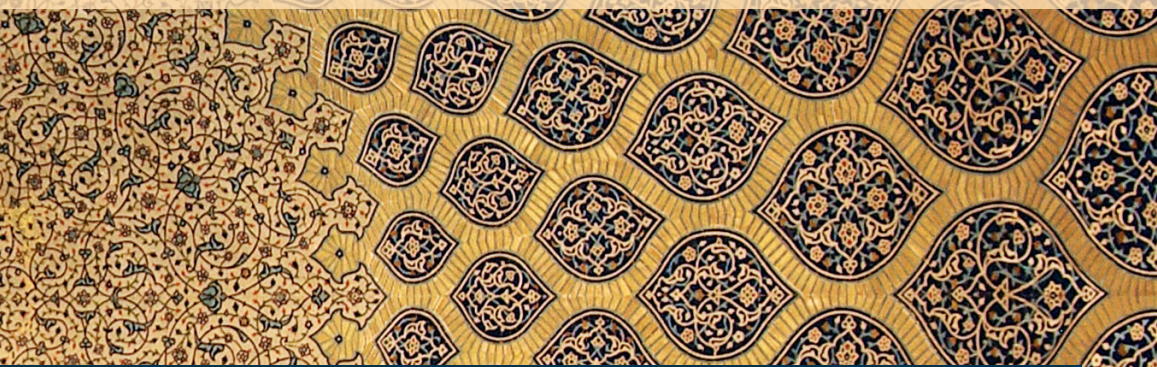
Theologie, Bildung, Ethik und Recht des Islam | 6



Ulfat | Khalfaoui | Nekroumi [Hrsg.]

Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels

Theologische und religionspädagogische Perspektiven

Nomos

Ergon

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Theologie, Bildung, Ethik und Recht des Islam

herausgegeben von
Prof. Dr. Mouez Khalfaoui
Prof. Dr. Serdar Kurnaz
Prof. Dr. Mohammed Nekroumi
Prof. Dr. Armina Omerika
Jun. Prof. Dr. Muna Tatari
Prof. Dr. Fahimah Ulfat
Prof. Dr. Ruggero Vimercati Sanseverino

Band 6

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fahimah Ulfat | Mouez Khalfaoui
Mohammed Nekroumi [Hrsg.]

Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels

Theologische und religionspädagogische Perspektiven

Nomos

Ergon

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Publikation ist im Rahmen der AIWG Longterm-Forschungsgruppe „Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels“ entstanden. Die Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) an der Goethe-Universität Frankfurt wird gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) und durch die Stiftung Mercator.

}aiwg{
Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft

GOETHE UNIVERSITÄT FRANKFURT AM MAIN

gefördert vom
Bundesministerium für Bildung und Forschung

gefördert durch
STIFTUNG MERCATOR

© Titelbild: Die Decke der Sheikh-Lotf-Allah Moschee in Isfahan, Iran, Fotograf: Phillip Maiwald, https://commons.wikimedia.org/

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage 2022

© Die Autor:innen

© Illustrationen: AIWG Frankfurt a.M., 2022
Bestimmte Rechte vorbehalten.
Die Illustrationen unterliegen nicht der Creative Commons Lizenz.

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-8487-7481-4
ISBN (ePDF): 978-3-7489-3272-7

DOI: https://doi.org/10.5771/9783748932727

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.
Ausgenommen davon sind die Illustrationen ab S. 441.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort der Herausgeber:innen

Der Koran polarisiert. Für gläubige Muslim:innen ist er unverfälschte Gottesrede und eine spirituelle und normative religiöse Leitschrift. Die Offenbarungsschrift ist in den geistigen und gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen in der islamischen Welt als Deutungsinstrument und zugleich als Gegenstand der Deutung präsent. Aus dem Koran werden normative Fragen abgeleitet, mit ihm werden das Festhalten an Traditionen, aber auch Anpassungen derselben und die Notwendigkeit von Reformen begründet. Dabei finden ständige, zum Teil bewusste, vor allem aber auch unbewusste Anpassungen statt.

Auch im hiesigen Kontext ist die Heilige Schrift der Muslim:innen als Hintergrundfolie sogenannter ‚Islamdebatten' präsent. Hier überwiegen in der allgemeinen Wahrnehmung jedoch Skepsis und Unbehagen.

In der Forschung ist das Bild differenzierter, doch stehen hier meist deskriptive Zugänge zu den im Koran thematisierten Normenbereichen im Vordergrund, während genuin theologische Annäherungen an die Frage der koranischen Normen ein Desiderat darstellen. Mit dem vorliegenden Band wird ein Versuch unternommen, diesen Bedarf aus einer theologischen Perspektive zu stillen.

Was also zeichnet die Norm bzw. die Normenlehre des Korans aus? Begründet und zementiert sie z. B. patriarchalische Normenvorstellungen, traditionelle Geschlechterbilder, ein problematisches Verhältnis zu den Menschenrechten sowie exklusivistische Heilsvorstellungen? Oder ist im Koran ein emanzipatorischer Keim angelegt, der zu einer universalen Ethik austreiben kann, wie progressive muslimische Denker:innen postulieren? Sind die koranische Handlungsanweisungen ihrem Wesen nach legislativistisch oder ethisch-moralisch verfasst? Möchte der Koran konkrete Handlungsweisen vorschreiben oder den Rezipient:innen Mittel an die Hand geben, um moralisch-ethische Haltungen zu entwickeln?

Fragen wie diese hat das interdisziplinäre Verbundforschungsprojekt *Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels – theologische und religionspädagogische Perspektiven* vier Jahre lang aus der Perspektive der drei Teildisziplinen Texthermeneutik, Islamisches Recht und Religionspädagogik erforscht. Dabei war der Blick im Besonderen auf muslimische Lebenswelten in Deutschland gerichtet.

In der Konzeptionsphase des Projekts ergaben sich diverse Leitfragen, die die Stoßrichtung aller Beiträge dieses Bandes kennzeichnen:

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erstens: Nach welchen Kriterien lassen sich ‚normative' Inhalte definieren und klassifizieren? Im Prinzip könnte man annehmen, dass der Koran in seiner Gesamtheit normativ verfasst ist, da er von Muslim:innen im Allgemeinen als direkte Ansprache Gottes an die Empfänger:innen verstanden wird, die den Menschen dazu aufruft, sich dieser Botschaft anzuschließen und entsprechend den göttlichen Weisungen zu handeln. Im Rahmen der ersten Analysen wurde rasch deutlich, dass die klassischen Auflistungen der als normativ relevant erachteten Verse, der sogenannten *āyāt al-aḥkām*, allenfalls eine erste Orientierung bieten können. Diese begründen ihre Auswahl meist nicht oder kaum; und während die älteren Versuche, diese Art von Versen zusammenzustellen, sich vor allem auf einzelne Normen beziehen, verbinden spätere Autoren auch Instrumente der Auslegung und Handlungsmaximen mit diesem Thema. Außerdem umfassen die *aḥkām*-Verse generell sehr unterschiedliche Bereiche von Normen (von Etikette bis Strafrecht) sowie Grade und Formen der Verbindlichkeit. Und schließlich lässt sich beobachten, dass moderne Vorstellungen davon, was als normativ zu betrachten ist, von klassischen Konzepten signifikant abweichen können.

