

Einführender Beitrag

Die Entwicklung des religiösen Urteils vom Urteilsspruch zum Textbeweis: *Hukm*-Konzepte im Koran und in der älteren islamischen Rechtsliteratur

Saleh Peter Spiewok

1. Einleitung

Der Koran ist anfällig für legalistische Deutung. Dies ergibt sich aus seiner historisch gewachsenen Funktion. Vereinfacht gesagt traf der Glaube an eine direkte göttliche Ansprache an die Gläubigen auf eine große, rasch expandierende religiös-politische Gemeinschaft, in der bald ein großes Bedürfnis bestand, eine religiös begründete normative Ordnung zu errichten.¹ In diesem Kontext wurde seit alters her über die Frage debattiert, welche Instanzen mit welchem Geltungsanspruch im Namen Gottes Recht sprechen dürfen. Methodisch spielen dabei die Quellen, mit denen die religiöse Norm begründet wird, eine Schlüsselrolle.² Ein zentraler koranischer Begriff ist in diesem Zusammenhang der Terminus *hukm* (einschließlich seiner Derivate), der im Allgemeinen jede Form des Urteils bzw. der Beurteilung bezeichnet. In der vorliegenden Untersuchung wird der Frage nachgegangen, wie sich im Laufe der älteren juristischen Literatur die Vorstellungen über die *hukm*-Autorität wandelten.

Während zu den Fachtermini der *uṣūl al-fiqh*, d. h. der systematischen Rechtstheorie, und ihren Transformationen eine Reihe von Studien existieren, setzen sich nur wenige Arbeiten mit der normativen Begrifflichkeit des Korans auseinander. Insbesondere hinsichtlich der illokutiven Akte, d. h. der Terminologie, welche die Kommunikation der Handlungsaufforderung beschreibt, besteht eine erhebliche Forschungslücke. *Hukm* ist von dieser stiefmütterlichen Behandlung nicht ausgenommen, immerhin aber werden in einer Dissertation, unter Angabe von Offenbarungsanlässen und exegetischen Einträgen, die verschiedenen Konnotationen von *hukm* im Koran aufgeschlüsselt. Der Autor Ammar Fadzil kommt zu dem

1 Vgl. Mathias Rohe, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München 2011, S. 21.

2 Vgl. Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge 2001, S. ix, 1.

Schluss, dass sowohl das göttliche als auch das prophetische *ḥukm* zum einen für die Autorität und zum anderen für das gesetzliche Urteil („legal judgement“) stehen.³ Eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Wesen dieses *legal judgement* findet indes nicht statt. Mark S. Wagner geht in einem Aufsatz dem berühmten Slogan „*man lam yaḥkum bimā anzala llāhu*“ („wer nicht nach dem urteilt, was Gott herabgesandt hat“, ⁴ Koran 5:44 f., 5:47) nach und kontrastiert die religiös-pluralistische Intention der Passage mit klassischen und modernen exklusivistischen Ansätzen.⁵ Auch in der islamischen Welt wurden vereinzelte Studien zum *ḥukm*-Begriff im Koran vorgenommen, in denen in unterschiedlicher analytischer Tiefe *ḥukm*-Konnotationen thematisiert werden.⁶

Für die Islamische Theologie sind vertiefte vergleichende Studien zur Terminologie der Aufforderung im Koran sowie in der klassischen juristischen Literatur unabdingbar. Nur dadurch ist es der Forschung möglich, zum ‚Sitz des Lebens‘ der koranischen Norm vorzudringen, d. h. zu der Frage, in welchem kommunikativen Verhältnis der göttliche und der prophetische Befehl sowie dessen menschliche Empfänger stehen.

In der vorliegenden Untersuchung wird die Begriffsentwicklung aus einer semiotischen Perspektive in den Blick genommen. Damit meine ich, dass der Fokus der Analyse auf den sich im Zeitverlauf wandelnden Sinnzuschreibungen des Konzepts *ḥukm* liegt. Dabei kommt es auf grundlegende Entwicklungen des Gebrauchs von *ḥukm* als Denkfigur an, weniger auf exakte Datierungen, Verortungen und philologische Feinheiten. Ich werde zeigen, dass die in den untersuchten Epochen und Textgattungen dominierenden Konnotationen von *ḥukm* jeweils spezifische Vorstellungen religiö-

3 Vgl. Ammar Fadzil, *The Concept of Ḥukm in the Qurʾān*, Edinburgh 1999, v. a. S. 24, 60, 94.

4 Alle zitierten Koranstellen wurden vom Autor selbst übersetzt.

5 Vgl. Mark S. Wagner, „*Ḥukm bi-mā anzalaʾllāh*: The Forgotten Prehistory of an Islamic Slogan“, in: *Journal of Qurʾānic Studies* 18 (2016), S. 117–143.

6 Im arabischen Sprachraum widmet sich u. a. eine sunnitische Monographie dem *ḥukm*-Begriff vom Koran bis zur normativen Praxis des Propheten und der ersten Kalifen. Der Verfasser hält das göttliche und das prophetische *ḥukm* grundsätzlich für verbindlich und folgt dem traditionalistischen Narrativ, der Prophet sei der Architekt eines voll funktionsfähigen Staates gewesen; vgl. Maḥmūd ʿUkāša, *al-Ḥukm fī l-islām: Dirāsāt dalālat al-maḥmūd fī l-Qurʾān al-karīm wa-ʿaṣr an-nubuwwa wa-ʿaṣr al-ḥulafāʾ ar-rāšidin*, Kairo: Maktabat al-Ānglū al-Miṣriyya, 2002. Ein schiitischer Beitrag setzt sich kritischer und mit mehr intellektuellem Tiefgang mit dem *ḥukm* im Koran und seiner Rezeption in den *ṣarīʿa*-Quellen auseinander; vgl. Ḥaydar Ḥubballāh, „*al-Madḥal ilā l-fiqh al-qurʾānī: al-Uṣūl wa-l-maʿālim al-awwaliyya*“, in: *Dirāsāt fī l-fiqh al-islāmī al-muʾaṣir*, hrsg. von Ḥaydar Ḥubballāh, Wad Madani (Sudan) 2011, S. 1–177.

ser Akteure über die normative Autorität reflektieren, die eng mit den jeweils vorherrschenden geistig-kulturellen Bedingungen zusammenhängen.

Die Kommunikation zwischen Text und Leser wird dabei als wechselseitig verstanden: Der Text sendet an den Leser/Hörer spezifische Signale; dieser formt aber wiederum auf der Grundlage seiner eigenen Lebenswelt die Deutung des Textes. Das heißt, die Wirkung des Textes auf den Rezipienten ist weder beliebig noch durch den Text vollständig vorgezeichnet. Diese Herangehensweise kann vielleicht als Rezeptionsästhetisch bezeichnet werden.⁷ Eine Schlüsselrolle spielt hier der langsame Übergang von einer mündlich zu einer schriftlich geprägten Wissensordnung. Ich werde zeigen, dass sich das Konzept *ḥukm* von seinem Ursprung umso mehr entfremdete, je systematischer sich die Schriftgelehrten mit dem Text auseinandersetzten. Hier werde ich auf grundlegende Erkenntnisse der Oralitätsforschung zurückgreifen, insbesondere auf die Ansätze von Eric Havelock und Walter Ong.

Das untersuchte Korpus umfasst den Koran, frühe Hadithkompendien, die in der Zeit um Ende des 8. und Beginn des 9. Jahrhunderts entstanden, Pionierwerke der *fiqh*-Literatur vom ausgehenden 8. bis zum 10. Jahrhundert sowie bekannte Werke des Genres *tafsīr āyāt al-aḥkām* („Kommentar von Normenversen“). Aus diesen Texten werden jeweils prägende *ḥukm*-Verständnisse identifiziert und in ein kulturgeschichtliches Entwicklungsmodell überführt, das den Prozess des stetigen Wandels der Konnotationen des *ḥukm*-Begriffs sowie der Amplifikation seines konnotativen Felds beschreibt. Ich werde zunächst kurz das semantische Feld von *ḥukm* beschreiben, anschließend den *ḥukm*-Begriff als Terminus der klassischen muslimischen Rechtsliteratur skizzieren, daraufhin die Verwendungen von *ḥukm* in den oben genannten Literaturgattungen des normativen Schrifttums untersuchen und schließlich ein zusammenfassendes Resümee mit theologischen Ausblicken ziehen.

1.1 Das semantische Feld

Das Substantiv *ḥukm* ist das Verbalnomen (*maṣḍar*) des Basisverbs *ḥakama*. Das Lexem ist als polysem zu bezeichnen, d.h. mit einem recht breiten konnotativen Feld belegt, das über die verschiedenen Sinnrichtungen von ‚urteilen‘ im Deutschen hinausgeht und u.a. auch Konnotationen der

7 Zu Rezeptionsästhetischen Ansätzen der Literaturwissenschaft siehe Jürgen Schütte, *Einführung in die Literaturinterpretation*, Stuttgart/Weimar 2005, S. 156–197.

Bestimmung und Begrenzung beinhaltet. Die in unserem Zusammenhang relevantesten Bedeutungen sind: Beurteilung/Einschätzung (Pl. *aḥkām*), Urteilskraft (nur Sg.), gerichtliche Entscheidung, Urteilsspruch (Pl. *aḥkām*; dazu: *ḥākim*, Pl. *ḥukkām*, Richter; *ḥukūma*, Schiedsgericht; *maḥkama*, Gericht), Entscheidungshoheit/Herrschaft (nur Sg.).⁸ Schon im Koran sind alle genannten Konnotationen (jedoch nicht alle Substantive) belegbar; in der vorliegenden Studie kommt es indes darauf an, welche Konnotationen in den untersuchten Werken die jeweilige Geisteshaltung bestimmen. Nicht berücksichtigt wurde die mit dem vierten Wortstamm (*aḥkama*) verwandte Substantivierung *ḥikma*, die für Weisheit im generellen Sinne steht und damit die Urteilskraft, jedoch nicht unmittelbar das normative Urteil tangiert.⁹

1.2 Das klassische *ḥukm*-Konzept

Der Begriff *ḥukm* kann als ein Schlüsselbegriff der islamischen Rechtslehre (*fiqh*) bezeichnet werden. Im Rahmen der theoretisch-pragmatischen Doppelstruktur der *uṣūl al-fiqh*¹⁰ etablierte sich eine Doktrin, der zufolge jeder Rechtsgegenstand bzw. tendenziell jede menschliche Handlung einer von fünf normativ-moralischen Basiskategorien (*ḥukm*, Pl. *aḥkām*) unterschiedlicher Verbindlichkeit zugeordnet werden kann, die ich als die Lehre der *aḥkām*-Leiter bezeichnen möchte. Anhand dieses Schemas wird jede Handlung, die in irgendeiner Weise einer moralischen Bewertung zugänglich ist, im Jenseits nach einem hypothetischen Sanktionsschema positiv oder negativ abgegolten.¹¹ Verstöße gegen verbindliche Ge- und

8 Vgl. Mağma' al-Luġa al-Arabiyya bi-l-Qāhira (Hg.), *al-Mu'ğam al-wasīf*, Kairo: Dār ad-Da'wa, o. J., S. 190; Muḥammad b. Ya'qūb al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-wahīd*, Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 2005, S. 1095 f.

9 Vgl. ebd.

10 Die Wurzeln der später abstrakten, von der *kalām*-Theologie beeinflussten Lehre der *uṣūl al-fiqh* liegen in eher problemorientierten normativ-rechtlichen Debatten im mündlich geprägten Kollegbetrieb; vgl. Norman Calder, „Uṣūl al-Fiqh“, in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 10, 2000, S. 931–934, hier S. 931.

11 In der sunnitischen Rechtstradition dominiert die Klassifizierung in: *wāğib* (geboten), *mustaḥabb/mandūb* (erwünscht), *mubāḥ* (indifferent), *makrūh* (unerwünscht), *ḥarām/maḥzūr* (verboten); vgl. Jameleddine Ben Abdeljalil/Serdar Kur-naz, *Maqāṣid aṣ-Ṣarī'a: Die Maximen des islamischen Rechts*, Frankfurt am Main 2014, S. 35; Wolfgang Bauer, *Bausteine des Fiqh: Kernbereiche der 'Uṣūl al-Fiqh: Quellen und Methodik der Ergründung islamischer Beurteilungen*, Frankfurt am Main 2013, S. 34; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to*

Verbote sind teilweise bereits im Diesseits zu sanktionieren,¹² wobei dem Sünder bei Vollzug der Strafe Strafmilderung im Jenseits in Aussicht gestellt wird.¹³ Somit bilden die *ahkām* in der Rechtstheorie die Zielperspektive des Normableitungsprozesses. Die ausgeklügelte Ableitungssystematik ist auf das Ziel hin modelliert, den Grad der Rechtswirksamkeit einer bestimmten Handlung im Dies- und im Jenseits ermitteln bzw. festlegen zu können.

Zwar begründeten die Rechtsgelehrten ihre technische *hukm*-Terminologie nicht mit semantisch-philologischen Überlegungen zum Konzept *hukm* im Koran. Ihnen erschien ihre eigene Perzeption des *hukm*-Begriffs noch als selbstverständlich, denn der natürliche Sprachwandel ist ja stets ein unbeabsichtigter und schleichender Prozess.¹⁴ Jedoch ist die grundlegende Idee des präskriptiven Gottesurteils zweifellos dem *hukm*-Begriff des Korans entlehnt. Das koranische *hukm* bildet somit nicht die theoretische Basis des *hukm*-Konzepts der *uṣūl al-fiqh*, sehr wohl jedoch seinen assoziativen Hintergrund. Doch möglicherweise verbanden die Rechtsgelehrten (*fuqahāʾ*) und die Koranexegeten (*mufasssīrūn*) mit dem Begriff *hukm* mit dem Abstand von mehreren Jahrhunderten etwas grundlegend anderes als die Erstempfänger der Offenbarung.

Sunni uṣūl al-fiqh, Cambridge 1997, S. 40–42. Für eine ausführliche Darstellung siehe außerdem Muḥammad Muṣṭafā az-Zuhaylī, *al-Waḡīz fī uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Damaskus: Dār al-Ḥayr, 2006, S. 299–304.

- 12 Dabei wird zwischen den sog. *ḥadd*-Strafen, die als unverrückbares Gottes-Recht gelten, sowie Vergeltungs- bzw. *qisās*-Strafen, die zwischen den Menschen zu regeln sind, unterschieden; vgl. Muhammad Kamali, *Crime and Punishment in Islam: A Fresh Interpretation*, Oxford 2019, S. 21 f.
- 13 Vgl. ebd., S. 37. Die Lehre von der ‚Reinigung‘ des Bestraften von der Sünde wurde wohl bereits früh vertreten. So soll ein reuiger Sünder selbst um ‚Reinigung‘ seines Vergehens der *zinā* (verbotener Geschlechtsverkehr) gebeten haben. Der Prophet soll nach dem widerwilligen Vollzug der Steinigung inständig um Vergebung gebeten haben; vgl. Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. von Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, 5 Bde., Beirut: ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955, Bd. 3, S. 1321, Nr. 1695.
- 14 Vgl. Rudi Keller/Ilja Kirschbaum, *Bedeutungswandel: Eine Einführung*, Berlin/New York 2003, S. 7–10; Aleida Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2018, S. 33.

2. Das *ḥukm* im Zeichen der göttlichen Autorität

2.1 Das *ḥukm* im Koran

2.1.1 Die semi-oralen Wurzeln der Koransprache

Die koranische Rede gründet in ihrer Semiotik und Stilistik in der predigtförmigen Anrede an das Auditorium. Die Offenbarungsrede kommuniziert mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung, sie ist situativ, diskursiv und responsiv, und sie reagiert auf Herausforderungen und Fragen in und aus der Mitte der Empfängergemeinschaft.¹⁵ Dies gilt besonders für die spätere, d.h. medinensische Offenbarung.¹⁶ Die muslimische Tradition berücksichtigt die Dynamik der Rede durch das Auslegungsprinzip der *asbāb an-nuzūl*, d.h. Überlieferungen zu den sogenannten ‚Offenbarungs[hinter]gründen‘.¹⁷

Insbesondere die von Angelika Neuwirth treffenderweise als „predigtähnlichen Rede-Suren“ bezeichneten längeren medinensischen Suren referieren auf unterschiedliche, bisweilen disparate Diskurs- und Geschehenshintergründe der sozialen Umgebung der Offenbarung, ohne diese jedoch im Einzelnen auszubuchstabieren.¹⁸ In verblüffender Weise lassen sich in der koranischen Rede sämtliche Merkmale oraler Kunstsprache, die Walter Ong in seinem Klassiker zur psycho-sozialen Dimension oraler und literaler Sprache resümierend anführt, beobachten: Demnach ist das gesprochene Wort Ausdruck von Macht und Handlung; es bedient sich Mnemotechniken und Formeln; ferner ist orale Sprache eher additiv als subordinierend, eher aggregativ (d.h. episodisch, aufzählend) als analy-

15 Vgl. Nimet Seker, *Der Koran als Rede und Text: Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext*, Frankfurt am Main 2019, S. 30–32, 61, 65. Zu einem an literaturwissenschaftlichen Modellen angelehnten Ansatz zum Verhältnis zwischen Gott und Empfänger siehe Nasr Hamid Abu Zaid, *Gottes Menschenwort: Für ein humanistisches Verständnis des Korans*, übers. und eingel. von Thomas Hildebrandt, Freiburg 2008, darin v.a. die Beiträge „Der Koran: Gott und Mensch in Kommunikation“, S. 122–158, und „Den Koran neu denken: Für eine humanistische Hermeneutik“, S. 159–228.

