

II.

Koranische Normen und ihre ethisch-moralischen Implikationen

Offenbarung und Gesetz: Zur Hermeneutik der Strafnorm im Koran

Mohammed Nekroumi

1. Vom Text zur Norm

Das Verhältnis zwischen dem Gotteswort und den ihm von den traditionellen islamischen Theologen zugeordneten rechtlich-moralischen Normen offenbart für das zeitgenössische Verständnis von Begriffen wie ‚Text‘, ‚Norm‘ und ‚Gesetzlichkeit‘ eine kaum überwindbare hermeneutische Aporie. Diese röhrt aus dem Paradox, dass dem ästhetisch-spirituellen und an die Herzen des Menschen gerichteten koranischen Diskurs eine u. a. aus dem Lebensumfeld rational abgeleitete Gesetzlichkeit zugeschrieben wird. Diesem Umstand war sich die frühe Koranhermeneutik durchaus bewusst, insofern sie das Hauptmerkmal der göttlichen Rede nicht etwa mit einem vermeintlich aus ihr hervorgehenden normativen Aufforderungsakt begründete, sondern vielmehr aus der Eigenart der ihr innewohnenden rhetorischen Struktur.

1.1 Die mündliche Beschaffenheit der Offenbarung

Vor dem Hintergrund der primär zur Rezitation gedachten mündlichen Beschaffenheit des Offenbarungswortes und der damit einhergehenden Frage nach der für die Aufstellung der Norm unabdingbaren argumentativen Textkohärenz versuchten die Rechtsgelehrten, die zur Ableitung der Normen aus dem Koran notwendige Diskurs-Homogenität zu begründen, wie es aus der folgenden Aussage von aš-Šātibī (gest. 1388) hervorgeht:

Auf die Frage, ob alle Suren des Koran auf der theoretischen Ebene eine zusammenhängende Redestruktur bilden, und zwar im Sinne des menschlichen Diskurses, und nicht hinsichtlich der Sprache Gottes, lautet die Antwort, dass die Rede Gottes in sich selbst eine einzige geschlossene Rede bildet und nicht disparat ist, auf welcher Ebene und aus welcher Perspektive auch immer, gemäß dem, was in der systematischen Theologie bereits erläutert wurde. Der Annäherung an die Rede Gottes dient hier aber der menschliche Diskurs als Hinter-

grund, in deren Gestalt die Offenbarung auf eine Weise, die ihnen [den Menschen] vertraut ist, herabgesandt wurde. Dies bedarf aber der tiefgründigen Überlegung und ausführlichen Erklärung.¹

Hinter der Anstrengung der Rechtsgelehrten, das Wort an das Gesetz anzupassen, steckte das Streben nach Errichtung eines theologischen Kanons, der dazu beitragen sollte, eine Gruppenidentität zu schaffen.² Diese Sorge ist bereits bei aš-Šāfi‘ī (gest. 820) vorzufinden. Der soeben historisch kurz skizzierten und seit der Abbasiden-Dynastie vorherrschenden juristisch geprägten Kanonisierungstendenz des Korans zum Trotz beteuerten jedoch schon damals die wenig einflussreichen Disziplinen der islamischen Theologie – angefangen mit den Koranwissenschaften, über die Philosophie bis hin zur Mystik – den umfassenden, facettenreichen und vielfältigen Aspekt der göttlichen Offenbarung.

Ausgehend von einer pantheistischen und existenzentsagenden Weltanschauung sieht die Mystik im Offenbarungswort lediglich eine Erscheinung bzw. Manifestation (*taḡallī*) der einzigen und wahren Wesenheit Gottes. Nur durch die von Gott geschenkte Erleuchtung kann der Mensch/ Sufi mithilfe von Gottesgedenken (*dikr*) und Askese in die verborgenen Sphären der Offenbarung gelangen. Dieses transzendentale Verhältnis zwischen göttlichen und irdischen Sphären vollzieht sich auf der Ebene des Offenbarungsdiskurses in verschiedenen Kommunikationsstufen, die wie emporsteigende Wahrnehmungskreise dem Sufi zum Ideal der Selbstverneinung und somit zur Versenkung (Immanenz) in die göttliche Sphäre verhelfen können. Die koranischen Normenverse werden dabei zunächst als eine diesseitige und untergeordnete Vorbereitungsstufe betrachtet,

1 Aš-Šāfi‘ī, *al-Muwāfaqāt*, ed. von ‘Abdallāh Dirāz, Muḥammad Dirāz und ‘Abd as-Salām ‘Abd aš-Šāfi‘ī Muḥammad, 4 Bde., Kairo: Dār al-Hadīt, Bd. 3, S. 214. Diese Aussage wirft unweigerlich die Frage nach dem Textkonzept auf. Mit ‚Text‘ wird dennoch im Rahmen dieser Arbeit nur jenes linguistische Gebilde gemeint, das primär eine kommunikative Funktion erfüllt. Das Hauptmerkmal eines Textes besteht im Tragen einer Sprecherintention, die argumentativ auf ein Handlungsziel hin ausgerichtet ist. Durch seine kommunikative Grundfunktion erfüllt der Koran das Basiskriterium für das, was heute in der Linguistik als ‚Diskurs‘ oder ‚Text‘ identifiziert wird. Im vorliegenden Beitrag wird der Begriff ‚Text‘ eher mit der Schriftlichkeit in Verbindung gebracht, während der Begriff ‚Diskurs‘ dem mündlichen Aspekt vorbehalten bleibt; vgl. Mohammed Nekroumi, *Interrogation, polarité et argumentation: Vers une théorie structurale et enonciative de la modalité en arabe classique*, Hamburg 2003, S. 31–36.

2 Eine ähnliche Tendenz findet man auch in der christlichen Tradition; vgl. Florian Bruckmann: „Text als theologische Größe“, in: *Was ist Text?*, hrsg. von Franz Wagner, Basel 2016, S. 133–158, hier S. 138 f.

während sie später auf dem fortgeschrittenen Stadium des Selbstverneinungsprozesses allegorisch ausgelegt bzw. verstanden werden müssen. Auf diese Weise werden *šari'a* und *haqīqa*, göttliche Norm und Wahrheit, bei den Sufis gleichgesetzt.³

Entgegen der pantheistischen Tendenz der Mystik führte die Rationaltheologie mu'tazilischer Prägung jegliche Normativität im Koran auf das der göttlichen Rede inhärente Gerechtigkeitsgebot zurück und rief zur Reflexion über die Beschaffenheit des Gotteswortes auf. 'Abd al-Ğabbār al-Hamadānī (gest. 1025) argumentierte wie folgt:

Der Koran ist eine göttliche Handlung, die [nur] aus der Perspektive eines rationalen Werturteils verstanden werden kann. Ausdruck der Worte in seinen Handlungen ist die Kategorie der Gerechtigkeit ('*adl*) [als Maßstab] für Handlungen, die Gott zugeschrieben werden können, und solche, die ihm unmöglich zugeschrieben werden können.⁴

Die Aš'ariten, die ihr Denkgebäude als ‚goldenem Mittelweg‘ zwischen der Spekulationsfeindlichkeit der Traditionarier auf der einen und der Spekulationswut der Mu'taziliten auf der anderen Seite betrachteten, schrieben Gott die Eigenschaft des Sprechens (*kalām*) als eines der sieben Attribute, die sein Wesen beschreiben (*ṣifāt al-ma'āni*)⁵ zu. Gott selbst spricht jedoch in immaterieller Rede (*kalām nafṣī*), die weder an Buchstaben noch an eine Stimme geknüpft ist. Die Existenz dieser immateriellen Rede versuchten sie anhand von Stellen aus dem Koran zu belegen. Wie auch bei den Mu'taziliten – wenn auch mit unterschiedlichen Prämissen und Ergebnissen – zielte dieses *kalām*-Konzept darauf ab, Gott von jeder Vergleichbarkeit und Körperlichkeit freizusprechen. Dennoch betrachteten sowohl die Mu'taziliten als auch die Aš'ariten den Wortlaut der göttlichen Rede als erschaffen und verwiesen auf die Relevanz der im Koran verankerten semantischen Vielschichtigkeit des gesprochenen Wortes. Ausgehend vom theologischen Prinzip der Mündlichkeit werden die in der Offenbarung verwendeten Begriffe zur Beschreibung der koranischen Rede – wie etwa

3 Vgl. Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokio 1987, S. 93; Michel Valsan, „Deux définitions de Muhyī d-Dīn Ibn 'Arabī: La notion de 'charī'a'; la notion de 'haqīqa'“, in: *Études Traditionnelles* 67 (1966), S. 206–217.

4 'Abd al-Ğabbār al-Hamadānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ed. von 'Abd al-Karīm 'Utmān, Kairo: Maktabat Wahba, 1996, S. 182.

5 Diese Eigenschaften umfassen sein Leben (*hayāt*), sein Wissen (*ilm*), sein Können (*qudra*), seinen Willen (*irāda*), sein Sehen (*baṣar*), sein Sprechen (*kalām*) und sein Hören (*sam'*) in jeweils unvergleichlicher Vollkommenheit.

qur'ān, wahy, balāg, dīkr, tanzīl, kitāb und *furqān* – bei der Erschließung von Diskursgattungen und theologischen Sprechakten herangezogen.⁶

1.2 Die normative Implikation koranischer Diskursgattungen

Der Begriff *qur'ān* weist aus Sicht der Rationaltheologie an und für sich keinerlei Affinität zum Gesetz (*nomos*) auf. Vielmehr deuten sowohl seine Verwendung im Offenbarungsdiskurs⁷ als auch seine morphologische Wurzel *q-r'* auf einen rein liturgischen Charakter hin.⁸ Durch die Bezeichnung der Gesamtheit der göttlichen Offenbarungsrede als *qur'ān* wird die Rezitation als Hauptmerkmal und die direkte Sprechhandlung der Offenbarung hervorgehoben. In der Rezitation vollzieht sich einerseits zunächst die für den Glauben notwendige individuelle Gotteserfahrung. Andererseits dient sie der religiösen Verinnerlichung des Korans durch die Gläubigen im Laufe der Heilsgeschichte als Liturgie. Nach Mohammed Arkoun kann die fortlaufende und von Generation zu Generation überlieferte Rezitation des Korans in den verschiedenen Lesarten als ‚Sukzession der Offenbarung‘ bzw. als *transcendantalisation* bezeichnet werden.⁹

Aus dem Begriff *wahy* („Offenbarung/Eingebung“) geht die inspirierte und inspirierende Eigenschaft des Korans hervor. Das wahre Wesen der Inspiration offenbart sich in der Erleuchtung durch ein verstehendes Herz, das dem Propheten die sonst der apriorischen Vernunft verschlossenen Sphären des Verborgenen zugänglich macht, und zwar fernab von jeglicher Gesetzlichkeit, die einem aus der Rationalität entsprungenen Gerechtigkeitsbedürfnis entspringt. Im *wahy*-Vorgang zeigt sich das transzenden-

6 Vgl. Arkoun, *Lecture du Coran*, Paris 1982, S. 1–27.

7 Koran 73:4: „Und trage den Koran wohlgeordnet vor“. Koran 8:2: „Die (wahren) Gläubigen sind ja diejenigen, deren Herzen sich vor Ehrfurcht regen, wenn Gott gedacht wird, und die, wenn ihnen Seine Zeichen [Sein Wort] verlesen werden, es ihren Glauben mehrt und die sich auf ihren Herrn verlassen“. Die in diesem Beitrag wiedergegebenen Koranzitate beruhen großteils auf der Übersetzung von Frank Bubenheim und Nadeem Elias, wobei bei Bedarf kleine Anpassungen vorgenommen wurden.

8 Die aus der christlichen Theologie stammenden Begriffe ‚Rede von Gott‘, ‚Rede zu Gott‘, ‚Rede über Gott‘ und ‚Rede vor Gott‘ werden hier in den koranischen Kontext gesetzt und als Sprechhandlungen ein und desselben Diskurses, und zwar desjenigen des Korans, verwendet; vgl. Edmund Arens: ‚Kommunikative Vernunft, Religion und Gottesrede‘, in: *Habermas und die Religion*, hrsg. von Klaus Viertbauer und Franz Gruber, Darmstadt 2019, S. 252–276.

9 Vgl. Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'islam*, Paris 1989, S. 65–70.

tale Verhältnis zwischen Gott und seinem Propheten. Die Eingebung ist gleichermaßen ein Berufungsakt und eine Inspiration, die an den Propheten adressiert ist. Mit dem Begriff *wahy* wird auch die Art der Kommunikation zwischen Gott und dem Propheten betont. Gott tritt im *wahy*-Vorgang als Urheber der koranischen Botschaft hervor und der Prophet als deren Empfänger und Sprecher. Im Prozess der Eingebung wird die Kernaussage der koranischen Botschaft, nämlich der Eingottglaube (Koran 4:163), dem Propheten stufenweise und in Form einer göttlichen Inspiration vermittelt (Koran 25:32).

Unter der oben genannten Vielzahl der im Koran erwähnten Aspekte der göttlichen Rede wird lediglich der Begriff *furqān* („Unterscheidung/Unterscheidungsnorm“), der siebenmal im Koran vorkommt (2:53, 2:185, 3:4, 8:29, 8:41, 21:48, 25:1), mit Gesetzlichkeit in Verbindung gebracht.¹⁰ Dem traditionellen Verständnis des Wortes zufolge kann *furqān* entweder allgemein-ethisch als ‚Trennung zwischen Gut und Böse‘ oder im Sinne einer eschatologisch aufgefassten Gerechtigkeit gedeutet werden. Betrachtet man die eben genannten Stellen, in denen das Wort vorkommt, im Kontext, so könnte *furqān* lediglich in Vers 2:53 und 8:41 in einem legalistisch-deontologischen Sinne verstanden werden.¹¹ Letztendlich handelt es sich bei den soeben aus dem Wortlaut des Koran erschlossenen Aspekten der göttlichen Rede um Diskursparameter, die für die Verortung normativer Aussagen unumgänglich sind. Dass unter den vielen im Koran vorkommenden Diskursaspekten nur ein einziger eine gewisse Affinität zur Normativität aufweist, zeigt, dass die leitende argumentative Orientierung der Offenbarung nicht *per se* auf eine deontologisch-normative Konklusion hinausläuft. Wenn auch die Aufstellung und die Häufigkeit nicht-normativer Diskursaspekte einiges über die Textgattung verraten, drängt sich doch die Frage auf, welche Zugänge die Beschaffenheit des Textes noch gewährt,

10 Die anderen Begriffe sind u. a. *balāg* („Übermittlung“: Koran 3:20, 10:99, 14:4), *dikr* („Gottesgedenken“: u. a. Koran 2:152, 9:67), *tanzīl* („Herabsendung“: u. a. Koran 17:106, 20:4, 26:192), *kitāb* („Buch/Schrift“: u. a. Koran 2:2, 2:87, 3:7), *lawh mahfūz* („Urschrift/Gemeinsinn“: u. a. Koran 85:21 f.).