Die Frage, was als normativ gilt und welche Aspekte dabei welches Gewicht erhalten, hängt immer von den sich in Raum und Zeit wandelnden Deutungskontexten ab, also von der jeweiligen Auslegungsgemeinschaft und ihren Akteur:innen. Die Ambiguität des Korantextes lässt verschiedene Spielarten der Auslegung zu. Zugleich können einmal etablierte normative Deutungskonzepte Jahrhunderte lang überdauern und oftmals nur schwer aufgebrochen werden.

Aufgrund dieser Überlegungen kam die Forschungsgruppe zu einem konstruktivistischen Verständnis: Normativ ist alles, was normativ wirkt oder wirken kann, d. h., jede Aussage, die bestimmte Handlungen und Haltungen erzeugt oder erzeugen kann.

Zweitens: Inwiefern möchte sich das Projekt selbst normativ verorten bzw. in welchem Maße möchten die Forscher:innen selbst an gegenwärtigen Deutungsprozessen partizipieren? Hierauf war nur eine Antwort möglich: Theologische Forschung ist selbstverständlich immer den wissenschaftlichen Standards verpflichtet, aber von ihr wird auch erwartet, sich bei theologischen Orientierungsfragen zu positionieren. Im Sinne eines zeitgemäßen Umgangs mit dem Koran entwickelte sich das Projekt aus der Grundhaltung, Deutungsvielfalt und Deutungswandel als positiv wertzuschätzen und vorgelegte Deutungskonzepte als Sinnangebote an mündige Personen zu verstehen, die mit diesen entsprechend ihrer persönlichen Überzeugungen verfahren können. Die Selbstbestimmung des Individuums ist ein in der Moderne tief verankertes moralisches Prinzip und ein

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unveräußerliches Menschenrecht. Das Konzept steht für das nicht zuletzt auch im deutschen Grundgesetz verankerte Recht auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, d. h. die Freiheit von zwingender Einflussnahme auf die persönliche Lebensgestaltung des Einzelnen. Doch das Prinzip der Selbstbestimmung wird auch im Zusammenhang mit Fragen der gesellschaftlichen und politischen Emanzipation herangezogen. Und auch aus einer religionspädagogischen Perspektive ist die Befähigung zu vernunftgeleiteter Selbstbestimmung sowie religiöser Mündigkeit und Autonomie eine aufklärerische Forderung, die als Paradigma in die Islamische Religionspädagogik Einzug gefunden hat. Von diesen Konzepten ausgehend diente der Begriff der Selbstbestimmung als zentraler Rahmen für die gesamte Forschung – von der ersten Ausrichtung der Forschungsfragen bis hin zu allen übrigen Etappen der Forschung wie Analyse, Auswertung und Präsentation.

Auch wenn die in diesem Band versammelten Beiträge Sinnangebote zur Verfügung stellen wollen, verfolgen sie nicht den Anspruch, eindeutige Lösungen anzubieten. Die Deutungsangebote sollen den Leser:innen vor Augen führen, wie theologische Normen und normative Texte im wissenschaftlichen Diskurs sowie im Transfer zwischen der akademischen und der gesamtgesellschaftlichen Ebene *auch* gedacht werden können.

Thematisch umfasst der Band einen größeren Rahmenartikel sowie drei Themenblöcke mit jeweils vier bis fünf Artikeln, in denen die Frage der Normativität des Korans auf vielfältige Weise beleuchtet wird.

In seinem einführenden Beitrag setzt sich Saleh Peter Spiewok mit dem Bedeutungswandel des *ḥukm*-Begriffs in seiner Denotation als ‚religiöses Urteil' vom Koran bis in die Anfänge der Disziplin der *uṣūl al-fiqh* auseinander. Ausgangspunkt dieser Studie ist die Feststellung, dass die Herangehensweise an die autoritativen Texte des Islams stark von skripturalistischen Auslegungslogiken geprägt ist, während die Ursprünge der Koran- und Hadithtexte in der oralen Rede liegen. Das führte dazu, dass die koranischen Handlungsaufforderungen in der *fiqh*- und *tafsīr*-Tradition tendenziell legalistisch gedeutet wurden. Anhand exemplarischer Textbeispiele der untersuchten Literatur wird aufgezeigt, dass das Konzept *ḥukm* erst allmählich explizit als ein Texturteil wahrgenommen wurde und dass diese Entwicklung mit dem Übergang von einer mündlich zu einer schriftlich geprägten Wissensordnung zusammenhängt. Basierend auf den Resultaten der Untersuchung wird das traditionelle *ḥukm*-Verständnis kritisch hinterfragt. Die Ergebnisse dieses Beitrags dienen dem Band als eine Art ‚Standortbestimmung'. Das Verständnis des *ḥukm*-Begriffs wird von Gemeinschaften und Individuen in spezifischen kulturellen und zeitgeschichtlichen Kontexten entschieden und ist dabei im steten Wandel

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

begriffen. Dies rechtfertigt den Ansatz dieses Bandes, bestehende Normenkonzepte aufzubrechen und eingefahrene Forschungsbahnen zu verlassen.

Im Anschluss an diese Einführung folgt im ersten thematischen Block *Koranische Normen und menschliche Selbstbestimmung* eine heterogene Auseinandersetzung, die im Wesentlichen auf zwei essenzielle Fragen Bezug nimmt: Wie frei ist das Individuum hinsichtlich seines Handelns ontologisch? Und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Ausübung der Religion?

Farid Suleiman greift in einer kritischen Auseinandersetzung mit deterministischen Willenskonzeptionen den sogenannten *ethical turn* im modernen sozialwissenschaftlichen Diskurs auf, innerhalb dessen die Verantwortlichkeit des Menschen eine Schlüsselkomponente in der Erarbeitung zeitgemäßer Normativitätsverständnisse darstellt. Jedoch findet sich sowohl in der zeitgenössischen Philosophie als auch in den Neurowissenschaften die Position, dass der Mensch in all seinem Tun durch äußere Faktoren determiniert ist, sodass das Konzept von ‚moralischer Pflicht' bzw. von Verantwortlichkeit ins Wanken gerät und nur durch Kompromisslösungen gerettet werden kann. Suleiman bringt diese Debatten mit in Gestalt und Argumentation zum Teil verblüffend ähnlichen philosophisch-theologischen Debatten der islamischen Geistesgeschichte in Zusammenhang. In eindrucksvoller Weise zeigt er auf, dass ein wie auch immer gearteter Determinismus nicht nur die Konzepte von Verantwortung und Pflicht inhaltlich entleert, sondern auch in einem grundsätzlichen Widerspruch zu den Sinn- und Gültigkeitsbedingungen menschlicher Kommunikation überhaupt steht.

Im anschließenden Beitrag unterzieht Abdelaali El Maghraoui den Einfluss theologischer Debatten zur Willensfreiheit auf das *ḥukm*-Konzept einer kritischen Analyse. Denn die Ansichten zur Willensfreiheit, die sich aus aš'aritischen und māturīditischen Theologiekreisen heraus entwickelten, formten ihr rechtstheoretisches Verständnis der *aḥkām* entlang der Idee des absoluten Willens Gottes. Das *ḥukm* wird hier als eine unerschaffene bzw. überzeitliche Ansprache Gottes definiert. In diesem Sinne wird Gott als der alleinige Ursprung der *aḥkām* gedacht, während die Rolle der Vernunft darauf beschränkt wird, die von Gott verkündeten präexistenten Inhalte der *aḥkām* zu enthüllen. Damit wird das Fundament für den überzeitlichen Geltungsanspruch koranischer Normen gelegt. Mit Blick insbesondere auf die koranischen Normen zur menschlichen Interaktion wird für die islamtheologische Forschung die Forderung aufgestellt, dieses Fundament zu hinterfragen und theologisch neu zu reflektieren.

