Lehrkräften am Schulversuch „Islamischer Religionsunterricht“ beteiligt. Der Schulversuch fällt relativ klein aus, da in Baden-Württemberg rund 75.000 muslimische Schülerinnen und Schüler leben und der Schulversuch davon lediglich 1,3% erreicht.

In Bayern dagegen nehmen rund 10 % der rund 111.000 Schülerinnen und Schüler am Schulversuch „Islamischer Unterricht“ teil, der an 256 Grund- und Hauptschulen, 5 Realschulen und 1 Gymnasium durch 70 Lehrkräfte angeboten wird. Bayern bildet damit quantitativ die Spitze der Schulversuche in Deutschland.

In Nordrhein-Westfalen lebt mit 319.963 der größte Anteil der muslimischen Schülerinnen und Schüler. Davon nehmen rund 3,3% am Schulversuch „Islamkunde in deutscher Sprache“ teil, der an 133 Schulen aller Formen durch 80 Lehrkräfte unterrichtet wird.

Mit rund 1% von rund 29.000 muslimischen Schülerinnen und Schüler bildet Rheinland-Pfalz quantitativ das Schlusslicht der Schulversuche. Dort wird der Schulversuch „Islamischer Religionsunterricht“ von 6 Lehrkräften an 2 Grund- und 6 Sekundarschulen unterrichtet.

In Schleswig-Holstein wird der Islamunterricht von 10 Lehrkräften an 13 Grundschulen erteilt und es nehmen 365 Schülerinnen und Schüler daran teil. Die Gesamtanzahl der in Schleswig-Holstein lebenden muslimischen Schülerschaft

* Dr. Aysun Yaşar ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Forschungsgruppe „Wissen und Methode“ am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Goethe-Universität Frankfurt/Main. Ihre Dissertation „Die DITIB zwischen der Türkei und Deutschland. Untersuchungen zur Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V.“ ist 2012 im Ergon-Verlag erschienen. In ihrer Postdoc-Arbeit untersucht sie die Entstehung des islamischen Ritualgebets. Für mehr Informationen zur Person siehe www.aysun-yasar.de.

kann der Homepage der Landesregierung nicht entnommen werden.[2]
In den Bundesländern Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg, Hessen, Niedersachsen, Saarland und Bayern wird alevitischer Religionsunterricht erteilt.

Bremer Klausel

In Berlin und Bremen greift der eingangs erwähnte Art. 7, Abs. 3 des Grundgesetzes nicht, sondern es gilt die Bremer Klausel, die besagt, dass der Religionsunterricht durch die betroffene religiöse Einrichtung eigenständig – nicht in Kooperation mit dem Staat – erteilt werden kann. So bildet beispielsweise die Islamische Föderation Berlin ihre eigenen Lehrkräfte aus und bietet den Unterricht als freiwilliges Zusatzangebot an Berliner Schulen an.[3]

2. Herausforderungen

Die Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts gemäß Grundgesetz stellt die Beteiligten vor zahlreichen Herausforderungen, die als Nächstes betrachtet werden sollen.

Staatlicher Ansprechpartner auf muslimischer Seite

Die nach Art. 7 Abs. 3 Satz 2 des Grundgesetzes notwendige Religionsgemeinschaft, die insbesondere für die Bestimmung der Inhalte der Lehrpläne zuständig ist, wird in den aufgeführten Bundesländern mit unterschiedlichen Provisorien, wie z.B. Elternbeiräten oder Runden Tische, umgangen.[4] Nach der Empfehlung des Wissenschaftsrats vom 29. Januar 2010 zur Einrichtung von universitären Standorten zu islamischen Studien[5] empfiehlt de Wall, Beiräte als vorübergehende staatliche Ansprechpartner für die Einrichtung des islamischen Religionsunterrichts zu gründen.[6] Der Beirat soll also – bis von staatlicher Seite eine islamische Religionsgemeinschaft anerkannt und eine den beiden christlichen Kirchen analoge religiöse Infrastruktur für Muslime eingerichtet wird – als neues Provisorium bisherige Provisorien ablösen.
In zwei Bundesländern, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen, wurde das Beiratsmodell bereits eingeführt. Im März 2012 wurde in Nordrhein-Westfalen ein achtköpfiger Beirat für den islamischen Religionsunterricht – je zur Hälfte vom Koordinierungsrat der Muslime und vom Ministerium ernannt – gegründet. Er soll dem dortigen Ministerium für Schule und Weiterbildung als islamischer Ansprechpartner dienen.[7] In Niedersachsen wurde ein vierköpfiger Beirat, je zur Hälfte aus der SCHURA Niedersachsen, Landesverband der Muslime in Niedersachsen und dem DITIB Landesverband Niedersachsen-Bremen, vom Niedersächsischen Kultusministerium als sein islamischer Ansprechpartner für die Einführung des islamischen Religionsunterrichts gemäß Grundgesetz anerkannt.[8]
Für das Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus fungiert etwa ein Arbeitskreis des Runden Tisches zur Integration als Berater für islamische Inhalte an Schulen; lokale Trägervereine insbesondere Elternvereine fungieren als Ansprechpartner für die Versuche an den entsprechenden Schulen.[9]
Gute Aussichten auf eine Anerkennung als islamische Religionsgemeinschaft bietet derzeit Hessen: 2011 stellten der DITIB-Landesverband Hessen e.V. und die Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Bundesrepublik Deutschland e.V. beim Hessischen Kultusministerium jeweils einen Antrag auf staatliche Anerkennung als Kooperationspartner, um islamischen Religionsunterrichts gemäß Grundgesetz erteilen zu können. Die vom Kultusministerium in Auftrag gegebenen islamwissenschaftlichen und staatskirchenrechtlichen Gutachten bestätigten, dass die Antragsteller islamische Religionsgemeinschaften seien.[10] Es bleibt abzuwarten, wann die Antragsteller von Seiten des Kultusministeriums als solche anerkannt werden.

Lehrinhalte

Das Fehlen eines einheitlichen Ansprechpartners für die islamische Seite auf

Bundes- und Landesebene hat zu unterschiedlichen Lehrinhalten bei den Schulversuchen zum islamischen Religionsunterricht geführt.
Irka-Christin Mohr und Michael Kiefer haben in ihrem Werk „Islamunterricht – Islamischer – Religionsunterricht – Islamkunde. Viele Titel – ein Fach?“ die Schulversuche evaluiert. Mohr begrüßt, dass die Lehrpläne in Nordrhein-Westfalen, Bayern, Schleswig-Holstein und Niedersachsen einen deutsch (sprachig)en islamischen Religionsunterricht gemäß Grundsetz fördern und neue Formen des interkulturellen und -religiösen Dialogs eröffnen. Kritik äußert sie am Fehlen von Quellenangaben bei den Lehrplänen, die sich weitgehend auf Koran und Sunna beschränkten und damit der Islam auf Primärquellen sowie deren Interpretation durch den Lehrkörper reduziert würde. Eine Erläuterung der Auswahlkriterien für entsprechende Lehrinhalte und Quellen bliebe man ebenfalls schuldig.[11] Ein übergeordnetes Lernziel der Schulversuche stelle die Erziehung der Schülerschaft zur Mündigkeit dar;[12] Was darunter konkret zu verstehen ist, muss jedoch noch erörtert werden. Für den Lehrunterricht stehen den Lehrkräften in erster Linie die Bücher Saphir, Mein Islambuch und Bismillah zur Verfügung.
Die Lehre in den Schulversuchen zum islamischen Religionsunterricht richtet sich an sunnitischen Vorstellungen und Inhalten, wobei auch hier die Frage zu stellen ist, welche sunnitische Ausrichtung konkret vertreten und gelehrt wird. Um der Schülerschaft kein einseitiges Islambild zu vermitteln, fällt der Vermittlung der innerislamischen Pluralität in der Lehre eine wichtige Rolle zu. Damit würden die Schülerinnen und Schüler die innerislamischen Vielfalt kennen lernen und offen(er) für den Dialog mit andersdenkenden und -praktizierenden Musliminnen und Muslimen sein.

Erwartungen an die Ausbildung von Lehrkräften

Im Januar 2010 empfahl der Deutsche Wissenschaftsrat Standorte für Islamische Studien an Universitäten einzurichten, an denen unter anderem Imame und Religionslehrerinnen und Religionslehrer ausgebildet werden sollen. Er bezog sich dabei auf eine Übereinstimmung in der Deutschen Islamkonferenz, dass islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als ordentliches Lehrfach eingeführt werden solle.[13] Das Bundesministerium für Bildung und Forschung wählte die vier Standorte Tübingen, Erlangen-Nürnberg, Osnabrück und Münster sowie Frankfurt und Gießen (letztere beide jeweils zusammen) aus, an denen ein Studiengang Islamische Theologie angeboten wird.[14]
An die (Ausbildung der) Lehrkräfte werden von unterschiedlichen Seiten Erwartungen herangetragen, die in diesem Beitrag nicht eingehend erörtert werden können: Die staatlichen Akteure, insbesondere vertreten in der Deutschen Islamkonferenz, erhoffen sich dadurch im Rahmen der Integrationspolitik eine Extremismusprävention sowie Liberalisierung des Islam. Die islamischen Verbände, vertreten insbesondere im Koordinierungsrat der Muslime, sehen darin einen Teil der staatlichen Anerkennungspolitik.[15] Eltern sowie Schülerinnen und Schüler erhoffen sich einen den christlichen Mitmenschen analogen Zugang zu ihrer Religion und das Erlernen entsprechender Inhalte.