11 In Koran 2:53, „Und als Wir Mose das Buch und die Unterscheidungsnorm (*furqān*) zukommen ließen, auf daß ihr der Rechtleitung folget“, wird *furqān* mit den Zehn Geboten gleichgesetzt. In Koran 8:41, „Und wißt: Wenn ihr etwas erbeutet, so gehört ein Fünftel davon Gott und dem Gesandten, und den Verwandten, den Waisen, den Bedürftigen, dem Reisenden, so ihr an Gott glaubt und an das, was Wir auf unseren Diener am Tag der Unterscheidung (*yawma l-furqāni*) hinabgesandt haben, am Tag, da die beiden Scharen aufeinandertrafen. Und Gott hat Macht zu allen Dingen“, handelt es um eine Anspielung auf die Schlacht von Badr als Unterscheidung zwischen Gut und Böse.

die zu einer Auslotung der Kernaussage der göttlichen Botschaft verhelfen könnten.

1.3 Der diachronische Textzugang

Die Frage nach der Textbeschaffenheit des Korans ruft zunächst eine diachronische Unterteilung des offenbarten Wortes auf den Plan. Ein erster Anhaltpunkt für die Rechtfertigung einer solchen Herangehensweise geht aus der in der traditionellen Koranwissenschaft verbreiteten Annahme hervor, dass die rund 500 bis 600 Koranverse mit normativem Inhalt mehrheitlich den sogenannten medinischen Offenbarungen entspringen.

Die für die Phase der Glaubensgründung in Mekka herabgesandten Koransuren machen nicht nur zahlenmäßig (85 Suren von 114) einen beträchtlichen Textbestand aus, sondern sie sind auch durch eine besondere stilistische und rhetorische Schönheit ausgezeichnet.¹² Die Besonderheit der mekkanischen Suren entsprach einerseits dem monotheistischen und eschatologischen Charakter der göttlichen Rede. Andererseits konnte die Sprachästhetik der mekkanischen Offenbarungen nicht nur die Poesie-begeisterten Araber verwundern, sondern auch eine intendierte weitgefasste Indirektheit göttlicher Gebote und Aufforderungen am schönsten zum Ausdruck bringen, und zwar durch einen emotional fesselnden Aufruf zu Fürsorge, zu Eingottglauben, zu sentimentalier Einstellung zur Auferstehung und zum Jüngsten Gericht sowie zur Überwindung des Selbst. Die mekkanischen Suren stellen keine Verhaltensnormen im herkömmlichen juristischen Sinne auf, sondern sie suchen auf appellative Weise die Nähe zum Menschen. Wenn diese appellative Funktion auch den Aufforderungsakten zuzuschreiben wäre, so wären sowohl der Appell als auch die Aufforderung in der poetischen Sprache mekkanischer Suren lediglich ein Gegenstand hermeneutischer Ableitung.

Die hoch ästhetische Rhetorik der mekkanischen Offenbarungen dient theologisch der Entfaltung einer Glaubenssemantik, die durch einen eigenartigen und mit der in der vorislamischen Dichtung bis dahin gängigen Sprachkonvention brechenden metaphorischen Stil neue Maßstäbe setzte. Dieser von der damaligen Sprachnorm abweichende Diskurs hatte zunächst zum Ziel, theologische Denkinhalte wie Fürsorge, Nächstenlie-

12 Vgl. Angelika Neuwirth, „Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literarischen Charakter des Koran“, in: *19. Deutscher Orientalistentag in Freiburg 1975: Vorträge*, Wiesbaden 1977, S. 736–739.

be und Selbstschätzung einzuführen.¹³ Der für die mekkanischen Suren typische Appell zur Überwindung eines ‚pervertierten‘ und auf Eigennutz fokussierten Willens bedient sich zunächst einer transzendentalen und verfremdenden Rhetorik, in der ethisch-moralische Erwartungshorizonte neu aufgestellt werden. Durch Verwendung von aus dem kaufmännischen Umfeld der Mekkaner inspirierten Metaphern und Gleichnissen werden Begriffe wie ‚Darlehen‘, ‚Schuldenerlass‘, ‚Gewinn‘, ‚Tausch‘, ‚Vermehrung‘ und ‚Verlust‘ auf ethisch-theologische Weise neu gedacht. So werden etwa die guten Werke des Menschen wie Nächstenliebe und Fürsorge in Koran 2:245 als Darlehen an Gott bezeichnet: „Wer ist es denn, der Gott ein schönes Darlehen gibt? So vermehrt Er es ihm um ein Vielfaches. Gott hält zurück und gewährt, und zu Ihm werdet ihr zurückgebracht.“ Auf ähnliche Weise werden in Koran 2:16 Gewinn und Verlust entmaterialisiert: „Das sind diejenigen, die das Irregehen um die Rechtleitung erkauft haben, doch hat ihr Handel keinen Gewinn gebracht, und sie sind nicht rechtgeleitet.“¹⁴ Fernab von jeglicher rational nachvollziehbaren Gesetzmäßigkeit werden theologische Denkinhalte stufenweise ins Bewusstsein der Gemeinschaft eingeführt. Die Rhetorik der mit dem neuen Glauben einhergehenden Überwindung des Selbst erlangte in der Verwendung von Lexemen in einem offenbar völlig verkehrten Sinn ihren Höhepunkt, wie es sich eindeutig in der Bedeutungsverschiebung des Wortes *zakāt* zeigt,

-
- 13 Bei der Selbstschätzung handelt es sich um eine ethisch(-theologische) Erfüllungsgestalt der Person, wodurch eine Verantwortung des Selbst gegenüber der Gemeinschaft impliziert wird. In dem hier angenommenen methodologischen Rahmen wird unterschieden zwischen Selbstachtung als Ausdruck der Konformität des Selbst gegenüber der Norm und Selbstschätzung als ethischer Wahrnehmung des Selbst. In diesem Beitrag wird Selbstschätzung den *maqāṣid* und Selbstachtung den *ahkām* untergeordnet; für eine ausführliche Erläuterung siehe Mohammed Nekroumi, *Tugend und Gemeinwohl: Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqāṣid-Theorie von aš-Šāfi‘ī*, Wiesbaden 2018, S. 158.
- 14 Diese Semantik des ‚wahren Gewinns‘ findet man bereits im Alten Testament, und der Koran möchte in Erinnerung rufen, was schon Moses und Jesus verkündeten, dass nämlich der wahre Gewinn sich eher in einer Sphäre verorten lässt, die nach logischem Denken der Verlustsphäre zugeschrieben werden muss. Diese besondere Bedeutung des Gewinns geht u. a. auf Kohelet 3,9–13 zurück, wo es heißt: „Welcher Gewinn bleibt bei denen, die etwas tun, von ihrer Mühe? [...] Ich habe erkannt, dass es nichts Gutes bei ihnen gibt, außer dass sie sich freuen und Gutes tun in ihrem Leben“ (Kirchentagsübersetzung). Vgl. dazu Mohammed Nekroumi/Arnulf von Schelihai: „Klug sein angesichts der Unergründlichkeit des Lebens“, in: *Deutscher Evangelischer Kirchentag*, hrsg. von Silke Lechner, Heide Stauff und Mario Zeißig, München 2016, S. 101–110.

das ursprünglich ‚Vermehrung‘ bedeutete, in Koran 2:110 und 9:103 aber z. B. im Sinne von ‚Almosen‘ oder ‚Armenabgabe‘ vorkommt.¹⁵

Anders als die mekkanischen Suren, deren poetischer Stil – sei es durch ihren rezitatorischen Charakter, sei es aufgrund der Abhebung ihrer Narration aus jeglicher historischer Dimension – kaum mit dem Thema Gesetzlichkeit in Verbindung gebracht werden kann, sind die nach der H̄īgra des Propheten im Jahre 622 herabgesandten Offenbarungen (22 Suren) praktischer Natur. Sie handeln von Regeln, von Ge- und Verboten, von Tugenden, Gemeinwohlideal en und dem Zusammenleben mit Andersgläubigen, die in Medina schon vor der Entstehung des Islams lebten. Auf diese Weise nehmen die medinensischen Suren, wenn auch mittels einer literarisch-fiktiven Rekonfiguration des Realen, in einem narrativen Stil auf historische Gegebenheiten Bezug. Nicht zuletzt weil sich die Offenbarungsansprache in diesen Suren nicht mehr an die Menschheit im Allgemeinen, sondern vielmehr an die am Offenbarungsgeschehen dialogisch beteiligen historischen Gemeinschaften richtet, wie etwa die *muhāgirūn* (die von Mekka nach Medina Ausgewanderten), die *anṣār* (die aus Medina stammenden muslimischen Helfer), die *ahl al-kitāb* (die aus Medina stammenden Juden und Christen) sowie die *munāfiqūn* (die in Medina ansässigen und sich nur nach außen hin zum Islam bekennenden arabischen Heuchler), ergaben sich normative Fragen sozialen und juristischen Ursprungs, auf die nun die Offenbarung mit dem Ziel der Errichtung eines Gemeinwesens in Medina theologisch sowie unter Berücksichtigung semiotischer und sittlicher Aspekte einging. Die ethischen Weisungen der medinensischen Suren betreffen überwiegend moralische Verhaltensnormen, ehe-, erbschafts- und strafrechtsbezogene Aufforderungsakte.

15 Die im Koran gezeichnete Gewinnsphäre reicht vom Erlass über Loslassen bis hin zur Selbstaufgabe für den Anderen. Hier werden vier Stufen der Semantik des Verzichts und der Selbstüberwindung erwähnt: 1. Gegenseitigkeit (Koran 8:61): „Und wenn sie sich dem Frieden zuneigen, dann neige auch du dich ihm zu und verlasse dich auf Gott! Gewiß, Er ist ja der Allhörende und Allwissende.“ 2. Loslassen (Koran 64:14): „Wenn ihr aber verzeiht, nachsichtig seid und vergebt – gewiß, so ist Gott allvergebend und barmherzig“ 3. Verzicht (Koran 3:140): „Wenn ihr Wunden erlitten habt, so haben die (feindlichen) Leute ähnliche Wunden erlitten. Solche Tage teilen Wir den Menschen abwechselnd zu.“ 4. Selbstüberwindung (Koran 59:9): „[die wahren Gläubigen] lieben (all jene), die zu ihnen ausgewandert sind [...] sie ziehen diese (die Bedürftigen) sich selbst vor, auch wenn sie selbst Mangel erleiden. Und diejenigen, die vor ihrer eigenen Habsucht bewahrt bleiben, das sind diejenigen, denen es wohl ergeht“; vgl. Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. von 'Abdallāh Maḥmūd Saḥāṭa, 5 Bde., Kairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma li-l-Kitāb, 1979–1989, Bd. 4, S. 50.

Neben der sittlichen Komponente der arabischen Stammesgesellschaft ist auch der in der medinensischen Offenbarung dialogisch nachgezeichnete monotheistische Diskurs für das Verständnis der koranischen Normativität von besonderer Bedeutung. Wenn auch die Normenaufstellung in den medinensischen Suren im Vergleich zum biblischen Dekalog in der Affinität zu ethischen Anweisungen zu liegen scheint und sprachlich tief in den narrativ-poetischen Diskurs des Korans eingebettet ist, können die Zehn Gebote im Koran auf der Grundlage disparater Passagen rekonstruiert werden, was durchaus zur Erhellung des Ursprungs der koranischen Normativität beitragen kann.¹⁶ Unabhängig davon, wie die Gebote des Dekalogs im Koran formuliert (bzw. abgriegert) werden, spricht dieses diachronische Merkmal medinensischer Gesetzlichkeit für die Relevanz des intertextuellen Zugangs beim Verständnis der monotheistischen Diskursdynamik, welche die göttliche Rede durch alle Epochen der Offenbarung hindurch geprägt hat.¹⁷

Aus den kurz skizzierten linguistischen Merkmalen des Offenbarungswortes ergibt sich eine unmittelbare Relation zwischen Text und Norm im Koran lediglich als Ergebnis eines komplexen Rekonstruktions- und Erschließungsprozesses, bei dem gleichermaßen diachronische wie synchronische Aspekte in die Analyse einbezogen werden müssen, um die Aufstellung und die Verbindlichkeit abgeleiteter Sprechakte zu verstehen. Diesem Umstand sind die nun folgenden Ausführungen gewidmet.

2. Die historische Bedingtheit der normativen Ordnung: Strafjustiz im Verhältnis von Glauben und Vernunft

2.1 Von der Textkanonisierung zur Norm

Im vorangegangenen Abschnitt wurde auf die Aporien und Herausforderungen hingewiesen, die sich aus der Verhältnisbestimmung zwischen mündlicher Textauffassung und Normensetzung ergeben. Legt man diese Erkenntnis zugrunde, so scheint eine Auseinandersetzung mit der Kanonisierungs- und Auslegungsgeschichte des Korans als unausweichlich. Da-

16 Vgl. Mohammed Nekroumi, „The Moving Word: The Intention of the Word of God“, in: *Understanding and Believing*, hrsg. von Mohammed Nekroumi und Lutz Edzard, Berlin 2020, S. 269–302, hier S. 294–296.

17 Vgl. Stefan Schreiner: *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*, Tübingen 2012, S. 83 f.

bei ist die Kanonisierungsphase der Koranlesarten (*qirā'āt*), die mit der Epoche der Verschriftlichung der mündlichen Tradition zusammenfällt, von besonderer Bedeutung. Der marokkanische Philosoph Muḥammad ‘Ābid al-Ābīrī (gest. 2010) beschreibt die ‚Epoche der Verschriftlichung‘ in der Mitte des 8. Jahrhunderts als eine Umformung der mündlichen Tradition in eine wissenschaftliche Textkultur, in der die Kanonisierung der Lesarten mit einer Systematisierung der islamischen Normenlehre einherging. Nach al-Ābīrī bestand das Problem nicht in dem Verschriftungsprozess, sondern darin, dass die normativen Schriften stufenweise Anspruch auf Deutungshoheit gegenüber anderen islamisch-theologischen Fachdisziplinen wie *kalām*, Philosophie und Ethik erhoben, wodurch die theologisch-ethische Kernaussage des Korans in den Hintergrund geraten sei. Laut al-Ābīrī unterschieden die Menschen zur Zeit der Offenbarung kaum zwischen Versen der Normen und Versen der Ethik, denn der Koran sei in Wahrheit „ein Buch der Ethik“.¹⁸ Erst im Laufe der formativen Phase der islamischen Theologie erfuhren Begriffe wie *šarī'a*, *hukm* und *fiqh* eine Bedeutungserweiterung hin zu umfassenden rechtlichen und gesetzlichen, aus dem Koran abgeleiteten religiös-normativen Terminen. Ausgehend von der ursprünglichen etymologischen Bedeutung des Wortes definierte aš-Šātībī den Begriff *šarī'a* als „Auftrag, das Diener-Sein zu erfüllen“ oder schlicht als den „Weg in der Religion“.¹⁹

In der Enzyklopädie von Abū l-Baqā' al-Kaffawī (gest. 1683) stößt man auf eine weitgefasste und aus dem koranischen Gebrauch des Wortes inspirierte Eingrenzung des Begriffs *hukm* („Norm“), die heute in der innerislamischen Diskussion um das Verständnis der Norm kaum Echo findet. Nach al-Kaffawī handelt es sich beim Begriff *hukm* um jene Kategorie der göttlichen Rede (*kalām* bzw. *hitāb*), die mit Blick auf die Handlungen der Menschen entweder etwas gebietet oder freie Wahl lässt.²⁰ Hermeneutisch gesehen beschreibt der Begriff *hukm šarī'i* die „juristische Norm“, d. h. die aus der göttlichen Rede erschließbare Sprechhandlung. Die von Bernard Weiss formulierte Definition von *šarī'a* als die Summe der göttlichen Verordnungen, die das Leben jedes Muslims bzw. jeder Muslimin in allen

18 Muḥammad ‘Ābid al-Ābīrī, *al-‘Aql al-ahlāqī al-‘arabī*, Beirut/Casablanca: al-Markaz at-Taqāfi al-‘Arabī, 2012, S. 31–33.