16 Vgl. Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin 2007, S. 66.

17 Die Authentizität dieser oft anekdotisch-schematischen Überlieferungen kann kritisch gesehen werden. Oftmals handelt es sich wohl um spätere Nachbildungen nach dem Modell „so könnte es sich ungefähr zugetragen haben“ (siehe auch Fn. 41).

18 Vgl. Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, S. 34.

tisch; redundant (zur Sicherung der Verstetigung); konservativ/traditionalistisch (da durch Wiederholung sichergestellte Transmission keine sprachlichen ‚Experimente‘ zulässt); nahe am menschlichen Leben; kämpferisch im Ton; eher einfühlend und teilnehmend als objektiv-distanziert; homöostatisch (sich selbst regulierend); schließlich eher situativ als abstrakt.¹⁹

Zwar finden sich im Koran auch Elemente, die eher schriftsprachlicher Logik zuzuschreiben sind. Hier können z. B. komplexe Satzstrukturen, logische Argumentationsverfahren (z. B. Begründungen, Rechtfertigungen), Nominalstil, die Verwendung von Abstrakta, kryptische Erzählstoffe, die Wiederaufnahme thoraischer Rechtssätze sowie die elaborierte intertextuelle theologische Andersdeutung jüdischer oder christlicher Theologumena angeführt werden.²⁰ Doch keines der von Ong beobachteten Phänomene ist im Koran in vollständiger Auflösung begriffen, selbst das Prinzip Homöostasie. Damit bezeichnet Ong die Tendenz oraler Sprache, zur Wahrung des Gleichgewichts der kulturellen Identität „irrelevant gewordene Erinnerungen auszuschneiden“,²¹ wodurch die orale Kunstsprache selten zweideutig sei. Dies steht zwar im Widerspruch zur Auffassung der klassischen Koranhermeneutik, wonach viele koranische Begriffe ambig (*mutašābih*), fremdartig (*ġarib*) oder schwer verständlich (*muškil*) seien,²² ganz zu schweigen von modernen konstruktivistischen Auffassungen, nach denen überhaupt erst in der Auseinandersetzung des Rezipienten mit dem Text Sinn generiert wird. Sicher ist es nicht von der Hand zu weisen, dass im Koran mit der Ambiguität von Begriffen,²³ syntaktischen Strukturen²⁴

19 Vgl. Walter Ong, *Oralität und Textualität: Die Technologisierung des Wortes*, Wiesbaden 1987, S. 41–53.

20 Havelock beobachtet in der griechischen Antike im Übergang von einer mündlich-diskursiven in eine schriftlich-intellektuelle Kultur die Transformation von einem narrativen in einen logischen Sprachgebrauch. Er zählt eine Reihe von typischen Merkmalen schriftlicher Logik auf, u. a. einige der hier genannten; vgl. Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven/London 1986, S. 98–116.

21 Das heißt, Sprecher und Empfänger erinnern sich immer nur an die aktuellen Konnotationen, da ihnen das Speichermedium der Schrift nicht zur Verfügung steht; vgl. Ong, *Oralität und Textualität*, S. 43.

22 Deutungsversuche solcher Stellen gehören zu den ältesten systematischen Anstrengungen der muslimischen exegetischen Tradition.

23 So lässt z. B. Vers 3:7, in dem die Dichotomie ‚eindeutige Verse‘ (*muḥkamāt*) vs. ‚ambige Verse‘ (*mutašābihāt*) dargestellt wird, syntaktisch zwei kontradiktorische Lesarten zu. Die doppelte Deutungsmöglichkeit wirkt wie bewusst gesetzt.

24 Zum Beispiel erscheint der Begriff *islām* in Koran 3:19 bereits als Selbstbezeichnung der neuen Religionsgemeinschaft, die ältere Konnotation des Urmonotheismus schwingt jedoch noch mit.

und Narrativen²⁵ gespielt wird. Jedoch ist davon auszugehen, dass die Empfängergemeinschaft im Hedschas solche Ambiguitäten nicht als ‚dunkel‘ oder ‚verwirrend‘, sondern vielmehr ehrfürchtig als Ausdrucksformen der Poetik einer höheren Gewalt wahrnahm.²⁶ Häufig mag der Ambiguitätsverdacht daher rühren, dass sich die semiotischen Bezugsrahmen der Sprache stetig verändern und somit schon wenige Jahrzehnte nach dem Abschluss der Offenbarung an Stellen, die den Erstempfängern noch keine besonderen Verständnisschwierigkeiten bereitet haben dürften, erhöhter Klärungsbedarf bestand.²⁷

Festhalten lässt sich, dass im Koran kommunikativ-diskursive Elemente und analytisch-rationale Strukturen ineinandergreifen, was auf eine semi-orale Wissensordnung in der Empfängergemeinde der Offenbarung schließen lässt. Dieser Umstand ist in den folgenden Textanalysen immer mitzudenken.

2.1.2 *Das hukm in mekkanischen Versen*

In mekkanischen Versen beschreibt der Terminus ‚Urteil Gottes‘ (*hukm Allāh*) die absolute, nicht an konkrete Normen gebundene Handlungs-, Entscheidungs- und Interventionsmacht Gottes. Dies überrascht kaum, fokussiert doch der thematische Rahmen der ersten Offenbarungsperiode darauf, die überwiegend polytheistischen Empfänger der Offenbarung in Mekka und seiner Umgebung von Gottes Eins-Sein (*tawhīd*) zu überzeugen. Etwas feiner differenziert steht *hukm* für die absolute Entscheidungshoheit Gottes vor dem Hintergrund polytheistischer Anfechtungen (z. B. Koran 12:40); für den Akt des Urteilsspruchs am Tag des Gerichts, wobei Gott stets über Glaubenskonzepte und nicht über individuelle Handlungen richtet (z. B. Koran 2:113);²⁸ sowie für eine in der Zukunft sicher eintretende Intervention Gottes als tröstendes Versprechen an Propheten, die viel zu erleiden hatten (z. B. Koran 68:48).

25 Ein Beispiel ist die Deutung der christlichen Terminologie zur Christologie zugunsten der *tawhīd*-Lehre (Koran 4:15–18, 171 f.).

26 Vgl. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, S. 55–57.

27 Vgl. Seker, *Der Koran als Rede und Text*, S. 19 f., 70.

28 Bezüglich des Begriffs *hukm* im Koran wurden Verbformen in die Analyse eingeschlossen, da Gott im Koran als sprechendes und handelndes Wesen in Erscheinung tritt. Dies korreliert mit Havelocks Theorie vom verbo-motorischen Stil oraler Kunstsprache; vgl. Havelock, *The Muse Learns to Write*, S. 41.

Über die göttliche Autorität hinaus zeigt *ḥukm* die Urteilskraft und Einsicht von Propheten sowie die daraus erwachsende Fähigkeit, gerechte Urteile zu sprechen, an (z. B. Koran 21:79); ferner die Eigenschaft der Offenbarungsschriften als Urteilsinstanz (jedoch v. a. in der medinensischen Zeit; z. B. Koran 2:213); und schließlich die mangelnde Urteilskraft der Leugner der monotheistischen Botschaft, stets in der Verbform mit der Formel „schlimm ist, wie sie urteilen“ (z. B. Koran 6:136).

Der Begriff *ḥukm* steht in den mekkanischen Suren also in keinem Zusammenhang mit konkreten Gebots- und Verbotsnormen, sondern erscheint in erster Linie als ein Attribut der göttlichen Allmacht.

2.1.3 Das ḥukm in medinensischen Versen

Im Laufe der rund zehnjährigen zweiten Offenbarungsperiode nach der Auswanderung Muhammads und seiner Getreuen nach Medina formte sich aus der kleinen spirituellen Gruppe in Mekka nach und nach eine religiöse Gemeinschaft heraus, in der sich, zumindest im Ansatz, politische und institutionelle Konturen abzeichneten.²⁹ Folglich machen konkretisierte, auf gemeinschaftsbildende soziale Handlungsräume ausgerichtete Direktiven einen bedeutenden Teil des Textkörpers der medinensischen Suren aus. Im Laufe dieser Offenbarungsepoche verlagerte sich das Zentrum der Verhaltensnormen vom Individuum zur Gemeinschaft bzw. von der individuellen Frömmigkeit zum Gemeinwohl. In der folgenden Analyse werde ich indes zeigen, dass der Begriff *ḥukm* auch in medinensischen Suren nicht mit konkreten Handlungsaufforderungen verknüpft ist, sondern weiterhin die generelle personelle Autorität zur Rechtsprechung beschreibt. Anstelle der nun nicht mehr in Frage stehenden absoluten Autorität Gottes rückt nun jedoch die richterliche Bevollmächtigung des Propheten ins Zentrum. An einigen wenigen Stellen wird zudem der Schiedsspruch außer-prophetischer gesellschaftlicher Autoritäten legitimiert, namentlich bei Ehestreitigkeiten (Koran 4:35), bei der Ausführung prophetischer Mandate (Koran 5:59) sowie bei der Festlegung der Sühneleistung nach Übertretung des Jagdverbots während der Pilgerfahrt (Koran 5:95). Das Ringen um die Rolle des Propheten als rechtsprechende Instanz prägt z. B. eine eindrucksvolle Passage in Sure 5, die in der dreimal wiederholten, nur jeweils im letzten Wort abweichenden Warnung kulminiert:

29 Vgl. Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, S. 37, 43.

[...] Wer nicht entsprechend dem richtet, was Gott herabgesandt hat (*man lam yahkum bimā anzala llāhu*), die sind wahrhaft Leugner [des reinen Monotheismus] (*kāfirūna*), [...] Ungerechte (*zālimūna*), [...] moralisch Verdorbene (*fāsiqūna*) (Koran 5:45–47).

Diese Verse, deren Rezeption seit frühester Zeit politischen Sprengstoff bargen,³⁰ werden in der Moderne von verschiedenen politischen und extremistischen Strömungen als Emblem theokratischer Ambitionen instrumentalisiert.³¹ Das Konzept der sogenannten *ḥākimiyya* – also die Idee, dass Gott allein die Rechtsprechung gebührt – bildet auch einen zentralen Baustein in der jihadistisch-salafitischen Predigt in Deutschland.³²

Um dem Sinngehalt dieser Aussage im Redezusammenhang der Offenbarung näher auf die Spur kommen zu können, ist zunächst die

30 Die Verse sollen anlässlich der ersten Steinigung unter der Ägide des Propheten an einem geständigen jüdischen Ehepaar offenbart worden sein; die häretischen Hārīgiten werden im Rahmen ihrer Konfrontation mit dem Kalifen ‘Alī b. Abī Tālib mit dieser Passage zitiert; vgl. Ibn al-Ġawzī, *al-Muntazam fī tāriḥ al-umam wa-l-mulūk*, ed. von Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā und Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, 19 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992, Bd. 5, S. 131. Dasselbe gilt auch für eine spätere hārīgītische Gruppe gegenüber dem ‘abbāsiden Kalifen al-Ma’ mūn; vgl. ebd., Bd. 10, S. 56. Der ‘alidische Kalifensohn Muḥammad b. Abī Bakr rechtfertigte seine mutmaßliche Komplizenschaft bei der Ermordung des dritten Kalifen ‘Uṭmān b. ‘Affān mit dessen Entfremdung vom *ḥukm Allāh*; vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tāriḥ al-umam wa-l-mulūk*, ohne Ed., Beirut: Dār at-Turāt, 1977, Bd. 5, S. 104. Vgl. zur Sache auch Wagner, „*Hukm bi-mā anzala’llāh*“, S. 121 f.

31 In salafitischen Kreisen, z. B. in einer *fatwā* von ‘Abd al-‘Aziz Ibn Bāz (gest. 1999), wird häufig die der sunnitischen Tradition nahestehende Ansicht vertreten, hier sei zwischen dem großen und dem kleinen Unglauben (*kufr*) zu unterscheiden. Ersterer bezeichne z. B. ungerechtes Richten, letzterer die bewusste Nicht-Anwendung des göttlichen Rechts; vgl. Muḥammad Ibn Bāz, „Mā ma’ nā: {wa-man lam yahkum bimā anzala llāhu fa-ulā’ika hum al-kāfirūn}?“, binbaz.org.sa/fatwas/8985/, letzter Abruf 24.1.2022. Sayyid Quṭb (hinger. 1966) bezieht den *kufr* besonders auf die aus seiner Sicht von den imperialistischen Mächten eingesetzten einheimischen Eliten; vgl. Sayyid Quṭb, *Ma’ ālim fī ṭ-ṭariq*, Beirut: Dār aš-Šurūq, 1979, S. 62, 90. Die Azhar-Führung erachtete er als deren Erfüllungsgehilfen; vgl. Wagner, „*Hukm bi-mā anzala’llāh*“, S. 133 f.

32 Auch in salafitisch geprägten deutschsprachigen Online-Formaten tobt der Streit zwischen gemäßigeren und radikaleren Positionen, so z. B. in einer Replik Pierre Vogels auf ein radikaleres Statement; vgl. „1/2 ‚Wer nicht nach dem waltet, was Allah herabgesandt hat das sind die Ungläubigen‘“, [youtube.com/watch?v=vtkv-n63IYJA](https://www.youtube.com/watch?v=vtkv-n63IYJA), letzter Abruf 30.1.2022. Für eine kritische Auseinandersetzung mit salafitischen Predigten zum Thema siehe Mahmoud Jaraba, *Salafismus: Die Wurzeln des islamistischen Extremismus am Beispiel der Freitagspredigten in einer salafistischen Moschee in Deutschland*, Stuttgart 2020, S. 159–192.

Einrahmung der Passage Koran 5:42–50 in den Gesamtzusammenhang der entsprechenden Sure al-Mā'idā aufschlussreich. Diese setzt sich aus einer Reihe separater thematischer Einheiten zusammen, die jedoch um den gemeinsamen Diskurskern der Konsolidierung der jungen religiösen Gemeinschaft anlässlich der Abschiedspilgerfahrt des Propheten zirkulieren.³³ Dieses Gründungsereignis setzte gemäß der Überlieferungsliteratur einen Meilenstein zur Identitätsbildung der jungen Glaubensgemeinschaft (*umma*) als selbstbewusster eigenständiger Entität.³⁴ Die Sprechakte der gesamten Sure reflektieren diesen Prozess der *umma*-Bildung. Sowohl das thematische als auch das rhetorische Arrangement im Anfangsteil der Sure (Vers 1–10) sprechen für diese Deutung. Die Gläubigen werden im Predigtstil zu Loyalität und Aufrichtigkeit ermahnt und in zentralen Riten instruiert, von denen mehrere in unmittelbarem Zusammenhang mit der Pilgerfahrt stehen: Die Gläubigen sollen ihre Bundversprechen (*'uqūd*) halten und Gott Dankbarkeit erweisen (Vers 1, 7); während der Pilgerfahrt ist die Jagd zu unterlassen (Vers 1 f.); der Verzehr von Schweinefleisch sowie von Wildtieren, die auf rituell unbotmäßige Weise erlegt wurden oder zu Tode kamen, ist untersagt (Vers 3 f.); das Schlachtfleisch der *ahl al-kitāb* (Juden, Christen) darf verzehrt werden, und die Eheschließung mit ihren Frauen ist gestattet (Vers 5); die Angehörigen der *umma* werden in Fragen der Gebetswaschung instruiert und über die alternative rituelle Reinigung mit Erde aufgeklärt (Vers 6); sie werden zu Solidarität und Gerechtigkeit nach innen und nach außen aufgefordert (Vers 2, 8); es heißt, Gott werde Bündnistreue bzw. -bruch entsprechend vergelten (Vers 9 f.).³⁵

33 Vgl. Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. von 'Abdallāh Maḥmūd Ṣaḥāta, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāt, 2002, S. 453; at-Tabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Ṣākīr, 24 Bde., Mekka: Dār at-Tarbiya wa-t-Turāt, o. D., Bd. 9, S. 516, 518, 524, 531. Zu den ältesten erhaltenen Quellen zur Abschlusspilgerfahrt gehören Ibn Hišām, *as-Sīra an-nabawiyya*, ed. von Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und 'Abd al-Ḥafīz aṣ-Ṣalābī, 2 Bde., Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955, Bd. 2, S. 601–606; al-Wāqidī, *al-Mağāzī*, ed. von Marsden Jones, Beirut: Dār al-'Alamī, 1989, S. 1088–1116.