Während sich die Forschungsgegenstände der beiden Beiträge zum Teil überschneiden, verfolgen sie doch unterschiedliche methodologische Her-

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angehensweisen. Darüber hinaus ist der Kern der Kritik different. Suleiman hält jeden Versuch, die ontologische Frage des freien Willens mit der Frage der individuellen Verantwortung zu verknüpfen, für verfehlt. El-Maghraoui hingegen hinterfragt den legalistischen Charakter der koranischen Normen, der aus der deterministischen Willenskonzeption abgeleitet wird.

Die drei anderen Beiträge des ersten Themenblocks beleuchten das Thema der *aḥkām* aus einer praxisbezogenen Perspektive.

Fahimah Ulfat befasst sich mit dem Verhältnis muslimischer Jugendlicher zu religiösen Normen. Dabei konzentriert sie sich auf Normen im Bereich der religiösen Rituale (speziell Gebet und Fasten), der Speisevorschriften (speziell des Umgangs mit Alkohol) sowie von Sexualität und Genderdifferenzierungen, die im Lebensvollzug der jungen Muslim:innen eine hohe Relevanz besitzen. Die Autorin zeigt u. a. auf der Basis von empirischen Studien die Vielfalt der Strategien und Haltungen junger Muslim:innen zu den Gebots- und Verbotsnormen auf. Die jungen Muslim:innen versuchen diese in ihren Alltag zu integrieren, stoßen dabei jedoch immer wieder auch an Grenzen, die zu Normenkonflikten führen, über die die Jugendlichen dann nachdenken und diskutieren. Aus einer religionspädagogischen Perspektive heraus plädiert Ulfat dafür, Jugendliche zu religiöser Selbstbestimmung und Autonomie zu befähigen, anstatt ihnen normative Zwänge aufzuerlegen.

Said Topalović widmet sich der auf dem Koranvers 2:183 basierenden normativen Vorgabe des rituellen Fastens (*ṣiyām*) im Monat Ramadan, die im schulpädagogischen Diskurs der letzten Jahre einen zunehmenden Platz einnimmt. Während auf muslimischer Seite die Partizipation des Nachwuchses am gemeinschaftlichen Fasten oft positiv assoziiert wird, klagen Lehrer:innen über Dinge wie Aufmerksamkeitsdefizite, Konzentrationsschwächen und Fernbleiben vom Sportunterricht. Daraus ergeben sich nicht nur bildungsrechtliche Fragen – u. a. im Spannungsfeld zwischen der Ausübung religiöser Praxis im Rahmen der Religionsfreiheit und der Verpflichtung zu schulischen Aufgaben und Aktivitäten –, sondern auch Fragen mit Bezug zur Religionspädagogik, zumal die muslimischen Schüler:innen laut den Zielsetzungen der Lehrpläne für den islamischen Religionsunterricht darin zu befähigen sind, Eigenverantwortung und Selbstbestimmung zu entwickeln bzw. mit der eigenen Religion und der eigenen religiösen Praxis auf reflexive und selbstbestimmte Weise umzugehen. Der Beitrag umfasst Begriffserläuterungen, Reflexionen theologischer und religionspädagogischer Prämissen zur religiösen Selbstbestimmung und Normativität sowie didaktische Überlegungen zur Gestaltung von Erziehungs- und Bildungsprozessen.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In seinem zweiten Beitrag unternimmt Abdelaali El Maghraoui eine Synthese von theoretischen und praxisbezogenen Fragestellungen, indem er auf der Grundlage des Koranverses 51:56 der Frage nachgeht, was es heißt, Gott zu dienen. Entgegen einem essenzialistischen Verständnis von Gottesdienst, in dem Gott als tendenziell autoritärer Herrscher erscheint, der vor allem die minutiöse Befolgung seiner festgefügten Gebote und Verbote einfordert, argumentiert El Maghroui für eine Theologie des Gottesdienstes, die abzielt auf die Befreiung von auf Bestrafungs- und Drohrhetorik basierenden Gottesvorstellungen und damit einhergehend auf die spirituelle und moralische Vervollkommnung des Selbst. Vor allem aus den drei formal wie inhaltlich verwandten frühmekkanischen ‚Trostsuren' 93, 94 und 108 werden Argumente extrahiert, um die *aḥkām* als Zuwendungen des barmherzigen und befreienden Gottes zu denken und nicht nach der Idee, dass der Daseinszweck des Menschens in der essenzialistischen Befolgung dieser Bestimmungen besteht.

Der zweite Themenblock trägt den Titel *Koranische Normen und ihre ethisch-moralischen Implikationen*. Die ersten drei Beiträge befassen sich aus unterschiedlichen Forschungsperspektiven mit den sogannten *ḥadd*-Strafen, die den Körper betreffen und von einzelnen Hieben bis zur Steinigung reichen. Die *ḥadd*-Strafen sind heute *das* Schreckensbild des islamischen Rechts schlechthin. Aber auch in der islamischen Welt wird die Frage der Verbindlichkeit dieser archaisch anmutenden Strafen heute kontrovers diskutiert. Der vierte Artikel befasst sich kritisch mit der Macht der Technologie, während der fünfte Beitrag die nicht zuletzt in westlichen Kontexten brisante Frage der Polygynie behandelt.

Mohammed Nekroumi setzt sich mit der Strafnorm im Koran und dessen Deutungstradition aus einer theologischen Perspektive auseinander. Im ersten Schritt versucht er, eine Typologie für die im Koran als normativ geltenden Aussagen zu erstellen. Ausgehend von der Prämisse, dass die koranischen Aufforderungsformen sprachlich von den charakteristischen Befehls- und Präskriptionsstrukturen des juristischen Diskurses abweichen, wird die Textgattung, in welche die im Koran auftretenden Normen eingebettet sind, dem narrativ-poetischen Stil zugeordnet. Somit ist die normativ gedeutete Sprechhandlung lediglich ein Produkt hermeneutischer Ableitung aus einer *per se* ästhetisch-theologischen Rede. Dieses Geflecht von Ethik und Ästhetik, Glaube und Gesetz wird in einem zweiten Schritt anhand einer hermeneutischen Analyse kontroverser Strafnormen veranschaulicht. Dabei werden die koranischen Normenverse zur Strafjustiz gleichermaßen auf komparativ-theologische, anthropologische und semiotische Weise untersucht.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hossam Ouf illustriert, dass nicht nur sogenannte ‚modernistische' islamische Denker, sondern auch eine Reihe von traditionsbasierten Theologen Lesarten der *ḥadd*-Strafen anzubieten versuchen, die mit dem modernen Menschenrechtsverständnis verträglich sind. In diesem Beitrag werden die Ansätze der traditionalistischen Theologen Muḥammad Abū Zahra und ʿAbd al-Mutaʿāl aṣ-Ṣaʿīdī den Ideen des modernistischen Denkers Muḥammad Šaḥrūr zum Thema gegenübergestellt. Als Richtschnur der Debatte dient dabei das abstrakte juristische Prinzip *maqāṣid aš-šarīʿa* (‚Ziele der Scharia'), das sich in zeitgenössischen Debatten als genereller Slogan großer Beliebtheit erfreut, tatsächlich aber von jeder Strömung und jedem Autor bzw. jeder Autorin anders gedeutet wird.