19 Aš-Šātībī, *al-Muwāfaqāt*, Bd. 2, S. 7.

20 Vgl. al-Kaffawī, *al-Kulliyāt: Mu‘ğam fi l-muṣṭalaḥāt wa-l-furūq al-lugawiyā*, ohne Ed., 5 Bde., Damaskus 1985, Bd. 2, S. 220. In dem Werk findet man auch eine offensichtlich aš-āritische Definition des *ḥiṭāb*, in der das Konzept der immateriellen Rede eine zentrale Rolle spielt; jedoch wird dabei dem *qaṣd* eine Nebenrolle beigemessen; vgl. ebd., S. 286.

Details organisieren, entspringt der Spätphase der islamischen Rechtstheorie (um das 9. Jahrhundert), der zufolge die *šari‘a* alle Normen im Bereich der gottesdienstlichen bzw. kultischen Handlungen ebenso wie politische und gesetzliche Verfügungen sowie nicht zuletzt Anstandsregeln verschiedener Art umfasst.²¹ Durch das ab dem 9. Jahrhundert herrschende rigoristische Gesetzesverständnis der *šari‘a* ging die ethische Ausrichtung der Offenbarung, die im Streben nach seelischem Wohlergehen als Korrelat irdischer und eschatologischer Glückseligkeit im Koran besteht, in der Normenlehre verloren. Die Ergründung der sogenannten höheren ‚Zielsetzungen‘ (*maqāṣid*) der *šari‘a*, die in der Rechtstheorie der *uṣūl al-fiqh* bis zum 14. Jahrhundert der bis dato verschlossenen praktischen Normenlehre *fiqh* als Mittel der ethisch-theologischen Reflexion dienen sollten, wurde politisch und gesellschaftlich-systematisch als unerwünschte selbstständige Urteilsfindung außer Acht gelassen, ja verachtet.²² Die zunehmende Beschränkung von *šari‘a* (als theologisches Normensystem) und von *fiqh* (als hermeneutisches Textverständnis) auf eine ahistorische *ad-hoc*-Verwaltung praktischer Rechtsfälle ging mit einer Verheerung der auf die zweite Nachfolgergeneration eingeschränkten Tradition selbstständiger Urteilsfindungen einher. Fortan wurde bereits ab dem 12. Jahrhundert die Reflexion über die ethisch-theologische Intention des göttlichen Diskurs-Urhebers bei Normenableitung mit Ketzerei gleichgesetzt.²³ Im Zuge des Mongolen-

21 Vgl. Bernard Weiss, *The Search for God’s Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Saif al-Dīn al-Āmīdī*, Salt Lake City 1992, S. 2 f.

22 In Wirklichkeit hat sich die Wissenschaft der *uṣūl al-fiqh* von einer ursprünglich rein rechtlichen Wissenschaft, wie sie es bei aš-Šāfi‘ī war, zu einer propädeutischen Wissenschaft in Bezug auf alle religiösen Wissenschaften des klassischen Islams entwickelt, in ähnlicher Weise wie die Logik für alle philosophischen Wissenschaften verbindlich war; vgl. al-Ǧābirī, *al-‘Aql al-ahlāqī al-‘arabī*, S. 536 f.

23 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis: Über göttliche und menschliche Gesetze*, München 2006, S. 23. Hier lassen sich, so Graf, grundsätzliche religionsübergreifende Ähnlichkeiten im Prozess des Verständnisses des göttlichen Schöpfungsgesetzes erkennen: „Zumal in den drei monotheistischen Weltreligionen, im Judentum, Christentum und Islam, bergen die jahrtausendealten Motivspeicher Konzeptionen eines *ius divinum*, die in Metaphern von hoher, bis in die Gegenwart wirkungsmächtiger Suggestivkraft zwei religiöse Imaginationsmuster eng miteinander verknüpfen: Gott als Schöpfer und Gott als Gesetzgeber.“ Ebd., S. 22. Die islamische Idee der Gleichsetzung göttlicher Rechtsordnung (*šar‘*) mit der natürlichen Anerschaffenheit (*fitra*) des Menschen kommt der talmudischen Weisheit näher, die die Tora als göttliche Normenlehre mit einem in der Präexistenz vom Schöpfergott eingeschriebenen Nomos identifiziert; vgl. ebd., S. 22–25. Im rabbinischen Judentum wird *halaha*, ähnlich wie *šari‘a*, als Weg der Rechtleitung gesehen, „mit dem der Mensch durch göttliche Offenbarung in seinen

sturms wurde die aus der Offenbarung hervorgehende ethisch-theologische Ausrichtung in der damaligen *fiqh*-Wissenschaft auf sittlich-moralische Verbindlichkeiten und praktisch-rechtliche Regeln eingegrenzt. Bis heute versuchen traditionell eingestellte Rechtsglehrte ethische und moraltheologische Fragen muslimischer Glaubensgemeinschaften eng an das seit dem 9. Jahrhundert etablierte, kontextgebundene und heute großteils ausgediente Normensystem zurückzubinden.²⁴

In der modernen Reflexion um die Rekonstruktion der islamischen Normenlehre kommt dem *fiqh* als Unterdisziplin der *uṣūl al-fiqh* nicht nur die Aufgabe zu, eine kontext- und situationsbedingte praktische Anwendung theologischer Moralnormen im Lichte der aus dem Koran erschließbaren spirituellen und ethischen Orientierung zu gewährleisten. Vielmehr ist bei der Rekonstruktion von *fiqh* ein Umdenken über die Frage erforderlich, welches Verhältnis ein solches theologisches Normensystem im Lebensvollzug der Glaubensgemeinschaft einerseits und zum institutionellen positiven Recht andererseits unterhalten soll. Zunächst soll der theologisch-moralische Verpflichtungscharakter von *fiqh* im Lichte zeitgenössischer ethischer Konzepte wie Verantwortung, Gewissensfreiheit und Gerechtigkeit definiert werden. In einem weiteren Schritt soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern die Unterteilung in *fiqh* und *uṣūl al-fiqh* heute noch relevant ist und ob es nicht dringend erforderlich wäre, ausgehend von den Errungenschaften der modernen philosophischen Ethik und Geisteswissenschaft an der Entwicklung einer umfassenderen islamisch-theologischen Ethik zu arbeiten, die dazu imstande wäre, den dringenden Herausforderungen einer zunehmend pluralistisch geprägten

Handlungen geführt wird“; Thomas Amberg, *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik*, Würzburg 2009, S. 33. Siehe hierzu auch Stefan Schreiner, *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*, Tübingen 2012.

24 Vgl. hierzu etwa Yūsuf al-Qaraḍāwīs Kritik an der vernunftorientierten Auslegung von Naġm ad-Dīn at-Tūfi (gest. 1316), dass das Prinzip des Gemeinwohls gegenüber dem Textbeweis Vorrang genießt, denn laut al-Qaraḍāwī lasse sich das Gemeinwohl auch unter Rückgriff auf Sitte und Vernunft erschließen; vgl. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsa fi fiqh maqāṣid aš-ṣari‘a*, Kairo: Dār aš-Šūrūq, ⁴2012, S. 109–111; vgl. at-Tūfi, *at-Ta‘yin fi ṣarḥ al-‘Arba‘ in*, ohne Ed., Beirut: ar-Rayyān und Mekka: al-Maktaba al-‘Ilmiyya, o. J., S. 246. Umfassend zur Rezeption von at-Tūfis Hadithexegese siehe auch Muḥammad ‘Allāl al-Fāsi, der in seiner innovativen Arbeit zur *maqāṣid*-Theorie den Standpunkt at-Tūfis vertritt, dass das Gemeinwohl als universeller Rechtsbeweis betrachtet werden soll, dessen Geltungsanspruch bei der Normenableitung den vieldeutigen oder schwach überlieferten Textquellen übergeordnet werden soll; vgl. Muḥammad ‘Allāl al-Fāsi, *Maqāṣid aš-ṣari‘a al-islāmiyya wa-makārimuḥā*, Casablanca: Dār al-‘Garb al-Islāmī, 1993, S. 143 f.

sozialen Lebenswirklichkeit Rechnung zu tragen.²⁵ Eingebettet in eine theologische Ethik bestünde *fiqh* nicht in einem bloßen Ausdruck des göttlichen Imperativs, sondern in der geistigen, spirituellen und ethischen Orientierung des gesamten Lebensvollzugs der Gläubigen im Sinne einer bestimmten Schöpfungsweisheit. Das Wesen des Imperativs von Gottes Gebot weist in den islamischen Moral- und Rechtsnormen eine semantische Vielfalt auf, die sich vom Juristischen bis hin zum Ethisch-Sittlichen erstreckt, ohne sich auf eine bestimmte Kategorie des rechtlichen Urteils einschränken zu lassen. So gesehen, lässt sich in terminologischer Übertragung aus der theologischen Hermeneutik sagen, dass das Normensystem von *fiqh* eher einer umfassenden Pflichtmoral – sprich: einer Moraltheologie – als einem positiven Rechtsgesetz nahekommt.

Im Lichte der vorangegangenen Überlegungen wird im Folgenden einer zentralen Frage islamischer Normativität nachgegangen, nämlich der Frage nach dem Wesen und der Intention der Strafnormen im Koran.

2.2 Normensetzung und Macht der Tradition

Geht man von einer primär theologischen Wahrnehmung der Offenbarungsdiachronie aus, so tendiert man zunächst zu der Annahme, dass die medinensische Verkündigung zur Veränderung der rechtlich-moralischen Ordnung beitrug, die dem Stammesverband, der Verwandschaftsbande und dem sozialen Status verpflichtet gewesen war. Die vorislamische Dichtung zeigt, dass die Aufrechterhaltung des sozialen Friedens vor Ankunft der neuen Religion in der Hand hoher Stammesautoritäten lag, welche die Beilegung der häufigen Konflikte sowie die Disziplinierung der Individuen

25 Das islamische Recht (*fiqh*) hat sich ab dem 8. Jahrhundert auf völlig autonome Weise in jeder der großen muslimischen Städte derart entwickelt, dass im Zentrum des muslimischen Reiches verschiedene positive Rechtsordnungen angewandt wurden und jeder Vertreter dieser Rechtsinterpretationen den Anspruch erhob, die jeweils einzige legitime Version zu verteidigen. Zugleich sahen die Gelehrten wahrscheinlich nie die Notwendigkeit, Theorien auszuarbeiten, mit denen sie ihre Pflichtenlehre ethisch begründen und gegen möglicherweise widersprechende rationaltheologische Thesen verteidigen konnten. Die jeweiligen lokalen *fiqh*-Methoden hatten sich zwar auf unabhängigen Wegen entwickelt, jedoch lief diese Entwicklung oft auf die Vergrößerung der Kluft zwischen Moral (Pflicht) und Ethik (Ausrichtung) hinaus; vgl. Tāhā 'Abd ar-Rahmān, *Su'āl al-ahlāq: Musāhama fī n-naqd al-ahlāqī li-l-hadā'a al-ğarbiyya*, Casablanca: al-Markaz at-Taqāfi al-'Arabi, ⁵2013, S. 53.

auf gewohnheitsrechtlicher Basis regelten.²⁶ Die mit der Verkündigung des Korans in Gang gesetzte Entwicklung theologisch begründeter Normensetzung durchlief nach al-Ǧābirī zwei Etappen, nämlich eine mekkanische und eine medinensische, im Laufe derer sich der Normen-Begriff grundlegend veränderte.

Laut al-Ǧābirī formte sich in der mekkanischen Periode (ca. 610–623) zunächst eine spirituelle Gemeinschaft (*umma*) heraus, deren Bindungskraft sich aus den drei zentralen Glaubensinhalten – Glaube an den einen Gott, an seine(n) Propheten und an den Koran – mit einer spezifischen Heilsvorstellung begründete. Die in den mekkanischen Suren charakteristische Anredephrase ‚O ihr Menschen‘ hatte zwar historisch betrachtet zunächst einmal das unmittelbare, vorwiegend polytheistisch geprägte Rezeptionsumfeld der Offenbarung in Mekka im Blick, Verse wie der folgende verdeutlichen aber unmissverständlich den universalistischen Charakter des göttlichen Aufrufs: „O ihr Menschen, Wir haben euch aus Männlichem und Weiblichem erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, auf dass ihr einander kennenlernt. Der edelste von euch bei Gott ist der Gottesfürchtigste. Gott ist allwissend, wohlunterrichtet“ (Koran 49:13). Die Zugehörigkeit zu dieser spirituellen Gemeinschaft begründete sich fast ausschließlich in der Selbstverpflichtung des Individuums zum Gehorsam gegenüber Gott. Regelungen, welche die Interaktionen und Konflikte zwischen den Individuen innerhalb der Gemeinschaft verhandelten, beschränkten sich auf allgemeine moralische Appelle zu individueller Solidarität und tugendhaftem Verhalten. Diese neue Gemeinschaft wagte einen radikalen Bruch mit der traditionellen Normenvorstellung der nomadischen und halbnomadischen arabischen Stämme, denn sie definierte sich nicht aus der Stammezugehörigkeit, sondern allein aus ihrer religiöseschatologischen Überzeugung heraus – al-Ǧābirī spricht von *ğamā'at ad-dā'wa*, d. h. ‚Gemeinschaft der öffentlichen religiösen Sendung/Predigt‘.²⁷ In der medinensischen Periode, an deren Ende weite Teile der Arabischen Halbinsel zumindest nominell dem Islam beigetreten waren, weitete sich dieses *umma*-Konzept aus. Weit über ihren geistig-spirituellen Kern hinaus wurde die *umma* noch zu Lebzeiten des Propheten in der medinensischen Phase zunehmend als eine heterogene Zivilgesellschaft verstanden, in welcher der eine gegenüber dem anderen Rechte genießt und Pflichten zu

26 Als ‚Gewohnheitsrecht‘ (‘urf) werden ungeschriebene, aber allgemein anerkannte und respektierte Regelungen zur Beilegung von Streitsachen bezeichnet.