34 Der Prophet ruft die vereinten ‚Brüder‘ zu solidarischem Verhalten auf und bezeichnet die Neuaufstellung des rituellen Kalenders als ‚Zeitenwende‘ (wörtl. *az-zamān istadāra*); vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 2, S. 603 f.

35 Zwischen längeren Passagen, welche die *ahl al-kitāb* und ihre Lehren thematisieren, werden Motive des Surenbeginns später wieder aufgenommen (Schlachtregeln: Vers 90, 93–96; Pilgerfahrt: Vers 97; Strafen zur Aufrechterhaltung der sozialen und moralischen Ordnung: Vers 33, 38, 43; Todsünden: Vers 90). Dies spricht für die Hypothese von Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh (gest. 1997), dass sich jede Sure um eine thematische Achse dreht; vgl. Hannelies Koloska, *Offen-*

Im ersten Vers der Sure leitet die präsensische Verbform *yahkumu* die formelhafte Konklusion der Versaussage ein:

Ihr Gläubigen, haltet die Bünde! Euch wurden [die Schlachtung und der Verzehr von] Weidevieh erlaubt – außer, was euch verlesen wird –, wobei euch im Zustand der Pilgerweihe die Jagd nicht erlaubt ist. Gott verfügt, was er will (*inna llāha yahkumu mā yuridu*). (Koran 5:1)

Die Schlussformel intendiert hier in erster Linie die Aussage, dass Gott normative Verfügungen kraft seines Willens erlässt, wann immer er dies für geboten hält, und mit der ständigen Option auf Revision. Die Gläubigen werden allgemein zu Loyalität gegenüber dem göttlichen Befehl als personeller monotheistischer Gottheit aufgerufen. An bestimmte Handlungsnormen ist das göttliche Urteil nicht angeschlossen. Das unspezifische Relativpronomen *mā* ist semantisch leer und referiert kaum auf die konkreten Handlungsanweisungen im Anfangsteil der Sure, sondern beschreibt vielmehr die Absolutheit des göttlichen Willens (im Sinne von ‚Gott bestimmt, was auch immer er will‘). Die Anordnungen Gottes können als ein materieller Ausfluss dieses Willens bezeichnet werden, sind jedoch weit davon entfernt, mit diesem als textgewordene Normen zusammenzufallen.³⁶ Sie sind vielmehr sichtbare Zeichen einer die Welt ständig neu ordnenden göttlichen Hand. Aus der Perspektive der Empfängergemeinschaft dürften Handlungsanweisungen dieser Art während der Offenbarungszeit kaum als eherne Gesetze wahrgenommen worden sein, denn sie konnten ja jederzeit durch eine neue Verkündigung reformuliert werden.³⁷ Aber selbst nach dem Ableben des Propheten und der ‚Kodifizierung‘ des Korans als *mushaf* (Ganzschrift) rund zwanzig Jahre später während des Kalifats von ‘Utmān b. ‘Affān (reg. 23–35)³⁸ dürfte es Jahrzehnte gedauert haben, bis der Korantext in der Mitte der Gemeinschaft als abgeschlossene Offenbarungsschrift ‚zwischen zwei Buchdeckeln‘ verstanden wurde.

barung, Ästhetik und Koranexegese: Zwei Studien zu Sure 18 (*al-Kahf*), Wiesbaden 2015, S. 185.

36 Auch Fadzil meint, *yahkumu* könne hier „in a wider sense“ verstanden werden; jedoch sieht er das göttliche Urteilen enger an den normativen Kontext des Verses gebunden; vgl. Fadzil, *The Concept of Hukm*, S. 75.

37 Vgl. Seker, *Der Koran als Rede und Text*, S. 71.

38 Für eine islamwissenschaftliche Darstellung der Redaktion des Korans siehe John Burton, *The Collection of the Qur’ān*, Cambridge 1977.

Im dritten Vers der Sure wendet sich Gott, als Ausdruck seiner Immanenz in der ersten Person, mit der vielzitierten Verkündigung, die Religion vollendet zu haben, an die versammelte Glaubensgemeinde:

[...] Heute habe ich euren religiösen Kultus (*dīnakum*) vollendet und meine Gnadengaben (*ni'matī*) an euch vollendet und euch dem Islam mein Wohlwollen als Religion angedeihen lassen (*raḍītu lakum al-islāma dīnan*)³⁹ [...]. (Koran 5:3)

Dieses kraftvolle, den Gemeindebildungsprozess finalisierende Gotteswort verkörpert die Energie, mit der die neue Religion in den öffentlichen Raum drängte und mit der diese auch ihr Verhältnis zu ihrer andersgläubigen Umgebung mit wachsendem Selbstbewusstsein gestaltete. Auf der einen Seite werden die religiösen Schriften der Juden und Christen als Normensysteme göttlicher Herkunft gewürdigt (Vers 43–48, 66, 68), die Gläubigen dazu aufgefordert, die *ahl al-kitāb* fair zu behandeln (Vers 8, 13, 42), die Erlaubnis des Verzehrs ihres Schlachtfleischs und der Ehe mit ihren Frauen betont (Vers 5) sowie die Demut christlicher Mönche hervorgehoben (Vers 82 f.); auf der anderen Seite wird in weiten Teilen der Sure den beiden Religionsgemeinschaften in zahlreichen Versen zum Teil mit scharfer Polemik vorgeworfen, den Monotheismus sowie ihre heiligen Schriften in Denken und Handeln korrumpiert zu haben.

Im Prozess der oben beschriebenen Gemeindebildung gelangt die normative Rolle des Propheten auch über die eigene Glaubensgemeinschaft hinaus stärker ins Blickfeld. Die Passage Koran 5:42–50, in der die oben erwähnte Formel *man lam yahkum* eingebettet ist, spiegelt den Aushandlungsprozess um diese Rolle wider:

[Sie sind] bereitwillige Hörer der Lüge (*sammā 'ūna li-l-kidb*) und nach Bestechung lechzend (*akkālūna li-s-suḥt*)!⁴⁰ Wenn sie zu dir kommen, dann richte (*fa-ḥkum*) zwischen ihnen oder wende dich von ihnen ab. Wenn du dich von ihnen abwendest, wird dir das in keiner Weise schaden. Und wenn du zwischen ihnen richtest, dann richte in Gerechtigkeit. Gott liebt die Gerechtigkeit Übenden. (Vers 42) Doch wie [kommen sie darauf], dich als Schiedsrichter einzusetzen (*yuhak-*

39 Der Begriff *dīn* wurde hier unterschiedlich übersetzt, da hier eine Progression von Jagd- und Schlachtriten zur Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen vorzuliegen scheint.

40 Der Begriff *suḥt* denotiert ursprünglich den lechzenden Hund; das Idiom *akkālūna s-suḥt* steht zahlreichen Überlieferungen zufolge für Bestechlichkeit; vgl. at-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 10, S. 318–324.

kimūnaka), wo doch die Thora bei ihnen ist? Diese enthält [doch auch] göttlichen Urteilsspruch (*ḥukmu llāh*). Dann aber machen sie anschließend einen Rückzieher. Solche [Leute] sind doch keine Gläubigen! (Vers 43) Wir sandten die Thora herab. Darin ist Rechtleitung und Licht, mit ihr richten (*yaḥkumu*) die gottergebenen Propheten für diejenigen, die dem Judentum folgen, sowie für [ihre] Religions- und Schriftgelehrten [...]; wer jedoch nicht nach dem richtet (*yaḥkumu*), was Gott herabgesandt hat, die sind wahrhaft Leugner [des reinen Monotheismus] (*kāfirūna*). (Vers 44) Und wir schrieben ihnen darin (d. h. in der Thora) vor, dass Leib um Leib, Auge um Auge, Nase um Nase, Zahn um Zahn und [weitere] Körperverletzungen [dem] Vergeltungsrecht (*qiṣās*) [unterliegen]. Wer eine Entschädigungszahlung leistet, dem sei dies eine Sühne (*kaffāra*). Wer jedoch nicht nach dem richtet, was Gott herabgesandt hat, die sind wahrhaft ungerecht (*ẓālimūna*). (Vers 45) Und wir ließen Jesus, den Sohn der Maria, auf ihren Spuren folgen, beglaubigend, was ihm von der Thora vorlag. Und wir gaben ihm das Evangelium. [Auch] in ihm ist Licht und Rechtleitung [...]. (Vers 46) Auch die Anhänger des Evangeliums mögen nach dem richten, was Gott offenbart hat. Wer nicht nach dem richtet, was Gott herabgesandt hat, die sind wahrhaft moralisch verdorben (*fāsiqūna*). (Vers 47) So richte (*fā-ḥkum*) zwischen ihnen nach dem, was Gott herabgesandt hat, und folge nicht ihren Gelüsten, abweichend von dem, was zu dir von der Wahrheit kam. Für alle [Gemeinschaften] von euch schufen wir eine normative Ordnung (*ṣir'a*) und ein Gesetz (*minḥāğ*). Hätte Gott es gewollt, hätte er euch zu einer homogenen Gemeinschaft gemacht, [machte er] aber [nicht], um euch mit dem, was er euch an die Hand gegeben hat, zu testen. So wetteifert um die guten Dinge. Zu Gott ist euer aller Rückkehr. Er wird euch darüber Kunde geben, worüber ihr uneins wart. (Vers 48) [...] Ist es die Rechtsprechung (*ḥukm*) der vorislamischen Ordnung (*ğāhiliyya*), nach der sie verlangen? Doch wer ist besser im Rechtsprechen als Gott (*man aḥsanu min Allāhi ḥukman*), [jedenfalls] für Leute, die Gewissheit erlangt haben?! (Vers 50)

Dieser Abschnitt lässt darauf schließen, dass in Medina zur Zeit der Offenbarung der Sure auch Juden und Christen den Propheten bei internen Streitsachen im Geist des Gewohnheitsrechts der Arabischen Halbinsel als Schiedsrichter (*ḥakam*) aufsuchten. Vers 45 spielt konkret auf die Verurteilung von Körperdelikten nach dem Vergeltungsprinzip (*ius talionis*)

an. Dies legen auch die zu diesem Vers angegebenen Offenbarungsanlässe nahe.⁴¹

Gott überlässt dem Propheten die Entscheidung, ob er das Gesuch annehmen oder ablehnen soll, wobei den Juden vorgeworfen wird, sich gegenüber der neuen Offenbarung und ihrem Propheten wankelmütig zu verhalten und ihre eigene religiöse normative Ordnung, die explizit als ‚normative Ordnung‘ (*šir’a*) und ‚Gesetz‘ (*minhāğ*) sowie als ‚Rechtleitung‘ (*hudā*) und ‚Licht‘ (*nūr*) gewürdigt wird, durch weltliche Interessen *ad absurdum* zu führen. Der Tenor des Vorwurfs, der die gesamte Passage durchzieht, kann folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden: Sie nehmen die Hilfe des Propheten in Anspruch, wenn sie interne Konflikte selbst nicht mehr regeln können, um dann das prophetische Urteil doch nicht anzuerkennen, da dieses ihrer Gewohnheit zuwiderläuft, das mosaische *ius talionis* zugunsten des Stärkeren zu umgehen. Auf diese Weise wird das Bestreben zum Einsturz gebracht, in einer tribalen Ordnung ohne übergeordnete Staatlichkeit ein Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz zu garantieren.⁴² Zuletzt wird das den Schriftbesitzern vorgeworfene Gebaren mit der Justiz aus der vorislamischen Zeit (*ḥukm al-ğahiliyya*) verglichen, womit auf die Willkür im von Clanbeziehungen und -Hierarchien dominierten altarabischen Gewohnheitsrecht angespielt wird. Die *ahl al-kitāb* werden dazu aufgefordert, die normativen Richtlinien ihrer eigenen heiligen Schriften zu befolgen. Nach Wagner verkörpert die zitierte Passage

41 Die Überlieferung führt zwei Anlässe an: 1. Dank des ‚Rechts des Stärkeren‘ konnten bei Körper- und Totschlagdelikten zwischen den beiden jüdischen Stämmen aus Medina Banū n-Naḍir und Banū Qurayza erstere das doppelte Blutgeld beanspruchen. Daher wandten sich die benachteiligten Banū Qurayza an den Propheten. 2. Die Juden (im Hedschas?) pflegten bei Ehebruch unter Beteiligung einer sozial niedrig gestellten männlichen Person beide Sünder zu steinigen, während höhergestellte männliche Personen nur öffentlich vorgeführt und zu einer Strafzahlung verurteilt wurden. Als dem Propheten ein solcher Fall zugetragen wurde, ordnete er jedoch die Steinigung an. Teilweise werden beide Ereignisse auch zusammengeführt; vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 10, S. 326–328. Ein Bezug auf das Steinigungsereignis findet sich bereits bei Muqātil, *Tafsīr*, S. 479. Beide Berichte wirken stereotyp, der Steinigungs-Hadith in einigen Versionen stark fiktionalisiert. Es könnte sich also um erfundenes oder stark umgeformtes exegetisches Überlieferungsmaterial handeln; vgl. Andrew Rippin, „The Function of *asbāb an-nuzūl* in Qur’anic Exegesis“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51.1 (1988), S. 1–20, hier S. 3.

42 Herman Bianchi, *Ethik des Straßens*, Neuwied 1966, S. 39, sieht in der „gleichmachenden Gerechtigkeit“ des *ius talionis* „das allgemeine Bedürfnis nach Gleichgewicht und Proportionalität“.

zurecht – entgegen der exegetischen Tradition – ein religiös-pluralistisches Konzept.⁴³

Die Parole „*man lam yahikum bimā anzala llāhu*“ muss vor diesem Kommunikationshintergrund des Offenbarungstextes gelesen werden. Die Aufforderung, nach der göttlichen Schrift zu richten, intendiert weder die Verschmelzung von staatlicher und religiöser Gesetzgebung im Sinne moderner Konzepte des politischen Islams, noch impliziert sie die Regulierung des politischen, ökonomischen, sozialen und rituellen Lebens durch die Rechtsgelehrten im Sinne des klassischen Scharia-Modells. Sie fordert vielmehr die Empfänger der Botschaft dazu auf, auf die unbestechliche und sozial nicht diskriminierende Anwendung des biblischen Vergeltungsrechts zu achten, und zwar auf einer kommunikativen und einer ästhetischen Ebene.

Auf der kommunikativen Ebene ist die dreifach wiederholte eingängige Formel als generalisierende Zuspitzung des auf den vorangehenden Seiten geschilderten Diskurses zu verstehen. Sie fordert als Konklusion des vorher Gesagten eine prinzipielle Haltung der Rezeptionsgemeinschaften ein. An erster Stelle ist die göttliche Ansprache hier an die ‚eigenen Leute‘, gerichtet. Die Glaubensgemeinde soll das von Gott einst offenbarte und im Koran bestätigte Vergeltungsrecht ernst nehmen. Das ist wiederum mit der Loyalität gegenüber dem Gottgesandten verbunden, auf dessen Vermittlung der Offenbarung bzw. des göttlichen Willens die Gläubigen ja alternativlos angewiesen sind. Die als opportunistisch dargestellte Denkweise der *ahl al-kitāb* dient als abschreckende Kontrastfolie. Zugleich richtet sich die Warnung an die *ahl al-kitāb* als fraglos konfrontativer Aufruf, man möge sich doch bitte auf die normativen Richtlinien der eigenen Offenbarungsschriften zurückbesinnen.