3. Fazit

Die Rahmenbedingungen zur Etablierung eines islamischen Religionsunterrichts gemäß Art. 7, Abs. 3 Grundgesetz wurden noch nicht erfüllt, was in unterschiedlichen Schulversuchen und Lehrinhalten mündete. Der Wunsch von staatlicher und muslimischer Seite, die Etablierung des islamischen Religionsunterrichts – trotz fehlendem islamischen Ansprechpartner – voranzutreiben, zeigte sich deutlich in den Beschlüssen der Deutschen Islamkonferenz und hat die Einrichtung der vier universitären Standorte für islamische Theologie Studien maßgeblich gefördert. Die Schulversuche zum islamischen Religionsunterricht und die Platzhalter für den islamischen Ansprechpartner in den Bundesländern stellen die Beteiligten vor großen Herausforderungen. Die Etablierung der Studiengänge für islamische Theologie, darunter insbesondere die Erstellung der Lehrpläne und

die Rekrutierung entsprechender Lehrkräfte, ist gleichfalls mit Herausforderungen verbunden.

Aller Anfang ist schwer – doch dadurch hat sich die bisher einmalige Chance eröffnet, in Deutschland eine den beiden christlichen Kirchen analoge islamische Infrastruktur zu schaffen, was der gesamten Gesellschaft auf dem Weg zu einem verständigeren und gleichberechtigt(er)en Miteinander einen wichtigen Dienst erweisen wird. Das entbindet jedoch nicht von der sozialen und wissenschaftlichen Verantwortung, die islambezogenen Entwicklungen an Schulen und Universitäten weiterhin kritisch zu beobachten und zu diskutieren.

Literaturangaben:

1 Siehe Tabelle in: Deutsche Islam Konferenz (Hg.): Islamischer Religionsunterricht. Perspektiven und Herausforderungen. Dokumentation. Tagung der Deutschen Islam Konferenz. 13. bis 14. Februar 2011. Nürnberg 2011, S. 138.

2 Vgl. dazu ebenfalls die Homepage der Landesregierung Schleswig-Holstein. http://www.schleswig-holstein.de/Bildung/DE/Schulen/AllgemeinbildendeSchulen/Grundschule/Islamunterricht/Islamunterricht_node.html, Zugriff am:13.08.2012.

3 Mohr, Irka-Christin/Kiefer, Michael: Islamunterricht – Islamischer Religionsunterricht – Islamkunde, Viele Titel – ein Fach? Bielefeld 2009, S. 147.

4 Einen guten Einblick in die Entstehungsgeschichte verschiedener Schulversuche zum islamischen Religionsunterricht gibt Myrian Dietrich in ihrer Dissertation. Dietrich, Myrian: Islamischer Religionsunterricht. Rechtliche Perspektiven, Frankfurt a. M. 2006.

5 Empfehlung des deutschen Wissenschaftsrates (29. Januar 2010): Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, S. 9. (http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf, Zugriff am 13.08.2012)

6 De Wall, Heinrich: Mitwirkung von Muslimen in den Ländern: Religionsverfassungsrecht und muslimische Ansprechpartner, in: Islamischer Religionsunterricht in Deutschland, hg. von der Deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2011, S. 94.

7 Pressemeldung des Ministerium für Schule und Weiterbildung NRW: Löhrmann: Wichtige Voraussetzung zur Einführung des islamischen Religionsunterrichts geschaffen. (http://bildungsklick.de/pm/82578/loehrmann-wichtige-voraussetzung-zur-einfuehrung-des-islamischen-religionsunterrichts-geschaffen/, Zugriff am: 12.08.2012.

8 Niedersächsisches Kultusministerium: Beirat konstituiert sich, http://www.mk.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=1820&article_id=102675&_psmand=8, Zugriff am: 12.08.2012; vgl. Beirat, http://beirat-iru-n.de/links/, Zugriff am: 12.08.2012.

9 Seiser, Ulrich: Modellversuch „Islamischer Unterricht“ an bayerischen Grund-, Haupt-/Mittel-, Realschulen und Gymnasien. In: Islamischer Religionsunterricht in Deutschland, hg. von der Deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2011, S. 88.

10 Pressemitteilung des hessischen Kultusministeriums: Bekenntnisorientierter islamischer Religionsunterricht ist auf dem Boden des Grundgesetzes möglich. (http://www.kultusministerium.hessen.de/irj/HKM_Internet?rid=HKM_15/HKM_Internet/nav/8e0/8e0703e0-cf26-2901-be59-2697ccf4e69f,5d620761-b7be-6831-f012-f312b417c0cf,,,11111111-2222-3333-4444-100000005004%26_ic_uCon_zentral=5d620761-b7be-6831-f012-f312b417c0cf%26overview=true.htm&uid=8e0703e0-cf26-2901-be59-2697ccf4e69f, Zugriff am: 13.08.2012).

11 Mohr 2009, S. 57-58.

12 Mohr 2009, S. 201-202.

13 Empfehlung des deutschen Wissenschaftsrates vom 29. Januar 2010, S. 75.

14 Bundesministerium für Bildung und Forschung (http://www.bmbf.de/de/15619.php, Zugriff am: 15.08.2012)

15 Kiefer, Michael: Islamische Religionspädagogik und Theologie im Kon-

struktionsprozess. Hikma - Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik, Nr.1/2010. S. 24.

Literaturverzeichnis

Dietrich, Myrian: Islamischer Religionsunterricht. Rechtliche Perspektiven, Frankfurt a. M. 2006.

De Wall, Heinrich: Mitwirkung von Muslimen in den Ländern: Religionsverfassungsrecht und muslimische Ansprechpartner, in: Islamischer Religionsunterricht in Deutschland, hg. von der Deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2011

Deutsche Islam Konferenz (Hg.): Islamischer Religionsunterricht. Perspektiven und Herausforderungen. Dokumentation. Tagung der Deutschen Islam Konferenz. 13. bis 14. Februar 2011. Nürnberg 2011.

Empfehlung des deutschen Wissenschaftsrates vom 29. Januar 2010: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, S. 75 (http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf, Zugriff am: 12.08.2012).

Mohr, Irka-Christin/Kiefer, Michael: Islamunterricht – Islamischer Religionsunterricht – Islamkunde, Viele Titel – ein Fach? Bielefeld 2009.

Kiefer, Michael: Islamische Religionspädagogik und Theologie im Konstruktionsprozess. Hikma - Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik, Nr.1/2010. S. 21-32.

Seiser, Ulrich: Modellversuch „Islamischer Unterricht“ an bayerischen Grund-, Haupt-/Mittel-, Realschulen und Gymnasien. In: Islamischer Religionsunterricht in Deutschland, hg. von der Deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2011.

M. Fuad Sezgin

Die Quellen al-Buḫārīs*

Wir haben bis hierher versucht, einen Abriss über die Entwicklung der Ḥadīṯliteratur bis zu den sogenannten *al-kutub as-sitta*, die vorwiegend durch den *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* des al-Buḫārī repräsentiert werden, – oder um es zeitlich auszudrücken – bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts nach der Hiǧra, zu geben.
Folgende Beobachtungen fielen dabei ins Auge: Die Anhäufung jener Überlieferungen, die die Niederschrift der Ḥadīṯe thematisierten; die Tatsache, dass man schon in einer sehr frühen Phase begann, Ḥadīṯe trotz der diesbezüglichen Uneinigkeit niederzuschreiben; der Umstand, dass ebenfalls in einer ziemlich frühen Phase die Ḥadīṯe, welche ungeordnet teils mündlich, teils schriftlich vorlagen bzw. tradiert wurden, in Form von Büchern zusammengetragen (*tadwīn*) wurden; die Tatsache, dass dieses zusammengetragene Material relativ früh, nämlich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, einer systematischen Anordnung nach bestimmten Kapiteln (*taṣnīf*) unterzogen wurde; die Beobachtung, dass sich allmählich eine *taṣnīf*-Tätigkeit entwickelte und dass das dritte Jahrhundert nicht den Anfang dieser *taṣnīf*-Literatur darstellt, sondern als diejenige Epoche anzusehen ist, in der sie ihre Perfektion erreicht hat. Weiterhin haben wir festgestellt, dass sich mit der Zusammentragung und systematischen Anordnung dieser Literatur die Regeln für die Tradierung an die nachfolgenden Generationen herausgebildet haben. Tatsächlich entstanden diese Regeln somit im Rahmen der Tradierung der schriftlichen Quellen. Doch dem äußeren Anschein nach wurden sie als ein Fundament der *isnād*-Tätigkeit angesehen, die auf eine dem islamischen Kulturkreis eigentümliche Art im ersten Jahrhundert und damit zwangsläufig in einem Zeitabschnitt, in dem die Ḥadīṯe noch nicht ganz von der mündlichen Tradierung befreit waren, entstand, jedoch in den darauffolgenden Jahrhunderten keineswegs an Wert verlor.
Es war eine natürliche Folge, dass man in einer Zeit, in der *muʿanʿan*-Überliefererketten existierten, von einer schriftlichen Quelle nur im Rahmen der Regeln der *taḥammul al-ʿilm* überlieferte. Auch ist es als ein natürliches Zeugnis dieser Zeit der Ḥadīṯliteratur zu betrachten, dass man, obgleich ein Ḥadīṯ aus einer schriftlichen Quelle übernommen wurde, die Termini technici *ḥaddaṯanā*, *ḥaddaṯanī*, *aḫbaranā* oder *aḫbaranī fulān* verwendete, so, als handele es sich hierbei um eine mündliche Tradierung vom Besitzer der Quelle. Diese Umstände erscheinen in Anbetracht dessen, dass diese *ʿanʿana*-Tradition in unserer Zeit nicht mehr existiert, als seltsam und gleichzeitig irreführend.