27 Vgl. Muhammad 'Abid al-Ǧābirī, *al-'Aql as-siyāsī al-'arabī*, Beirut/Casablanca: al-Markaz at-Taqafi al-'Arabi, 1990, S. 63–65.

erfüllen hat. Die Gottesrede richtete sich nun an erster Stelle an die wachsende Glaubensgemeinschaft, die sich im Kern aus den *muhāġirūn* und den *anṣār* konstituierte, sowie an zweiter Stelle an die Juden, Christen und Polytheisten von Yatrib (später Medina) und Umgebung. Erstere werden mit dem klaren Auftrag zum Vollzug der göttlichen Handlungsanweisungen angesprochen (*da'wat at-taklīf*), während letztere von der koranischen Botschaft überzeugt werden sollten (*da'wat at-tablīg*). Diese zweidimensionale Kommunikation entspricht der dialogischen Natur des menschlichen Selbst in seiner Beziehung zu Gott und zum Anderen, wie Koran 5:48 eindrucksvoll zeigt: „Und hätte es Gott gewollt, hätte Er euch zu einer *umma* gemacht, [dem ist] jedoch [nicht so], weil Er euch mit dem, was zu euch gekommen ist, prüfen möchte. So wetteifert in den guten Dingern. Zu Gott ist euer alle Rückkehr. Er wird euch dann darüber Kunde geben, worüber ihr uneinig wart.“

Von einem auf einem gewissen Maß von Rechtsstaatlichkeit basierenden rudimentären Staatswesen kann indes auch in der medinensischen Periode frühestens infolge der (kampflosen) Eroberung Mekkas im Jahr 7 nach der Hiğra gesprochen werden. Denn nun wurden die Qurayš und insbesondere ihre Oberhäupter, die dem Propheten und seiner Gemeinschaft lange in erbitterter Feindschaft gegenübergestanden hatten, in die Gemeinschaft der Gläubigen integriert, ohne ihren Status und ihre Privilegien entsprechend der traditionellen Stammeshierarchie aufgeben zu müssen. Ein herausragendes Beispiel ist das Oberhaupt des später einflussreichen umayyadischen Zweigs der Qurayš namens Abū Sufyān, dessen Autorität der Prophet nach seiner Konversion im Zuge der Eroberung Mekkas weitgehend unangefochten bestehen ließ. Und so formte sich innerhalb kurzer Zeit ein Staat, in dem *de facto* ein Stammesverbund der Qurayš den Ton angab. Innerhalb weniger Jahre gelang es den Umayyaden und den mit ihnen liierten Stämmen, die frühere Stammesaristokratie zu restaurieren.²⁸ Im Rahmen der sogenannten *ridda*-Feldzüge gegen jene Stämme, die nach dem Tod des Propheten ihrer Loyalität gegenüber dem *umma*-Staat abgeschworen hatten und sich weigerten, weiterhin die *zakāt* zu entrichten, sowie der Eroberungskriege von Nordafrika bis Vorderasien konnte dieser Status weiter ausgebaut werden. Die medinensische Glaubensgemeinschaft etablierte nach der Eroberung Mekkas ein neuartiges Gesellschafts- und Wertemodell, das sich – zunächst gegen erhebliche Widerstände – allmählich seinen Weg bahnen und schließlich noch zu Lebzeiten des Propheten breite gesellschaftliche Anerkennung erfahren

28 Vgl. ebd., S. 150.

sollte. Abgesehen von einigen damals in der medinensischen Glaubens- und Stammesgemeinschaft überlieferten moralisch-religiösen oder sittlichen Normen, die im Koran neu ausgelegt wurden, besteht die koranische Normengebung weitgehend aus allgemeinen, oft wenig konkretisierten Handlungsanweisungen, die insbesondere auf die gesellschaftliche Moral sowie deren Telos abzielen. Die dergestalt ganzheitlich verfassten moralischen koranischen Wertmaßstäbe und Menschenrechte basieren auf universalen ethischen Prinzipien wie Barmherzigkeit (*rahma*), Gerechtigkeit (*'adl*) und vorbildlichem Verhalten (*husn as-sulūk*). Da der Koran eine religiöse Schrift ist, bezweckt er jedoch an erster Stelle die Organisation der Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer und erst an zweiter Stelle die Steuerung zwischenmenschlicher Interaktionen. Dies verleiht der koranischen Norm, die von den Konzepten ‚verpflichtend‘ (*wā'ib*), ‚verboten‘ (*harām*) und ‚erlaubt‘ (*halāl*) eingerahmt wird, einen moralischen Vorbildcharakter sowie eine starke spirituelle Prägung. So verwundert es nicht, dass im Koran etwa der Strafvollzug zwischen dem Dies- und dem Jenseits hin- und herpendelt. Ursprünglich wendeten sich die koranischen Normen an eine zahlenmäßig kleine gläubige Gemeinschaft, die lediglich eines einfachen, prägnanten und flexiblen Regulariums bedurfte. Dieser normative Kern erfuhr, wie oben bereits erläutert, jedoch im Zuge der Herausbildung des Kommentarwesens (*tafsīr*), der Rechtswissenschaft (*fiqh*) und der Niederschrift (*tadwīn*) des Hadith eine enorme Ausweitung und Ausdifferenzierung, einhergehend mit dem Streben, alle religiösen und weltlichen Lebensformen sowie das Strafregime in weiteren Details zu erfassen, darunter das Familienrecht, die Verteilung der Kriegsbeute sowie einige Strafen wie etwa die Auspeitschung von Frau und Mann bei Ehebruch.²⁹

Die normative Ordnung, die im Koran selbst skizziert wird, fokussiert sich zunächst vor allem auf das Familienrecht, insbesondere die Stellung der Ehefrau (vor allem in Bezug auf Eheschließung und Scheidung). Darüber hinaus reformierte der Koran etwa das in der Empfängergemeinschaft bestehende Erbrecht, das den Nachlass entsprechend den patriarchalischen Stammesstrukturen auf männliche Blutsverwandte beschränkt hatte. Über das Gerüst des Familien- und Erbrechts sowie ethische Grundprinzipien und Maximen hinaus greift der Koran auch gesellschaftliche Phänomene auf, die über die soziale Organisation der (Groß-)Familie hinausgehen. So vertritt er bei Körper- und Totschlagdelikten eine neue Vor-

29 Vgl. Lasmar 'Arūsī, *at-Tašrī'* *al-islāmī wa-tādīn al- 'iqāb*, Casablanca: Ifrīqiyyā aš-Šarq, 2017, S. 32.

stellung von Gerechtigkeit. An die Stelle der Blutrache (*ta’r*), jener tief im Stammesbewusstsein verankerten archaischen Institution, die regelmäßig eskalierte und oft in jahrelange blutige Fehden ausartete, trat das auf den Schadensausgleich bedachte Prinzip der Wiedervergeltung (*qīṣāṣ*).

Noch im ersten Jahrhundert nach ihrer Entstehung verwandelte sich die *umma* von einer vormals kleinen und relativ geschlossenen Gesellschaft in ein militärisch schlagkräftiges Großreich. Im Zuge dieses Prozesses sahen sich Herrschende und Beherrschte mit einer Reihe von neuen Herausforderungen konfrontiert. Hier ist insbesondere der Aufbau einer effektiven Verwaltung zu nennen, ferner waren verschiedene ökonomische und soziale Fragen zu lösen, und nicht zuletzt wurde die muslimische Gemeinschaft von schmerzhaften inneren Zerwürfnissen und Machtkämpfen um das Kalifat geplagt.³⁰

2.3 Die Strafnorm als Erfüllungsgestalt weltlicher Gerechtigkeit

Im vorislamischen Sprachgebrauch stand der Begriff *hadd* für etwas Trennendes zwischen zwei Dingen. Eine weitere aus den Stammeskonflikten der *ğāhiliyya*-Zeit überlieferte Konnotation ist die Grenze, die nicht überschritten werden darf.³¹ Weitere Nuancen wie ‚Ende des Wegs‘ und ‚Verbot‘ kamen im Zuge der Entwicklung der juristischen Hermeneutik hinzu.³² Terminologisch meint *hadd* ab dem 9. Jahrhundert die Kriminalisierung von Handlungen, die nach dem Koran mit harten Strafen zu ahnden sind. Jede Überschreitung dieser Grenze wird als Angriff auf das göttliche Recht gedeutet, weswegen jede Strafmilderung abgelehnt wird. Eine zeitgemäße Definition bezeichnet die *hudūd* als Vergehen, die von Individuen ausgeübt werden und seitens der Gesellschaft vergolten und durch eine neutrale strafrechtliche Instanz verfolgt werden. Grundsätzlich ist die Strafe, nach dem in der Abbasiden-Epoche kanonisierten Recht, fest definiert und erlaubt keine Spielräume zur Milderung oder der gerichtlichen Fürsprache.³³ Schariarechtlich beschreibt der Begriff *hudūd* die notwendige vorgesehene Strafe als Gottesrecht infolge einer schariawidrigen Handlung. Es handelt sich also um eine fest definierte und weder durch Ermessen (*ta’zīr*) bestimmte noch durch das Prinzip der Wiedervergeltung

30 Vgl. al-Ğābirī, *al-‘Aql as-siyāsī al-‘arabī*, S. 150–152.

31 Vgl. al-Farāhīdī, *Kitāb al-‘Ayn*, Kairo: Maktabat Lubnān, 2004, S. 145.

32 Vgl. al-Ğawharī, *Mu’ğam as-sīhāh*, Beirut: Dār al-Ma’rifā, 2012, S. 216.

33 Vgl. ‘Abd al-Qādir ‘Awda, *at-Tašrī‘ al-ğinā’i fi l-islām muqāranatan bi-l-qānūn al-wadī‘i*, Kairo: Dār al-Hadīt, 2009, S. 267.

(*qiṣāṣ*) geregelte Strafe, welche die Option auf die Ersetzung oder den Verzicht auf den Vollzug der Strafe offenhält. Schon zur Zeit des zweiten Kalifen ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–644) beschränkten sich *hadd*-Strafen nicht auf den Verstoß gegen Verbote wie Ehebruch, Diebstahl oder den Genuss von Alkohol, sondern schlossen auch die Nichteinhaltung obligatorischer ritueller Handlungen wie das Ritualgebet und das Fasten mit ein. Aus Sicht von ‘Abd al-Qādir ‘Awda kann der klassischen Bezeichnung ‚Gottesrecht‘ in der modernen Rechtsterminologie der Begriff des ‚Gesellschaftsrechts‘ sowie dem ‚Recht der Gottesdiener‘ das ‚Individualrecht‘ gegenübergestellt werden. Hierzu ist z. B. der Konsum von Alkohol zu zählen, der eine Beeinträchtigung des Verstands nach sich zieht.³⁴

In Bezug auf die Vergeltung von Strafe wird im Islam zwischen göttlichem und menschlichem Recht unterschieden. Dies hat zur Folge, dass sich im islamischen Strafrecht nicht die Idee einer neutralen richterlichen Instanz entwickelte, die zwischen dem allgemeinen und dem individuellen Wohl vermittelt. Vielmehr hielt die islamische Normenlehre weitgehend an den Rechtsbräuchen der arabischen Clanordnung fest, die mit progressiven und am Gemeinwohl orientierten Vorstellungen freiheitlich-demokratischer Gesellschaften in einem gewissen Widerspruch zu stehen scheinen.³⁵ Indes muss zwischen dem Korantext und seiner Auslegungsgeschichte differenziert werden, denn letztere ist nach der traditionellen islamischen Auffassung Ausdruck menschlichen Strebens zur Herstellung und Gewährleistung einer relativen Gerechtigkeit, die aufgrund der menschlichen Unvollkommenheit nie absolut sein kann und nicht denselben heiligen Charakter besitzt wie der Koran selbst. Angesichts der Tatsache, dass bei dem koranischen Gerechtigkeitskonzept das Legale mit dem theologisch Guten korreliert und die Normen zur rituellen Praxis (*ibādāt*) mit jenen zu den zwischenmenschlichen Handlungen (*mu’āmalāt*) verzahnt sind, lässt sich ein Verhältnis zwischen *hadd*-Strafen und zivilrechtlichem Gerechtigkeitskonzept kaum rational begründen.³⁶

Die koranische Vorstellung des gerechten Handelns hebt sich sogar von der antiken Konzeption von Gerechtigkeit als Gleichheitsprinzip als einer symmetrischen Verteilung von Rechten und Pflichten einerseits sowie von

34 Vgl. ebd., S. 268.

35 Vgl. Mohammed Nekroumi: *Tugend und Gemeinwohl*, S. 78.

36 Vgl. u. a. Koran 5:8: „O die ihr glaubt, seid Wahrer (der Sache) Gottes als Zeugen für die Gerechtigkeit. Und der Hass, den ihr gegen (bestimmte) Leute hegt, soll euch ja nicht dazu bringen, dass ihr nicht gerecht handelt.“

Nutzen und Belastungen andererseits ab,³⁷ da die islamische Auffassung der *iustitia distributiva* von einer gottgewollten und schöpfungstheologischen Idee der Gleichheit ausgeht. Dass die Menschen in ihrer Beschaffenheit und ihrem Handlungsvermögen unterschiedlich sind, entspricht laut koranischer Verkündigung Gottes Plan: „Er ist es, Der euch zu Nachfolgern (auf) der Erde gemacht und die einen von euch über die anderen um Rangstufen erhöht hat, damit Er euch mit dem, was Er euch gegeben hat, prüfe. Gewiß, dein Herr ist schnell im Bestrafen, aber Er ist auch wahrlich allvergebend und barmherzig“ (Koran 6:165).³⁸

Die Umsetzung des islamischen Gleichheitsprinzips, augustinisch ausgedrückt *civitas terrena*, orientiert sich folglich an den Unterschieden der Menschen (in ihrer Verfasstheit) innerhalb der Gemeinschaft. Dabei hebt die islamische Ethik im Namen des Prinzips des sittlichen und sozialen Gemeinguts (*al-maṣlaḥa al-mursala*) den utilitaristischen Charakter der Gerechtigkeit als Optimierung des Guten für die größte Anzahl der Gemeinschaftsmitglieder hervor. Mit Blick auf die Gestaltung des diesseitigen Lebens wird Gerechtigkeit theologisch durchaus als Tugend des Gläubigen gedacht. Diese wird nach der rationaltheologischen Auffassung der Mu'tazila wie alle menschlichen Tugenden als Abbild göttlicher Gerechtigkeit verstanden.³⁹ Damit geht einher, dass die Ableitung rechtlicher Normen

37 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. von Ursula Wolf, Darmstadt 3²⁰¹³, S. 96–98.

38 Es gibt Verse, die die Ungleichheit bei Belohnung und Bestrafung mit dem ungleichmäßigen Handlungswillen und der unvergleichbaren Leistung des Menschen rechtfertigen, wie etwa Koran 40:58: „Nicht gleich sind der Blinde und der Sehende und auch nicht diejenigen, die glauben und rechtschaffene Werke tun, und der Missetäter. Wie wenig ihr bedenkt!“ und Koran 6:132: „Für alle wird es Rangstufen geben, je nachdem, was sie getan haben. Und dein Herr ist nicht unachtsam dessen, was sie tun“ (vgl. hierzu u. a. auch Koran 4:95, 5:100, 11:24, 13:16, 16:76, 39:9). Diesen stehen zahlreiche Verse gegenüber, die die Ungleichheit bei der Schöpfung als Gottesplan verkünden, wie z. B. Koran 43:32: „Verteilen etwa sie die Barmherzigkeit deines Herrn? Wir verteilen doch unter ihnen ihren Lebensunterhalt im diesseitigen Leben und erhöhen die einen von ihnen über die anderen um Rangstufen, damit die einen von ihnen die anderen in Dienst nehmen. Aber die Barmherzigkeit deines Herrn ist besser als das, was sie zusammentragen.“ Vgl. hierzu u. a. auch Koran 6:83, 12:76, 17:21.