In einem englischsprachigen Beitrag geht Mehmetcan Akpinar dem strafrechtlichen Prinzip der falschen Anschuldigung von ehelicher Untreue nach, die im islamischen Recht als *qaḏf* bezeichnet wird und zu den *ḥadd*-Strafen gezählt wird. Akpınar analysiert, wie die koranische Legislation bezüglich *qaḏf* in manchen Aspekten in auffälliger Weise Kontinuität zu älteren nahöstlichen Rechtstraditionen bewahrt, diese in gewissen Punkten aber auch weiterentwickelt und dabei Neuerungen einführt. Das rechtliche Prinzip der falschen Anschuldigung der Unzucht wird sowohl im unmittelbaren Kontext der koranischen Offenbarung als auch in einem weiter gefassten historischen Rahmen untersucht, der die altorientalische Rechtsprechung zu falscher Anklage bzw. Verleumdung mit einbezieht.

Ramy Abdin wagt sich mit einem technologiekritischen Beitrag in ein bisher weitgehend unerschlossenes Terrain islamtheologischer Forschung. Er sieht in der fortschreitenden Technologisierung eine Unbändigkeit, die sich auf der ideellen, spirituellen und materiellen Ebene menschlicher Existenz manifestiere und die menschliche Selbstbestimmung massiv bedrohe. Schon jetzt erleiden Mensch und Natur durch die Fortschrittsideologie irreparabelen Schaden. Doch sollte in Zukunft die Idee eines *Homo roboticus* als Ausdruck einer neuen Form von ‚Übermensche' konkret Gestalt annehmen, wird das Menschsein an sich infrage gestellt bzw. komplett neu zu denken sein. Dies wird nicht zuletzt eine enorme Herausforderung auch für das religiöse Menschenbild darstellen. Der erste Teil des Beitrags beschäftigt sich ausführlich und kritisch mit der Technologiegeschichte, im zweiten Teil werden die aufgeworfenen Probleme islamtheologisch u. a. anhand von Koranversen reflektiert. Der Beitrag versteht sich als eine erste Annäherung an die normative Frage, wie Muslim:innen mit der drastisch vor Augen geführten ‚Herausforderung Technik' umgehen können und sollen.

Hossam Ouf untersucht in einem zweiten Beitrag die Ansichten einer Reihe reformorientierter arabischer Autoren – Muḥammad ʿAbduh und

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Muḥammad Abū Zahra aus Ägypten, Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr und aṭ-Ṭāhir al-Ḥaddād aus Tunesien sowie ʿAllāl al-Fāsī aus Marokko – zum Thema Polygynie. Dabei geht es um Deutungen der zentralen Koranverse zum Thema, die entweder zur starken Einschränkung oder zum kompletten Verbot der Polygynie aufrufen. Dabei wird deutlich, wie gesellschaftlicher Wandel auf die Argumentation der Autoren Einfluss nimmt.

Der dritte und letzte Themenblock widmet sich dem Thema *Koranische Normen und Alterität*. Die ersten drei Beiträge untersuchen wirkmächtige Imaginationen und Narrative, die muslimische Selbst- und Fremdbilder prägen. Im Kontrast zu den kritischen Diagnosen in den theoretischen Analysen wird im letzten Beitrag eine pädagogische Perspektive zu der Frage vorgeschlagen, wie aus dem Koran eine positive Einstellung zur Alterität gelesen werden kann.

Zunächst setzt sich Mouez Khalfaoui mit muslimischen Überlegenheitsansprüchen, die auch mit dem Koran legitimiert werden (können), auseinander. Die eigentliche Ursache für dieses Weltbild sieht er jedoch vor allem in den in der islamischen Welt erreichten militärischen, wirtschaftlichen und zivilisatorischen Erfolgen, die bis ins 18. Jahrhundert hinein das muslimische Selbstverständnis im Umgang mit anderen Kulturen, Religionen und Völkern prägten. Die Niederlagen muslimischer Armeen sowie die Etablierung kolonialer Hegemonien über weite Teile der islamischen Welt fügten diesem Selbstbild bittere Schläge zu und führten zu Selbstzweifeln und Selbstkritik, aus denen sehr unterschiedliche Reformideen hervorgingen. Die meisten dieser Ansätze sind bestrebt, an der moralischen Überlegenheit des Islams festzuhalten, während die ‚weltlichen' Ansprüche allmählich an die Realität angepasst werden. Khalfaoui sieht einen dringenden Bedarf für Debatten über die Frage, wie der Stolz auf das Eigene und die Offenheit gegenüber dem Anderen zusammengedacht werden können.

In seinem zweiten Beitrag untersucht Farid Suleiman politische Dimensionen koranischer Normativität anhand von drei heterogenen koranischen Begriffen, die im politisch-islamischen Diskurs eine hohe Relevanz besitzen: *ḫalīfa*, *umma* und *ǧizya*. Dass der Koran politisch gelesen wird, ist für Suleiman nicht problematisch, solange man dabei nicht die in Europa zu diesem Thema historisch gewachsenen Ordnungsbegriffe wie ‚Religion', ‚Säkularität' und ‚Politik', mit denen die moderne Welt(-sicht) strukturiert wird, verabsolutiert. Als problematisch erachtet er jedoch die in der Moderne vielfach zu beobachtende Tendenz, im Koran eine Theorie von Herrschaft und Gesellschaft identifizieren zu wollen, die als Alternative zu anderen und in erster Linie westlichen Ideologien in Stellung gebracht werden kann. Indem die eben genannten Begriffe auf bestimmte

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedeutungen bzw. Funktionen reduziert werden, wird der Islam zu einem statischen System erhoben. Werden jedoch philologische und historisch-kritische Standards beachtet, so muss eine derartige Lesart des Korans laut Suleiman als missbräuchlich und verfehlt eingestuft werden.

Saleh Peter Spiewok geht in einem zweiten Beitrag Bildern von Juden und Christen in der frühen muslimischen Überlieferungsliteratur nach. Eine zentrale Funktion der Sunna des Propheten besteht darin, die eher abstrakte und ambige Normativität des Korans in eine lebensnahe Wirklichkeit zu übersetzen. Die Hadithe stellen Versuche dar, die in mündlich geprägten Erinnerungsgemeinschaften tradierte Sunna in narrative Texte mit charakteristischen Formen und Topoi umzusetzen. Der Frage, wie gattungsspezifische Merkmale die Inhalte des Hadith beeinflussen, wurde bisher jedoch keine Aufmerksamkeit geschenkt. Die Analyse ausgewählter früher Überlieferungskorpora demonstriert, dass in historisierenden (im Genre der *sīra* und der *aḫbār*) sowie in normativen Überlieferungskorpora (im klassischen *ḥadīṯ*), aber auch beispielsweise zwischen den mekkanischen und den medinensischen Narrativen *innerhalb* der *sīra* unterschiedliche Vorstellungen über die *ahl al-kitāb* gezeichnet werden. Der Autor versucht, die distinktiven Muster mit einem Modell zum kollektiven Gedächtnis zu erklären.