Nehmen wir aus der besagten Zeit eines der Ḥadīṯwerke, das bis zu unserer Zeit überliefert worden und erhalten geblieben ist, oder aber irgendein Werk aus den *al-kutub as-sitta*: Das Eigentliche bzw. Konstitutive dieser verloren gegangenen *ʿanʿana*-Tradition ist darin zu sehen, dass hinter jeder Zuschreibung in einem *isnād*, die den Ausdrücken wie *aḫbāranā*, *ḥaddaṯanā* usw. folgt, eine schriftliche Quelle auszumachen ist.
Diese Angelegenheit, die wir zuvor anhand von Beispielen versucht haben zu erläutern, wird durch die Analyse von al-Buḫārīs *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* verständlicher werden.
Es sind viele Fehler in modernen Studien vorzufinden, die dadurch ausgelöst wurden, dass diese *ʿanʿana*-Tradition bzw. diese Ausdrucksweisen hin und wieder falsch verstanden wurden. Letztere waren nicht nur im Werk al-Buḫārīs oder in anderen Ḥadīṯwerken dominierend, sondern auch in vielen anderen Zweigen des islamischen Schrifttums, allen voran in Kompilationen, die in den ersten drei

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

Jahrhunderten entstanden sind. Hierzu gehören z.B. Werke aus dem Bereich der Philologie bzw. Geschichtsschreibung.
Bevor wir nun einige Beispiele für die besagten Fehler anführen, soll an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass der Titel dieser Studie über die Quellen al-Buḫārīs zunächst „al-Buḫārīs schriftliche Quellen (Buḫârî'nin yazılı kaynakları)" hieß. Dementsprechend handelt es sich bei dieser Untersuchung um das Ergebnis einer Studie, die mit demselben falschen Verständnis begonnen wurde. Um es noch ein wenig klarer auszudrücken: Während zunächst versucht wurde, die Spuren *einiger*[1] schriftlicher Quellen im *Saḥīḥ* al-Buḫāris ausfindig zu machen, wurde bald klar, dass sein Werk von Kopf bis Fuß eine Auswahl aus schriftlich zusammengetragenen Ḥadīṯen (*mudawwanāt*) ist.

Goldziher setzte die Studie seines Vorgängers Alois Sprenger in Bezug darauf, dass sich ein Teil der Ḥadīṯe auf schriftliche Dokumente aus dem ersten Jahrhundert stützte, fort. Doch trotz seiner tiefgehenden Kenntnis über die Ḥadīṯliteratur konnte er sich von dem besagten, heute für uns irreführenden Stil der Ḥadīṯgelehrten (*muḥaddiṯūn*) nicht lösen. Auf diese Tatsache stoßen wir häufig in seinem Werk. Nun sollen hier ein oder zwei seiner Aussagen angeführt werden. Zum Thema des Aufsuchens von Ḥadīṯen (*ṭalab al-ḥadīṯ*) sagt er:

> Die kanonischen Sammlungen [damit meint er die *al-kutub as-sitta*][2] – wir müssen dies hier vorwegnehmen – sind keine kritisch gesichteten und methodisch angeordneten Compilationen [sic] von Ḥadîthen, welche die Sammler aus einer vorhandenen Literatur auswählten. Die Ḥadîthe, aus welchen die Verfasser eine Auswahl trafen, jene viele Tausende von Sätzen, aus welchen die das nach Maassgabe [sic] ihrer kritischen Grundsätze Gültige zusammenstellten, waren von ihnen selbst auf grossen [sic] Reisen zusammengebracht. Al-Buchârî hat in allen Theilen [sic] der muhammedanischen Welt an 1000 Schejche [sic] ausgenutzt[3]; es war dann seine Aufgabe, ihre und ihrer Gewährsmänner Glaubwürdigkeit zu prüfen und den Weizen von der Spreu zu sondern. Dasselbe gilt von den übrigen Autoritäten der in Sammelwerken verarbeiteten Traditionsliteratur.[4]

[89] Als Goldziher wiederum den *Ṣaḥīḥ* des Muslim erwähnt, sagt er:

> Auch diese ist in der muhammedanischen Welt unter dem Namen Al-ṣaḥîḥ berühmt. Wenn wir dieselbe mit der des Buchârî vergleichen, mit der sie im grossen [sic] und ganzen denselben Inhalt aus anderen mündlichen Quellen aufweist, so tritt uns vornehmlich ein formeller Unterschied vor Augen, der zugleich einen Einblick in den Charakter dieser Sammlung eröffnet…"[5]

Auch Aḥmad Amīn, der nahezu ausnahmslos die Ansichten Goldzihers teilt[6], hat keine andere Meinung im Bezug auf die Frage nach den Quellen al-Buḫārīs und anderer Ḥadīṯgelehrte, wie aus seinem Werk namens *Ḍuḥā l-Islām* ersichtlich wird. Auch ihm zufolge bereiste al-Buḫārī in einem Zeitraum von 16 Jahren die ganze Islamische Welt, besuchte hunderte Ḥadīṯgelehrte, erfasste deren Überlieferungen im Einzelnen und brachte somit sein Werk zu Stande.[7]
Der Einfluss dieser Auffassung beschränkt sich jedoch nicht nur auf den Bereich des Ḥadīṯ, sondern führt bei allen Werken, bei deren Kompilation Überlieferungen zu Nutze gemacht wurden, zu falschen Schlussfolgerungen, wenn es um ihre Verbindung bzw. Beziehung zu ihren Quellen geht. Hier werde ich nicht einzeln auf die Spuren dieses besagten Verständnisses in etlichen modernen Studien eingehen[8], sondern auf eine Arbeit hinweisen, die etwa vor zwei Jahren in Frankreich erschienen ist. Diese Studie, in der sich der Autor mit dem Millieu von Basra und der Ausbildung von al-Ǧāḥiẓ auseinandersetzt, zeugt zwar von einer großen intellektuellen Anstrengung, jedoch führt auch hier jenes Verständnis in nahezu allen Kapiteln zu falschen Schlussfolgerungen. Bei seiner Untersuchung des Milieus von Basra trifft er mit Blick auf die dem islamischen Überlieferungsgut eigenen Ausdrucksweisen in den schriftlichen Quellen die Feststellung, dass diese Überlieferungen auf ausschließlich mündliche Quellen zurückzuführen seien.
Bei seiner Thematisierung der *Tafsīr*-Tätigkeit in diesem Zeitabschnitt beispiels-

weise vermutet er, dass selbst diejenigen Gelehrten, deren Berühmtheit er [zuvor] in Erfahrung gebracht hat, den Koran mittels mündlicher Überlieferungen ausgelegt haben und dass dieser Zustand bis zum Tod aṭ-Ṭabarīs (gest. 310 n. H.) angedauert habe. Obwohl es möglich gewesen wäre von früheren, schriftlichen Quellen Nutzen zu ziehen, habe aṭ-Ṭabarī, wie viele andere Koranexegeten auch, von den mündlichen Überlieferungen profitiert, die nach wie vor vom Lehrer an den Schüler weitergegeben wurden.[9]

Der Autor vermutet ferner, dass die Gelehrten von Basra in der Zeit vom ersten bis zum zweiten Jahrhundert ihr Wissen in Form von Büchern schriftlich festgehalten haben. Überlieferungen von diesen Gelehrten fanden bekanntlich Eingang in den in den folgenden Jahrhunderten entstandenen Werken. Diese Überlieferungen, so der Autor, seien von den Schülern der besagten Basraner Gelehrten übernommen und mündlich weitertradiert worden, sodass sie bis in die folgenden Jahrhunderte hinein in mündlicher Form weitergegeben worden seien. Folglich sagt er, dass auch derartige Überlieferungen in den Werken al-Ǧāḥiẓ', mit dessen Studium er sich befasste, auf mündlichem Wege übernommen worden seien und dass es für ihn unmöglich sei, diese zu akzeptieren.[10] Infolge dieses Verständnisses macht er bei der Thematisierung der Quellen der Ḥadīṯe, die in al-Ǧāḥiẓ' Werken vorzufinden sind, zwangsläufig sehr seltsame Äußerungen.[11]