39 Die Gerechtigkeit zählt in der mu'tazilitischen Sicht zu den sog. Wesenseigenschaften Gottes und dient als Berechtigungsprinzip göttlichen Gebots insofern, als sie die Maxime begründet, dass die koranische Pflichtenlehre von den Menschen nur das verlange, was sie kraft ihres gottgegebenen Vermögens leisten könnten. Im mu'tazilitischen Denken wird deshalb zwischen den Wesens- und den Handlungseigenschaften Gottes unterschieden, um seine Einheit, Erhabenheit, Hoheit und Andersheit zu untermauern. Dieser Unterscheidung liegt die

aus den Offenbarungsquellen an die unumstößliche Maxime gebunden werden muss, dass Gott gerecht ist und nur im Sinne des Wohlergehens seiner Diener handelt und urteilt.⁴⁰

Diese Offenbarungswahrheit, die im Koran in Vorstellungen der Einheit und Gerechtigkeit Gottes, der Warnung und Verheißung sowie der Gnade und Vergebung gegenüber dem reuigen Sünder verkündet wird, gilt es bei az-Zamahšarī (gest. 1144) rational zu begreifen, ohne ihren Inhalt auf eine weltlich-sinnliche Verstandesweisheit zu reduzieren.⁴¹ Als erstes Zeichen göttlicher Gerechtigkeit ist die Willensfreiheit des Menschen zu nennen, die für die Mu'tazila als Kriterium zur Rechtfertigung von Belohnung und Bestrafung beim Endgericht dient. Wie aus dem ursprünglich mu'tazilitischen theologischen Prinzip ‚Verheißung und Drohung‘ (*al-wa'd wa-l-wa'id*) hervorgeht, wird der Mensch aufgrund des ihm durch die Offenbarung vermittelten Wissens über die Konsequenzen seines Handelns legitimerweise zur Verantwortung gezogen.⁴² Nach der spät-mu'tazilitischen Lehre verstößt eine rein transzendentale Deutung göttlichen Rechts gegen das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit, doch wird eingeräumt, dass die Behauptung der Ġabriyya hingenommen werden müsse, dass Gott der Urheber alles menschlichen und daraus folgend

Analyse zugrunde, dass Eigenschaften wie Wissen, Kraft, Wille und Gerechtigkeit nicht vom Gotteswesen losgelöst gedacht werden können, weil sie sich aufgrund ihres beständigen rationaltheologischen Charakters nicht von der Ewigkeit Gottes trennen lassen. Die aus dem Vergleich mit der Sinneswahrnehmung des Menschen erschlossenen Handlungseigenschaften Gottes wie Sprache, Gehör und Sicht werden dem Erhabenen hingegen metaphorisch zugeschrieben, um seine Wirkung auf die Lebenswelt in einer dem Menschen zugänglichen Sprache zu erklären; vgl. az-Zamahšarī, *al-Minhāğ fi uṣūl ad-dīn*, ed. und übers. von Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997, S. 23; Nasr Hāmid Abū Zayd, *Mafhūm an-naṣṣ: Dirāṣa fi 'ulūm al-Qur'ān*, o. O.: Mu'minūn bi-lā Ḥudūd, 2017, S. 118; Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994, S. 107–109.

40 Zur konzeptionellen Entwicklung unterschiedlicher mu'tazilitischer Denkströmungen siehe Sabine Schmidtke, „Neuere Forschungen zur Mu'tazila unter besonderer Berücksichtigung der späteren Mu'tazila ab dem 4./10. Jahrhundert“, in: *Arabica* 45.4 (1998), S. 379–408.

41 Vgl. az-Zamahšarī, *al-Minhāğ*, S. 27 f.

42 Das Prinzip göttlicher Gerechtigkeit steht im Spannungsfeld zweier weiterer mu'tazilitischer Prinzipien, nämlich ‚Verheißung und Drohung‘ sowie ‚Aufruf zum Guten und Abhalten vom Tadelswerten‘ (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar*), deren Funktion es ist, die Legitimität des göttlichen Urteils zu untermauern. Erstes erfüllt die jedem Gesetz inhärente Bedingung des Mitteilens. Im zweiten wird hingegen der für jede Gesetzgebung notwendige institutionelle Rahmen zum Ausdruck gebracht.

auch verwerflichen Handelns sei.⁴³ Unabhängig davon, ob man sich für die mu'tazilische These der Willensfreiheit oder für die gabritische der Prädestination entscheidet, bleibt die aus dem Gerechtigkeitssinn hervorgehende Frage bestehen, wie die unmenschlich wirkenden *hadd*-Strafen als göttliche Gerechtigkeit angesehen werden können, obwohl sie sich schwerlich mit einer Idee des Guten vereinbaren lassen. In Anlehnung an die Geschichte des aus Sicht der Menschen scheinbar zu Unrecht leidenden Hiob im Koran beteuert die Rationaltheologie den verborgenen Charakter göttlicher Gerechtigkeit und betont dabei die Rolle der Gnade (*lutf*) Gottes als Wegweiser zum Heil. Im Kontext des modernen freiheitlich-demokratischen Denkens mögen die traditionellen Erklärungsansätze eine gewisse Abhilfe schaffen gegen die bei der Dekomposition der theologischen Textauslegungsmethodik auftretenden Fehldeutungen. Jedoch erweist sich heute die Überlappung weltlichen und transzendentalen Normativitätsprinzips, welche die klassische Theologie prägt, als Hindernis auf dem Weg zu einem zeitgemäßen Verständnis theologischer Gesetzlichkeit. Heute wird oft außer Acht gelassen, dass die Herangehensweise der traditionellen Theologie/Normenlehre neben anderen Faktoren primär auf die Abwesenheit einer spezifischen Institution bzw. einer organisierten Strafgerichtsbarkeit zurückzuführen war. Dies führte dazu, dass sich das muslimische Strafrecht von Anfang an in erster Linie auf das archaische Prinzip der Abschreckung stützte. Der Islam entstand in einer gesellschaftlich-kulturellen Umgebung, die sich durch einen mobilen Charakter auszeichnete, der zum einen mit der Idee einer stationären Haftstrafe nicht vertraut war und zum anderen das Zufügen von körperlichen Schmerzen als Strafe befürwortete. Diese Haltung steht dem koranischen Zweck der Strafe, dem Täter eine moralische Besserung und die Einpflanzung eines religiösen und sozialen Gewissens zu ermöglichen, diametral entgegen. Somit stehen wir vor der Herausforderung einer Neuakzentuierung im Umgang mit den Prinzipien Strafe und Gerechtigkeit.

43 Hellenistische und christlich-dogmatische Hintergründe der theologischen Lehren spekulativer Natur entfaltet al-Ğābirī in seinen Schriften zur frühislamischen Philosophie. Er stellt dar, dass die Lehren der Mu'tazila bis zur Zeit von 'Abd al-Ğabbār keinen direkten Einfluss der griechischen Philosophie oder der christlichen Dogmatik aufweisen. Die Koinzidenz von Platonismus und islamischer Rationaltheologie sieht al-Ğābirī in der Ausrichtung auf die Transzendenz der Existenz und der Ideenlehre; vgl. Muhammad 'Abid al-Ğābirī, *Binyat al-'aql al-'arabī*, Beirut: Markaz Dirāsat al-Wahda al-'Arabiyya, ⁵2012, S. 154–156. Mehr Licht auf dieses Thema werfen die neueren Editionen der Schriften der Mu'tazila; vgl. Schmidtke: „Neuere Forschungen zur Mu'tazila“, S. 392.

2.4 Der Körper als Zeuge der Strafe

In den am meisten tradierten Quellen der islamischen Normenlehre wird der teils heidnische und teils monotheistische Ursprung der im Koran erwähnten *hadd*-Strafen außer Acht gelassen. Die koranischen Strafnormen wie etwa diejenige für Diebstahl sind der kulturellen Umgebung der vorislamischen Stammesgesellschaft erwachsen. So wird berichtet, dass die in Koran 5:38 erwähnte Strafe der Handamputation für Diebstahl bereits vor der Berufung Muhammads ausgeübt wurde, etwa durch den (Schieds-)Richter al-Walīd b. al-Muğīra (gest. um 622).⁴⁴ Schon die Babylonier bestraften auf diese Weise Treuebruch.⁴⁵ Nach Ansicht des Koran-kommentators und Rechtsgelehrten Ibn al-‘Arabī (gest. 1148) löste die Amputationsregelung aus dem Koran die thoraische Strafe der Zwangsversklavung ab.⁴⁶ Eine genauere Beschreibung des Diebstahls und seiner Untergrenze sucht man im Koran aber vergebens. Offenbar überlässt der Koran die nähere Definition dem freien Ermessen der zuständigen Instanz. Unter Rückgriff auf die Sunna nahmen die späteren Rechtsgelehrten die Delikte Unterschlagung und Raub von der Strafe der Handamputation aus und ordneten sie der Kategorie *hirāba* zu, die Räuberei und Ungehorsam gegen die Obrigkeit bezeichnet. Dem Begriff *sariqa* wohnt hingegen das Moment der Heimlichkeit inne, d. h. das Streben, nicht entdeckt zu werden. Die Tatsache, dass in dem *sariqa*-Vers ein möglicher Straferlass erwähnt wird, wenn der Täter sich moralisch bessert, ließ die Gelehrten in ein Dilemma geraten.⁴⁷ Sie interpretierten diese versöhnlichen Töne dahingehend, dass die Reue die Strafe für Diebstahl nicht obsolet mache, sondern bezogen sie vielmehr auf das Jenseits. Tatsächlich vertraten die Gelehrten in dieser Frage unterschiedliche Auffassungen.⁴⁸ Entgegen einer rationalen Begründung des Verhältnisses zwischen Vergehen und Strafe verloren sich die Rechtsgelehrten in Apologien und Rechtfertigungen, die

44 Vgl. Ğawād ‘Alī, *al-Muṣaṣṣal fi tārīḥ al-‘arab qabla l-islām*, 10 Bde., Bagdad: Maktabat an-Nahḍa, 1970, Bd. 5, S. 605.

45 Vgl. Muhammād Ṣārif al-Furqānī, *as-Siyāsī wa-d-dīnī fi l-maġāl al-islāmī*, aus dem Franz. übers. von Muhammād aṣ-Ṣāfir Ğānġār, Casablanca: Muqaddimāt-Publications, 2008, S. 57–62.

46 Vgl. Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, ed. von ‘Alī Muhammād al-Buḥārī, 2 Bde., Beirut: Dār al-Ġil, 1988, Bd. 2, S. 6.

47 Vgl. al-Qurtubī, *al-Ġāmī’ li-ahkām al-Qur’ān*, ed. von Hāšim Samīr al-Buḥārī, 20 Bde., Kairo: Dār aš-Šā’b, Bd. 6, S. 2157.

48 Vgl. ‘Awda, *at-Tašrī’ al-ġinā’i*, S. 401–491.

einem theologisch orientierten Verständnis der koranischen Symbolsprache im Weg standen.⁴⁹

Mit großem Eifer diskutierten die Rechtsgelehrten aber über Vollstreckungsort und Reichweite der Amputation. Da der Koranvers 5:83 zu diesem Gegenstand semantisch allgemein ist und seine sprachliche Struktur nicht der typischen Form des Befehls entspricht, stützten sie sich auf einen Hadith, der indiziert, dass die rechte Hand abgetrennt werden solle, wobei keine Angaben dazu gemacht werden, ob das bis zum Handgelenk oder bis zum Ellenbogen geschehen soll. Die Praxis der Amputation der rechten Hand könnte vorislamischem Rechtsbrauch entnommen sein. Unterschiedliche Meinungen bestehen auch hinsichtlich der Strafe im Wiederholungsfall. Einige Gelehrte plädierten dafür, zunächst den rechten Fuß und bei einem weiteren Rückfall auch noch die linke Hand zu amputieren und dann eine *ta'zir*- oder Gefängnisstrafe zu verordnen, andere sahen beim vierten Rückfall die Todesstrafe vor, während sich wieder andere gegen die Amputation eines zweiten Gliedmaßes aussprachen. Allgemein neigten die Gelehrten dazu, das Wohl des Täters nicht zu berücksichtigen und gingen von der Notwendigkeit aus, an ihm ein Exempel zu statuieren.⁵⁰

Die Tendenz, das Exempel der Strafe am Körper zu statuieren, ist jedoch nicht genuin koranisch. Vielmehr ist der islamischen Rechtstradition die symbolische Dimension der Körperteile im Koran entgangen. Generell wohnt der Hand und dem Körper im Islam ein symbolischer Beweischarakter inne. Die Hand steht nicht nur für das Erbringen einer Leistung, vielmehr gilt sie auch als Zeichen für die sinnliche Wahrnehmung der Welt und als Metapher für die Verantwortung des handelnden Menschen

49 So widmete sich die Normenlehre akribisch den Voraussetzungen für den Vollzug der Handamputation. Allgemein werden vier Bedingungen angeführt: 1. Die Untergrenze des materiellen Werts des Diebesguts beträgt einen halben Dīnār. 2. Das Diebesgut, zu dem im Übrigen auch Unfreie zählen, ist *halāl*. 3. Der Dieb besitzt nicht selbst einen Teil davon, z. B. in Form eines Pfandguts. 4. Der Diebstahl hat nachweislich stattgefunden. Ferner wurde vorausgesetzt, dass das Diebesgut gut verwahrt und abgeschlossen war, unabhängig davon, ob sich der Besitzer an dem Ort befunden hat oder nicht. Außerdem sollen folgende Eigenschaften des Diebs nachgewiesen sein: Der Täter muss geschlechtsreif, für sein Handeln verantwortbar und bei vollem Verstand sein; die Religion spielt hingegen keine Rolle. Darüber hinaus tritt die Strafe nach allgemeiner Auffassung innerhalb der Familie nicht in Kraft; manche Gelehrte sprechen sich jedoch für die Bestrafung des Sohnes aus, der seinen eigenen Vater bestiehlt; vgl. 'Awda, *at-Taṣrī* *al-ğinā i*, S. 401–491.

50 Vgl. u. a. ebd., S. 413.

sowie für die göttliche Wirkungsmacht.⁵¹ Ihre Abtrennung galt bereits in Babylon als eine Art rehabilitierende Reinigung bzw. als ein Opferungsakt. Ähnliche Erkennungsmerkmale sind das Abscheren der Haare bei der Pilgerfahrt und das Brandmarken des Ehebrechers. In diesem Zusammenhang darf auf die Polysemie des Begriffs *yad* („Hand“) im Koran verwiesen werden, der mit Konnotationen der Verantwortung, Macht, Untat, Schlagkraft, des Leibes und des Sieges belegt ist. Die metaphorische Lesart, dass die Abtrennung der Hand für die zukünftige Vereitelung der Untat steht und nicht für die Strafe des Entzugs des ausführenden Organs, verschwand jedoch bald aus dem Blickfeld der Gelehrten. Sie fokussierten sich auf den Wert des Diebesguts und die Vorkehrungen zur Verwahrung durch den Besitzer, doch über die Tat selbst debattierten sie kaum. So kann gemäß einer bestimmten Rechtsauffassung Diebstahl an einem Ort, den Leute betreten, ohne ausdrücklich um Erlaubnis zu bitten, nicht mit einer *hadd*-Strafe belegt werden. Auf die modernen Verhältnisse übertragen würde die Deutung der Hand als Sinnesorgan zur Wahrnehmung der Welt eine solche Strafnorm nahezu als unvorstellbar erscheinen. Man kann sagen, dass es die Buchstabentreue der islamischen Rechtstradition ist, welche die Gelehrten zu willkürlichen Deutungen und Interessenskonflikten verleitet.