Sara Rahman untersucht eine konkrete koranische Erzählung hinsichtlich ihrer pädagogischen Implikationen und analysiert daraus ableitbare Konsequenzen für ein koranisches Alteritätsverständnis. Dabei legt sie eine ethische Lesart des Korans vor, die den Menschen in seiner moralischen Verantwortung gegenüber Gott als dem Schöpfer sowie der Schöpfung erkennbar werden lässt. Die im Koran wiedergegebene diskursive Auseinandersetzung zwischen dem Propheten Abraham und seinem Volk handelt zentral vom Konzept der *taqwā*, das u.a. die aus der Anerkennung Gottes als Schöpfer abgeleitete bewusste Annahme der moralischen Verantwortung des Menschen gegenüber Gott, der Schöpfung und dem eigenen Selbst impliziert. In der Analyse der Erzählung zeigt sich, dass sich bemerkenswerte Parallelen zu einem zeitgenössischen Alteritätsverständnis ziehen lassen, die einen konstruktiven Beitrag für ein friedliches Zusammenleben in Verständigung leisten können. Wie sich solch ein konstruktiver Beitrag ausgestalten kann, wird von Rahman für den islamischen Religionsunterricht näher diskutiert. Der Artikel ist im Rahmen ihres Praxisfellowships an der AIWG entstanden.

Eine für wissenschaftliche Bände ungewöhnliche Darstellung findet im Anschluss an die drei Themenblöcke in Form von Illustrationen (Comics) statt, die für die schulische und außerschulische Bildungsarbeit genutzt werden können. Die Illustrationen geben einige der wissenschaftlichen

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ergebnisse des Bandes in zeichnerischer Form wieder. Die Illustration *Alles halal, alles haram? Koranische Normen und muslimische Meinungsvielfalt im Wandel der Zeit* gibt einen allgemeinen Einblick in das Thema, zu dem ein WiFo Paper auf der Homepage der Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft veröffentlicht wurde.[1] Die Illustration *Humans vs. Plants: Die Debatte um Freiheit und Verantwortung mit dem muslimischen Philosophen ar-Razi* basiert auf dem Beitrag von Farid Suleiman in diesem Band zur Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung. Die dritte Illustration mit dem Titel *Mitten im Leben! Muslimische Jugendliche im Umgang mit religiösen Normen* basiert auf dem Beitrag von Fahimah Ulfat zum Verhältnis muslimischer Jugendlicher zu religiösen Normen, der ebenfalls in diesem Band zu finden ist. Für die hervorragende und kreative Umsetzung danken wir Saliha Soylu.

Die Herausgeber:innen des Bandes bedanken sich zudem herzlich beim Team der Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft für die unterstützende und beratende Begleitung während der Projektlaufzeit sowie bei Thomas Hildebrandt für das gründliche Lektorat. Besondere Anerkennung gilt Saleh Peter Spiewok für seine engagierte konzeptionelle Mitwirkung.

Fahimah Ulfat
Mouez Khalfaoui
Mohammed Nekroumi

Diese Publikation ist im Rahmen der AIWG Longterm-Forschungsgruppe ‚Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels' entstanden, das gemeinsam durchgeführt wurde von der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, der Eberhard Karls Universität Tübingen und der Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) an der Goethe-Universität Frankfurt.

1 Farid Suleiman/Abdelaali El Maghraoui/Sara Rahman, „Die Normativität des Korans", *WiFo Paper*, Frankfurt 2021, aiwg.de/wp-content/uploads/2021/08/AIWG_wifo-Paper_Normativitaet_des_Korans_Online.pdf, letzter Abruf 18.8.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Einführender Beitrag

Die Entwicklung des religiösen Urteils vom Urteilsspruch zum Textbeweis: *Ḥukm*-Konzepte im Koran und in der älteren islamischen Rechtsliteratur 21
Saleh Peter Spiewok

I. Koranische Normen und menschliche Selbstbestimmung

Die Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung als Voraussetzung koranischer Normativität: Eine Kritik des traditionellen *qadar*-Verständnisses 67
Farid Suleiman

Islamisch-theologische Debatten um Willensfreiheit und Selbstbestimmung und ihre Implikationen für die Rechtstheorie am Beispiel des *ḥukm*-Verständnisses 93
Abdelaali El Maghraoui

Muslimische Jugendliche und ihr Verhältnis zu religiösen Normen 117
Fahimah Ulfat

Das rituelle Fasten zwischen Normativität und Selbstbestimmung: Religionspädagogische und didaktische Perspektiven 137
Said Topalović

Gottesdienstliche Handlungen (*ʿibādāt*): Ein Ausdruck des Gehorsams gegenüber Gott? 167
Abdelaali El Maghraoui

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II. Koranische Normen und ihre ethisch-moralischen Implikationen

Offenbarung und Gesetz: Zur Hermeneutik der Strafnorm im Koran 189
Mohammed Nekroumi

Ḥudūd zwischen Normativität des Korans und Zwecken der Scharia: Zeitgenössische traditionalistische und modernistische Ansätze im Vergleich 229
Hossam Ouf

False Accusations of Adultery (*qaḏf*) in the Quran and in Near Eastern Legal Traditions 249
Mehmetcan Akpınar

Die Auswüchse der Technik: Ein islamischer Weckruf 277
Ramy Abdin

Polygynie in religiösen Diskursen der Moderne zwischen Einschränkung und Verbot 307
Hossam Ouf

III. Koranische Normen und Alterität

Muslimische Überlegenheitsansprüche in Zeiten pluraler demokratischer Gesellschaften 325
Mouez Khalfaoui

Politische Dimensionen koranischer Normativität am Beispiel der Ausdrücke *ḫalīfa* und *umma* sowie des *ǧizya*-Gebots 359
Farid Suleiman

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bilder von Juden und Christen in der *sīra* und im normativen Hadith: Eine gattungsspezifische Untersuchung 381
Saleh Peter Spiewok

Koranische Erzählungen als Praxisfelder einer koranischen Ethik: Eine hermeneutische Annäherung aus pädagogischer Perspektive 413
Sara Rahman

Illustrationen

Alles halal, alles haram? Koranische Normen und muslimische Meinungsvielfalt im Wandel der Zeit 443
Illustrationen: Saliha Soylu

Humans vs. Plants: Die Debatte um Freiheit und Verantwortung mit dem muslimischen Philosophen ar-Razi 459
Illustrationen: Saliha Soylu

Mitten im Leben! Muslimische Jugendliche im Umgang mit religiösen Normen 481
Illustrationen: Saliha Soylu

Angaben zu den Autor:innen 491

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einführender Beitrag

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Saleh Peter Spiewok

1. Einleitung

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

4 Alle zitierten Koranstellen wurden vom Autor selbst übersetzt.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

1.1 Das semantische Feld

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

1.2 Das klassische *ḥukm*-Konzept

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

8 Vgl. Maǧmaʿ al-Luġa al-Arabiyya bi-l-Qāhira (Hg.), *al-Muʿǧam al-wasīṭ*, Kairo: Dār ad-Daʿwa, o. J., S. 190; Muḥammad b. Yaʿqūb al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-waḥīd*, Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2005, S. 1095 f.

9 Vgl. ebd.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

12 Dabei wird zwischen den sog. *ḥadd*-Strafen, die als unverrückbares Gottes-Recht gelten, sowie Vergeltungs- bzw. *qiṣāṣ*-Strafen, die zwischen den Menschen zu regeln sind, unterschieden; vgl. Muhammad Kamali, *Crime and Punishment in Islam: A Fresh Interpretation*, Oxford 2019, S. 21 f.

13 Vgl. ebd., S. 37. Die Lehre von der ‚Reinigung' des Bestraften von der Sünde wurde wohl bereits früh vertreten. So soll ein reuiger Sünder selbst um ‚Reinigung' seines Vergehens der *zinā* (verbotener Geschlechtsverkehr) gebeten haben. Der Prophet soll nach dem widerwilligen Vollzug der Steinigung inständig um Vergebung gebeten haben; vgl. Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. von Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, 5 Bde., Beirut: ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955, Bd. 3, S. 1321, Nr. 1695.