Da es nicht unser Ziel ist, Pellats erwähntes Buch zu kritisieren, lassen wir beiseite, dass in beinahe jedem Kapitel derartige Fehler enthalten sind. Wenn wir jedoch die Folgerungen hiervon in Bezug auf das islamische Schrifttum bedenken, so z.B. die Annahme, dass alle Angaben in der dreißigbändigen Koranexegese aṭ-Ṭabarīs mit Blick auf die verwendeten Ausdrücke *aḫbāranā* und *ḥaddaṯanā* auf mündliche Tradierungswege zurückgehen würden, finden wir uns zwangsläufig in dem Gedanken wieder, dass der Autor sowie sein Werk dadurch an Wert und Bedeutung verlieren.

aṭ-Ṭabarī benutzte diese Bezeichnungen, um auszudrücken, dass die schriftlichen Quellen über einen authentischen Überlieferungsweg bis zum Autor gelangt sind und dass er die Tradiererlaubnis dieser Werke erlangt hat. Wenn wir nun diese Ausdrücke [ausschließlich] der mündlichen Tradierung zuordnen würden, dann würden wir damit konstatieren, dass aṭ-Ṭabarī gar keinen Wert auf die schriftlichen Quellen gelegt und die mündlichen Überlieferungen diesen vorgezogen habe. Abgesehen davon, dass er Überlieferungen aus den Quellen der Ḥadīṯe und Aḫbār auf diese Weise übernommen hat, werden wir bei der Thematisierung der *taʿālīq* von al-Buḫārī sehen, dass er selbst aus philologischen Werken mit dem Ausdruck *ḥuddiṯtu* tradierte.

Jenes [falsche] Verständnis kann man auch in Bezug auf das [*Kitāb*] *al-Aġānī* [von Abū l-Farağ al-Iṣfahānī] als äußerst bedenklich und gewagt ansehen. Es ist in diesem Sinne sehr merkwürdig anzunehmen, dass bei Abū l-Farağ al-Iṣfahānī mit der – den Ausdrücken *ḥaddaṯanī* oder *aḫbaranī* nachfolgenden – Kette von Überlieferern gemeint ist, dass er von etlichen Autoren wie Abū ʿUbayda, Ibn al-Aʿrābī und al-Madāʾinī [Informationen] auf mündlichem Weg übernommen hat, obwohl deren Werke vorlagen. Dadurch würden sowohl den erwähnten schriftlichen Werken als auch der Literatur, der sie zugehörig sind, vieles abgesprochen werden.

***

Isḥāq ibn Rāhūya (gest. 238)[12], der *sunan*-Werke sowie Werke zur Koranexegese verfasst hat, sagte in Anbetracht der gewaltigen *muṣannaf*-Werke seines Zeitalters zu seinen Schülern, unter denen sich auch al-Buḫārī befand, dass es sehr gut wäre, wenn jemand eines Tages ein komprimiertes Buch hervorbringen würde, in dem die Sunna des Propheten zusammengeführt werden würde. Von diesem Wunsch inspiriert fing al-Buḫārī an, seinen *Saḥīḥ* zu verfassen.[13] Laut den Überlieferungen erlangte sein Buch, das er innerhalb von 16 Jahren fertigstellte[14] und *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ al-muḫtaṣar min umūr Rasūlillāh ṣallallāhu ʿalayhi wa sallam*[15] nannte, etwa ein Jahrhundert nach ihm den Rang des nach dem Koran am

meisten geschätzten Buches in der islamischen Welt.[16]
Die Erläuterung der Auswahl al-Buḫārīs für seinen *aṣ-Saḥīḥ* aus den zu seiner Zeit bereits vorhandenen systematisierten und nicht-systematisierten Ḥadīṯ-sammlungen – teils sogar von entfernteren Gebieten – wird im Lichte des Wissens, das dieselbe Literatur in sich birgt, kein schwieriges Unterfangen sein. Hierfür werden wir uns die Angaben, die in der *usūl al-ḥadīṯ*-Literatur unter dem Namen *taḥammul al-ʿilm* zu finden sind, al-Buḫārīs Anwendung dieser Angaben in seinen Ḥadīṯen, den *sard*[17] der Ḥadīṯe, aus denen Informationen über die Beziehung al-Buḫārīs zu seinen Šayḫs zu entnehmen sind, das Wissen, welches in jener um sein Buch herum entstandener Literatur bewahrt wurde sowie die Werke, die er als Quellen benutzte und die bis heute erhalten geblieben sind, zu Nutze machen.

Der Inhalt des *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī besteht im Allgemeinen aus zwei Teilen. Der eine Teil besteht aus Ḥadīṯen mit unterschiedlichen Graden in Bezug auf ihre Überliefererketten. Der andere Teil setzt sich aus den – mit dem in der Ḥadīṯliteratur insbesondere für al-Buḫārī verwendeten Begriff – *tarāǧim* zusammen.[18] Durch diese zweite Eigenschaft seines Buches unterscheidet sich al-Buḫārī ganz klar von den [anderen] *muṣannif*. Dieser Teil, der aus Beschreibungen besteht, die eine Art Zusammenfassung der Namen und Inhalte der Kapitel [*abwāb*] sind, nimmt eine wichtige Stellung in seinem Buch ein.[19] In diesem Sinne bilden diese Abschnitte, in denen al-Buḫārī vielmehr die Ausdrucksweise eines Rechtsgelehrten als eines *muṣannif* zukommt, einerseits den Verdienst, andererseits die Schwachstelle seines Buches. So war für so manch einen Ḥadīṯgelehrtem diese Eigenschaft des Buches ein Grund dafür, Muslims *al-Ǧāmiʿ* diesem vorzuziehen.[20]
Diejenigen hingegen, die diese Eigenschaft als Vorzug anerkannten, haben als Ergebnis einer großen Anstrengung eine gesonderte Literatur hervorgebracht, die sich dem Ziel widmete, die Beziehung zwischen den über 3400 Kapitelnamen[21] und den unter diesen Kapiteln jeweils angeführten Ḥadīṯen herauszufinden.[22]
Während [der Bearbeitung] dieser vorliegenden Studie gelangte ich an ein wichtiges Exemplar[23] dieser erwähnten Werke, deren Großteil nicht erhalten geblieben ist. In diesem Exemplar sind die Mühe, die die Autoren auf sich nahmen, sowie die Tatsache, dass es ihnen meistens nicht gelang, einen Zusammenhang zwischen den Kapiteln und den *tarāǧim* herzustellen, deutlich zu erkennen. Auch wird in diesem Werk nicht vorenthalten, dass die Aussage „Der Fiqh des al-Buḫārī ist in den Kapiteln seines Buches verborgen“ (*fiqh al-Buḫārī fī tarāǧimihi*), ein Diskussionsthema darstellte. Schließlich werden auch jene Anspielungen und Kritik nicht verheimlicht, die von Abū l-Walīd al-Bāǧī (gest. 470) – Besitzer eines Werkes, in dem die Überlieferer der Ḥadīṯe im *Ṣaḥiḥ* einer Kritik (*ǧarḥ wa taʾdīl*) unterzogen werden – an diejenigen ausgesprochen wurden, die sich unnötige Erklärungsversuche zum Ziel gesetzt und damit freiwillig eine Last auf sich genommen haben, um eine derartige Verbindung zwischen den Kapiteln und den *tarāǧim* herzustellen.[24] [25]
Diese Abschnitte, die *tarāǧim* genannt werden und einen großen Teil von al-Buḫārīs *Ṣaḥīḥ* einnehmen, werden mal als sein unerreichbarer Vorzug, mal als ein Kritikgrund angesehen. In ihnen gibt es – was ihre Gesamtheit betrifft – neben verschiedenen Sätzen, die mit den Ausdrücken *qāla* oder *qāla ġayruhū* eingeleitet werden, auch sehr viele Meinungen, bei denen der Sprecher (*qāʾil*) nicht erwähnt wird und es äußerlich so scheint, als gehörten sie al-Buḫārī selbst. Obwohl die unter den Kapiteln (*abwāb*) verteilten Meinungen dieser Art fast überall in seinem Buch zu finden sind, fallen sie im Abschnitt „at-Tafsīr“ am intensivsten ins Auge. Wenn auch im Folgenden Beispiele hierzu aus verschiedenen Stellen seines Buches angeführt werden, wird der Fokus vielmehr auf die Beispiele im namentlich erwähnten Abschnitt [„at-Tafsīr“] gelegt.