2.5 Zur monotheistischen Genealogie

Auf eine ähnliche Weise argumentiert die Normenlehre hinsichtlich des Koranverses 24:2, in dem *zinā* (Unzucht/Ehebruch) ebenfalls mit einem körperlichen Strafmaß geahndet wird. *Zinā* wird im Allgemeinen als Schande verstanden und mit religiös unzulässigem vor- und außerehelichem Geschlechtsverkehr gleichgesetzt. Ibn al-‘Arabī schließt auch homosexuellen Geschlechtsverkehr mit ein. Zu Beginn der Offenbarungszeit wurde Ehebruch noch als *fāhišā* („schändliches Verhalten“) bezeichnet, in Medina wurde über die Unverheiratete, die religiös illegitimen Geschlechtsverkehr hat, zunächst die Strafe verhängt, lebenslang das Haus nicht verlassen zu dürfen. Später wurde diese Regel zugunsten der Auspeitschung in Vers 24:2 aufgehoben.⁵² In dem Vers wird indes auch ein möglicher Straferlass infolge von Reue und moralischer Besserung hervorgehoben. Dies entspricht ganz der koranischen Richtlinie im Zusammen-

51 Vgl. u. a. Koran 18:57 und 5:64.

52 Vgl. Nekroumi, „The Moving Word“, S. 273.

hang mit den *hadd*-Strafen, dass Gott, wann immer er eine bestimmte Handlung verdammt und mit einer bestimmten *hadd*-Strafe versieht, im Falle der Reue und Besserung einen Ausweg bzw. die Möglichkeit einer Strafmilderung in Aussicht stellt.⁵³ Nun kennt die Tradition einen weiteren Vers, der einst angeblich Bestandteil des Korans gewesen sein soll und in seiner rechtlichen Bedeutung weiterhin gültig sein soll, während er physisch nicht mehr zum Koran zählt.⁵⁴ Dieser beinhaltete laut der Tradition die Steinigung für den Ehebrecher und die Ehebrecherin, während nach dieser Lesart die Auspeitschung auf unerlaubten vorehelichen Geschlechtsverkehr beschränkt ist. Hier ist zu fragen, warum Gott einen Vers aus dem Koran entfernt haben soll, dessen schwerwiegende Konsequenzen gültig bleiben. Die Tradition beruft sich im Falle der angeblich abrogierten Steinigungsnorm auf eine fragwürdige Hadithüberlieferung, deren Bezug zum Alten Testament sich anhand quellenkritischer Forschung eindeutig nachweisen lässt.⁵⁵

Nach Stefan Schreiner versuchte die exegetische Hadithtradition im Islam, nach dem Vorbild biblischer Pflichtenlehren einen pan-monotheistischen Normenkodex zu rekonstruieren. Dieser ab dem 9. Jahrhundert in den Hadithwissenschaften blühenden Tendenz der Annäherung an biblische Texte liegt in der Tat ein umfangreiches und in seiner Authentizität fragwürdiges Hadithkorpus zugrunde, bei dem der Einfluss biblischer Überlieferungen, insbesondere aus den Textquellen zu den Zehn Geboten, zum Babylonischen Talmud und zu den sogenannten Haggadot (Nacherzählungen biblischer Geschichten in der talmudischen Literatur) klar erkennbar ist.⁵⁶ Im speziellen Fall des Steinigungsverses manifestiert sich das Streben der Rechtsgelehrten nach einer am Hadith orientierten und gesetzeslastigen Koranauslegung, bei der eine Verbindung zwischen Deuteronomium 22:22–24, wo die Steinigungsstrafe für Ehebrecher ausdrücklich erwähnt wird, und dem angeblich (gemäß einem zweifelhaften Hadith) abrogierten früheren Koranvers 24:1 hergestellt wird.⁵⁷ Mehr spricht dafür,

53 Vgl. ebd., S. 292, sowie Koran 4:16, 7:80 f., 24:2, 26:165.

54 Die Hypothese der Existenz eines abrogierten Steinigungsverses wurde übrigens bereits in der frühislamischen Normenlehre von dem berühmten Rationaltheologen Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī widerlegt. Leider wurde diese Meinung bewusst ignoriert; vgl. Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad*, ed. von Ḥalīl al-Mays, 2 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, o.J., S. 386.

55 Vgl. Nekroumi, „The Moving Word“, S. 281.

56 Vgl. Schreiner, *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*, S. 83 f.

57 Eine der wichtigsten Überlieferungen zu diesem Thema stammt von al-Ḥākim an-Naysābūrī (gest. 1014): „Zayd b. Ṭābit und Sa‘id b. al-‘Āṣ waren dabei, den Koran aufzuschreiben, als sie auf diesen Vers stießen. Zayd sagte: ‚Ich hörte

dass der Koran *de facto* die Auspeitschung und nicht die Steinigung als Bestrafung für jede Form des unerlaubten (heterosexuellen) Geschlechtsverkehrs ausdrücklich vorsieht.⁵⁸

Dass es sich bei der Steinigung um eine thoraische Strafe handelt, steht außer Zweifel. Außerdem wird in Koran 24:2 mit Blick auf die Auspeitschung keine etwaige Differenzierung von vorehelichem und außerehelichem Geschlechtsverkehr angedeutet. Deshalb lehnten die Ḥāriġiten und einige Mu‘aziliten diese grausame Form der Todesstrafe ab.⁵⁹ Besonders Koran 4:25 lässt sich gegen die Steinigung deuten, da ‚die Hälften der Pein‘ sich nur auf die Auspeitschung, nicht aber auf die Steinigung beziehen kann:

Wer von euch keine Mittel besitzt, um unter Schutz gestellte gläubige Frauen zu heiraten, der soll Frauen heiraten aus den Reihen der gläubigen Mägde, die eure rechte Hand besitzt. Gott weiß besser Bescheid über euren Glauben. Die einen von euch stammen ja von den anderen. So heiratet sie mit der Erlaubnis ihrer Herren und gebt ihnen ihren Lohn in rechtlicher Weise, als unter Schutz gestellten Frauen, die nicht Unzucht treiben und sich keine Liebhaber nehmen. Wenn sie unter Schutz gestellt worden sind und dann Schändliches begehen, steht für sie darauf an Pein die Hälften dessen, was für die unter Schutz gestellten Frauen steht. Dies gilt für denjenigen von euch, der die Bedrängnis fürchtet. Und wenn ihr euch geduldig zeigt, so ist es besser für euch. Und Gott ist voller Vergebung und barmherzig.

Obwohl die einschlägigen Textbeweise also gegen eine Steinigungsstrafe sprechen, wird diese in den etablierten Rechtsschulen als eine unverhandelbare *hadd*-Strafe betrachtet. Um dem koranischen Gebot von Sühne und Vergebung Rechnung zu tragen, versuchten die meisten Gelehrten, den Vollzug der Steinigung durch eine Reihe von Voraussetzungen wie die Notwendigkeit der Aussage von vier Augenzeugen des Geschlechtsakts

den Propheten sagen: ‚Wenn der [ältere] Mann und die [ältere] Frau Ehebruch begehen, dann steinigt sie beide.‘ Umar sagte: ‚Als sie [diese Worte] niedergeschrieben wurden, ging ich zum Propheten und sagte: ‚Soll ich es aufschreiben?‘ Der Prophet schien dies nicht zu wollen. Umar sagte: ‚Siehst du nicht, dass ein unverheirateter alter Mann wegen Ehebruchs ausgepeitscht wird, während ein verheirateter junger Mann für eine solche Tat gesteinigt wird?‘ Zu den Quellen dieser Debatte siehe al-Ḥākim an-Naysāpūrī, *al-Mustadrak*, ed. von Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, 5 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990, Bd. 4, S. 360.

58 Vgl. Nekroumi, „The Moving Word“, S. 285.

59 Vgl. Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu‘tamad*, S. 386.

erheblich zu erschweren, zumal der unrechtmäßige Verleumder moralisch in einem besonders schlechten Licht steht und selbst mit Auspeitschung rechnen muss.⁶⁰ *De facto* hing die Verhängung der Steinigung von der Beurteilung durch den *qādī* ab und wurde daher, nicht zuletzt wegen fehlender Quellenbeweise und schwieriger Bezeugung,⁶¹ nur selten ausgesprochen. Außerdem ist zu bedenken, dass die Strafe in einer Zeit vertreten wurde, als den Männern der Geschlechtsverkehr mit dem weiblichen häuslichen Besitzstand, die Polygynie und in bestimmten Kontexten auch die Zeitehe (*zawāj̄ al-mut‘a*) erlaubt waren, wodurch *zinā* ein seltenes gesellschaftliches Phänomen war. Folglich müssen *ahkām* dieser Art als historisch abgeschlossen verbucht werden. Lediglich die Idee hinter der Strafe (ethische Ausrichtung/*maqāṣid*) ist für eine zeitgemäße Neudeutung und Reform dieser und anderer *hadd*-Strafen von Interesse.⁶²

-
- 60 Die *hadd*-Strafe für die Verleumdung auf diesem Gebiet (*qaḍf*), die an Individuen oder Gruppen vollzogen werden kann, beträgt 80 Hiebe. Neben der Beschuldigung des Ehebruchs gilt auch die Beleidigung einer Person als ‚Sohn einer *zinā*-Beziehung‘ als *qaḍf*-Delikt. Darüber hinaus ist der Delinquent nicht mehr zur Zeugenaussage berechtigt. Als bewiesen gilt *zinā* erst, wenn vier Zeugen den Geschlechtsakt beobachtet haben oder ein anderweitiger eindeutiger Beweis vorliegt; vgl. u. a. ‘Awda, *at-Taṣrī’ al-ḡinā’ī*, S. 401–491.
- 61 Die Gelehrten vertreten keine einheitliche Meinung darüber, welche Verleumdungsformen den Tatbestand des *qaḍf* erfüllen, d. h. ob die Sache offen beim Namen genannt werden muss oder auch Andeutungen geltend gemacht werden können. Zu den Grundvoraussetzungen gehören wie bei allen schariarechtlich relevanten Handlungen die Geschlechtsreife und die geistige Mündigkeit. Dasselbe gilt für die beschuldigte Person, nebst Islam, Freiheit und Keuschheit. Zu den weiteren Richtlinien gehört die Forderung einer mittleren Kraft der Peitschenhiebe, wobei der Delinquent bzw. die Delinquentin bekleidet ist, sowie die allgemeine Bekanntmachung des *qaḍf*-Sünders, sodass ihm keine Zeugenaussage mehr gewährt wird. Auch dieser Strafe liegt die Logik einer archaischen Vorstellung von Abschreckung bzw. dem Sieg der Gerechtigkeit zugrunde. Sklaven sind von dieser *hadd*-Strafe im Übrigen ausgeschlossen, was als positive Diskriminierung ausgelegt werden kann; vgl. u. a. ebd.
- 62 Hier sind v. a. Vergehen, die sich auf Gesinnungsfragen und das sog. Persönlichkeitsrecht beziehen, wie *ridda* (Abfall vom Islam) und Alkoholkonsum, von Verfehlungen zu unterscheiden, die den Schaden anderer in Kauf nehmen, wie *sariqa* und *hirāba*. Letztere gehören heute in den Bereich des positiven Rechts und dürfen nicht der theologischen Ethik zugeordnet werden; vgl. Nekroumi, *Tugend und Gemeinwohl*, S. 132–159.

3. Im Spannungsfeld von Rationalität und Mythos

Es dürfte deutlich geworden sein, dass die sogenannten ‚koranischen‘ Strafnormen nicht einem eingegebenen göttlichen Gesetz entspringen, sondern Ausdruck eines der Offenbarung innenwohnenden Willens sind, dialogisch auf den Gerechtigkeitssinn der Empfängergemeinschaft in der Vielfalt ihres semiotischen und kulturhistorischen Lebensumfelds einzugehen. Die im Koran erwähnten Strafnormen weisen eindeutig eine Affinität zur monotheistischen Rechtstradition sowie zu den tribalen Gebräuchen der vorislamischen Epoche auf. Kulturgeschichtlich entsprechen sowohl die Struktur der Strafnorm im Koran als auch der in den einschlägigen Versen geschilderte Verlauf des Strafvollzugs einem seit der Antike tradierten Vergeltungsmuster. Die folgenden Abschnitte werden nun den politisch-rechtlichen und den semiotisch-mythischen Hintergründen der Strafjustiz gewidmet.

3.1 Die Macht der Öffentlichkeit

Ein Spiegelbild der oben erwähnten und besonders drakonischen *hadd*-Starfen stellen die von Michel Foucault auf das europäische Mittelalter zurückgeführten Körperstrafen dar. In seinem berühmten Werk *Überwachen und Strafen* von 1975 beschreibt Foucault den mühsamen und leidigen Prozess des Übergangs von den drakonischen Körperstrafen hin zu einer dem Menschen würdigen Bestrafung in der Moderne. Die Analyse Foucaults offenbart bis hin zu Einzelheiten ein äquivalentes kulturhistorisches Wesen der Strafnorm und hilft somit, den menschlichen Charakter der sogenannten theologischen Gesetzlichkeit zu erschließen.

Auf den sittlichen und semiotischen Aspekt theologischer Normativität deutet nicht nur die Tatsache, dass der Körper stets im Zentrum der Strafe stand, sondern vielmehr belegt die in der Menschheitsgeschichte verbreitete Zeremonie der Umsetzung einer Strafe – bei Foucault ‚das Fest der Strafe‘ – den sozial-symbolischen Aspekt des Gesetzes der Vergeltung.⁶³ Getreu dem Geist der Antike trieb die islamische Rechtstradition den exhibitionistischen Hang zur Zurschaustellung beim Vollzug der Strafe auf die Spitze. Zwar erwähnt Koran 24:2, dass bei der Vollstreckung der Strafe an den Ehebrechern eine Gruppe von Gläubigen zugegen sein soll,

63 Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1976, S 15.

jedoch fragten die Gelehrten hier nicht nach den semantischen Kontexten dieser Aussage, sondern ließen vielmehr ihren Phantasien als Folterfeier entsprechend dem von Foucault beschriebenen Muster freien Lauf.

Als Zeugen müssen die Gläubigen dem Ereignis beiwohnen, ja nach Ansicht einiger Gelehrter sollen sie bei der Steinigung sogar die ersten Steine werfen bzw. bei der Auspeitschung die ersten Hiebe setzen.⁶⁴ Ungeachtet zahlreicher Koranverse, die zu Gnade und Vergebung aufrufen, fokussierten sich die Gelehrten auf die Bestrafung des Körpers unter Gewährleistung eines höchstmöglichen Schmerzlevels. Die Teilnahme eines Teils der Gläubigen verlieh der Strafe einen besonders abschreckenden, schandhaften und skandalösen Charakter.