14 Vgl. Rudi Keller/Ilja Kirschbaum, *Bedeutungswandel: Eine Einführung*, Berlin/New York 2003, S. 7–10; Aleida Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2018, S. 33.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Das *ḥukm* im Zeichen der göttlichen Autorität

2.1 Das *ḥukm* im Koran

2.1.1 Die semi-oralen Wurzeln der Koransprache

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Zwar finden sich im Koran auch Elemente, die eher schriftsprachlicher Logik zuzuschreiben sind. Hier können z. B. komplexe Satzstrukturen, logische Argumentationsverfahren (z. B. Begründungen, Rechtfertigungen), Nominalstil, die Verwendung von Abstrakta, kryptische Erzählstoffe, die Wiederaufnahme thoraischer Rechtssätze sowie die elaborierte intertextuelle theologische Andersdeutung jüdischer oder christlicher Theologumena angeführt werden.[20] Doch keines der von Ong beobachteten Phänomene ist im Koran in vollständiger Auflösung begriffen, selbst das Prinzip Homöostasie. Damit bezeichnet Ong die Tendenz oraler Sprache, zur Wahrung des Gleichgewichts der kulturellen Identität „irrelevant gewordene Erinnerungen auszuscheiden",[21] wodurch die orale Kunstsprache selten zweideutig sei. Dies steht zwar im Widerspruch zur Auffassung der klassischen Koranhermeneutik, wonach viele koranische Begriffe ambig (*mutašābih*), fremdartig (*ġarīb*) oder schwer verständlich (*muškil*) seien,[22] ganz zu schweigen von modernen konstruktivistischen Auffassungen, nach denen überhaupt erst in der Auseinandersetzung des Rezipienten mit dem Text Sinn generiert wird. Sicher ist es nicht von der Hand zu weisen, dass im Koran mit der Ambiguität von Begriffen,[23] syntaktischen Strukturen[24]

---

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Narrativen[25] gespielt wird. Jedoch ist davon auszugehen, dass die Empfängergemeinschaft im Hedschas solche Ambiguitäten nicht als ‚dunkel' oder ‚verwirrend', sondern vielmehr ehrfürchtig als Ausdrucksformen der Poetik einer höheren Gewalt wahrnahm.[26] Häufig mag der Ambiguitätsverdacht daher rühren, dass sich die semiotischen Bezugsrahmen der Sprache stetig verändern und somit schon wenige Jahrzehnte nach dem Abschluss der Offenbarung an Stellen, die den Erstempfängern noch keine besonderen Verständnisschwierigkeiten bereitet haben dürften, erhöhter Klärungsbedarf bestand.[27]

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

2.1.2 Das ḥukm in mekkanischen Versen

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

2.1.3 Das ḥukm in medinensischen Versen

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

30 Die Verse sollen anlässlich der ersten Steinigung unter der Ägide des Propheten an einem geständigen jüdischen Ehepaar offenbart worden sein; die häretischen Ḫāriǧiten werden im Rahmen ihrer Konfrontation mit dem Kalifen ʿAlī b. Abī Ṭālib mit dieser Passage zitiert; vgl. Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam fī tārīḫ al-umam wa-l-mulūk*, ed. von Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā und Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, 19 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1992, Bd. 5, S. 131. Dasselbe gilt auch für eine spätere ḫāriǧitische Gruppe gegenüber dem ʿabbāsidischen Kalifen al-Maʾmūn; vgl. ebd., Bd. 10, S. 56. Der ʿalīdische Kalifensohn Muḥammad b. Abī Bakr rechtfertigte seine mutmaßliche Komplizenschaft bei der Ermordung des dritten Kalifen ʿUṯmān b. ʿAffān mit dessen Entfremdung vom *ḥukm Allāh*; vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ al-umam wa-l-mulūk*, ohne Ed., Beirut: Dār at-Turāṯ, 1977, Bd. 5, S. 104. Vgl. zur Sache auch Wagner, „*Ḥukm bi-mā anzala'llāh*“, S. 121 f.

31 In salafitischen Kreisen, z. B. in einer *fatwā* von ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Bāz (gest. 1999), wird häufig die der sunnitischen Tradition nahestehende Ansicht vertreten, hier sei zwischen dem großen und dem kleinen Unglauben (*kufr*) zu unterscheiden. Ersterer bezeichne z. B. ungerechtes Richten, letzterer die bewusste Nicht-Anwendung des göttlichen Rechs; vgl. Muḥammad Ibn Bāz, „Mā maʿnā: {wa-man lam yaḥkum bimā anzala llāhu fa-ulāʾika hum al-kāfirūn}?“, binbaz.org.sa/fatwas/8985/ومما-معنى-ومن-لم-يحكم-بما-انزل-الله-فاولئك-هم-الكافرون letzter Abruf 24.1.2022. Sayyid Quṭb (hinger. 1966) bezieht den *kufr* besonders auf die aus seiner Sicht von den imperialistischen Mächten eingesetzten einheimischen Eliten; vgl. Sayyid Quṭb, *Maʿālim fī ṭ-ṭarīq*, Beirut: Dār aš-Šurūq, 1979, S. 62, 90. Die Azhar-Führung erachtete er als deren Erfüllungsgehilfen; vgl. Wagner, „*Ḥukm bi-mā anzala'llāh*“, S. 133 f.

32 Auch in salafitisch geprägten deutschsprachigen Online-Formaten tobt der Streit zwischen gemäßigteren und radikaleren Positionen, so z. B. in einer Replik Pierre Vogels auf ein radikaleres Statement; vgl. „1/2 ‚Wer nicht nach dem waltet, was Allah herabgesandt hat das sind die Ungläubigen‘“, youtube.com/watch?v=vtkvn63IYJA, letzter Abruf 30.1.2022. Für eine kritische Auseinandersetzung mit salafitischen Predigten zum Thema siehe Mahmoud Jaraba, *Salafismus: Die Wurzeln des islamistischen Extremismus am Beispiel der Freitagspredigten in einer salafistischen Moschee in Deutschland*, Stuttgart 2020, S. 159–192.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

---

33 Vgl. Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. von ʿAbdallāh Maḥmūd Šaḥāta, Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ, 2002, S. 453; aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Šākir, 24 Bde., Mekka: Dār at-Tarbiya wa-t-Turāṯ, o. D., Bd. 9, S. 516, 518, 524, 531. Zu den ältesten erhaltenen Quellen zur Abschlusspilgerfahrt gehören Ibn Hišām, *as-Sīra an-nabawiyya*, ed. von Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und ʿAbd al-Ḥafīẓ aš-Šalabī, 2 Bde., Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955, Bd. 2, S. 601–606; al-Wāqidī, *al-Maġāzī*, ed. von Marsden Jones, Beirut: Dār al-ʿAlamī, 1989, S. 1088–1116.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im ersten Vers der Sure leitet die präsentische Verbform *yaḥkumu* die formelhafte Konklusion der Versaussage ein:

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

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

43 Vgl. Wagner, „*Ḥukm bi-mā anzala'llāh*", S. 118 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

praxis in mündlich geprägten Kulturen[44] sowie des Sprachspiels religiöser Predigt. Nach Wittgenstein bringt jede Lebensform ihr eigenes Sprachspiel mit einem charakteristischen Zeichen-, Satz- und Wortgebrauch hervor, dessen nicht intentional entstandene Regeln in letzter Konsequenz nur die Träger dieser Lebensform beherrschen und situativ anwenden können.[45] Mit Blick auf die Sprache des Korans lässt sich daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass typische Ausdrucksformen des Korans wie die narrative Repräsentation der Gotteserfahrung und das Mittel der Dramatisierung im Rahmen eben dieses Sprachspiels verortet werden müssen. Formeln fungieren im paränetischen Sprachgebrauch als didaktisch-erzieherisches Mittel zur Verfestigung grundlegender normativ-moralischer Haltungen und erfüllen auch mnemonische und ästhetische Funktion. Darüber hinaus zieht die Formel die Rede, die sich auf ein spezifisches historisches Geschehen bezieht, auf eine allgemeine Bedeutungsebene. Die zeitgenössischen Hörer (nicht Leser!), ob Anhänger des Islams oder ihre monotheistischen Kontrahenten, werden das intuitiv verstanden haben und kaum den *naẓm* (die Textkohärenz) zwischen den drei Versen analysiert haben. Im Übrigen werden solche Prädikationen in zahlreichen Versen am Versende angehängt, sind also zu einem gewissen Grad auch austauschbar. Aus manchen Überlieferungen zu den sogenannten ‚sieben *aḥruf*' wird deutlich, dass damit in früher Zeit nicht nur verschiedene Varianten der Koranlesung verstanden wurden, die sich aus dem *rasm*-Text des ʿuṯmānischen *muṣḥaf* ergeben (in dem die diakritischen Zeichen fehlen), sondern auch z. B. Varianzen bei Synonymen und gleichartigen Formeln. Der Prophet ließ diesbezüglich – der Überlieferung nach auf himmlisches Geheiß – keine besondere Strenge walten, solange der Sinn des Verses nicht entstellt wurde. Laut einer von einer Reihe von Überlieferungen zu diesem Thema sagte er zu den beiden Koranexperten Ubayy b. Kaʿb und Ibn Masʿūd, die sich wegen unterschiedlicher Varianten gestritten haben sollen:

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

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

47 Der eine der beiden soll später wieder vom Islam abgefallen und in den Reihen der polytheistischen Widersacher des Propheten verstorben sein; vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, ed. von Šuʿayb al-Arnaʾūṭ, 45 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2001, Bd. 19, S. 247. Bei dem anderen handelte es sich um ʿAbdallāh b. Saʿd b. Abī Sarḥ, einen Milchbruder ʿUṯmāns. Er sollte bei der Einnahme Mekkas hingerichtet werden, floh jedoch, wurde begnadigt und diente später ʿUṯmān als Statthalter in Ägypten; vgl. Ibn ʿAbd al-Barr, *al-Istīʿāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, ed. von ʿAlī Muḥammad al-Baǧāwī, 4 Bde., Beirut: Dār al-Ǧīl, 1992, Bd. 3, S. 918.

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

---

49 Vgl. al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʾwīl*, ed. von Muḥammad b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Marʿašlī, 5 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1997, Bd. 2, S. 128.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Ihr, die ihr glaubt, gehorcht Gott und gehorcht dem Gesandten und den Entscheidungsträgern (*ūlī l-amr*)[50] unter euch. Wenn ihr in einer Sache in Streit geratet, dann bringt sie vor Gott und den Gesandten […]. (Koran 4:59)
>
> Bei deinem Herrn, sie glauben nicht, bis sie dich bei ihren Streitsachen als Schiedsrichter einsetzen (*ḥattā yuḥakkimūka fī-mā šağara baynahum*) […]. (Koran 4:65)

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

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

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2 Das *ḥukm* im Überlieferungskorpus

Das Hadithkorpus, das nie vollständig auskanonisiert wurde,[53] ist in der heute erhaltenen Form das Resultat eines ca. drei Jahrhunderte andauernden Prozesses einer fluiden mündlich-schriftlichen Überlieferungskultur im Kollegbetrieb von der Zeit des Propheten bis zur ‚Einfrierung' bestehender Proto-Sammlungen und Aufzeichnungen in umfangreichen Überlieferungskompendien.[54] In diesem Prozess wirkten allgemeine Mechanismen und spezifische Ausprägungen der Genese, Sammlung, Verbreitung, Selektion und nicht zuletzt des Sprachwandels mit. Dies lässt erwarten, dass sich im Hadithkorpus anachronistische Verwendungen des *ḥukm*-Begriffs finden, welche die Wissensordnung des 8. Jahrhunderts aufwärts widerspiegeln. Dies ist jedoch offensichtlich nicht der Fall. Der Begriff wird in seiner normativen Dimension sowohl in den ältesten erhaltenen *muṣannaf*-Sammlungen[55] als auch in den späteren, fast nur noch auf vom Propheten überlieferte Aussagen begrenzten Kompilationen so gut wie ausschließlich im Zusammenhang mit der Gerichtsbarkeit verwendet. Die Assoziationsbreite des religiös begründeten *ḥukm* bleibt damit sogar deutlich hinter dem Koran zurück, und das dort dominierende theozentrische Diskursfeld rückt eher in den Hintergrund. Über die Handlungsmacht Gottes musste offenbar in der Erinnerungskultur der *umma* (oder zumindest ihrer Traditionsgelehrten) zur Zeit des frühen Entstehungs- und Verbreitungsprozesses der Hadithe ebenso nicht mehr gerungen werden wie über die irdische Autorität seines Gesandten, auch wenn möglicherweise erst aš-Šāfiʿī (gest. 820) die Sunna des Propheten explizit als „Gottes *ḥukm*

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf die Zunge des Propheten“ bezeichnete[56] und somit die Theorie der Sunna als einer zweiten, ‚nicht rezitierten‘ Form der Offenbarung (*waḥy ġayr matlūw*)[57] auf den Weg brachte.

Mehr Diskussionsbedarf scheint dagegen bezüglich der Frage bestanden zu haben, inwiefern nicht-prophetische weltliche Autoritäten in Gottes Namen sprechen dürfen. Im Zentrum dieser Debatte standen Schiedsgerichte und Kriegstribunale. Als Präzedenzfall galt das harte Urteil über den jüdischen Stamm der Banū Qurayẓa durch einen vom Propheten eingesetzten, einst mit dem jüdischen Stamm verbündeten Tribunalrichter namens Saʿd b. Muʿāẓ.[58] Dieses aus heutiger Sicht grausame Strafgericht scheint sich jedoch noch innerhalb des gewohnheitsrechtlichen Rahmens der Kriegsführung auf der Arabischen Halbinsel bewegt zu haben.[59] Gemäß einer durchaus plausiblen Auffassung könnte das Ereignis auf thoraische Strafgerichtsbarkeit in Deuteronomium 20:10–14 anspielen – sei es, dass der vielleicht mit manchen jüdischen Überlieferungen vertraute Saʿd tatsächlich dem Vorbild der Thora nacheifern wollte[60] oder dass die muslimischen Prophetenbiographen ein historisch unspektakuläres Kriegsgericht symbolisch am Modell der Thora überhöhten, um den politischen Triumph des Islams über den monotheistischen Konkurrenten in der islamischen Einflusssphäre zu illustrieren. Das Ereignis mag auch späteren muslimischen Feldherren als Präzedenzfall gedient haben, ihren eigenen Kriegstribunalen den Mantel göttlicher Legitimation umzuhängen. Für

---

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

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

58 Berichte über das Ereignis sowie kurze Verweise darauf existieren in mehreren Versionen, die auf ʿĀʾiša, Abū Saʿīd al-Ḫudrī und andere zurückgeführt werden. Den *isnāden* zufolge war das Ereignis frühen *sīra*-Sammlern bekannt. Der Bericht wurde in zahlreiche Hadithkompilationen aufgenommen, beginnend mit älteren Sammlungen; vgl. ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *Muṣannaf ʿAbd ar-Razzāq*, ed. von Ḥabīb ar-Raḥmān al-Aʿẓamī, 12 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983, Bd. 5, S. 367; Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 2, S. 239 f.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

---

61 Der Bericht führt über prominente irakische Sammler auf einen kufischen Tradenten namens ʿAlqama b. Marṯad (gest. um 738) zurück und ist in frühen und klassischen Sammlungen enthalten; vgl. z. B. Abū Yūsuf, *Kitāb al-Āṯār*, ed. von Abū l-Wafāʾ al-Afġānī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, o. J., S. 192 f.; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Bd. 3, S. 1357, Nr. 1731; ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 218.