***

Die in den Besonderheiten der Überlieferungstradition des islamischen Schrifttums versierten Gelehrten betrachteten al-Buḫārīs *Ṣaḥīḥ* – abgesehen von man-

chen seiner inhaltlichen Abweichungen – wie die anderen im selben Jahrhundert entstandenen berühmten *muṣannaf*-Werke auch ganz selbstverständlich als ein Produkt der zeitlich vorher vorhandenen Ḥadīṯsammlungen (*mudawwanāt*).
Jene Autoren, die den inhaltlichen Stoff für ihre Bücher aus den Werken entnahmen, die ihnen durch verschiedene Formen des *taḥammul al-ʿilm* übermittelt wurden, hielten die auch von ihnen selbst verwendeten Ausdrücke *ḥaddaṯanā*, *aḫbāranā* o. ä. in Ḥadīṯwerken, bis in – von der Entstehungszeit des islamischen Schrifttums heraus betrachtet – ziemlich spätere Epochen hinein nicht für mündliche Überlieferungen. Diese prinzipielle Betrachtung bewahrten sie auch in jenen ergänzenden Werken, die sie später um die *muṣannaf*-Werke herum verfassten. So ist es möglich, in beinahe allen diesen ergänzenden Werken, die uns als *šarḥ* und *mustaḫraǧ* erreicht haben, die gleiche Auffassung gegenüber den Ḥadīṯquellen zu beobachten.

Nachdem wir bereits die verschiedenen Formen des *taḥammul al-ʿilm* zusammenfassend erwähnt haben, werden wir [nun] ein paar Beispiele geben, die in der Ḥadīṯliteratur indirekt im Bezug auf al-Buḫārī thematisiert werden. Hier wurde der Vermerk „indirekt“ mit Absicht verwendet. Denn dass die *al-kutub as-sitta* ein Produkt schriftlicher Quellen war und dass die darin enthaltenen Ausdrucksweisen in den Überlieferungen nicht auf mündliche Tradierung hinwiesen, stand [damals] nicht zur Diskussion und war somit kein Thema, welches näher behandelt wurde. In diesem Sinne ist in der Ḥadīṯliteratur – wie wir im Folgenden noch sehen werden – anstelle der Bestimmung der schriftlichen Quellen die Ermittlung der Überlieferer (*riǧāl*) vorzufinden. So drückte der Name eines Šayḫs, der Autor eines Werkes war, für sie das Werk selbst aus. Wenn sie auf die Quelle eines Ḥadīṯes in einem Buch, mit dessen Erklärung und Ausführung sie beschäftigt waren, hinweisen wollten, benutzten sie den Ausdruck *aḫraǧahū ʿan…* Auch der Verbalsubstantiv *taḫrīǧ* wurde an Stelle des erwähnten Ausdrucks verwendet.
Vor dem Hintergrund dessen, dass er die erwähnten Ausdrucksweisen beinhaltet, soll an dieser Stelle ein Abschnitt zitiert werden, im dem es um den Vergleich von al-Buḫārīs und Muslims Werk geht:

ان الذين انفرد بهم البخاري ممن تكلم فيه لم يكثر من تخريج أحاديثهم، وليس لواحد منهم نسخ كثيرة أخرجها كلها أو أكثرها الا ترجمة عكرمة عن ابن عباس بخلاف مسلم، فإنه اخرج اكثر تلك النسخ كأبي الزبير عن جابر وسهيل عن أبيه والعلاء بن عبد الرحمن عن أبيه وحماد بن سلمة عن ثابت وغير ذلك.

> al-Buḫārī hat, obwohl er im Vergleich zu Muslim alleine mit seinen Šayḫs, über die gesprochen wurde, war, von diesen – trotz der insgesamt großen Menge an Ḥadīṯen – nicht so viele Ḥadīṯe tradiert [*taḫrīǧ*]. Keiner dieser Šayḫs besaß so viele Abschriften [*nuṣḫa*], von denen al-Buḫārī hätte all ihre oder die Mehrheit ihrer Ḥadīṯe tradieren können. Davon ausgenommen sind die, die ʿIkrima von Ibn ʿAbbās gesammelt hat. Im Gegensatz dazu hat Muslim einen Großteil der Abschriften, wie z.B. die Überlieferungen von Abū z-Zubayr von Ǧābir, Suhayl von seinem Vater, al-Aʿlā ibn ʿAbdirraḥmān von seinem Vater, Ḥammād ibn Salama von Ṯābit, übernommen.[26]

Eines der interessanten Beispiele, die diesen erwähnten Ausdruck beinhalten, stellt die Aussage *wa inna Musliman tilmīḏuhu wa ḫirrīǧuhu*[27] dar, womit wiedergegeben wird, dass „Muslim von al-Buḫārī entnommen hat“. Damit wurde ausgedrückt, dass Muslim, von dem bekannt war, dass er in seinem *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* keinen einzigen Ḥadīṯ von al-Buḫārī überliefert hat, in Wahrheit doch Ḥadīṯe von al-Buḫārīs Buch übernahm, obwohl er für diese andere Überlieferer angab.
Den Überlieferungen zufolge verfasste al-Buḫārī sein Buch, indem er eine Auswahl aus 600.000 Ḥadīṯen traf. Unter der Aussage *wa aḫraǧtu al-ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥa min zahāi sittamiʾata alf ḥadīṯin*[28] verstanden die Ḥadīṯgelehrten, wie sie sie auch untereinander verwendeten, dass Ḥadīṯbücher und Ḥadīṯdokumente gemeint waren, deren Berichte insgesamt etwa 600.000 betrugen.
Neben dieser Art von Überlieferung, die sie als den natürlichen Charakter der Ḥadīṯbücher ansahen, nahmen sie ferner an, dass „al-Buḫārī nach seinem eigenen

Gefallen und seiner eigenen Ansicht sehr viele Informationen aus Quellen entnahm und sie – ihren Zusammenhang analysierend – unter den Kapiteln seines Buches verteilte, damit es in seinem Buch auch nicht an islamisch-rechtlichem Material und Aussagen fehlte".[29]

Muslim hat mit der Verwendung des Wortes *taḫrīǧ* in dem Vorwort seines Buches[30], das hinsichtlich der Ḥadīṯliteratur einen großen Wert einnimmt, schriftliche Quellen beabsichtigt.

Wenn ferner die Ḥadīṯkommentatoren diesen Ausdruck benutzten, um auf die Quelle eines Ḥadīṯes hinzuweisen, erwähnten sie manchmal den Namen der Quelle und manchmal nicht, weil er entweder sehr bekannt oder aber seine Bestimmung unmöglich war.

Im Korankommentar al-Buḫārīs zu der Sure Baqara gibt es einen Ḥadīṯ, den er mit folgender Überliefererkette anführt: *ḥaddaṯanī Isḥāq qāla qultu li-Abī Usāma*...usw. Im Isnād dieses Ḥadiṯes wurde eine Bemerkung durch einen Überlieferer hinzugefügt. Der Kommentar von Ibn Ḥaǧar zu dieser hinzugefügten Bemerkung stellt ein klares Beispiel für jene dargelegte Form von Erwähnung [der Quellennamen] dar:

> *Huwa kalāmu Šaqīq ar-Rāwī ʿinda Abī Masʿūd...wa huwa llaḏī aḫraǧahu l -Buḫāriyyu ʿanhu.*[31]
>
> Dies ist eine Bemerkung, die Šaqīq ar-Rāwī von Abū Masʿūd überlieferte und die Isḥāq ibn Rāhūya (gest. 238) in seinem *Musnad* anführte. al-Buḫārī entnahm sie [*aḫraǧahu*] dem Letzteren.

Im Allgemeinen jedoch sahen es die Ḥadīṯkommentatoren es als nicht notwendig an, den Titel eines Werkes zu erwähnen. Von Sufyān zu überliefern bedeutete beispielsweise von seinem Werk *al-Ǧāmiʿ* zu überliefern.[32] Wenn die Ḥadītkommentatoren auf die Quelle eines von ihm [d.h. Sufyān] tradierten Ḥadīṯes hinweisen wollten, taten sie dies auf diese Weise.

Sofern etwas außerhalb eines Werkes, durch das ein Ḥadīṯgelehrter weit bekannt wurde, tradiert wurde, wurde darauf hingewiesen. Über ʿAbdullāh ibn Walīd al-ʿAdanī wird z.B. gesagt „er hätte von Sufyān außerhalb seines *al-Ǧāmiʿ ġarīb*-Ḥadīṯe überliefert."[33]

In den Quellen gibt es sehr viele Informationen über al-Buḫārīs Beziehung zu Büchern. So behaupteten beispielsweise diejenigen, die Muslim al-Buḫārī vorgezogen haben, dass in al-Buḫārīs *aṣ-Ṣaḥīḥ* manche Fehler vorhanden seien, die von seinem Vertrauen in die Bücher *ahl aš-Šāms* herrühren würden.[34]

Laut der Aussage von al-Buḫārīs Schreiber Muḥammad ibn Abī Ḥātim al-Warrāq sei er sogar nachts mehrmals aufgestanden und habe sich damit beschäftigt, Ḥadīṯe aus Büchern zu entnehmen (*taḫrīǧ*). Als al-Buḫārī eines Tages in Firabr den Abschnitt „Kitāb at-tafsīr" seines *Ṣaḥīḥ* angeordnet und sich dabei sehr verausgabt hatte, legte er sich auf seinen Rücken. al-Warrāq, der al-Buḫārī einmal sagen hörte „ich habe nichts unwissentlich gemacht", wollte erfahren, aus welchem Grund er sich tagsüber auf den Rücken gelegt hatte. Er bekam folgende Antwort: „Heute haben wir uns mit dem *taḫrīǧ* von Ḥadīṯen aus Büchern sehr überanstrengt. Da dies hier einer der Feindesgrenzen ist und ich mich vor einer Situationsänderung bezüglich des Feindes gefürchtet habe, wollte ich mich ausruhen und bereit sein, damit ich mich bewegen kann, falls der Feind angreifen sollte".[35]