Auf der rhetorisch-ästhetischen Ebene spiegelt die Wiederholung der Formel mit variierendem Wortlaut entsprechend dem weiter oben skizzierten Schema von Ong typische Muster oraler Kunstrede wider. Sicher haben die drei Attribute im Redezusammenhang jeweils einen semantischen Eigenwert. Die Verletzung der göttlichen Ordnung im Allgemeinen und des Gerechtigkeitsprinzips *qisās* im Speziellen kommt einer Aufkündigung der Loyalität gegenüber Gott (*kufṛ*) gleich, führt zu Willkürjustiz (*ẓulm*) und zeugt von fehlendem moralischem Bewusstsein (*ḥsq*). Auf der anderen Seite gehört die Wiederholung von einprägsamen, im Wortlaut jedoch variierenden Formeln zu den gängigen Mitteln der Inszenierungs-

43 Vgl. Wagner, „*Ḥukm bi-mā anzala llāb*“, S. 118 f.

praxis in mündlich geprägten Kulturen⁴⁴ sowie des Sprachspiels religiöser Predigt. Nach Wittgenstein bringt jede Lebensform ihr eigenes Sprachspiel mit einem charakteristischen Zeichen-, Satz- und Wortgebrauch hervor, dessen nicht intentional entstandene Regeln in letzter Konsequenz nur die Träger dieser Lebensform beherrschen und situativ anwenden können.⁴⁵ Mit Blick auf die Sprache des Korans lässt sich daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass typische Ausdrucksformen des Korans wie die narrative Repräsentation der Gotteserfahrung und das Mittel der Dramatisierung im Rahmen eben dieses Sprachspiels verortet werden müssen. Formeln fungieren im paränetischen Sprachgebrauch als didaktisch-erzieherisches Mittel zur Verfestigung grundlegender normativ-moralischer Haltungen und erfüllen auch mnemonische und ästhetische Funktion. Darüber hinaus zieht die Formel die Rede, die sich auf ein spezifisches historisches Geschehen bezieht, auf eine allgemeine Bedeutungsebene. Die zeitgenössischen Hörer (nicht Leser!), ob Anhänger des Islams oder ihre monotheistischen Kontrahenten, werden das intuitiv verstanden haben und kaum den *nazm* (die Textkohärenz) zwischen den drei Versen analysiert haben. Im Übrigen werden solche Prädikationen in zahlreichen Versen am Versende angehängt, sind also zu einem gewissen Grad auch austauschbar. Aus manchen Überlieferungen zu den sogenannten ‚sieben *ahruf*‘ wird deutlich, dass damit in früher Zeit nicht nur verschiedene Varianten der Koranlesung verstanden wurden, die sich aus dem *rasm*-Text des ‘utmänischen *muṣḥaf* ergeben (in dem die diakritischen Zeichen fehlen), sondern auch z.B. Varianzen bei Synonymen und gleichartigen Formeln. Der Prophet ließ diesbezüglich – der Überlieferung nach auf himmlisches Geheiß – keine besondere Strenge walten, solange der Sinn des Verses nicht entstellt wurde. Laut einer von einer Reihe von Überlieferungen zu diesem Thema sagte er zu den beiden Koranexperten Ubayy b. Ka‘b und Ibn Mas‘ūd, die sich wegen unterschiedlicher Varianten gestritten haben sollen:

44 In ähnlicher Weise spricht Wagner hier von einer „parallelistic technique“; vgl. ebd., S. 119. Pionierarbeit bezüglich der variierenden Formeln in der oralen Dichtung leistete der 1935 jung verstorbene Philologe und Homerforscher Milman Parry; vgl. Ong, *Oralität und Textualität*, S. 18–22.

45 Vgl. Thorsten Botz-Bornstein, „Can Memes play Games? Memetics and the Problem of Space“, in: ders., *Culture, Nature, Memes*, hrsg. von dems., Newcastle 2008, S. 142–157, hier S. 153–155. Zum Sprachspiel als religiöser Lebensform siehe Andreas Kött, *Systemtheorie und Religion: Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*, Würzburg 2003, S. 296–299. Zur Sprachspieltheorie allgemein siehe G. P. Baker/P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Oxford 2005, S. 45–64.

[Die Gott beschreibenden Attribute] *ḡafūr raḥīm*, *‘alīm ḥakīm*, *samī‘ ‘alīm*, *‘azīz ḥakīm* u.ä. [sind austauschbar (oder: ihre Setzung ist vertretbar)], solange ein Straf-Vers nicht in einen Gnaden-Vers mündet [d.h. mit einer Gnaden-Formel schließt] oder ein Gnaden-Vers in einem Straf-Vers.⁴⁶

Nach anderen Überlieferungen brüsteten sich zwei Offenbarungsschreiber, sich nicht an die vom Propheten diktierten Formeln gehalten zu haben, der Prophet habe dies jedoch, je nach Variante, mit den Worten „beide bedeuten dasselbe“ oder „beides ist zutreffend“ toleriert.⁴⁷ Unabhängig von der Historizität dieser Anekdoten wird aus diesen und anderen Überlieferungen zur Pluralität des Wortlauts des Korans deutlich, dass in der frühesten Zeit der Koranüberlieferung Varianten ohne signifikanten Eingriff in die Sinnstruktur wohl zum Teil toleriert wurden. Hinzu kommt, dass in privaten Manuskripten wohl auch exegetische Einschübe vorgenommen wurden.⁴⁸ Die Idee, dass es auf jeden Buchstaben und jedes Lexem ankommt, ist das Resultat der schriftlichen Kanonisierung des ursprünglich mithilfe schriftlicher Erinnerungsstützen mündlich überlieferten Textes. Der Hörer nimmt die Variation *kāfirūna/ẓālimūna/fāsiqūna* in erster Linie als eindringliche Wiederholung von negativen Prädikationen wahr. Damit ist die essenzielle Wirkung der göttlichen Ansprache erfüllt. Erst der mehrere Zeilen überblickende Leser beschäftigt sich mit der rhetorischen

46 Vgl. al-Bayhaqī, *as-Sunan aṣ-ṣaḡīr*, ed. von ‘Abd al-Mu‘ī‘ī Amīn Qal‘aḡī, 4 Bde., Karatschi: Ġāmi‘at ad-Dirāsāt al-Islāmiyya, 1989, Bd. 1, S. 356. Für weitere Beispiele sowie Ausführungen zum mündlichen Ursprung des kanonisierten Textes siehe Gregor Schoeler, „Schreiben und Veröffentlichen: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten“, in: *Der Islam* 69 (1992), S. 1–43, hier S. 19–27, v. a. S. 25.

47 Der eine der beiden soll später wieder vom Islam abgefallen und in den Reihen der polytheistischen Widersacher des Propheten verstorben sein; vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, ed. von Šu‘ayb al-Arna‘ūt, 45 Bde., Beirut: Mu‘assasat ar-Risāla, 2001, Bd. 19, S. 247. Bei dem anderen handelte es sich um ‘Abdallāh b. Sa’d b. Abī Sarḥ, einen Milchbruder ‘Utmāns. Er sollte bei der Einnahme Mekkas hingerichtet werden, floh jedoch, wurde begnadigt und diente später ‘Utmān als Statthalter in Ägypten; vgl. Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istī‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb*, ed. von ‘Alī Muḥammad al-Baḡāwī, 4 Bde., Beirut: Dār al-Ġīl, 1992, Bd. 3, S. 918.

48 Vgl. Seker, *Der Koran als Rede und Text*, S. 47. Dutton bescheinigt dem Koran vor der Kodifizierung ‚Fluidität und Multiformität‘; vgl. Yasin Dutton, „Orality, Literacy and the ‘Seven Aḥruf’ Ḥadīth“, in: *Journal of Islamic Studies* 32.1 (2012), S. 1–49, hier S. 15.

Struktur einer solchen Sequenz, der Trennschärfe der Begriffe, einer möglichen Klimax usw.

Der hier unternommene kulturwissenschaftliche Ansatz ist aus der Perspektive klassischer Schrifthermeneutik, die aus Koranversen und Begriffen systematische theologische Konzepte abzuleiten versucht, sicher unbefriedigend. Nach klassischen Anschauungen sind entweder alle drei Zuschreibungen gegen die *ahl al-kitāb* gerichtet. Die Prädikation *kāfirūna* würden sie sich dann aufgrund ihrer Auflehnung gegen die Propheten verdienen, *zālimūna* wegen ihres Zuwiderhandelns gegen Gottes Befehl und *fāsiqūna*, weil sie sich vom göttlichen *ḥukm* entfernt haben. Alternativ könnten drei graduelle Stufen des Unglaubens der *ahl al-kitāb* bezüglich der Anwendung des göttlichen Rechts gemeint sein, oder die *kāfirūna* stehen für die Juden, die *fāsiqūna* für die Christen und die *zālimūna* für sündige muslimische Richtende.⁴⁹ Vor dem Hintergrund des oben aufgezeigten Redezusammenhangs wirken solche Erklärungsversuche jedoch recht statisch und dogmatisch bzw. des kommunikativen Kontextes der Offenbarung als Ansprache an die Empfängergemeinschaft enthoben.

Hinsichtlich der normativen Reichweite ist festzuhalten, dass das *ḥukm* in der Passage Koran 5:42–50 auf die gerichtliche Verhandlung begrenzt ist. Dies mag auch die Verhandlung anderer Streitsachen sowie die Verurteilung von schweren Verstößen gegen die öffentliche und moralische Ordnung einschließen. Entscheidend ist jedoch, dass die strafrechtliche Kompetenz des Propheten gemäß Koran 5:42 richterlicher und nicht legislativer Natur ist, d.h. sie beginnt in dem Moment, in dem ihm ein Fall anvertraut wird. Dabei hat er gemäß dem Koran nach den Richtlinien der monotheistischen Offenbarung zu verfahren (wie z. B. der Anwendung des *ius talionis*). Doch jegliche darüber hinausgehende normative Expansion des *ḥukm*-Begriffs führt von diesem Sinnzusammenhang weg.

Während das Konzept *ḥukm* in der oben behandelten Passage im Zeichen des Ausgreifens der Einflussphäre der *umma* in ihre andersgläubige Umgebung steht, prägt die Versgruppe 4:58–68, die hier aus Platzgründen nur kurz behandelt werden kann, die Auseinandersetzung mit der Rolle des Propheten innerhalb der Gemeinde. Der Abschnitt reflektiert in ähnlicher Weise wie in den Versen 5:42–50 den monotheistischen Konflikt mit der gewohnheitsrechtlichen Stammesjustiz. An exponierten Stellen der Passage heißt es:

49 Vgl. al-Bayḏāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl*, ed. von Muḥammad b. 'Abd ar-Raḥmān al-Mar'aṣṣī, 5 Bde., Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-'Arabī, 1997, Bd. 2, S. 128.

Ihr, die ihr glaubt, gehorcht Gott und gehorcht dem Gesandten und den Entscheidungsträgern (*ūlī l-amr*)⁵⁰ unter euch. Wenn ihr in einer Sache in Streit geratet, dann bringt sie vor Gott und den Gesandten [...]. (Koran 4:59)

Bei deinem Herrn, sie glauben nicht, bis sie dich bei ihren Streitsachen als Schiedsrichter einsetzen (*hattā yuḥakkimūka fī-mā šağara baynahum*) [...]. (Koran 4:65)

Das heißt, wenn die Autorität und die Lösungskompetenz der Mandats-träger des Propheten an ihre Grenzen stoßen, ist der Gottgesandte dazu bevollmächtigt, das letzte Wort zu sprechen. Der Prophet agiert also auch hier nicht, wie Fadzil im Einklang mit der muslimischen Tradition glaubt, als ‚legislativer‘ Regent,⁵¹ sondern greift erst dann ins Geschehen ein, wenn er die soziale und moralische Ordnung gefährdet sieht oder der innere Frieden zu zerbrechen droht. Und selbst diese Befugnis musste in Teilen der Gemeinde offenbar hart errungen werden, wie der scharfe Ton gegenüber den ‚Heuchlern‘ nahelegt, die ihm diesen Anspruch offenbar übelnahmen (siehe Vers 60–63). Auch hier verselbstständigte sich in der exegetischen Tradition der ursprüngliche Kommunikationskontext, indem Vers 59 als Prototyp für das Vier-Quellen-Ableitungsmodell der *uṣūl al-fiqh* ‚herhalten‘ musste, was heißt, dass die richterliche Befugnis des physisch anwesenden Propheten in legislative Textnorm umgedeutet wurde.⁵²

Abschließend sei erwähnt, dass die Verwendung von *ḥukm* im Plural (*aḥkām*) dem Koran gänzlich fremd ist. Der Begriff *ḥukm* bildet im Koran eben an keiner Stelle einzelne Normen als verdinglichte Sachverhalte ab, sondern ist Ausdruck von personeller Entscheidungsbefugnis.

50 Historisch rekurriert der Vers auf die vom Propheten bevollmächtigten Militärführer; vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 8, S. 497–502.

51 Er resümiert pauschalisierend, dass das *ḥukm* des Propheten ein „legal judgement“ sei, „which consequently produces laws“; vgl. Fadzil, *The Concept of Ḥukm*, S. 93. Freilich muss zwischen situativem Richterspruch bzw. politischem Beschluss und Gesetzgebung differenziert werden.

52 Das heißt, Normen sind in dieser Reihenfolge aus dem Koran (*Allāb*), den Hadithen (*ar-rasūl*), dem *ig̃māʾ* /Konsens der Entscheidungsträger bzw. der Gelehrten (*ūlī l-amr*) sowie dem *qiyās*/Analogieschluss (*rudduhū ilā [...]*) abzuleiten; vgl. z. B. ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ğayb*, ohne Ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1999, S. 112–116.

2.2 Das *ḥukm* im Überlieferungskorpus

Das Hadithkorpus, das nie vollständig auskanonisiert wurde,⁵³ ist in der heute erhaltenen Form das Resultat eines ca. drei Jahrhunderte andauernden Prozesses einer fluiden mündlich-schriftlichen Überlieferungskultur im Kollegbetrieb von der Zeit des Propheten bis zur ‚Einfrierung‘ bestehender Proto-Sammlungen und Aufzeichnungen in umfangreichen Überlieferungskompendien.⁵⁴ In diesem Prozess wirkten allgemeine Mechanismen und spezifische Ausprägungen der Genese, Sammlung, Verbreitung, Selektion und nicht zuletzt des Sprachwandels mit. Dies lässt erwarten, dass sich im Hadithkorpus anachronistische Verwendungen des *ḥukm*-Begriffs finden, welche die Wissensordnung des 8. Jahrhunderts aufwärts widerspiegeln. Dies ist jedoch offensichtlich nicht der Fall. Der Begriff wird in seiner normativen Dimension sowohl in den ältesten erhaltenen *muṣannaf*-Sammlungen⁵⁵ als auch in den späteren, fast nur noch auf vom Propheten überlieferte Aussagen begrenzten Kompilationen so gut wie ausschließlich im Zusammenhang mit der Gerichtsbarkeit verwendet. Die Assoziationsbreite des religiös begründeten *ḥukm* bleibt damit sogar deutlich hinter dem Koran zurück, und das dort dominierende theozentrische Diskursfeld rückt eher in den Hintergrund. Über die Handlungsmacht Gottes musste offenbar in der Erinnerungskultur der *umma* (oder zumindest ihrer Traditionsgelehrten) zur Zeit des frühen Entstehungs- und Verbreitungsprozesses der Hadithe ebenso nicht mehr gerungen werden wie über die irdische Autorität seines Gesandten, auch wenn möglicherweise erst aš-Šāfi‘ī (gest. 820) die Sunna des Propheten explizit als „Gottes *ḥukm*

53 Vgl. Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011, S. 146–148.

54 Zur Entwicklung vom Unterrichtsmanuskript zum veröffentlichten Werk im semi-schriftlichen Kollegbetrieb siehe Gregor Schoeler, „Die Frage der mündlichen und schriftlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam“, in: *Der Islam* 62 (1985), S. 201–230. Zur Fiktionalisierung im Überlieferungsprozess siehe Sebastian Günther, „Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework: Towards a New Understanding of Hadith“, in: *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, hrsg. von Stefan Leder, Wiesbaden 1998, S. 433–471.

55 *Muṣannaf*-Kompilationen zählen zu den ältesten Formen systematischer Niederschrift des Überlieferungsguts. Sie sind nach Themen geordnet und enthalten Prophetenhadithe, Gefährtenberichte sowie Statements der folgenden Generationen; vgl. Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford 2009, S. 25–28.

auf die Zunge des Propheten“ bezeichnete⁵⁶ und somit die Theorie der Sunna als einer zweiten, ‚nicht rezitierten‘ Form der Offenbarung (*wahy ġayr matlūw*)⁵⁷ auf den Weg brachte.

Mehr Diskussionsbedarf scheint dagegen bezüglich der Frage bestanden zu haben, inwiefern nicht-prophetische weltliche Autoritäten in Gottes Namen sprechen dürfen. Im Zentrum dieser Debatte standen Schiedsgerichte und Kriegstribunale. Als Präzedenzfall galt das harte Urteil über den jüdischen Stamm der Banū Qurayza durch einen vom Propheten eingesetzten, einst mit dem jüdischen Stamm verbündeten Tribunalrichter namens Sa‘d b. Mu‘āz.⁵⁸ Dieses aus heutiger Sicht grausame Strafgericht scheint sich jedoch noch innerhalb des gewohnheitsrechtlichen Rahmens der Kriegsführung auf der Arabischen Halbinsel bewegt zu haben.⁵⁹ Gemäß einer durchaus plausiblen Auffassung könnte das Ereignis auf thora-sche Strafgerichtsbarkeit in Deuteronomium 20:10–14 anspielen – sei es, dass der vielleicht mit manchen jüdischen Überlieferungen vertraute Sa‘d tatsächlich dem Vorbild der Thora nacheifern wollte⁶⁰ oder dass die muslimischen Prophetenbiographen ein historisch unspektakuläres Kriegsgericht symbolisch am Modell der Thora überhöhten, um den politischen Triumph des Islams über den monotheistischen Konkurrenten in der islamischen Einflussphäre zu illustrieren. Das Ereignis mag auch späteren muslimischen Feldherren als Präzedenzfall gedient haben, ihren eigenen Kriegstribunale den Mantel göttlicher Legitimation umzuhängen. Für

56 Dieses Idiom wird in der *Risāla* wiederholt angeführt; vgl. z. B. aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla*, ed. von Aḥmad Šākir, Kairo: Maktabat al-Ḥalabī, 1940, S. 21.