Der körperliche Schmerz des Sünders ist ein Spiegel der seelischen Verurteilung, heißt es in der Begründung. Auf diese Weise wird diese Strafe als gerecht und wirkungsvoll aufgefasst. Im Falle der Steinigung soll der Delinquent in eine Grube geführt und mit Steinen beworfen werden. In einem Szenario des Schreckens erhält der Sündige anschließend, oder noch grausamer vorher, wie jeder andere muslimische Verstorbene die rituelle Waschung und wird in ein Leinentuch gehüllt. Daraufhin wird für ihn ordnungsgemäß gebetet. Über die Umgangsweise mit Delinquen-ten, die sich dem Vollzug der Tortur durch Flucht entziehen können, herrschen unterschiedliche Auffassungen. In den Worten Ibn Taymiyyas (gest. 1328) wäre das Üben von Nachsicht mit denjenigen, welche die abscheuliche moralische Lästerlichkeit der *zinā* begehen, eine Form falscher Wertschätzung, die einem der Satan als etwas Positives erscheinen lässt.⁶⁵ Dadurch gingen bei vielen Menschen das Ehrgefühl und die eheliche Eifersucht verloren. Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 1350) ergänzt, dass der Schmerz, der den gesamten Körper erfasst, der Fleischeslust während des unerlaubten Geschlechtsakts, die ebenfalls den gesamten Körper erfasst, entspricht. Diese Begierde zerstöre das Gewissen, dank dessen Werte wie Treue und Reinheit in die Seele der Muslim:innen eingepflanzt seien.⁶⁶

Foucault hält aufgrund dieser Psychologie der Rache gerichtlich angeordnete Folter für einen Ausdruck politischer Kultur. Sie bringe nicht die Gerechtigkeit zurück, sondern sei ein Machtinstrument der politischen

64 Vgl. u. a. 'Awda, *at-Tašrī'* al-ġinā'i, S. 344 f.

65 Vgl. Ibn Taymiyya, *Tafsīr Sūrat an-Nūr*, ed. von 'Abd al-'Alīy 'Abd al-Ḥamīd Ḥāmid, Mumbai: ad-Dār as-Salafīyya, 1987, S. 34 f.

66 Vgl. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *I'lām al-muwagqi'iñ 'an rabb al-ālamīn*, ed. von Mašhūr b. Hasan Āl Salmān Abū 'Ubayda, 7 Bde., o. O.: Dār Ibn al-Ġawzī ad-Dammām, 2013, Bd. 2, S. 356; 'Awda, *at-Tašrī'* al-ġinā'i, S. 345 f.

Führung.⁶⁷ Mit Blick auf die Auspeitschung bemerken heute einige kritische Studien im Sinne Foucaults, dass diese Form der Körperstrafe Ausdruck einer erniedrigenden Strafjustiz ist, wobei die Figur des Auspeitschers das Schreckensbild der Gerichtsmacht repräsentiert.⁶⁸ Kulturgechichtlich handelt es sich bei Körperstrafen um eine politisch orientierte Form der Zwangsdisziplinierung zur Herstellung einer gehorsamen Masse.⁶⁹ Die Theologie hat sich dieses Instrument der Strafjustiz in einer Zeit angeeignet, in der sich die Offenbarung der Formung eines Gemeinwesens widmen musste. Zu dieser Erkenntnis fehlt der Islamischen Theologie, besonders der Normenlehre, heute jeglicher Anschluss. Was die Rolle der Öffentlichkeit beim Vollzug der Strafe angeht, so gilt es heute zu verstehen, wie durch die Verortung der Strafnorm auf der politisch-juristischen Ebene die Strafe aus dem sichtbaren Alltag in ein abstraktes Bewusstsein verschoben werden kann. Dadurch entwickeln die Menschen/Gemeinschaften insgesamt ein neues Verhältnis zur Strafe. Auch die Schlagfertigkeit der Justiz wird heute nicht mehr öffentlich zelebriert, sondern durch die Präsenz eines größeren Verwaltungsapparates ersetzt. Foucault schildert eine Entwicklung, von der die islamische Normenlehre, als theologisches Gebilde, noch weit entfernt ist.⁷⁰ Gefragt werden muss hier vor allem, warum sich die Strafe gegen den Körper richtet und ob nicht auch alternative Möglichkeiten der Bestrafung ins Auge gefasst werden könnten. Foucault kommt mit Bezug auf Georg Rusche und Otto Kirchheimer zu dem Schluss, dass die Form der Strafe den Erfordernissen der Kultur entspricht, in der sie auftritt.⁷¹ So sei eine Kultur, die von einer starken Sklaven-Ökonomie getragen werde, eher daran interessiert, neue Sklaven zu gewinnen, sprich den Delinquenten eher mit dem Sklaventum zu bestrafen, als dem Körper der Arbeiter Schaden zuzufügen. Die europäische Kultur ordnet Foucault dabei in eine politische Ökonomie des Körpers ein, unabhängig davon, ob der Körper gemartert oder eingesperrt wird.⁷² Hier sind Parallelen zur islamischen Kultur zu erkennen, in deren Anfängen die Sklaverei ebenfalls eine zentrale Rolle spielte. Dem zeitgenössischen sozialen

67 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 14.

68 Beispiele für diese Studien sind 'Arūsī, *at-Tašrī'* *al-islāmī*, S. 90, 95; 'Abd ar-Rahmān, *Su'āl al-ahlāq*, S. 119; al-Ǧābirī, *al-'Aql al-ahlāqī al-'arabī*, S. 131 Vgl. dazu Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 347.

69 Vgl. ebd., S. 15–17.

70 Vgl. ebd., S. 16–19.

71 Vgl. Georg Rusche/Otto Kirchheimer, *Punishment and Social Structure*, New York 1939, dt. als *Sozialstruktur und Strafvollzug*, Frankfurt/Köln 1974.

72 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 36.

und ökonomischen Wandel muss nun in der modernen Texthermeneutik Rechnung getragen werden, um die Sinnhaftigkeit der im Offenbarungswort vorgesehenen Strafjustiz zeitgemäß beurteilen zu können. Essenziell dabei ist die Betrachtung des Strafmaßes. Wenn die Strafe vom körperlichen Leid getrennt wird, muss ein Äquivalent geschaffen werden, mit dem der öffentliche Ruf nach Vergeltung und Gerechtigkeit gestillt werden kann. Entsprechend der Auffassung Foucaults zur Ökonomie des Körpers müsste hier überlegt werden, wie die Seele anstelle des Körpers belastet werden kann.⁷³ Die Verschiebung, die durch eine solche Veränderung der Sichtweise entsteht, bleibt für das Gemeinwesen nicht folgenlos. Denn die Trennung der Strafe vom körperlichen Leiden setzt voraus, dass die Rolle der Vergeltung in der Gesellschaft völlig neu gedacht werden muss. Foucault stellte diesbezüglich vier für eine Neuorientierung hilfreiche Regeln auf: 1. „Die Bestrafung muss als eine komplexe gesellschaftliche Funktion betrachtet werden.“ 2. „Die Strafmethoden dürfen nicht reine Konsequenz eines Vergehens sein, sondern müssen in der Perspektive politischer Taktik betrachtet werden.“ 3. „Die Technologie der Macht soll als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen gesetzt werden.“ 4. „Die Seele wird unter Einbeziehung des wissenschaftlichen Wissens auf die Bühne der Justiz geholt.“⁷⁴

3.2 Mythos und rationale Begründung

Ausgehend von dem Glauben, dass Gott stets für das Wohl der Gläubigen wirkt, muss zunächst die Frage nach der Äquivalenz der Körperstrafen zur entsprechenden Sünde gestellt werden,⁷⁵ denn selbst in der modernen Texthermeneutik besteht darüber Unklarheit. Paul Ricoeur, einer der Vordenker der modernen Hermeneutik, geht diese Frage an, indem er vier Aporien hinsichtlich des rationalen Verhältnisses zwischen Strafe und Vergehen unterscheidet.⁷⁶ Die erste Aporie dient für ihn dabei dem rational anerkannten Grundsatz: Das Verbrechen verdient Bestrafung. Um der Problematik dieser Aussage zu begegnen, bedarf es demnach einer Definition von Strafe. Dazu nennt Ricoeur vier Grundelemente: 1. Das

73 Vgl. ebd., S. 25 f.

74 Vgl. ebd., S. 33 f.

75 Vgl. ebd., S. 133.

76 Vgl. Paul Ricoeur, „Interpretation des Strafmythos“, in: *Der Konflikt der Interpretation: Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)*, hrsg. von Daniel Creutz und Hans-Helmut Gander, Freiburg/München 2010, S. 239–265, hier S. 239.

Leiden während der Strafe entspricht der notwendigen Verbindung zwischen dem sittlichen Bösen und dem durch die Sünde verursachten Leid, was sich beides in der Strafe ergibt. 2. Daraus resultiert der Strafakt bzw. der Zustand des Erleidens: Wer Leid erzeugt hat, muss etwas erleiden bzw. verbüßen. Mithilfe der verhängten Strafe soll das Leiden aufgewogen werden. 3. Daneben gilt es, auch das Rationale in der Strafe zu sehen, was die Äquivalenz von Strafe und Vergehen etablieren soll. 4. Schließlich wird der Schuldige selbst hier als Subjekt des Wollens definiert: Die Strafe vermag nicht nur das von ihm verursachte Leid zu tilgen, sondern löscht auch seine Fehltat aus.⁷⁷

Die Äquivalenz von Vergehen und Strafe findet man im Koran, wie schon gesagt, besonders hinsichtlich der jenseitigen Strafe. Allerdings stellt sich der Koran in gewisser Weise in die alttestamentarische Tradition, wie es in Vers 5:45 zu sehen ist. Exemplarisch ist dabei der sofortige Verweis auf die Möglichkeit des Verzichts auf Vergeltung, wodurch das Opfer des Vergehens einen jenseitigen Vorteil erfahren soll. Dies macht die Ermittlung des Preises der Strafe allerdings kompliziert. Folgt man Ricoeur, ergeben sich dabei zwei Grundfragen: Erstens, was ist das Gemeinsame zwischen Verbüßen und Strafe? Und zweitens, wie tilgt ein physisches Übel ein sittliches Böses?⁷⁸ Zur Beantwortung ordnet Ricoeur zunächst die Strafe in zwei unterschiedliche Kategorien ein: die des Erleidens und die des Handelns, die im Schuldigen vereint auftreten müssen, einhergehend mit dem Verbüßen. In der so entstandenen Dualität der Fehltat und der verbüßten Strafe verbirgt sich die Identität der Vernunft als Konsequenz.⁷⁹ Die zweite Aporie, die Ricoeur nennt, betrifft die Frage des Mythos. Dafür ist es notwendig, das Augenmerk auf das Heilige zu richten, das im Universum der Strafe nun die Befleckung und die Reinigung im Rituellen entstehen lässt. Ricoeur definiert die Fehltat als Verletzung einer bestehenden Ordnung. Dabei fungiert die Strafe als Sühne und nimmt den Platz des Rationalen ein. Laut Ricoeur entsteht aber durch das Konzept der Sühne jene zweite Aporie, nämlich das gemeinsame Auftreten von Mythos und Vernunft. Die Strafe erscheint hier in Legenden des Verbrechens als eine Art heilendes Element, wie sie in unzähligen Gründungsmythen zu finden ist. Diese Aporie entspringt einer Mythos-Logik, in der Rationalität und

77 Vgl. ebd., S. 239 f.

78 Auf diese Frage ist Ibn al-Qayyim theologisch eingegangen; vgl. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *I'lām al-muwaqqi'īn*, Bd. 2, S. 347.

79 Vgl. Ricoeur, „Interpretation des Strafmythos“, S. 240.

Mythologie zusammenfinden, was als Spaltung zwischen Strafrecht und Religion – d. h. dem Juridischen und dem Sakralen – zu betrachten ist.

Die dritte und die vierte Aporie besagen daher, dass das Sakrale das Juridische sakralisiert und das Juridische das Sakrale juridisiert. Betrachtet man das Prozedere von säkularen und sogar laizistischen Gerichtshöfen, bleibt die gegenseitige Beeinflussung der beiden Bereiche bis heute sichtbar.⁸⁰ Im islamischen Kontext steht das Konzept der Sühne (*kaffāra*) Straftätern oder Sündern in einer Reihe von Vergehen offen, wobei für die begangene Missetat eine Gegenleistung wie z. B. die Befreiung eines Sklaven zu erbringen ist. Dies ist allerdings mit der Einschränkung verknüpft, dass die Tat nicht mutwillig geschah.⁸¹ Es ist hier also die Absicht, die das Vergehen zur Straftat macht.

Ricoeours dritte Aporie besagt, dass der Schuldige ein Anrecht auf eine Strafe hat, die seinem Verbrechen angemessen ist. Oft wird dabei auf die mythische Komponente zurückgegriffen, denn stellt man die Frage nach dem angemessenen Preis, wird man in einem Zirkelschluss zum Strafgesetzbuch geführt.

Wie Ricoeours Hegel-Rezeption zeigt, darf die Verbindung zwischen Strafe und Konsequenz jedoch nicht willkürlich sein; die Sinnhaftigkeit der Bestrafung hat hier im Vordergrund zu stehen. Für ihn besteht die Aporie des Strafrechts darin, dass das Rationale der Strafe gleichzeitig das Irrationale der Strafe beinhaltet, nämlich die Auslöschung.⁸² In Ricoeours vieter Aporie wird die Juridisierung des Heiligen mit der christlichen Straftheologie der Erbsünde weitergedacht, wodurch alle Menschen in gewisser Weise als Sünder anzusehen sind, aber von Gott freigesprochen werden. Diese letzte Aporie ist die der unverdienten Gnade. Der Sünder, dessen Sünde oder Vergehen mit einer angemessenen Strafe geläutert oder gereinigt werden soll, verliert im Moment der Gnade seinen Anspruch auf dieses göttliche Recht, da dieses sich über die Äquivalenz von Sünde und Sühne erhebt und die Strafe scheinbar obsolet macht.⁸³ Ricoeours Ausführungen lassen es zu, einige Brücken zum islamischen Strafkomplex zu schlagen. Im Gegensatz zum christlichen Konzept der Erbsünde basiert der Gedanke der Gnade im Koran auf der Idee der anerschaffenen Fehlbarkeit des Einzelnen und lässt sich somit in einem Zwischenbereich von Willensfreiheit und Prädestination verorten, was bei der Erfassung der Norm eine

80 Vgl. ebd., 241–243.

81 Vgl. Koran 4:92.

82 Vgl. Ricoeur, „Interpretation des Strafmythos“, S. 243 f.; Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955, S. 98.