In al-Buḫārīs *aṣ-Ṣaḥīḥ* selbst befinden sich erhellende Informationen zu den Büchern seiner Šayḫs. Er sagt z.B. am Ende eines Ḥadīṯes, den er mittels Muslim ibn Ibrāhīm von ʿAbdullāh ibn al-Mubārak (gest. 181) tradierte: *Hāḏā l-ḥadīṯu laysa bi-Ḫurāsān fī kitābi Ibn al-Mubārak amlaʾa ʿalayhim bi-l-Baṣrati*.[36]

Der Kommentator Ibn Ḥaǧar sagt in der Erläuterung dazu: „Ibn al-Mubārak hat seine Ḥadīṯe in Horasan klassifiziert und dort seinen Schülern diktiert. Hiernach hat das [intellektuelle] Milieu von Horasan seine Bücher von ihm tradiert. Auf seinen Reisen überlieferte Ibn al-Mubārak diejenigen Ḥadīṯe, die nicht in seinen Büchern enthalten waren, aus seinem Gedächtnis heraus."[37]

al-Buḫārī lobt an einer Stelle seines *Ṣaḥīḥ* seinen Šayḫ Musaddad ibn Musarhad (gest. 228). Dabei berichtet er, dass ein Freund von ihm diesem Šayḫ sehr vertraut und keinen Unterschied darin gesehen habe, dass sich seine Bücher bei ihm oder bei Musaddad befinden.[38] Auf indirekte Weise verdeutlicht uns dies einerseits die Nachfrage nach den Ḥadīṯbüchern und andererseits die Gefahr, der die Bücher in dieser Zeit ausgesetzt waren.
Auch an denjenigen Stellen, an denen al-Buḫārī verdeutlicht, dass er Ḥadīṯe mitsamt ihren Eigenarten in den Büchern seiner Šayḫs unverändert übernommen hat, ist seine Beziehung zu den Quellen stellenweise klar sichtbar. In einem Ḥadīṯ z.B., den er mit der Überliefererkette *ḥaddaṯanā ʿAmr ibn ʿAbbās, ḥaddaṯanā Muḥammad ibn Ǧaʿfar*[39] anführt, ließ er eine Stelle frei und vermerkte danach *qāla ʿAmr: fī kitābi Muḥammad ibn Ǧaʿfar bayāḍun*. Damit verdeutlichte er, mit welcher Gründlichkeit er von den Büchern seiner Šayḫs tradiert. Es ist jedoch nicht möglich abzuschätzen, ob sich dieser Vermerk al-Buḫārīs in dem Buch seines Šayḫs ʿAmr ibn ʿAbbās oder in jenem seines Šayḫs Muḥammad ibn Ǧaʿfar befindet. Denn es ist auch möglich, dass ʿAmr dies in das von ihm tradierte Buch als Bemerkung hinzugefügt hat.[40]

Wir werden uns mit den oben angeführten Beispielen begnügen, die zeigen, dass al-Buḫārī wie die anderen Ḥadīṯgelehrten auch in seinem Ṣaḥīḥ mit den Ḥadīṯen, die er mit den Ausdrücken *aḫbaranā*, *ḥaddaṯanā* oder *aḫbaranī* und *ḥaddaṯanī* übernahm, nicht auf eine mündliche Überlieferung, sondern auf schriftlichen Quellen hinzuweisen beabsichtigte. Tatsächlich ist solch eine Bemühung nichts anderes als eine Wiederholung dessen, was [schon] die Ḥadīṯgelehrten und Ḥadīṯkommentatoren sehr wohl wussten. In einem Kommentar zu einem Ḥadīṯ z.B., den al-Buḫārī mit dem Ausdruck *ḥaddaṯanī* von seinem Šayḫ namens Muḥammad tradierte, sagt der Kommentator Ibn Ḥaǧar folgendes:

> „Abū ʿAlī al-Ġassānī: Er (Muḥammad) ist aḏ-Ḏuhlī. Die Tatsache, dass sich der erwähnte Ḥadīṯ auch in dem *ʿIlal al-ḥadīṯ* von Zuhrī befindet, bestätigt dies…al-Buḫārī profitiert sehr oft von ihm, unterlässt es aber, seinen *nasab* offen anzugeben.“[41]

Zurqānī (gest. 1122), der zu den spätesten Quellen der Ḥadīṯkommentatoren zählt, wusste, dass in den Überliefererketten der *muṣannaf*-Werke mit dem Namen Mālik dessen *Muwaṭṭaʾ* gemeint war und dass vom *Muwaṭṭaʾ* Aḥmad ibn Ḥanbal in seinem *Musnad* über Ibn Mahdīs, al-Buḫārī über at-Tanaysīs, Muslim über Yaḥyā ibn Yaḥyās, Abū Dāwūd über al-Kaʿnabīs und an-Nasāʾī über Kutayba ibn Saʿīds Überlieferungen tradiert haben.[42]
Als deutliches Beispiel für die Beziehung al-Buḫārīs zu den vor ihm vorhandenen Quellen werden wir alles, was er vom *Muwaṭṭaʾ* entnommen hat, als Anhang an diese Studie zusammentragen. Dabei ist es nicht unsere einzige Intention, zu beweisen, dass al-Buḫārī [einiges] vom *Muwaṭṭaʿ* entnommen hat, sondern auch zu zeigen, wie sehr sich al-Buḫārī im Rahmen der Anordnung seines Buches bei der Entnahme der Ḥadīṯe von früheren Quellen an deren Kapitel (*abwāb*) gehalten hat. Denn während im islamischen Schrifttum kein Zweifel darin gehegt wurde, dass al-Buḫārī seinen *Ṣaḥīḥ* aus der vor ihm vorhandenen schriftlichen Literatur zusammengestellt hat, war die Frage danach, inwiefern er sich bei der Anordnung der Kapitel seines Buches oder – anders ausgedrückt – bei der Bearbeitung des Inhalts seines Buches an die Aufteilung und Anordnung der Bücher seiner Šayḫs gehalten hat, umstritten bzw. gab Anlass zur Diskussion.
Damit hängt die Fragestellung zusammen, wie zu erklären ist, dass al-Buḫārī auch Material in seinem *Ṣaḥīḥ* aufgenommen hat, ohne die bekannten Ausdrücke für die Ḥadīṯüberlieferung zu verwenden. Diese Fragestellung, die mit Hinblick auf die Quellen al-Buḫārīs sehr wichtig ist, wurde heftig diskutiert und obwohl sie unterschiedlich beantwortet wurde, wurde sie nie vollständig gelöst, sondern blieb gar – wie wir im Folgenden sehen werden – voller Widersprüche.

Literaturangaben:

1 Hervorhebung durch die Übersetzer.

2 Anmerkung von Fuat Sezgin.

3 Wir werden die Thematik, dass al-Buḫārī sich mit tausend Šayḫs traf, später diskutieren. Die Anzahl der Überlieferer, von denen al-Buḫārī in seinem *Ṣaḥīḥ* direkt Ḥadīṯe übernahm, beträgt etwa ein Viertel dieser erwähnten Zahl.

4 Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien*, Theil 1-2. Halle: 1889-90, II. 180 (Im Folgenden: Muh. Stud.).

5 *Muh. Stud*., II., S. 245. Es ist möglich, dieser Ansicht Goldzihers fast überall in seinem Werk zu begegnen, z.B.: II., S. 196, Fußnote 5. Darin sagt Goldziher in Bezug auf einen Ḥadīṯ, welchen Muslim aus dem *Muwaṭṭaʾ* entnahm, dass Muslim durch einen der Überlieferer von Imām Mālik einen Ḥadīṯ tradierte und Imām Mālik diesen Ḥadīṯ auch im *Muwaṭṭaʾ* überlieferte. Demnach scheint es, dass Goldziher die Tatsache nicht bemerkte, dass Muslim diesen Ḥadīṯ sowie andere hunderte Ḥadīṯe auch aus dem *Muwaṭṭaʾ* entnahm. Entsprechend sagt Goldziher an einer anderen Stelle über Abū Dāwūd Folgendes: „Als Quellen für seinen *Sunan* profitierte er des Öfteren von schriftlichen Aufzeichnungen“ (*Muh. Stud.*, II, S. 198) und zeigt damit erneut dieselbe Auffassung. Gemeint sind damit jene Überlieferungen im *Sunan* Abū Dāwūds, denen eindeutig zu entnehmen ist, dass sie aus schriftlichen Quellen übernommen worden sind. Auch im Werk Schachts, in dem sich der Autor der Entstehung des Islamischen Rechts widmet, kann man dieselbe Überlegung vorfinden. Zum Ausdruck „*wa min kitāb ʿUmar ibn Ḥabīb ʿan Muḥammad ibn Isḥāq*“ Imām Šafiʿīs sagt er, dass „Imām Šafiʿī nicht all seine Überlieferungen einer mündlichen Quelle entnahm, sondern auch zeitweise schriftliche Quellen heranzog. (The Origins of Muhammadan Jurisprudence, S. 38; Für den Satz Imām Šafiʿīs siehe *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, VII., S. 359). Damit möchte Schacht ausdrücken, dass diejenigen Überlieferungen, die durch eine Überliefererkette tradiert wurden, nur dann von einer schriftlichen Quelle kommen können, wenn sie Hinweise auf ein Buch enthalten. In *İlahiyat Fakültesi Mecmuası* (IV (1926), S. 132-210). Auch in dem von Zâkir Kâdiri Ugan verfassten Artikel namens „Religiöse und areligiöse Überlieferungen“ ist die Überlegung vorzufinden, dass al-Buḫārī seine Überliefererketten dem Erinnerungsvermögen der Überlieferer zu verdanken hat und deren Richtigkeit folglich zu bezweifeln ist. (Siehe *İlahiyat Fakültesi Mecmuası* IV (1926), S. 196, Spalte 4-7).