57 Den Ausdruck *wahy ġayr matlūw* verwendete u. a. bereits Ibn Ḥazm (gest. 1064); vgl. Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. von Iḥsān ‘Abbās, 8 Bde., Beirut: Dār al-Āfāq al-Ġadida, o. J., Bd. 1, S. 82.

58 Berichte über das Ereignis sowie kurze Verweise darauf existieren in mehreren Versionen, die auf ‘Ā’iša, Abū Sa‘īd al-Ḥudrī und andere zurückgeführt werden. Den *isnāden* zufolge war das Ereignis frühen *sira*-Sammlern bekannt. Der Bericht wurde in zahlreiche Hadithkompilationen aufgenommen, beginnend mit älteren Sammlungen; vgl. ‘Abd ar-Razzāq aš-Šan‘ānī, *Muṣannaf ‘Abd ar-Razzāq*, ed. von Ḥabīb ar-Raḥmān al-A‘zamī, 12 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983, Bd. 5, S. 367; Ibn Hišām, *Sira*, Bd. 2, S. 239 f.

59 Vgl. z. B. William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, S. 296. Manche halten das brutale Vorgehen dagegen für ein Novum auf der Arabischen Halbinsel, so z. B. Michael Lecker, „On Arabs of the Banū Kilāb Executed Together with the Jewish Banū Qurayza“, in: *Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), S. 66–72, hier v. a. S. 69.

60 Vgl. Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Lahore 1961, S. 443, 497, zit. in: Meir J. Kister, „The Massacre of the Bany Qurayza: A Re-Examination of a Tradition“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1996), S. 61–96, hier S. 64.

die Erhöhungsthese spricht auch der Zusatz in manchen Versionen des Berichts, wonach der Prophet Saʿds Entscheidung mit der Aussage „dein *ḥukm* entspricht dem *ḥukm* Gottes“ geädelt haben soll. Unabhängig davon, wann das mutmaßliche Prophetenwort in dieser Formulierung in Umlauf kam, wird sein Urheber nicht einen bestimmten Korantext im Sinn gehabt haben, aus dem sich ein solches *ḥukm* ableiten lassen könnte. Vielmehr wird er die göttliche Legitimierung des Richterspruchs intendiert haben.

Nach dem Tod des Propheten wurde die Legitimierung solcher Tribunale im Namen Gottes schwieriger. Zum Zwecke einer angemessenen Kriegsführung soll der Prophet seinen Heeresführern ein bemerkenswertes Kriegechts-Register über den angemessenen Umgang mit verschiedenen Gegnern sowie unbewaffneten Zivilisten mit auf den Weg gegeben haben.⁶¹ An einer Stelle wird der Prophet mit dem bekannten Drei-Stufen-Plan im Umgang mit den Polytheisten (*mušrikūn*) zitiert. Dieser sieht die Annahme des Islams, alternativ die Zahlung einer Kopfsteuer (*ḡizya*) und auf der höchsten Eskalationsstufe die offene Konfrontation vor. Sollten die Besiegten sich für die erste die Option entscheiden, aber nicht aus ihrer Stammesregion auswandern wollen, dann lautet die Weisung:

Tu ihnen kund, dass sie wie die beduinischen Araber [behandelt werden]; bei ihnen greift (*yaḡrī* 'alayhim) das göttliche *ḥukm*, das [auch] bei den Muslimen greift, jedoch erhalten sie nichts von den eroberten Ländereien und von der Kriegsbeute, wenn sie nicht mit ihnen mitkämpfen.⁶²

Das ‚*ḥukm* der Muslime‘ spielt hier auf keine moralische oder jenseitige kategoriale Beurteilung an, sondern bezeichnet vielmehr den realen rechtlichen Status der besiegten Kriegsgegner und seine konkreten Konsequenzen im Bereich des Fiskalrechts, Erbrechts, Eherechts usw. Im selben Hadith ergeht an die muslimischen Befehlshaber folgender Ratschlag:

Wenn du die Bewohner einer Festung belagerst und sie sich dem *ḥukm* Gottes fügen wollen, dann lass es für sie nicht das *ḥukm* Gottes sein,

61 Der Bericht führt über prominente irakische Sammler auf einen kufischen Tradenten namens 'Alqama b. Martad (gest. um 738) zurück und ist in frühen und klassischen Sammlungen enthalten; vgl. z.B. Abū Yūsuf, *Kitāb al-Āṭār*, ed. von Abū l-Wafā' al-Afḡānī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, o. J., S. 192 f.; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Bd. 3, S. 1357, Nr. 1731; 'Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan'ānī, *al-Muṣannaḥ*, Bd. 5, S. 218.

62 Ebd.

sondern [...] dein eigenes *ḥukm* und das deiner Gefährten. Denn du weißt nicht, ob du dem *ḥukm* Gottes gerecht wirst oder nicht.⁶³

Dies bedeutet, dass sich der Heerführer bei seinem Kriegsgericht nicht auf die göttliche Autorität berufen kann. Vielmehr muss er seine Entscheidung selbst verantworten. Aus diesem Hadith spricht vielleicht eine skeptische Haltung gegenüber dem Anspruch menschlicher Entscheidungsträger, im Namen Gottes zu handeln, insbesondere wenn sich dieses Handeln in einer moralischen Konfliktzone bewegt.

In einem ähnlichen Diskursfeld bewegt sich der berühmte Leitspruch „*lā ḥukma illā li-llāh*“ (im Sinne von ‚nur Gott steht ein Urteil zu‘) der abtrünnigen Ḥārīgiten, die dem vierten Kalifen ‘Alī b. Abī Ṭālib im Kampf um das Kalifat gegen die Truppen Mu‘āwiyas den Treueeid (*bay‘a*) aufkündigten. Die Rebellen hielten die Lösung des Kalifatsstreits durch ein menschliches Schiedsgericht für einen Skandal. Sie waren wohl davon überzeugt, Gott würde das Kriegsglück der von ihm favorisierten Seite zuneigen lassen.⁶⁴ ‘Alī soll den Abtrünnigen entgegnet haben, die Schrift selbst spreche nicht und bedürfe der Auslegung bzw. im Koran werde die Einsetzung von Schiedsgerichten und Mediatoren legitimiert.⁶⁵ Die muslimische Häresiographie lässt das ‘Alī zugeschriebene Deutungskonzept über die Argumentation der Abtrünnigen triumphieren. Man kann es aber auch so sehen, dass die Kontrahenten aneinander vorbeiredeten: Die Ḥārīgiten meinten mit dem ‚Gottesurteil‘ die politische Herrschaft, die der *umma* im Namen Gottes vorsteht, und sahen die Tatsache, dass ‘Alī sich auf schiedsgerichtliche Verhandlungen mit einem Kontrahenten einließ, der aus religiöser Perspektive dazu nicht legitimiert war, als Bruch des Gottesbundes. Sie kritisierten nicht generell den Vollzug der normativen koranischen Ordnung durch freies richterliches Ermessen, das ‘Alī im Sinn zu haben schien. So gesehen entzündete sich der Streit nicht an der Frage, ob menschliche Richter die Normenverse auslegen dürfen, sondern an der Frage der Rechtmäßigkeit der politischen Autorität.

63 Ebd.

64 Die sog. ‚Koranleser‘ (*qurrā‘*) sollen zunächst ‘Alī selbst zu diesem Schritt gedrängt haben, als die Truppen Mu‘āwiyas kurz vor der drohenden Niederlage ihre Pfeile mit Koranversen bestückten, um die Herzen der ‘alidischen Truppen zu erweichen. Im Zuge des vereinbarten Schiedsgerichts soll jedoch ein Teil dieser schlichten Gemüter ihre Haltung offen bereut, ‘Alī zur Umkehr aufgefordert und unter der Parole „*la ḥukma illā li-llāh*“ eine abtrünnige Gemeinschaft gebildet haben; vgl. Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997, S. 238–252.

65 Vgl. at-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 5, S. 66.

Insgesamt lässt sich also auch aus den Überlieferungsberichten resümieren, dass das *ḥukm Allāh* in der Frühzeit des Islams noch nicht vorrangig als dem Koran *a priori* eingeschriebenes Texturteil wahrgenommen wurde.⁶⁶ Das göttliche Urteil manifestiert sich auch in den göttlichen Beschlüssen sowie in den Direktiven des Propheten, der Kalifen und der von diesen autorisierten Richtern und Entscheidungsträgern, die im Geiste der göttlichen Schrift bzw. des göttlichen Willens zu handeln glauben, und ist damit prinzipiell im weltlichen Geschehen greifbar. Die Vorstellung einer Immanenz des Göttlichen im irdischen Geschehen ist für eine literarisierte Glaubensgemeinschaft, die seit mehr als einem Jahrtausend das materialisierte schriftliche Wort als die einzige echte Erscheinungsform des Göttlichen in der Welt kennt, schwer nachzuvollziehen.⁶⁷ In oral geprägten Gemeinschaften ist das Gottesbild jedoch allgemein physischer. Havelock schreibt über die dortige Form der Kommunikation:

[I]n primary orality, relationships between human beings are governed exclusively by acoustics (supplemented by visual perception of bodily behavior). The psychology of such relationships is also acoustic. The relation between an individual and his society is acoustic, between himself and his tradition, his law, his government.⁶⁸

Diese Beobachtung lässt sich auch auf die Wahrnehmung von Wesen und Wort Gottes in einem semi-oralen gesellschaftlichen Umfeld anwenden. Die rhythmische Einheit von Wort, Stimme und Körper verleiht dem gesprochenen Gotteswort eine weitaus größere Unmittelbarkeit als die *Einsicht* in das geschriebene Wort. In der vorliterarischen Epoche des Islams, d.h. etwa in den ersten anderthalb bis zwei Jahrhunderten, fungierte die Schrift als Hilfsmittel für das Gedächtnis, ersetzte dieses aber nicht. Es galt als nicht statthaft, sich ausschließlich auf schriftliche Notizen zu stützen.⁶⁹ Das Gotteswort entfaltete nur in dem Moment seine ganze Kraft, in dem es wieder und wieder durch Rezitation performativ reprodu-

66 Nach al-Bāqillānī ist das performative (geschriebene, gelesene bzw. gesprochene) Wort des Korans (*kalām maktūb, maqrūʿ*) von dem urewigen, auf der göttlichen Tafel (*lawḥ mahfūz*) präexistenten Gotteswort (*kalām qadīm*) zu unterscheiden; vgl. al-Bāqillānī, *al-Inṣāf: Mā yaǧib iʿtiqādūhū wa-lā yaǧūz al-ǧahl bihi*, ohne Ed., Kairo: Dār at-Tawfiq an-Namūdaǧiyya, ³2000, S. 105.

67 Von ritueller vs. textueller Kohärenz spricht Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ³2000, S. 87 f.

68 Havelock, *The Muse Learns to Write*, S. 56.

69 Vgl. Schoeler, „Schreiben und Veröffentlichen“, S. 4–7.

ziert wurde. Die Schrift unterstützte von Anfang an das Auswendiglernen und schaffte durch die Externalisierung der gesprochenen Worte in ein komplexes visuelles Zeichensystem die Voraussetzung zur systematischen Textinterpretation. Dies ist jedoch ein schleichender Prozess, der in den ersten beiden Jahrhunderten des Islams noch am Anfang stand und in der gesamten Vormoderne mehr oder weniger auf alphabetisierte Schulkreise beschränkt blieb.⁷⁰ Zweifellos spielte das gesprochene Gotteswort zu jeder Zeit eine wichtige Rolle in Ritus, Predigt und Unterweisung und tut das bis heute. Die performative Rezitation bleibt jedoch in der Schriftkultur vor allem auf kultische Zwecke begrenzt, während die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Text mehr auf der Basis der visuellen schriftlichen Lektüre erfolgt. Im Laufe der Zeit wurden im Koran enthaltene Anthropomorphismen wie die Gegenwart Gottes, sein Hinabsteigen und sein Erzürnen als befremdlich wahrgenommen und daher metaphorisch gedeutet. Die Streitschriften und die Schulliteratur der Theologen sind voll von Versuchen, die im Koran als körperlich dargestellten Tätigkeiten des allmächtigen Gottes zu rationalisieren. Der Übergang von einer mündlich in eine schriftlich organisierte geistige Kultur geht mit Intellektualisierung,⁷¹ Kategorisierung und damit Systematisierung der Wissensbestände⁷² sowie mit einer Transzendierung des Gottesbilds⁷³ einher. Parallel zu dieser psycho-sozialen Dynamik nagt der Zahn der Zeit an der Erinnerung an die Zeit der Offenbarung und lässt deren emotionale Bindungskraft langsam erlahmen.⁷⁴ Doch es sollte noch bis weit in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts dauern, bis sich dieser geistig-kulturelle Wandel im Zusammenhang mit dem *hukm* signifikant in der Rhetorik der Rechtsgelehrten bemerkbar machte.

70 Ong beschreibt die Wahrnehmung des Wortes in einer oral geprägten Kultur als ein kraftgeladenes, flüchtiges Ereignis, in einer schriftlich geprägten Kultur hingegen als ein von seinem Lebenszusammenhang abgetrenntes, beständiges, visuell erfassbares Ding; vgl. Ong, *Oralität und Textualität*, S. 29–31, 63 f., 67–69, 75–77, 85.

71 Vgl. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 93–97.

72 Der sowjetische Gedächtnisforscher Alexander Lurija stellte im Rahmen von psychologischen Gedächtnisexperimenten in der Provinz fest, dass Probanden, die erst kurz zuvor alphabetisiert worden waren, Alltagsgegenstände abstrakteren Kategorien zuwiesen als ihre noch analphabetischen Dorfgenossen; vgl. Ong, *Oralität und Textualität*, S. 46–51.

73 Vgl. Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000, S. 155.

74 Die Überzeugung, dass Gedächtnisverlust kein zeitlich-biologisches, sondern ein soziales Phänomen ist, vertritt Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1991, S. 8–15.

2.3 Das *ḥukm* in frühen *fiqh*-Abhandlungen: Der Übergang zur Schriftlichkeit

In dem Muḥammad aš-Šaybānī (gest. 805) zugeschriebenen Traktat *al-Mabsūt* ist das *ḥukm* erstmals an spezifische religiöse Sachverhalte gebunden. So fragt ein Schüler den Meister an einer Stelle nach dem *ḥukm* eines rituell verunreinigten Kleidungsstücks (*ḥukm at-tawb*), das in drei verschiedenen Trögen mit sauberem Wasser gewaschen und jeweils ausgewrungen wird, jedoch ohne dass das Wasser vollständig abfließt, sodass sich in dem Haftwasser noch Verunreinigungen finden könnten. Der Meister antwortet lakonisch: „es ist sauber“ (*ṭahura*), d. h., das Kleidungsstück ist in diesem Fall rituell rein.⁷⁵

Diese so unscheinbar daher kommende *mas'ala* (Schülerfrage) ist für die vorliegende Studie vielsagend, und zwar in dreierlei Weise:

1. Das *ḥukm* ist hier erstmals direkt an einen religiösen Sachverhalt und nicht mehr in erster Linie an die personelle Autorität des Urteilssprechers gebunden. Der Rechtsgelehrte leitet dieses auf der Basis von Indizien aus den religiösen Schriften ab.
2. Das *ḥukm* bezieht sich auf eine abstrakte normativ-moralische Beurteilungskategorie, in diesem Fall auf die rituelle Reinheit als Voraussetzung für den rechtmäßigen Vollzug des Gebetsritus.
3. Es handelt sich um eine Frage der Ritualnorm ohne Bezug zu einem realen Urteilsspruch in einer justiziablen, auf menschlicher Interaktion basierenden Angelegenheit.