83 Vgl. Ricoeur, „Interpretation des Strafmythos“, S. 245 f.

Brücke zwischen Vernunft und Glaube zulässt. Dies läuft auf eine an der Verantwortung des Menschen orientierte göttliche Gnade und auf eine willentliche Vergebung Gottes hinaus.⁸⁴ Ricoeur betont schließlich noch die Strafe als ein Memorial der Vergangenheit, die uns den Wert der Gnade vor Augen führt.⁸⁵ Nur mit dieser Logik ist es verständlich, dass der barmherzige Gott strengste Strafen für bestimmte Vergehen vorsieht. Mit anderen Worten: Je schwerer die Strafe ausfällt, desto größer fallen auch die göttliche Barmherzigkeit und Gnade aus, die jedoch dem Willen Gottes unterliegen. Aus dem Koran und der prophetischen Tradition geht jedoch in mannigfaltiger Weise hervor, dass Gott die Barmherzigkeit bevorzugt.⁸⁶

4. Schluss

Politische und weltliche Belange spielten bei der Transformation der religiösen Rechtsordnung im Islam eine wesentliche Rolle. So steht das Prinzip der Abrogation von *ahkām* für die Historisierung des Schariatexts. Auf die zwingende Differenzierung zwischen *fiqh* und *śarī'a* sowie zwischen dem ethisch absoluten göttlichen Befehl und dem relativen Scharia-Urteil, das im Rahmen der begrenzten Deutungskapazitäten des Menschen zu stande kommt und daher niemals dem Prädikat der ‚Heiligkeit‘ gerecht wird, wurde hingewiesen. Doch im Laufe der Jahrhunderte setzte sich im muslimischen Bewusstsein die Idee fest, dass die *ahkām* keine Revision und Reform zulassen. Dadurch, dass das Verständnis und die Deutung der Texte auf *qiyyās*-Verfahren (d. h. Verfahren des legalistischen, textbezogenen Analogieschlusses) eingeengt wurden, beraubte sich die islamische Rechtsordnung der Möglichkeit einer Rationalisierung des Rechts bzw. der *ahkām*. Diese Herangehensweise läuft der historischen Realität zuwider, denn tatsächlich zeichnete sich das islamische Rechtsverständnis in der formativen Phase durch eine große Offenheit gegenüber der Welt

84 Vgl. Koran 2:105: „Gott aber schenkt seine Barmherzigkeit in besonderer Weise, wem Er will. Und Gott besitzt große Huld“.

85 Vgl. Ricoeur, „Interpretation des Strafmythos“, S. 265.

86 Koran 6:54: „Und wenn diejenigen, die an Unsere Zeichen glauben, zu dir kommen, so sprich: Friede über euch! Euer Herr hat sich selbst die Barmherzigkeit vorgeschrieben: Wenn nun einer von euch aus Unwissenheit Böses tut, aber danach umkehrt und Besserung zeigt, so ist Er voller Vergebung und barmherzig.“ Vgl. auch al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ al-Buhārī*, 18 Bde., Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000, Bd. 3, S. 419, Nr. 7404.

und ihrer Geschichte aus, indem diverse vorislamische und ‚fremde‘ rechtliche Konzepte in die islamische Lehre und Praxis integriert wurden. So sind z. B. die koranischen Verwendungsweisen des Begriffs *ğarīma* („Verbrechen, Vergehen“) nicht immer mit einem kriminalistischen Verständnis konnotiert. Bisweilen steht der Begriff auch in einem allgemeinen Zusammenhang mit Sünde (in ihrer Dimension als *ma’siya*, Gehorsamsbruch) und Glaubensleugnung (*kufir*). Al-Māwardī (gest. 1058) definierte indes *ğarīma* als Verstoß gegen Dinge, die Gott unter Androhung von *hadd*- oder *ta’zir*-Strafen in der Scharia strikt untersagt hat. Diese inkontingente Definition von *ğarīma* gründet auf einem theoretischen Konstrukt, das dann auf alle Verfehlungen von Personen angewendet werden soll, was zur Vermischung von kriminellen Handlungen und Sünde führt.

Einige moderne Rechtsgelehrte streben nach einer Trennung zwischen den beiden Begriffen, wobei die säkularen Gesetze durch die Religion legitimiert sein müssen.⁸⁷ Die Mängel des islamischen Strafrechts wurden somit zu einer universalen strafrechtlichen Idee ausgebaut. In diesem Geiste gilt die Freiheitsstrafe nach Muḥammad Abū Zahra (gest. 1974) als Grund für die Feindschaft zwischen Straftätern und Gesellschaft. Die klassischen Gelehrten fokussierten sich, so Abū Zahra, auf die Brutalität des Verbrechens und der Strafe, während sie die Handlungen und vor allem die Motive des Täters vernachlässigten. Es gibt jedoch einen signifikanten Unterschied zwischen einer Straftat, die das Äquivalent zum Verbrechen im Sinne der Scharia bildet, und einer Straftat, die den Körper und nicht das Eigentum betrifft. Abū Zahra grenzt die Bedeutung des Begriffs *ğarīma* in dessen legalistischer Definition ein. Im Gegensatz zu *danb* („Sünde“) ist *ğarīma* das, was ein positives Recht als Vergehen erkennt und mit einer Strafe ahndet.⁸⁸ Der *ğarīma* wird anhand des Grundsatzes ‚kein Verbrechen [darf] ohne einen autoritativen Textbeweis (*naṣṣ*) [abgegolten werden]‘ eine religionsgesetzliche und eine materielle Komponente zugewiesen. Generell neigt die islamische Rechtsordnung zur Überbetonung der autoritativen Texte bei gleichzeitiger Vernachlässigung von rational-reflektierten Herangehensweisen an die *ahkām*. Dadurch findet die Persönlichkeit des Verbrechers als Faktor kaum Berücksichtigung. Deshalb sind sich die traditionellen Rechtsgelehrten z. B. darin einig, dass ein Urteil nur dann in Frage zu stellen ist, wenn dessen Resultat den Scharia-Vorschriften zuwiderläuft, nicht aber aufgrund von persönlichen Faktoren, welche die

87 Vgl. u. a. ‘Awda, *at-Taṣrī* ‘al-ğinā’ī, S. 7 f.

88 Vgl. Muḥammad Abū Zahra, *al-Ğarīma wa-l-‘uqība fi l-fiqh al-islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1998, S. 19–21.

Schuldfähigkeit des Delinquenten erschweren und eigentlich mildernde Umstände bei der Bewertung der Tat erfordern. Bei Gruppenverbrechen vernachlässigen die Gelehrten wiederum die Rolle des Anstifters und fokussieren sich einseitig auf die ausführenden Täter. Eine dritte Komponente, die als ‚semantische Komponente‘ bezeichnet werden kann, betrifft Fragen der Verantwortung und Schuldfähigkeit.

Insgesamt kann die Fehlentwicklung der islamischen Normenlehre nicht nur auf eine nach dem politischen Willen erstellte Textauslegung der Offenbarung zurückgeführt werden. Vielmehr trug die Abwesenheit einer organisierten Strafgerichtsbarkeit maßgeblich dazu bei, dass sich das islamische Normensystem insbesondere hinsichtlich des Strafrechts von Anfang an auf das archaische Prinzip der Abschreckung stützte. Heute werden die Hintergründe der politischen Instrumentalisierung theologischer Normenordnung oft bewusst oder unbewusst verdrängt. Die Entstehung des Islams in einem gesellschaftlich-kulturellen Milieu, das einen nomadischen Charakter hatte, trug nicht dazu bei, dass über alternative Modelle einer zivilrechtlichen Strafjustiz, wie etwa die Idee einer stationären Haftstrafe, nachgedacht wurde. Außerdem galt das Zufügen von körperlichen Schmerzen als Strafe in dem auf Sklaventum aufgebauten Wirtschafts- und Gesellschaftssystem als Sinnbild für Gerechtigkeit und die Wiederherstellung der Rechtsordnung. Diese Haltung steht dem koranischen Zweck der Strafe, dem Täter eine moralische Besserung und die Einpflanzung eines religiösen und sozialen Gewissens zu ermöglichen, diametral entgegen, was heute eine Neuakzentuierung im Umgang mit den Prinzipien Strafe und Gerechtigkeit notwendig macht.

Literaturverzeichnis

- ‘Abd al-Ǧabbār al-Hamadānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ed. von ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, Kairo: Maktabat Wahba, 1996.
- ‘Abd ar-Rahmān, Tāhā, *Su’āl al-ahlāq: Musāhama fī n-naqd al-ahlāqī li-l-hadāṭa al-ġarbiyya*, Casablanca: al-Markaz at-Taqāfi al-‘Arabī, 2013.
- Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu’tamad*, ed. von Ḥalīl al-Mays, 2 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, o.J.
- Abū Zahra, Muhammad, *al-Ğarīma wa-l-uqūba fī l-fiqh al-islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1998.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmid, *Mafhūm an-naṣṣ: Dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān*, o. O.: Mu’minūn bi-lā Ḥudūd, 2017.
- ‘Alī, Ğawād, *al-Mufaṣṣal fī tārīḥ al-‘arab qabla l-islām*, 10 Bde., Bagdad: Maktabat an-Nahḍa, 1970.

- Amberg, Thomas, *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik*, Würzburg 2009.
- Arens, Edmund, „Kommunikative Vernunft, Religion und Gottesrede“, in: *Habermas und die Religion*, hrsg. von Klaus Viertbauer und Franz Gruber, Darmstadt, 2019, S. 252–276.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. von Ursula Wolf, Darmstadt ³2013.
- Arkoun, Mohammed, *Ouvertures sur l'islam*, Paris 1989.
- , *Lecture du Coran*, Paris 1982.
- ‘Arūsī, Lasmar, *at-Tašrī‘ al-islāmī wa-tadyīn al-‘iqāb*, Casablanca: Ifrīqiyā aš-Šarq, 2017.
- ‘Awda, ‘Abd al-Qādir, *at-Tašrī‘ al-ġinā‘ī fi l-islām muqāranatan bi-l-qānūn al-wadī‘i*, Kairo: Dār al-Hadīt, 2009.
- Bruckmann, Florian, „Text als theologische Grösse“, in: *Was ist Text?*, hrsg. von Franz Wagner, Basel 2016, S. 133–158.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Šaḥīḥ al-Buḥārī*, 18 Bde., Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- al-Farāhīdī, al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘Ayn*, Kairo: Maktabat Lubnān, 2004.
- al-Fāsī, Muḥammad ‘Allāl, *Maqāṣid aš-ṣārī‘a al-islāmiyya wa-makārimuhā*, Casablanca: Dār al-‘Arabī al-islāmī, 1993.
- Foucault, Michel, *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1976.
- al-Furqānī, Muḥammad aš-Šarīf, *as-Siyāsī wa-d-dīnī fi l-maġāl al-islāmī*, aus dem Franz. übers. von Muḥammad aš-Šāgīr Ĝangār, Casablanca: Muqaddimāt-Publications, 2008.
- al-Ġābirī, Muḥammad ‘Ābid, *al-‘Aql al-ahlāqī al-‘arabī*, Beirut/Casablanca: al-Markaz at-Taqafī al-‘Arabī, 2012.
- , *Binyat al-‘aql al-‘arabī*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-‘Arabiyya, ⁵2012.
- , *al-‘Aql as-siyāsī al-‘arabī*, Beirut/Casablanca: al-Markaz at-Taqafī al-‘Arabī, 1990.
- al-Ġawhārī, Ismā‘īl b. Ḥammād, *Muġam aš-ṣiħħah*, Beirut: Dār al-Mařīfa, 2012.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Moses Vermächtnis: Über göttliche und menschliche Gesetze*, München ³2006.
- Hegel, Gottfried Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr, *Aḥkām al-Qur’ān*, ed. von ‘Alī Muḥammad al-Buḥārī, 2 Bde., Beirut: Dār al-Ġil, 1988.
- Ibn Qayyim al-Ġawziyya, Muḥammad b. Abī Bakr, *I'lām al-muwaqqi‘īn ‘an rabb al-‘ālamīn*, ed. von Mašhūr b. Hasan Āl Salmān Abū ‘Ubayda, 7 Bde., o. O.: Dār Ibn al-Ġawzī ad-Dammām, 2013.
- Ibn Taymiyya, Taqīy ad-Dīn, *Tafsīr Sūrat an-Nūr*, ed. von ‘Abd al-‘Alīy ‘Abd al-Ḥamīd Ḥāmid, Mumbai: ad-Dār as-Salafiyya, 1987.

- al-Ḥākim an-Naysābūrī, Muḥammad b. ‘Abdallāh, *al-Mustadrak*, ed. von Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Atā, 5 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990.
- al-Kaffawī, Abū l-Baqā’, *al-Kulliyāt: Mu ‘gam fi l-muṣṭalahāt wa-l-furūq al-lugāwiyya*, ohne Ed., 5 Bde., Damaskus 1985.
- Mugāṭil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqāṭil b. Sulaymān*, ed. von ‘Abdallāh Maḥmūd Saḥāta, 5 Bde., Kairo: al-Hay’ā al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1979–1989.
- Nagel, Tilman, *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994.
- Nekroumi, Mohammed, „The Moving Word: The Intention of the Word of God“, in: *Understanding and Believing*, hrsg. von Mohammed Nekroumi und Lutz Edzard, Berlin 2020, S. 269–302.
- , *Tugend und Gemeinwohl: Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqāṣid-Theorie von aš-Šāṭibī*, Wiesbaden 2018.
- , *Interrogation, polarité et argumentation: Vers une théorie structurale et enonciative de la modalité en arabe classique*, Hamburg 2003.
- /Arnulf von Scheliha, „Klug sein angesichts der Unergründlichkeit des Lebens“, in: *Deutscher Evangelischer Kirchentag*, hrsg. von Silke Lechner, Heide Stauff und Mario Zeißig, München 2016, S. 101–110.
- Neuwirth, Angelika, „Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literarischen Charakter des Koran“, in: *19. Deutscher Orientalistentag in Freiburg 1975: Vorträge*, Wiesbaden 1977, S. 736–739.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Dirāsa fi fiqh maqāṣid aš-ṣari‘a*, Kairo: Dār aš-Šurūq, 2012.
- al-Qurtubī, Ahmād b. Abī Bakr, *al-Ālāmī li-ahkām al-Qur’ān*, ed. von Hāšim Samīr al-Buhārī, 20 Bde., Kairo: Dār aš-Šā’b, o.J.
- Ricoeur, Paul, „Interpretation des Strafmythos“, in: *Der Konflikt der Interpretation: Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)*, hrsg. von Daniel Creutz und Hans-Helmuth Gander, Freiburg/München 2010, S. 239–265.
- Rusche, Georg/Otto Kirchheimer, *Punishment and Social Structure*, New York 1939, dt. als *Sozialstruktur und Strafvollzug*, Frankfurt/Köln 1974.
- aš-Šāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā, *al-Muwaṭṭaqāt*, ed. von ‘Abdallāh Dirāz, Muḥammad Dirāz und ‘Abd as-Salām ‘Abd aš-Šāfi Muḥammad, 4 Bde., Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Schmidtke, Sabine, „Neuere Forschungen zur Mu‘tazila unter besonderer Berücksichtigung der späteren Mu‘tazila ab dem 4./10. Jahrhundert“, in: *Arabica* 45.4 (1998), S. 379–408.
- Schreiner, Stefan, *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*, Tübingen 2012.
- Takeshita, Masataka, *Ibn ‘Arabī’s Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokio 1987.
- at-Tūfi, Naġm ad-Dīn, *at-Ta ‘yīn fi ḥarāk al-‘Arba ‘in*, ohne Ed., Beirut: ar-Rayyān und Mekka: al-Maktaba al-‘Ilmiyya, o.J.
- Valsan, Michel, „Deux définitions de Muhyī d-Dīn Ibn ‘Arabī: La notion de ‘charī‘a’; la notion de ‘haqqīqa’“, in: *Études Traditionnelles* 67 (1966), S. 206–217.

- Weiss, Bernard, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Saif al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City 1992.
- az-Zamahṣarī, Abū l-Qāsim, *al-Minhāǧ fī uṣūl ad-dīn*, ed. und übers. von Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997.