6 Vgl. *Muh. Stud*., II., S. 180; Amīn, Aḥmad: *Ḍuḥā al-Islām*, Band 1-3. Kairo: [o.J.], II. S. 106-109.

7 *Ḍuḥā al-Islām*, II., S. 108-111.

8 Auf solche Fehler möchten wir in einer Abhandlung namens „İslam Tarihinin Kaynakları Arasında Hadisin Ehemmiyeti“ („Die Wichtigkeit der Ḥadīṯe innerhalb der Quellen der islamischen Geschichte“) hinweisen und näher eingehen.

9 Charles Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Cahız*, S. 82.

10 Ebd., S. 83.

11 Unter diesen befinden sich weitere, noch seltsamere Überlegungen. So folgert der Autor z.B. daraus, dass spätere Autoren versucht haben, die Überlieferer der in al-Ǧāḥiẓ’ Werken vorkommenden Ḥadīṯe festzustellen, dass al-Ǧāḥiẓ diese Ḥadīṯe auf mündlichem Wege empfangen und diese in seinem Namen erneut mündlich tradiert habe. (*Le milieu basrien et la formation de Cahız*, S. 91-92).

12 Ibn an-Nadīm: *Kitāb al-fihrist*. Mit Anmerkungen hrsg. von G. Fluegel. Leipzig 1871, S. 225.

13 an-Nawawī, *Šarḥ al-Buḫārī*, 7 a, Abū l-Walīd al-Bāǧī überliefert dies von al-Ḥākim an-Nīsābūrīs *Tārīḫ* in etwas anderer Form. Er überliefert, dass al-Buḫārī sagte: „Ich befand mich vor Isḥāq ibn Ibrāhīms (ibn Rāhūya) Tür. Da hörte ich meine Freunde Folgendes sagen: „Würde doch ein kurzgefasster *Ǧāmiʿ* verfasst werden, der die authentischen Ḥadīṯe beinhaltet, damit wir die Sunna und die Ḥadīṯe (*al-āṯār*) des Propheten erlernen können.‘ Daraufhin fing ich an, dieses Buch zu verfassen.“ (al-Bāǧī, *al-Ǧarḥ wa-t-taʾdīl*, 9 a, [I., S. 309]).

14 al-Kalābāzī, *Šuyūḫ al-Buḫārī*, 2 b.

15 an-Nawawī, *Šarḥ al-Buḫārī*, 6 a-6 b.

16 al-Qasṭallānī, Aḥmad b. Muḥammad: *Iršād as-sārī li šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḫārī.* Kairo: 1307. I., S. 28.

17 Anm. d. Ü.: Bei *as-sard* handelt es sich um eine Lehrform, bei der ein Ḥadīṯwerk ununterbrochen rezitiert wird, ohne dass auf die Bedeutung des Inhalts (*matn*) der Ḥadīṯe sowie die Bewertung der Überliefererkette (*isnād*) eingegangen wird. Siehe hierfür: Aydınlı, Abdullah: Hadis Istilahlari Sözlüğü. Istanbul 2011, S. 276.

18 Für detaillierte Angaben zu diesem Terminus technicus siehe Ibn Ḥağar, Šayḫ al-Islām Abū al-Faḍl Šihābuddīn Aḥmad b. ʿAlī b. Muḥammad b. Muḥammad al-ʿAsqalānī: *Hayd as-Sārī li-Ṣaḥīḥ Abī ʿAbdillāh al-Buḫārī.* Bulak 1301. S. 11-12.

19 Abū l-Walīd al-Bāǧī, in *al-Mutawārī ʿalā tarāǧim al-Buḫārī* finden sich detaillierte Angaben zur diesbezüglichen Kritik an al-Buḫārī (3 b).

20 Ibn aṣ-Ṣalāḥ, S. 14; al-ʿIrāqī, *at-Taqyīd wa-l-īḍāḥ*, S. 14.

21 Qasṭallānī, I., S. 27.

22 *Hadyu-s-sārī*, S. 12.

23 al-Munīr, al-Ḥāfiẓ Naṣruddīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Wağīhiddīn Muḥammad b. Manṣūr b.: *Kitāb al-mutawārī ʿalā tarāǧim abwāb al-Buḫārī.* Al-İskandariyya Umumī Bibliothek Nr. 1115. Editiert von ʿAlī Ḥasan ʿAlī, Amman: 1990.

24 *Hadyu-s-sārī*, S. 6.

25 *al-Mutawārī ʿalā tarāǧim al-Buḫārī*, 2 b-3 a.

26 *Tadrīb ar-rāwī*, S. 25-26.

27 *Tadrīb ar-rāwī*, S. 26.

28 *Šuyūḫ al-Buḫārī li-ṣ-Ṣaġānī*, 3 a.

29 *Hadyu-s-sārī*, S. 5-6.

30 Muslim, I., 3.

31 Siehe *Fatḥ al-bārī*, VIII., S. 251.

32 *Fatḥ al-bārī*, VIII., S. 140.

33 *Wa-qad rawā ʿani-ṯ-Ṯawrī ġarāiba ġayr al-Ǧāmiʿ* (*Tahḏīb at-tahḏīb*, VI., S.70; *Hadyu-s-sārī*, S. 481).

34 *Qad yaqaʿu li-Muḥammad ibn Ismāʿīl al-ġalaṭ fī ahli-š-Šām wa ḏāka an-nahū aḥaḏa kutubahum fa naẓara fīhā…*etc. (al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī: *Tārīḫ Baġdād aw Madīna as-salām. Waḍaʿahū fī azhā ʿuṣūr al-islāmī munḏ taʾsīsih ilā wafātih ʿām* 463. Kairo: 1931. XIII., S. 102).

35 *Tārīḫ Baġdād*, II., S. 14. Laut einer Überlieferung des gleichen Überlieferers, stand al-Buḫārī nachts 15-20 Mal auf, um in den Werken nach Ḥadīṯen zu recherchieren und kennzeichnete diese durch Tinte anhand diverser Zeichen. (*Tārīḫ Baġdād*, II, S. 13).

36 al-Buḫārī, III., S. 130.

37 *Inna Ibna-l-Mubārak ṣannafa kutubahū bi-Ḫurāsān wa ḥaddaṯa bihā hunāka wa ḥamalahā ʿanhu ahluhā wa ḥaddaṯa fī asfārihī bi-aḥādīṯa min ḥifẓihī zāʾidatan ʿalā mā fī kutubihī, hāḏā minhā* (*Fatḥ al-bārī*, V., S. 76). Nachdem der Šāriḥ diese Information gegeben hat, sagt er: „Die Tatsache, dass der erwähnte Ḥadīṯ in Ibn al-Mubāraks Büchern in Horasan nicht zu finden ist, bedeutet nicht, dass er diesen nicht in Horasan diktiert hat.“ Daraufhin kritisierte er al-Buḫārī aufgrund seiner Überlegung. *Waʿlam annahū lā yalzamu min kawnihī laysa fī kutubihī llatī ḥaddaṯa bihā bi-Ḫurāsān an lā yakūna ḥaddaṯa bihī bi-Ḫurāsān, fa-inna Nuʿaym ibn Ḥammād al-Marwazī mimman ḥamala ʿanhu bi-Ḫurāsān, wa qad ḥaddaṯa ʿanhu bi-hāḏā l-ḥadīṯ.*

38 *Qāla Abū ʿAbdillāh al-Buḫārī: Kāna yuqālu huwa Musaddad kaʾsmihī qāla Abū ʿAbdillāh samiʿtu Yaḥyā ibn Maʿīn yuqālu samiʿtu Yaḥyā ibn Saʿīd yuqālu law anna Musaddadan ataytuhū fī baytihī fa-ḥaddaṯtuhū laʾstaḥaqqa ḏālika wa mā ubālī kutubī kānat ʿindī aw ʿinda Musaddad* (al-Buḫārī, II., S. 145). Viele Informationen aus den Quellen, zeigen, dass die in dieser Epoche verfassten Bücher manchmal geheim gehalten wurden und deren Inhalt der Gefahr des Plagiats ausgesetzt war. Auch wenn die Authentizität der folgenden Überlieferung angezweifelt wird, wird z.B. berichtet, dass al-Buḫārī eines Tages das Kitāb al-ʿilal seines Šayḫs ʿAlī ibn al-Madīnī (gest. 234) zu Hause nicht vor-

fand und dies als Gelegenheit nutzte, das besagte Buch von dem Sohn des Autors auszuleihen. al-Buḫārī vervielfältigte das Buch und gab es danach zurück. (Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī: *Tahḏīb at-tahḏīb* Haydarabad: 1325-27. IX., S. 54-55). Obwohl Ibn Ḥağar diesen Bericht wegen seiner zweifelhaften Authentizität abgelehnt hat, ist er ein Zeugnis für einen Brauch dieser Zeit.