Der Begriff *ḥukm* scheint sich hier von seiner ursprünglichen Assoziation des mündlichen Urteilsspruchs in einer gerichtlichen Verhandlung gelöst zu haben. Der Begriff bezeichnet nun eine abstrakte moralische Kategorie zur Bewertung religiöser Fragestellungen bis hin zu solchen ritueller Art. Das heißt keineswegs, dass im ‚alten‘ Normenkonzept rituelle Fragen nicht strenger normativer Kontrolle unterlagen. Im Gegenteil, zahllose Propheten- und Gefährtenüberlieferungen thematisieren Einzelfragen des religiösen Kultus, sei es eher nüchtern-instruktiv oder semantisiert (Szenarien von himmlischem Beistand sowie von Verheißung und Drohung sind im Prophetenkorpus im Zusammenhang mit den kultischen Handlungen sehr präsent). Im Koran und im Hadithkorpus werden diese Normen aber nicht namentlich einem *ḥukm* zugeordnet. Und schon gleich gar nicht

75 Vgl. aš-Šaybānī, *al-Mabsūt*, ed. von Abū l-Wafā' al-Afḡānī, 2 Bde., Karatschi: Idārat al-Qur'ān wa-l-'Ulūm al-Islāmiyya, o. J., Bd. 1, S. 81 f.

stellt eine ritualrechtliche Beurteilungskategorie wie ‚rituelle Reinheit‘ ein solches dar. Umgekehrt werden Überlieferungen zu gesetzesförmigen Rechtsbereichen wie dem Ehe- und Scheidungsrecht sowie dem Vertrags-, Sklaven- und Vergeltungsrecht weitaus seltener mit metaphysischen Kulissen verknüpft. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass rituelle und justiziable Normen unterschiedlich bemessen wurden.

Beispielen wie dem obigen zum Trotz ist ein in der Ableitungsmethodik des *fiqh* verorteter *ḥukm*-Begriff in den *fiqh*-Traktaten des späten 8. Jahrhunderts noch selten und wirkt eher wie ein Fremdkörper.⁷⁶ *Ḥukm* steht meist nach wie vor in enger Verbindung zur Falljustiz, was an folgender Stelle aus demselben Werk deutlich zutage tritt. Konfrontiert mit der Frage, ob schon ein einziger Zeuge des Neumondes für die Verkündung des Fastenbrechens ausreicht, äußert der Rechtsexperte:

Das ist ein Indiz dafür, dass die Zeugenaussage durch *eine* Person in einer religiösen Angelegenheit (*fi amr ad-dīn*) zulässig ist. Mit Blick auf den Neumond [zur Verkündung des] Fastenbrechens können jedoch nicht weniger als zwei freie Männer oder ein Mann und zwei Frauen als Zeugen akzeptiert werden, da der Neumond vor dem Fastenbrechen zwar ebenfalls von religiösem Belang ist, jedoch ist darin ein erheblicher Nutzen (*manfaʿa*) für das Fastenbrechen der Leute [...]. Aus diesem Grund entspricht es dem Gerichtsurteil (*ḥukm*). Denn es wird hier nur eine Zeugenaussage akzeptiert, die auch bei Gerichtsurteilen (*aḥkām*) akzeptiert wird.⁷⁷

Bemerkenswert ist hier, dass der Autor das *ḥukm* mit dem gerichtlichen Urteil assoziiert, indem er die Anwendung des Zeugenrechts auf den Fastenritus explizit als Analogie betont, es aber dabei nicht für notwendig erachtet, die gerichtliche Konnotation der *aḥkām* näher zu präzisieren. Die Zulässigkeit der Analogie begründet er mit der Tragweite der öffentlichen Bedeutung dieses Sachverhalts, wohingegen der Begriff *dīn* (heute Synonym für ‚Religion‘) offenbar eher private religiöse Angelegenheiten mit geringerer gesellschaftlicher Tragweite indiziert.

Die *ḥukm*-Konnotation im *al-Mabsūṭ* lässt sich somit als Zwischenstufe im Übergang von einer personell-oralen *ḥukm*-Autorität der vorliterarischen in eine anonyme Textautorität einordnen. Der Prozess der Abstrahierung des *ḥukm*-Begriffs als Instrument der theoretischen Normablei-

76 Die Begriffswahl könnte bei der obigen *masʿala* allerdings auch erst posthum durch den die Sache notierenden Schüler aṣ-Ṣaybānis erfolgt sein.

77 Ebd., Bd. 2, S. 309.

tung ist angelaufen, die dominierende Konnotation ist jedoch vorerst noch die mündliche Verhandlung.

3. Das *ḥukm* als (schrift-)hermeneutisches Paradigma

3.1 Das *ḥukm* in Pionierwerken der *uṣūl al-fiqh*

3.1.1 Das *ḥukm* in der *Risāla* von aš-Šāfiʿī

Der in der islamischen Tradition wie in der westlichen Forschung als Pionier der systematischen Rechtstheorie anerkannte Rechtsgelehrte aš-Šāfiʿī (gest. 820)⁷⁸ unterstellt das *ḥukm* in der programmatischen Streitschrift *ar-Risāla* erstmals vollständig der hermeneutischen Kontrolle der Schriftgelehrten. Bereits die Wortwahl der initialen Definitionen lässt aufhorchen. Die Rede ist von *ʿilm aḥkām Allāh naṣṣan aw istidlālān*,⁷⁹ was sich in etwa mit ‚Wissenschaft der Normen Gottes in Form von etabliertem Text (bzw. ‚Textbeweis‘)⁸⁰ oder rationaler Beweisführung‘ übersetzen lässt. Diese Wissenschaft betrifft „die Gesamtheit dessen, was Gott seinen vernunftbegabten Geschöpfen in seiner Schrift erklärt hat“, und zwar hinsichtlich des normativen Aussagegehalts, „mit dem er sie zum Dienst für Gott verpflichtet, nach Maßgabe dessen, was von seinem *ḥukm* vorausgegangen ist“.⁸¹ In anderen Worten, die göttliche Handlungsanweisung ist ihrer Natur nach apriorischer Text und muss folglich mit den Mitteln textbasierter Hermeneutik erhellt werden. Mit Verweis auf einschlägige Koranverse arbeitet aš-Šāfiʿī eine stringente Taxonomie der Ableitungsquellen heraus, die darauf

78 Aufgrund des großen zeitlichen Abstands zwischen der *Risāla* und den Pionierwerken der *uṣūl al-fiqh* im 10. Jahrhundert werden an der vermeintlich herausragenden Rolle des Meisterjuristen aber auch Zweifel angemeldet; vgl. Wael B. Hallaq, „Was al-Shāfiʿī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?“, in: *International Journal of Middle East Studies* 25.4 (1993), S. 587–605. An eine systematische Rechtsableitung in Ägypten um 300 n. H. glaubt Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993, S. 67–85.

79 Aš-Šāfiʿī, *ar-Risāla*, S. 19.

80 Der Begriff *naṣṣ* geht vielleicht auf eine Übersetzung des lateinischen *textus* (wörtl. ‚Gewebe‘) zurück. Interessanterweise entspricht die Assoziation der Aufstellung exakt der von Assmanns Beschreibung des *textus* als eine „wiederaufgenommene Rede“ (angelehnt an Konrad Ehlich), die durch wiederholtes Rezipieren erhöhte Stabilität erlangt; vgl. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, S. 124–147.

81 Aš-Šāfiʿī, *ar-Risāla*, S. 21.

abzielt, die Sunna des Propheten und damit faktisch das Prophetenhadith als Repräsentant derselben als epistemologisch gleichberechtigte Schriftautorität zu etablieren. Apodiktische Aussagen wie die folgende durchziehen das gesamte Werk:

Prophetische Bestimmungen (*mā sanna r-rasūl*) [bei Fragen], für die Gott kein *ḥukm* formuliert hat, entsprechen der göttlichen Bestimmung (*ḥukm Allāh*).⁸²

Zugleich ist der Autor bestrebt, konsensbasierte Verfahren sowie eigenständiges Raisonement (*iğtibād*) restriktiver an die Schriftautorität zu binden, und zwar in Form des weitgehend auf die Altvorden beschränkten Konsenses (*iğmāʿ*) der Rechtsgelehrten sowie des Analogieschlussverfahrens (*qiyās*),⁸³ was aš-Šāfiʿi stark verklausuliert wie folgt definiert:

Bei jedem göttlichen oder prophetischen *ḥukm*, bei dem ein Indiz dafür gefunden wird [...], dass es auf einer bestimmten Bedeutung gründet, gilt: Wenn ein neuer Sachverhalt vorliegt (*naẓalat nāẓila*), zu dem noch kein explizites Texturteil (*naṣṣ ḥukm*) existiert, wird das *ḥukm* des zu beurteilenden Sachverhalts (*al-maḥkūm fihā*) analog zu diesem *ḥukm* gebildet (*ḥukima fihā*), sollte ein gemeinsamer Sinngehalt (*maʿnā*) vorliegen.⁸⁴

Hier deutet sich bereits an, was mehr als ein Jahrhundert später in der theoretischen Rechtsliteratur der *uṣūl al-fiqh* noch signifikanter ausgeprägt sein wird: *Ḥukm* ist zu einem technischen Leitbegriff geworden, der den gesamten normativen Urteilsbildungsprozess abbildet. Die Terminologie dieses Prozesses wird von Derivaten der Wurzel *ḥ-k-m* bestimmt: Das Analogieverfahren wird in der Passivform *ḥukima* abgebildet, der neu zu bestimmende Sachverhalt wird metonymisch mit dem Attribut *maḥkūm fihā* wiedergegeben, und der Terminus *naṣṣ ḥukm* steht für einen expliziten autoritativen Textbeweis (aus Koran, Hadith oder Konsens). Die eigentliche *ḥukm*-stiftende Autorität ist der von Gott offenbarte Text selbst, der die Schablone bildet, auf deren Grundlage der Rechtsgelehrte vergleichbare Sachverhalte beurteilt. Die beurteilende menschliche Instanz wird nach dem Selbstverständnis aš-Šāfiʿis dabei nicht wie der *muğtabid* (Rechtsexperte) der ‚alten‘ Schule selbst kreativ tätig, sondern operiert auf der

82 Ebd., S. 88.

83 Vgl. Joseph Schacht, *The Origins of Muslim Jurisprudence*, Oxford 1950, S. 120–128; Adis Duderija, „A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significance of Ḥadīth in Islamic Thought: From ‘ulūmu-l-isnād/rijāl to ‘uṣūlu-l-fiqh“, in: *Arab Law Quarterly* 23.2 (2009), S. 195–206, hier S. 199–201.

84 Aš-Šāfiʿi, *ar-Risāla*, S. 512.

Grundlage objektivierbarer Kriterien, die aus den autoritativen Texten zu extrahieren sind. Dadurch, dass die normative göttliche Autorität in die Buchstaben der göttlichen Schrift einkodiert ist, erlangt sie physische Stabilität und Dauer. Das Numen des *ḥukm* ist auch dann noch ‚da‘, wenn es nicht als Momentzustand ausgesprochen wird.⁸⁵ Mit der Etablierung des *ḥukm* als methodischer Ableitungsgrundlage der religiösen Norm setzt sich die fortschreitende Abnabelung der koranischen Rede von ihrem oralen Ursprung weiter fort.

3.1.2 Das *ḥukm* in frühen Werken der *uṣūl al-fiqh*

Im 10. Jahrhundert verfestigte sich die textgebundene Ableitungs-Hermeneutik. Der autoritative Charakter der Prophetensunna stand nun nicht mehr zur Disposition. Sie musste nicht mehr wie mehr als ein Jahrhundert zuvor bei aṣ-Ṣāfiʿī gegen die *living tradition* (Schacht)⁸⁶ durchgefochten werden. Die Pioniere der sich in diesem Jahrhundert herausbildenden *uṣūl al-fiqh* verfeinerten das Instrumentarium zur Auslegung der autoritativen Texte. So ist Abū ʿAlī aṣ-Ṣāṣī (gest. 975) in seiner stringenten Abhandlung zum Thema – vielleicht dem ersten Werk der *uṣūl al-fiqh* im engeren Sinne – bestrebt, die Funktion der einzelnen Ableitungsquellen und Deutungsinstrumente der expandierenden Ableitungsmethodologie genau zu bestimmen und hierarchisch einzuordnen.⁸⁷ Diese Funktion bezeichnet er stets als *ḥukm*, wie z. B. in der folgenden Definition des Auslegungsprinzips *al-ḥāṣṣ* („das Spezifische“) zu sehen ist:

Das *ḥukm* des *al-ḥāṣṣ* in der [göttlichen] Schrift lautet: Seine Anwendung ist zwingend. Wenn ihm eine einsträngige Überlieferung (*ḥabar wāḥid*) oder ein *qiyās* entgegensteht, dann ist das Verfahren der Harmonisierung (*ḡamʿ*) anzuwenden, wenn dies möglich ist, ohne dass dadurch das *ḥukm al-ḥāṣṣ* verändert wird. Wenn dies nicht möglich ist, ist die Schrift heranzuziehen, während der widersprechende Text unberücksichtigt bleibt.⁸⁸

In dieser Definition erfährt das *ḥukm* eine Bedeutungserweiterung als abstrakte Textautorität. Gegenüber aṣ-Ṣāfiʿīs Textpositivismus reflektiert die

85 Vgl. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 87–89.

86 Vgl. Schacht, *Origins*, S. 69.

87 Aṣ-Ṣāṣīs Autorschaft ist indes umstritten; vgl. Murteza Bedir, „The Problem of *Uṣūl al-Shāshī*“, in: *Islamic Studies* 42.3 (2003), S. 415–436.

88 Aṣ-Ṣāṣī, *Uṣūl aṣ-Ṣāṣī*, ohne Ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Bd. 4, S. 17.

Herangehensweise aš-Šāfi's jedoch einen vorsichtigeren Zugang zum Wortlaut des Textes und rückt die Methodologie zu dessen Klärung in den Vordergrund. Das *ḥukm* wandert in diesem Prozess mit und umrahmt die innere Hierarchie dieses Methodengeflechts.

Der brillante ḥanafitische Rechtstheoretiker Abū Bakr al-Ğaṣṣās (gest. 981) setzt sich mit der Normativität des Korans unter Einbeziehung der *kalām*-Lehre auf philosophisch-reflektierende Weise auseinander und schreibt auf dieser Grundlage die Ableitungssystematik mit beachtlicher intellektueller Tiefe fort. Die rote Linie des Primat des *naṣṣ* versucht er formal nicht zu überschreiten, *de facto* weitet er jedoch anhand ausgeklügelter rhetorischer und juristischer Winkelzüge die Autorität der rationalen Normableitung enorm aus.⁸⁹ Auf erkenntnistheoretischer Ebene wird er nicht müde zu betonen, dass Gott die Ableitung der *aḥkām* nicht nur aus dem *naṣṣ* als explizitem Textbeweis, sondern auch aus Indizien (*dalā'il*) und Anzeichen (*amārāt*) ausdrücklich legitimiert.⁹⁰ Auf der methodischen Ebene gewährt er den rationalen Verfahren *qiyās*, *iğtibād* und *istiḥsān* erheblichen Raum.⁹¹ So gestattet er z. B. in manchen Fällen Analogiebildung auf der Grundlage von *aḥkām*, die selbst durch Analogieschluss zustande gekommen sind.⁹² Generell nimmt er gegenüber dem text-positiven Modell aš-Šāfi's, das davon ausgeht, dass Gott die Dinge in den Texten durch ‚Verdeutlichung‘ (*bayān*) ausreichend erklärt, eine skeptischere Position ein. Der *muğtahid* wird immer, und beherrsche er sein Metier noch so meisterhaft, nur einen Teil der *qiyās*-fähigen Quellen (*uṣūl*) und ihrer Aussageintention (*'illa*) ermitteln können. Daher ist es nicht verwerflich, wenn zwei *muğtahids* in derselben Frage zu gegensätzlichen Resultaten kommen, solange der *mufti* die Subjektivität seiner *fatwā* transparent kommuniziert.⁹³

Mit dieser *iğtibād*-zentrierten Herangehensweise geht eine weitere Verschiebung der textuellen *ḥukm*-Autorität einher. Zur entscheidenden Grö-

89 Dies wird z. B. im Unterkapitel über die Fragen, in denen ein *qiyās* nicht erlaubt ist (*Bāb dīkr mā yamtani' fihi l-qiyās*) anhand der Rechtfertigungen gegen den Vorwurf, den *qiyās* zu weit auszuweiten, deutlich; vgl. al-Ğaṣṣās, *al-Fuṣūl fi l-uṣūl*, ed. von 'Uğayl Ğāsim an-Našmī, 4 Bde., Kuwait: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyya, 1994, Bd. 4, S. 105–124.

90 Vgl. ebd., S. 86–88.

91 Zur Definition dieser Verfahren siehe ebd., S. 17; zu Textbelegen ebd., S. 23–80; zum *istiḥsān* (wörtl. das ‚Für-besser-Halten‘, womit gemeint ist, dass eine Regelung aufgestellt wird, die einem etablierten Scharia-Beweis widerspricht) ebd., S. 233–250.