39 al-Buḫārī, VIII., S. 6.

40 Für die Erläuterung dieses Ḥadīṯes, siehe *Fatḥ al-bārī*, X., S. 351.

41 *Wa qāla Abū ʿAlī al-Ġassānī huwa (Muḥammad) aḏ-Ḏuhlī wa ayyada ḏālika anna hāḏā l-ḥadīṯa fī ʿilali ḥadīṯi-z-Zuhrī…wa-l-Buḫārī yastamiddu min-hu kaṯīran wa yumahhilu nasabuhū ġāliban* (*Fatḥ al-bārī,* VIII., S. 259).

42 Nachdem er diese Überlegung früherer Autoren angegeben hat, fügt Zurqānī am Ende dessen seine eigenen Gedanken hinzu. Dabei war er sich bewusst, dass diese Überlegung etwas Allgemeines ausdrückte und sich die erwähnten *muṣannif* wenn nötig auch andere Überlieferungen des *Muwaṭṭaʾ* zu Nutze machten (siehe az-Zurkānī, I., S. 330). Die Ḥadīṯkommentatoren wussten, dass al-Buḫārī in seinem *Ṣaḥīḥ* vom *Muwaṭṭaʾ* nicht die Ḥadīṯe allein, sondern auch die Zweifel, die Imām Mālik im Bezug auf ihre Überliefererketten vorbrachte, übernommen hat. Siehe al-Muwaṭṭaʾ (die Überlieferung aš-Šaybānīs), S. 12; al-Buḫārī, VI., S. 31; az-Zurkānī, I., S. 320).

Cornelia Schu*

Wissenschaftlicher Nachwuchs erforscht die Islamische Theologie

Etablierung eines neuen Wissenschaftsfeldes

Im November 2010 beschloss die Stiftung Mercator, gemeinsam mit damals sechs universitären Partnern ein Graduiertenkolleg Islamische Theologie zur Ausbildung wissenschaftlichen Nachwuchses einzurichten. Sie fördert das Projekt über sechs Jahre mit insgesamt 3,6 Mio. Euro. Worauf basiert dieses Engagement, welche Ziele verfolgt das Projekt, und wo liegen Chancen und Risiken für Stiftungshandeln in einem sensiblen gesellschaftspolitischen Feld?

Der Wissenschaftsrat empfahl im Januar 2010, an zwei bis drei staatlichen Universitäten in Deutschland, an denen bereits andere religionsbezogene Wissenschaften etabliert sind, Islamische Studien institutionell aufzubauen. Diese Empfehlung trägt der Tatsache Rechnung, dass Deutschland eine religiös plurale Gesellschaft ist, und dass den Muslimen, die mittlerweile 5% der Bevölkerung ausmachen, eine angemessene Repräsentanz ihrer Religion und Theologie in Schule und Hochschule ein Anliegen ist. Die Empfehlung des Wissenschaftsrates fand eine ungewöhnlich breite positive Resonanz, und es wurde rasch ein Konsens zwischen den einschlägigen Akteuren in Politik, Verbänden, Gemeinden und nicht zuletzt Universitäten erzielt, der Empfehlung Folge zu leisten. Die Bundesregierung kündigte noch 2010 an, Forschungsprofessuren sowie Nachwuchsgruppen (in der Regel Postdoktoranden) an ausgewählten Standorten fördern zu wollen.

Offen blieb allerdings die Frage, woher der wissenschaftliche Nachwuchs zur Besetzung der Stellen in einem Fach kommen soll, das sich – jedenfalls in Deutschland – eben erst etabliert. Nach Ansicht aller Experten greift eine Lösung durch Import von Nachwuchs aus dem Ausland zu kurz, da die künftigen Vertreter der Islamischen Theologie nicht nur über eine fundierte fachliche Ausbildung verfügen sollen, sondern auch über Kenntnisse der europäischen Kulturgeschichte und der Rahmenbedingungen in der pluralen deutschen Gesellschaft. Die Stiftung Mercator entschloss sich daher, diese Lücke zu schließen und ein standortübergreifendes Graduiertenkolleg einzurichten.

Kooperation und Vernetzung sind die Grundideen des Kollegs: Es bündelt alle existierenden universitären Kräfte in der Ausbildung von wissenschaftlichem Nachwuchs für das Feld. Die insgesamt fünfzehn Kollegiatinnen und Kollegiaten erhalten so die derzeit bestmögliche Ausbildung durch die Experten in Deutschland sowie durch die internationalen Gäste des Kollegs. Auf dieser breiten Basis erfolgt ihre disziplinäre Spezialisierung; die bereits ausgewählten Doktorandinnen und Doktoranden schreiben Arbeiten beispielsweise zu Fragen des islamischen Rechts, feministischer Koranhermeneutik oder zum Gottesbild muslimischer Kinder. Die Partner an den Universitäten betreiben ihre neue bekenntnisbezogene Disziplin im Dialog mit benachbarten Theologien sowie mit anderen verwandten Fächern, sie beziehen Islamwissenschaftler, Juristen, Philologen ein. Ihnen geht es zum einen um die historische Erforschung des Islams, seiner Quellen und Traditionen, aber auch um die Frage, wie die Religion auf aktuelle Herausforderungen reagieren kann und muss, welche Antworten sie in sich verändernden lokalen und politisch-sozialen Kontexten bereit hält. Die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses stellt ein gemeinsames Anliegen aller in

* Dr. Cornelia Schu ist Koordinatorin des Clusters Integration in der Stiftung Mercator. Zuvor war sie Referentin in der Geschäftsstelle des Wissenschaftsrats.

Deutschland Islamische Theologie Lehrenden dar. Zugleich entsteht so eine plurale Islamische Theologie.

Stellen die Empfehlungen des Wissenschaftsrates und der gesellschaftliche Konsens über die Etablierung der Islamischen Theologie an Universitäten die kontextuelle Ausgangsbasis dar, so gründet das Engagement der Stiftung Mercator in dem Feld zudem in der stiftungsinternen Strategie. Danach ist Integration, verstanden als chancengleiche Partizipation an zentralen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, einer von drei thematischen Schwerpunkten ihres Stiftungshandelns. Der Fokus liegt auf der Förderung der Bildungsgleichheit in Deutschland, da Bildung eine zentrale Voraussetzung für erfolgreiche Partizipation darstellt. Das Graduiertenkolleg Islamische Theologie trägt damit nicht nur zur Etablierung eines neuen Wissenschaftsfeldes bei, sondern auch zu einer angemessenen Repräsentation muslimischer Stimmen in Wissenschaft, Schule und Öffentlichkeit. Es schafft zudem die Voraussetzungen für die Ausbildung von Religionslehrern für islamischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen und für die Ausbildung von Imamen an Universitäten in Deutschland.

Von zentraler Bedeutung für die Akzeptanz des Stiftungshandelns seitens der beteiligten islamischen Theologen ist die Tatsache, dass die Stiftung keinerlei integrationspolitische Erwartungen an die Inhalte des Graduiertenkollegs formuliert und die Wissenschaftsfreiheit respektiert. Akademische Theologie darf weder reduziert werden auf integrative noch auf Ausbildungszwecke. Aus Sicht der beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ist Integration kein Hauptinteresse, sondern ein Nebenprodukt. Die Eigenlogik der Wissenschaft gilt es zu berücksichtigen. Gerade sie schafft die Grundlage für eine angemessene strukturelle Repräsentation in Schule und Hochschule. Sie ist Voraussetzung für einen interreligiösen Dialog in einer religiös pluralen Gesellschaft, der in seiner integrativen Wirkung von eminenter Bedeutung ist. Generell müssen Stiftungen sich den Respekt und das Vertrauen der Beteiligten erst erwerben, wenn sie in gesellschaftspolitisch sensiblen Feldern agieren, in denen sie nicht per se etabliert und akzeptiert sind. Sofern dies gelingt, kommen ihre potenziellen Stärken zur Geltung: Sie können schnell eine sichtbare Lücke schließen, sie können zwischen allen beteiligten Akteuren vermitteln (hier v.a. zwischen den Universitäten), und sie können nicht zuletzt zum Aufbau von Kapazitäten in den Institutionen beitragen.

Das Graduiertenkolleg Islamische Theologie ist eine gemeinsame Initiative der Stiftung Mercator und der sieben Hochschulen Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Universität Hamburg, Universität Osnabrück, Universität Paderborn und Eberhard Karls-Universität Tübingen.

ZIS

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