92 Vgl. ebd., S. 127.

93 Vgl. ebd., S. 89–94.

ße des Beurteilungsprozesses wird wieder der *muğtahid* auserkoren. Doch anders als im vorliterarischen Zeitalter des ‚absoluten *muğtahid*‘⁹⁴ begründet sich die Qualifikation des *muğtahid* nun vorrangig in seiner Meisterschaft der juristischen Exegese.

3.2 Entwicklungen innerhalb der Textgattung *aḥkām al-Qurʾān*

Wie weit die Abstrahierung des religiösen Urteils führen kann, lässt sich besonders aus der sogenannten Literatur der *aḥkām al-Qurʾān* ersehen. Hier können die Quantität und die Qualität der Koranverse, denen bestimmte *aḥkām* zugeschrieben werden, als aufschlussreiche Indikatoren herangezogen werden.

Der ḥanafitische Traditionsgelehrte Abū Ḡaʿfar aṭ-Ṭaḥāwī (gest. 933) ordnet in seinem nicht vollständig erhaltenen Korankommentar⁹⁵ – laut dem Editor das chronologisch fünfte Werk des *tafsīr*-Genres zum Thema der *āyāt al-aḥkām*⁹⁶ – die *aḥkām*-Verse thematisch analog zu frühen Hadithkompilationen und fokussiert sich dabei auf Verse, deren normativer Gehalt in der überlieferten Tradition der ersten beiden Jahrhunderte diskutiert wurde. Methodisch zeichnet sich das Werk dadurch aus, dass die *iğtihād*-basierten *fatāwā* der Schule Abū Ḥanīfas mit der bei den Ḥanafiten zunächst unbeliebten Hadith-zentrierten Ableitungsterminologie und -logik aṣ-Ṣāfiʿis untermauert werden.⁹⁷ Bemerkenswert ist die häufige Verwendung von Raummetaphern. Sachverhalte treten in das *ḥukm* ein und verlassen es, *aḥkām* kehren zurück oder bleiben usw.⁹⁸ Phänomenologisch gesprochen besetzt das *ḥukm* den gesamten Diskursraum.

Im *Aḥkām al-Qurʾān* des bereits erwähnten al-Ḡaṣṣāṣ, in dem die *aḥkām* entsprechend des klassischen *tafsīr* nach der Versreihenfolge angeordnet sind, wird die Idee des *ḥukm* im Vergleich zu aṭ-Ṭaḥāwīs *tafsīr* enorm weiterentwickelt. Dies sei am Beispiel der Suren 5 (al-Māʾida) und 12 (Yūsuf)

94 Vgl. Hallaq, *Authority, Continuity and Change*, S. 24–43.

95 Vgl. aṭ-Ṭaḥāwī, *Aḥkām al-Qurʾān al-karīm*, ed. von Saʿdaddīn Ünal, 2 Bde., Istanbul: Diyanet, 1995–1998, Einführung des Editors, Bd. 1, S. 3–7.

96 Davon ist außer dem Werk aṭ-Ṭaḥāwīs nur ein gleichnamiges, aṣ-Ṣāfiʿi zugeschriebenes Werk erhalten, das jedoch von al-Bayhaqī (gest. 1066) zusammengestellt wurde und neben aṣ-Ṣāfiʿi auch Einträge seiner Schüler enthält, womit es als Fortschreibungskommentar zu werten ist; vgl. ebd., S. 5–7.

97 Dies geht auch implizit aus den Erläuterungen zur Methodik aṭ-Ṭaḥāwīs hervor; vgl. ebd., S. 4–8.

98 Vgl. ebd., S. 191, 263, 357; Bd. 2, S. 41, 423, 429, 460, 481.

verdeutlicht. Der Autor extrahiert aus immerhin 63 von insgesamt 120 Versen der Sure al-Mā'ida *ahkām* und argumentiert mit großem scholastischem Eifer. So nimmt z. B. die Analyse des initialen Verses einen Umfang von etwa 10 Seiten ein. Besonders erschöpfend setzt al-Ġaṣṣās sich mit dem Wesen des '*aqd* (‚Bund, Vereinbarung, Vertrag‘) als Rechtskategorie auseinander. Dabei geht er ausführlich – mitunter weit vom Textkontext abschweifend – der Natur der vertraglichen Vereinbarung nach und bewertet vorislamische Bündnismentalität und -formen aus muslimischer Sicht. Der holistischen Perspektivierung des *ahkām*-Konzepts entsprechend ist er der Auffassung, dass der Begriff '*aqd* in Koran 5:1 sämtliche Formen des Versprechens (vom Bundschluss über Verträge bis hin zu Schwüren und Gelübden) einschließe, deren einzelne juristische Implikationen wiederum ausführlich aufgeschlüsselt werden.⁹⁹ An zahlreichen Stellen werden juristisch-theologische Erwägungen eingestreut, etwa die Auffassung, dass auch Andersgläubige zur Einhaltung der göttlichen Gebote verpflichtet und damit auch dazu berechtigt seien, Tiere zu schächten.¹⁰⁰

Selbst aus einer narrativen Sure wie Yūsuf werden mit Blick auf nicht weniger als 49 von 111 Versen *ahkām* diskutiert, wobei der Korantext meist vor allem als Aufhänger zur Formulierung elaborierter juristisch-theologischer Lehrsätze fungiert. Drei Beispiele aus den ersten von al-Ġaṣṣās angeführten Versen mögen das veranschaulichen: In die väterliche Warnung an den kleinen Josef, seinen visionären Traum nicht an die vor Neid zerfressenen Brüder weiterzuerzählen, interpretiert al-Ġaṣṣās das juristische Prinzip „die Erlaubnis, auf die offene Demonstration des Gnadenerweises zu verzichten bzw. ihn zu verschweigen“ hinein; die meuchlerische Bitte der Brüder an den Vater, Josef auf die Weide mitzuschicken, damit er sich austoben könne, dient ihm als Hinweis darauf, dass manche Formen des Spiels erlaubt seien. Wäre dem nicht so, dann hätte der Vater und Prophet Jakob unmöglich seine Zustimmung gegeben; den Grundsatz, dass auch der Mörder auf die Annahme seiner Reue hoffen darf, sieht al-Ġaṣṣās in der zynischen Ankündigung der Brüder, nach der Beseitigung Josefs „zur Rechtschaffenheit zurückzukehren“ verwirklicht.¹⁰¹ Weitere Beispiele ließen sich nennen. Bei al-Ġaṣṣās ist das *ḥukm* ein Forum für juristische Gedankenspiele.

99 Vgl. al-Ġaṣṣās, *Ahkām al-Qur'ān*, ed. von Muḥammad Ṣādiq al-Qamḥāwī, 5 Bde., Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-'Arabī, 1985, Bd. 2, S. 282–291.

100 Vgl. ebd., S. 289.

101 Ebd., Bd. 4, S. 380 f.

Vielleicht den Höhepunkt des Genres bildet die Schrift *Aḥkām al-Qurʾān* des andalusischen Rechtsgelehrten Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (gest. 1149). Das Werk ist ebenfalls sehr umfangreich, aber in seiner Gestalt kompakter und übersichtlicher als das gleichnamige Werk von al-Ġaṣṣās. In der Einleitung skizziert der Autor seine Vorgehensweise mit verblüffender Präzision:

Wir führen den Vers an, dann schließen wir die in ihm vorkommenden Wörter, ja sogar die einzelnen Buchstaben an und arbeiten ihren jeweiligen Erkenntniswert heraus. Anschließend kombinieren wir [die einzelnen Satzelemente] mit ihren Schwestern. Dabei berücksichtigen wir auch die Rhetorik. Wir gehen mit den Widersprüchen und Kontradiktionen in den *aḥkām* behutsam um und widmen uns mehr der sprachlichen Seite und stellen sie im Koran dem gegenüber, was in der zuverlässigen (*ṣaḥīḥ*) Sunna dazu überliefert ist. Dabei versuchen wir ganzheitlich vorzugehen, denn alles ist von Gott. Muhammad wurde ja entsandt, um den Menschen zu verdeutlichen, was ihnen offenbart wurde. Und wir fügen weitere Implikationen hinzu, die für die Wissensaneignung unverzichtbar sind, mit dem Ziel, dass das Wort in sich unabhängig ist, solange es nicht vom Thema wegführt. In diesem Fall kehren wir wieder zum Thema zurück, um Reduzierung bzw. Abundanz zu vermeiden.¹⁰²

Wie al-Ġaṣṣās nutzt auch Ibn al-ʿArabī den gesamten Koran als Exemplum für unzählige juristische und theologische Lehrsätze und Prinzipien. Rund zwei Jahrhunderte nach al-Ġaṣṣās rücken jedoch die juristische Rabulistik sowie das Interesse an historischen Verortungen tendenziell zugunsten der Formulierung universaler ethischer Grundsätze in den Hintergrund. Während al-Ġaṣṣās mit Vorliebe seine eigenen Überlegungen auswalzt, versteht sich das Werk Ibn al-ʿArabīs mehr als bewertende Zusammenschau der früheren juristischen Debatten, mit denen der Autor selbstverständlich bestens vertraut ist.

Koran 5:1 unterteilt Ibn al-ʿArabī in 20 *masāʾil* (Subthemen). Auf die Darstellung von Entstehungskontexten der *ʿuqūd* verzichtet er, und die Debatte über erlaubte und verbotene Verträge bricht er resümierend auf die Leitmaxime „nach allem Guten handeln und alles Schlechte meiden“ herunter.¹⁰³ In der Sure Yūsuf erkennt er „nur“ in 21 Versen *aḥkām*-Po-

102 Ibn al-ʿArabī, *Aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, 4 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2003, Bd. 1, S. 3 f.

103 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 3–18.

tenzial, wobei hier neben den wesentypischen juristisch-theologischen Fragestellungen der *uṣūl al-fiqh* auch psychologische und andere Wissensbereiche tangiert werden. So spricht er z. B. von dem „Gesetz (*ḥukm*) der allgemeinen Angewohnheit des Neides zwischen den Geschwistern und der Verwandtschaft“.¹⁰⁴

Generell lässt sich sagen, dass der Begriff *ḥukm* – häufig auch im Plural – auf eine universelle Ebene gehoben wird und dieser somit sein höchstmögliches Bedeutungsvolumen erlangt. Die *ahkām* umfassen bei Ibn al-ʿArabī alle Daseinsbereiche, die in irgendeiner Weise moralischer Beurteilung zugänglich sind. Diese Universalisierung des *ḥukm* äußert sich in der Verschmelzung von Recht und Moral, von moralischem und religiösem Urteil sowie von juristischem und theologischem *ḥukm* auf der einen Seite sowie vernunftbasierter *ḥikma* (Weisheit) auf der anderen. Dies hat zur Konsequenz, dass jedwede Urteilsbildung denselben erkenntnistheoretischen und methodischen Bedingungen unterliegt. Das *ḥukm* ist zu einer Totalität religiösen Urteils gereift. Die Welt ist von *ahkām* durchsetzt. Mit dem autoritativen Richterspruch bzw. Schiedsgericht des Korans hat das Verständnis des religiösen Urteils ein halbes Jahrtausend nach der Offenbarungszeit nur noch wenig gemeinsam.

4. Zusammenfassung

Die Analyse der Verortung des religiösen *ḥukm*-Begriffs im diachronischen Vergleich hat gezeigt, dass das religiöse Urteil stets in auffälliger Weise an die normative Instanz gebunden ist, deren Autorität durchgesetzt werden soll. Diese Autorität verschiebt sich schrittweise von der personellen Entscheidungsbefugnis zur Hegemonie des Schriftbeweises.

Im vorliterarischen Zeitalter steht das *ḥukm* für die Urgewalt des gesprochenen Urteilsspruchs der personellen Autorität. In den mekkanischen Suren spiegelt das *ḥukm* das Ringen um die Loyalität gegenüber dem absoluten monotheistischen Gott wider. Das Loyalitätsgebot verschiebt sich in den medinensischen Suren zum Gesandten Gottes und dessen Rolle als Streitschlichter und politischer Autorität. Im Überlieferungskorpus rücken entsprechend der nach-prophetischen politischen Gemengelage militärische und politische Schiedsgerichte ins Zentrum.

Erst in *fiqh*-Traktaten an der Schwelle zum literarischen Zeitalter wie dem *al-Mabsūṭ* von aṣ-Ṣaybānī wird das Konzept *ḥukm*, wenn auch noch

104 Ebd., Bd. 3, S. 38.

zaghaft, als Beurteilungsinstanz einzelner Normen geführt. Leitend ist hier jedoch immer noch die Assoziation der gerichtlichen Verhandlung.

Beginnend mit aš-Šāfi'īs epochaler Streitschrift *ar-Risāla* beginnt der Prozess der systematischen hermeneutischen Durchdringung der Normenverse des Korans. Folgerichtig bildet von nun an die göttliche Schrift (zusammen mit der Sunna des Propheten) selbst die autoritative Grundlage der Urteilsbildung. Im Laufe der Jahrhunderte nimmt die textgebundene *ḥukm*-Autorität immer abstraktere Formen an. Aš-Šāfi'ī verstand den Text – überspitzt gesagt – noch als selbsterklärendes Zeichen, das anhand einer klaren Quellenhierarchie und einiger basaler Auslegungsprinzipien erschließbar ist. Die Verfeinerung der Ableitungsmethodologie im Rahmen der im 10. Jahrhundert entstehenden systematischen Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*) zog eine Verschiebung des *ḥukm* vom ‚nackten‘ Textbeweis (*naṣṣ*) zum Instrumentarium seiner Auslegung nach sich. Bei al-Ğaṣṣās rückt auch wieder der *muğtahid* als *ḥukm*-Stifter in den Fokus, nun aber in erster Linie aufgrund seiner herausragenden Qualifikation als juristischer Exeget.

Im Bereich des *tafsīr*-Genres zu den *āyāt al-aḥkām* lässt sich eine schrittweise Universalisierung des *ḥukm*-Begriffs beobachten. Während sich at-Taḥāwī auf Koranverse konzentriert, die bereits in der älteren Auslegungstradition debattiert wurden, erheben al-Ğaṣṣās und noch mehr Ibn al-'Arabī das *ḥukm* zur universalen moralisch-religiösen Kategorie.

Somit hat sich ein schleichender, aber unverkennbarer Entwicklungsprozess des *ḥukm*-Diskurses vollzogen, nicht nur im Übergang von der vorliterarischen in die literarische Epoche, sondern auch seit den Anfängen systematischer Textanalyse.

5. Islamtheologische Ausblicke

Besonders in Reformkreisen wird dem Prinzip *maqāṣid aš-šarī'a*, welches die universellen ‚Zwecke‘ hinter den normativen Bestimmungen des *fiqh* zu erfassen sucht, ein hohes Potenzial bescheinigt, die legalistische Lesart des Korans zugunsten einer auf ethischen Maximen basierenden zu überwinden.¹⁰⁵

105 Vgl. zum Thema Ben Abdeljalil/Kurnaz, *Maqāṣid aš-šarī'a*; Jasser Auda, *Einführung in die islamischen Rechtszwecke Maqāṣid al-Šarī'a*, Berlin 2015; Mohammed Nekroumi, *Tugend und Gemeinwohl: Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqāṣid-Theorie von aš-Šāṭibī*, Wiesbaden 2018.

Ausgehend von den vorangegangenen Analysen zur Entwicklung des *ḥukm* als Denkfigur möchte ich jedoch einen Einwand erheben. Mit der wachsenden Universalisierung des göttlichen *ḥukm* in der Koranhermeneutik der Vormoderne ging nicht, wie man vielleicht meinen könnten, die Überwindung der legalistischen Deutung des Korans einher. Denn die Überzeugung, dass die normativen Aufforderungen im Koran in ewige Normen und Gesetze zu überführen sind, nahm dadurch nicht ab. Vielmehr erfuhr sie eine noch weitere Ausdehnung. Pathetisch formuliert, wurde das *ḥukm* nun in das Weltengesetz hineingewoben. Die göttliche und prophetische Gebots- und Verbotsnorm musste nicht mehr nur geglaubt und befolgt, sondern auch noch mit ihrer inneren Systematik begründet werden.

Im modernen ‚Zeitalter der Wissenschaft‘ führte diese skripturalistische Sicht auf die Gottesrede zu einem gewaltigen Perfektionsdruck, der das alte Motiv der Unnachahmlichkeit (*i‘ğāz*) des Korans noch übertrifft. Der Koran darf heute im Selbstverständnis des muslimischen Mainstreams nicht die geringsten logischen Inkonsistenzen enthalten, er muss höchsten naturwissenschaftlichen Ansprüchen genügen,¹⁰⁶ sowie das in ihm vermittelte Wertesystem muss zeitlos sein und die ideale Gesellschaft verkörpern. Auch viele bekannte muslimische Intellektuelle hängen sich an dieses Ideal an und sind von dem Bestreben erfüllt, den ‚wahren‘ göttlichen Plan im Koran zu enthüllen.¹⁰⁷

Gestützt auf die Beobachtungen dieser Arbeit erwächst die Forderung an die Islamische Theologie, sich mehr um den narrativen und diskursiven Charakter der Gottesrede zu kümmern. Der Reiz der göttlichen Schrift

106 Für eine prägnante Zusammenfassung des populärwissenschaftlichen Konzepts des ‚wissenschaftlichen Wundercharakters‘ (*al-i‘ğāz al-‘ilmī*) des Korans siehe Ziauddin Sardar, „Weird science: According to some Muslim scholars, everything from genetic to robotics and space travel is described in the Quran: What nonsense“, in: *New Statesman*, 21.8.2008, newstatesman.com/long-reads/2008/08/quran-muslim-scientific, letzter Abruf 4.2.2022.

107 Dies trifft z. B. auf Muḥammad Šahrūr (geb. 1938) ‚etymologische Reform‘ koranischer Begriffe zu, die auf der Überzeugung des Autors basiert, der Koran enthalte keine Synonyme; vgl. Muḥammad Šahrūr, *al-Kitāb wa-l-Qur‘ān: Qirā‘a mu‘āšira*, Damaskus: al-Aḥālī, 2008, S. 24, 26. Und es gilt auch für Tāhā ‘Abd ar-Raḥmān’s philologisch-philosophische Konzepte, die er aus der koranischen Begrifflichkeit ableitet und die z. T. die Titel seiner Werke bilden; vgl. Tāhā ‘Abd ar-Raḥmān, *Rūḥ ad-dīn: Min ḏiq al-‘almāniyya ilā sa‘at al-i‘timāniyya*, Casablanca: al-Markaz at-Ṭaqāfī al-‘Arabī, 2012; ders., *Bu’s ad-dabrāniyya: an-Naqd al-i‘timānī li-faṣl al-aḥlāq ‘an ad-dīn*, Beirut: aš-Šabaka al-‘Arabiyya li-l-Abḥāṭ wa-n-Našr, 2014.

liegt in dem Ereignis der Offenbarung als Einbruch der göttlichen Sphäre in das irdische Geschehen in allgemein verständlicher menschlicher Sprache (also nicht im nebelverhangenen Raunen des Orakels). Damit geht die Forderung nach einem radikalen Haltungswandel, nach der Aufkündigung früherer spiritueller und gesellschaftlicher Lebensformen und Loyalitäten sowie nach dem Bundschluss mit neuen Autoritäten einher. Diesem Zweck entsprechend ist der Ton des Korans durchweg appellierend und nicht selten drastisch, und er mäandriert zwischen Faszinosum und Tremendum. Die Aufgabe der Islamischen Theologie ist es, das Sprachspiel Koran zu dekodieren und dabei die inneren Spannungen, die der Offenbarungsrede und -schrift innewohnen, auszuhalten. Der Gott des Korans ist nicht nur Friedensstifter, das würde das Wesen der Offenbarungsrede banalisieren. Er ist aber ebenso wenig ein kaltherziger ‚ahkām-Bürokrat‘, der ewige, zum Teil der Lebensrealität muslimischer Gemeinschaften und Individuen entthobene ‚Paragraphen‘ erlässt und streng über ihre Einhaltung wacht.

Aus der ersten Forderung ergibt sich eine zweite, die darin besteht, die Vorstellung zu überwinden, dass sämtlichen Handlungen, die religiös-moralischer Beurteilung zugänglich sind, ein göttliches oder von Gott legitimates *ḥukm* zuzuschreiben sei. Dies betrifft insbesondere unzählige *ahkām*, die aus in Überlieferungskompendien hinterlegten Äußerungen und Handlungen des Propheten abgeleitet werden. So kann in der Wahrnehmung eines frommen Laien der Verstoß gegen eine Benimmregel wie dem Essen mit der linken Hand als ein Sakrileg gelten, während gleichzeitig mit Koranversen und/oder Hadithen gerechtfertigte Formen der Geschlechterdiskriminierung als gottgewollt angesehen werden. Wo Gott im Koran ‚Urteil spricht‘ (*yaḥkum*) oder unter Verweis auf die ‚Grenzen Gottes‘ (*ḥudūd Allāh*) eine normative Rahmenordnung verkündet wird, geht es jedoch um Loyalität gegenüber Gott und dem Propheten sowie um gesellschaftliche Fairness¹⁰⁸ im Rahmen der gegebenen Umstände, nicht um die Moralisierung jeglichen individuellen, sozialen und politischen Handelns.

108 Ich bevorzuge hier diesen Begriff, da der Gerechtigkeitsbegriff philosophisch und idealistisch aufgeladen ist.

Literaturverzeichnis

- ‘Abd ar-Raḥmān, Tāhā, *Bu’s ad-dabrāniyya: an-Naqd al-i’timānī li-faṣl al-aḥlāq ‘an ad-dīn*, Beirut: aṣ-Ṣabaka al-‘Arabiyya li-l-Abḥāṭ wa-n-Naṣr, 2014.
- , *Rūḥ ad-dīn: Min dīq al-‘almāniyya ilā sa‘at al-i’timāniyya*, Casablanca: al-Markaz at-Taḳāfi al-‘Arabī, 2012.
- ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *Muṣannaf ‘Abd ar-Razzāq*, ed. von Ḥabīb ar-Raḥmān al-A‘ẓamī, 12 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Abū Yūsuf, Ya‘qūb b. Ibrāhīm, *Kitāb al-Ātār*, ed. von Abū l-Wafā’ al-Afgānī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, o. J.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Gottes Menschenwort: Für ein humanistisches Verständnis des Korans*, übers. und eingel. von Thomas Hildebrandt, Freiburg 2008.
- Assmann, Aleida, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2018.
- Assmann, Jan, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000.
- , *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 32000.
- Auda Jasser, *Einführung in die islamischen Rechtszwecke Maqāṣid al-Šarī‘a*, Berlin 2015.
- Baker, G. P./P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Oxford 2005.
- al-Bāqillānī, Abū Bakr, *al-Inṣāf: Mā yaḡib i’tiqāduhū wa-lā yaḡūz al-ḡabl bihi*, ohne Ed., Kairo: Dār at-Tawfīq an-Namūdaḡiyya, 2000.
- Bauer, Wolfgang, *Bausteine des Fiqh: Kernbereiche der ‘Uṣūl al-Fiqh: Quellen und Methodik der Ergründung islamischer Beurteilungen*, Frankfurt am Main 2013.
- , *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.
- al-Bayḏāwī, Nāṣir ad-Dīn, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*, ed. von Muḥammad b. ‘Abd ar-Raḥmān al-Mar‘aṣlī, 5 Bde., Beirut: Dār Ihya’ at-Turāt al-‘Arabī, 1997.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr, *as-Sunan aṣ-ṣaḡīr*, ed. von ‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn Qal‘aḡī, 4 Bde., Karatschi: Ġāmi‘at ad-Dirāsāt al-Islāmiyya, 1989.
- Bedir, Murteza, „The Problem of *Uṣūl al-Shāshī‘*“, in: *Islamic Studies* 42.3 (2003), S. 415–436.
- Ben Abdeljalil, Jameleddine/Serdar Kurnaz, *Maqāṣid al-Šarī‘a: Die Maximen des islamischen Rechts*, Frankfurt am Main 2014.
- Bianchi, Herman, *Ethik des Strafens*, Neuwied 1966.
- Botz-Bornstein, Thorsten, „Can Memes play Games? Memetics and the Problem of Space“, in: *Culture, Nature, Memes*, hrsg. von dems., Newcastle 2008, S. 142–157.
- Brown, Jonathan, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford 2009.
- Burton, John, *The Collection of the Qur’ān*, Cambridge 1977.
- Calder, Norman, „*Uṣūl al-Fiqh*“, in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 10, 2000, S. 931–934.
- , *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.

- Duderiya Adis, „A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value of Significance and Ḥadīth in Islamic Thought: From ‘*ʿulūmu-l-isnād/rijāl*’ to ‘*uṣūlu-l-fiqh*‘, in: *Arab Law Quarterly* 23.2 (2009), S. 195–206.
- Dutton, Yasin, „Orality, Literacy and the ‘Seven Aḥruf’ Ḥadīth“, in: *Journal of Islamic Studies* 32.1 (2012), S. 1–49.
- al-Fayrūzābādī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Qāmūs al-waḥīd*, Beirut: Mu‘assasat ar-Risāla, 2005.
- Fadzil, Ammar, *The Concept of Ḥukm in the Qur‘ān*, Edinburgh 1999.
- al-Ğaṣṣās, Abū Bakr, *al-Fuṣūl fī l-uṣūl*, ed. von ‘Uğayl Ğāsim an-Naṣmī, 4 Bde., Kuwait: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyya, 1994.
- , *Aḥkām al-Qur‘ān*, ed. von Muḥammad Ṣādiq al-Qamḥāwī, 5 Bde., Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṭ al-‘Arabī, 1985.
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920.
- Günther, Sebastian, „Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework: Towards a New Understanding of Ḥadīth“, in: *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, hrsg. von Stefan Leder, Wiesbaden 1998, S. 433–471.
- Halbwachs, Maurice, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1991.
- Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge 2001.
- , *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni uṣūl al-fiqh*, Cambridge 1997.
- , „Was al-Shāfi‘ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?“, in: *International Journal of Middle East Studies* 25.4 (1993), S. 587–605.
- Havelock Eric A., *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven/London 1986.
- Ḥubballāh, Ḥaydar, „al-Madḥal ilā l-fiqh al-qur‘ānī: al-Uṣūl wa-l-ma‘ālim al-awwaliyya“, in: *Dirāsāt fī l-fiqh al-islāmī al-mu‘āṣir*, hrsg. von Ḥaydar Ḥubballāh, Wad Madani (Sudan) 2011, S. 1–177.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Muḥammad, *al-Istī‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb*, ed. von ‘Alī Muḥammad al-Bağāwī, 4 Bde., Beirut: Dār al-Ğīl, 1992.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr, *Aḥkām al-Qur‘ān*, ed. von Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, 4 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- Ibn Bāz, Muḥammad, „Mā ma‘nā: {wa-man lam yaḥkum bimā anzala llāhu fa-ulā’ika hum al-kāfirūn}?,“ binbaz.org.sa/fatwas/8985/-انزل الله-، fauولی که هم مال کافرون
مجمع‌وعی و من لم یحکم بم ما انزل الله-، 8985/fatwas/، letzter Abruf 24.1.2022.
- Ibn al-Ğawzī, Ğamāl ad-Dīn, *al-Muntaẓam fī tāriḥ al-umam wa-l-mulūk*, ed. von Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā und Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, 19 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, ed. von Šu‘ayb al-Arna‘ ūt, 45 Bde., Beirut: Mu‘assasat ar-Risāla, 2001.
- Ibn Hazm, Abū Muḥammad, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. von Iḥsān ‘Abbās, 8 Bde., Beirut: Dār al-Āfaq al-Ğadīda, o. J.

- Ibn Hišām, ‘Abd al-Malik, *as-Sīra an-nabawiyya*, ed. von Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und ‘Abd al-Ḥafīz aš-Šalabī, 2 Bde., Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.
- Jaraba, Mahmoud, *Salafismus: Die Wurzeln des islamistischen Extremismus am Beispiel der Freitagspredigten in einer salafistischen Moschee in Deutschland*, Stuttgart 2020.
- Kamali, Muhammad, *Crime and Punishment in Islam: A Fresh Interpretation*, Oxford 2019.
- Keller, Rudi/Ilja Kirschbaum, *Bedeutungswandel: Eine Einführung*, Berlin/New York 2003.
- Kister, Meir J., „The Massacre of the Bany Qurayza: A Re-Examination of a Tradition“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1996), S. 61–96.
- Koloska, Hannelies, *Offenbarung, Ästhetik und Koranexegese: Zwei Studien zu Sure 18 (al-Kahf)*, Wiesbaden 2015.
- Kött, Andreas, *Systemtheorie und Religion: Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*, Würzburg 2003.
- Lecker, Michael, „On Arabs of the Banū Kilāb Executed Together with the Jewish Banū Qurayza“, in: *Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), S. 66–72.
- Madelung, Wilferd, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997.
- Mağma‘ al-Luğā al-‘Arabiyya bi-l-Qāhira (Hg.), *al-Mu‘ğam al-wasīf*, Kairo: Dār ad-Da‘wa, o. J.
- Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. von ‘Abdallāh Maḥmūd Šahāta, Beirut: Dār Ihya‘ at-Turāt, 2002.
- Muslim b. al-Ḥağğāğ, *Šaḥiḥ Muslim*, ed. von Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, 5 Bde., Beirut: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.
- Nekroumi, Mohammed, *Tugend und Gemeinwohl: Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqāsid-Theorie von aš-Šāṭibī*, Wiesbaden 2018.
- Neuwirth, Angelika, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin 2007.
- Ong, Walter, *Oralität und Textualität: Die Technologisierung des Wortes*, Wiesbaden 1987.
- Qutb, Sayyid, *Ma‘ālim fi t-tariq*, Beirut: Dār aš-Šurūq, 1979.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Mafātīḥ al-ğayb*, ohne Ed., Beirut: Dār Ihya‘ at-Turāt al-‘Arabī, 1999.
- Rippin, Andrew, „The Function of *asbāb an-nuzūl* in Qur’anic Exegesis“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51.1 (1988), S. 1–20.
- Rohe, Mathias, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München 2011.
- Sardar, Ziauddin, „Weird science: According to some Muslim scholars, everything from genetic to robotics and space travel is described in the Quran: What nonsense“, in: *New Statesman*, 21.8.2008, newstatesman.com/long-reads/2008/08/quran-muslim-scientific, letzter Abruf 4.2.2022.
- aš-Šafī‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *ar-Risāla*, ed. von Aḥmad Šākir, Kairo: Maktabat al-Ḥalabī, 1940.

- Šahrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa-l-Qurʾān: Qirāʾa muʾāšira*, Damaskus: al-Aḥālī, 2008.
- aš-Šāšī, Abū ʿAlī Aḥmad, *Uṣūl aš-Šāšī*, ohne Ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1982.
- aš-Šaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Mabsūṭ*, ed. von Abū l-Wafāʾ al-Afḡānī, 2 Bde., Karatschi: Idārat al-Qurʾān wa-l-ʿUlūm al-Islāmiyya, o. J.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muslim Jurisprudence*, Oxford 1950.
- Schoeler, Gregor, „Schreiben und Veröffentlichen: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten“, in: *Der Islam* 69 (1992), S. 1–43.
- , „Die Frage der mündlichen und schriftlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam“, in: *Der Islam* 62 (1985), S. 201–230.
- Schutte Jürgen, *Einführung in die Literaturinterpretation*, Stuttgart/Weimar 2005.
- Seker, Nimet, *Der Koran als Rede und Text: Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext*, Frankfurt am Main 2019.
- at-Tabarī, Muḥammad b. Ġarīr, *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Šakir, 24 Bde., Mekka: Dār at-Tarbiya wa-t-Turāt, o. D.
- , *Tārīḫ al-umam wa-l-mulūk*, ohne Ed., 11 Bde., Beirut: Dār at-Turāt, 1977.
- at-Taḥāwī, Ġaʿfar, *Aḥkām al-Qurʾān al-karīm*, ed. von Saʿdeddīn Ünal, 2 Bde., Istanbul: Diyanet, 1995–1998.
- ʿUkāša, Maḥmūd, *al-Ḥukm fī l-islām: Dirāsāt dalālat al-mafḥūm fī l-Qurʾān al-karīm wa-ʿaṣr an-nubuwwa wa-ʿaṣr al-ḫulafāʾ ar-rāšidīn*, Kairo: Maktabat al-Āḡlū al-Miṣriyya, 2002.
- Vogel, Pierre, „1/2 ‚Wer nicht nach dem waltet, was Allah herabgesandt hat das sind die Ungläubigen‘“, youtube.com/watch?v=vtkv63IYJA, letzter Abruf 30.1.2022.
- Wagner, Mark S., „*Hukm bi-mā anzalaʾllāh*: The Forgotten Prehistory of an Islamic Slogan“, in: *Journal of Qurʾānic Studies* 18 (2016), S. 117–143.
- al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar, *al-Maḡāzī*, ed. von Marsden Jones, Beirut: Dār al-ʿAlamī 1989.
- Watt, Wiliam Montgomery, *Muhammad at Medina*, Qxford 1956.
- az-Zuhaylī, Muḥammad Muṣṭafā, *al-Waḡīz fī uṣūl al-fiqḥ al-islāmī*, Damaskus: Dār al-Ḥayr, 2006.