62 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

63 Ebd.

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

65 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. 5, S. 66.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

66 Nach al-Bāqillānī ist das performative (geschriebene, gelesene bzw. gesprochene) Wort des Korans (*kalām maktūb*, *maqrūʾ*) von dem urewigen, auf der göttlichen Tafel (*lawḥ maḥfūẓ*) präexistenten Gotteswort (*kalām qadīm*) zu unterscheiden; vgl. al-Bāqillānī, *al-Inṣāf: Mā yaǧib iʿtiqāduhū wa-lā yaǧūz al-ǧahl bihī*, ohne Ed., Kairo: Dār at-Tawfiq an-Namūḏaǧiyya, ^{3}2000, S. 105.

67 Von ritueller vs. textueller Kohärenz spricht Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ^{3}2000, S. 87 f.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ziert wurde. Die Schrift unterstützte von Anfang an das Auswendiglernen und schaffte durch die Externalisierung der gesprochenen Worte in ein komplexes visuelles Zeichensystem die Voraussetzung zur systematischen Textinterpretation. Dies ist jedoch ein schleichender Prozess, der in den ersten beiden Jahrhunderten des Islams noch am Anfang stand und in der gesamten Vormoderne mehr oder weniger auf alphabetisierte Schulkreise beschränkt blieb.[70] Zweifellos spielte das gesprochene Gotteswort zu jeder Zeit eine wichtige Rolle in Ritus, Predigt und Unterweisung und tut das bis heute. Die performative Rezitation bleibt jedoch in der Schriftkultur vor allem auf kultische Zwecke begrenzt, während die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Text mehr auf der Basis der visuellen schriftlichen Lektüre erfolgt. Im Laufe der Zeit wurden im Koran enthaltene Anthropomorphismen wie die Gegenwart Gottes, sein Hinabsteigen und sein Erzürnen als befremdlich wahrgenommen und daher metaphorisch gedeutet. Die Streitschriften und die Schulliteratur der Theologen sind voll von Versuchen, die im Koran als körperlich dargestellten Tätigkeiten des allmächtigen Gottes zu rationalisieren. Der Übergang von einer mündlich in eine schriftlich organisierte geistige Kultur geht mit Intellektualisierung,[71] Kategorisierung und damit Systematisierung der Wissensbestände[72] sowie mit einer Transzendierung des Gottesbilds[73] einher. Parallel zu dieser psycho-sozialen Dynamik nagt der Zahn der Zeit an der Erinnerung an die Zeit der Offenbarung und lässt deren emotionale Bindungskraft langsam erlahmen.[74] Doch es sollte noch bis weit in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts dauern, bis sich dieser geistig-kulturelle Wandel im Zusammenhang mit dem *ḥukm* signifikant in der Rhetorik der Rechtsgelehrten bemerkbar machte.

---

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Diese so unscheinbar daherkommende *masʾala* (Schülerfrage) ist für die vorliegende Studie vielsagend, und zwar in dreierlei Weise:

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

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

---

75 Vgl. aš-Šaybānī, *al-Mabsūṭ*, ed. von Abū l-Wafāʾ al-Afġānī, 2 Bde., Karatschi: Idārat al-Qurʾān wa-l-ʿUlūm al-Islāmiyya, o. J., Bd. 1, S. 81 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

---

76 Die Begriffswahl könnte bei der obigen *masʾala* allerdings auch erst posthum durch den die Sache notierenden Schüler aš-Šaybānis erfolgt sein.

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

3.1.1 Das ḥukm in der Risāla von aš-Šāfiʿī

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

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

79 Aš-Šāfiʿī, *ar-Risāla*, S. 19.

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

81 Aš-Šāfiʿī, *ar-Risāla*, S. 21.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Zugleich ist der Autor bestrebt, konsensbasierte Verfahren sowie eigenständiges Räsonnement (*iǧtihād*) restriktiver an die Schriftautorität zu binden, und zwar in Form des weitgehend auf die Altvorderen beschränkten Konsenses (*iǧmāʿ*) der Rechtsgelehrten sowie des Analogieschlussverfahrens (*qiyās*),[83] was aš-Šāfiʿī stark verklausuliert wie folgt definiert:

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

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

82 Ebd., S. 88.

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

84 Aš-Šāfiʿī, *ar-Risāla*, S. 512.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

3.1.2 Das ḥukm in frühen Werken der uṣūl al-fiqh

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

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

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

85 Vgl. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 87–89.
86 Vgl. Schacht, *Origins*, S. 69.
87 Aš-Šāšīs Autorschaft ist indes umstritten; vgl. Murteza Bedir, „The Problem of *Uṣūl al-Shāshī*", in: *Islamic Studies* 42.3 (2003), S. 415–436.
88 Aš-Šāšī, *Uṣūl aš-Šāšī*, ohne Ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Bd. 4, S. 17.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

89 Dies wird z. B. im Unterkapitel über die Fragen, in denen ein *qiyās* nicht erlaubt ist (*Bāb ḏikr mā yamtaniʿ fīhi l-qiyās*) anhand der Rechtfertigungen gegen den Vorwurf, den *qiyās* zu weit auszuweiten, deutlich; vgl. al-Ǧaṣṣāṣ, *al-Fuṣūl fī l-uṣūl*, ed. von ʿUǧayl Ǧāsim an-Našmī, 4 Bde., Kuweit: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyya, 1994, Bd. 4, S. 105–124.

90 Vgl. ebd., S. 86–88.

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

92 Vgl. ebd., S. 127.

93 Vgl. ebd., S. 89–94.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

3.2 Entwicklungen innerhalb der Textgattung *aḥkām al-Qurʾān*

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

Der ḥanafitische Traditionsgelehrte Abū Ǧaʿfar aṭ-Ṭaḥāwī (gest. 933) ordnet in seinem nicht vollständig erhaltenen Korankommentar[95] – laut dem Editor das chronologisch fünfte Werk des *tafsīr*-Genres zum Thema der *āyāt al-aḥkām*[96] – die *aḥkām*-Verse thematisch analog zu frühen Hadithkompilationen und fokussiert sich dabei auf Verse, deren normativer Gehalt in der überlieferten Tradition der ersten beiden Jahrhunderte diskutiert wurde. Methodisch zeichnet sich das Werk dadurch aus, dass die *iǧtihād*-basierten *fatāwā* der Schule Abū Ḥanīfas mit der bei den Ḥanafiten zunächst unbeliebten Hadith-zentrierten Ableitungsterminologie und -logik aš-Šāfiʿīs untermauert werden.[97] Bemerkenswert ist die häufige Verwendung von Raummetaphern. Sachverhalte treten in das *ḥukm* ein und verlassen es, *aḥkām* kehren zurück oder bleiben usw.[98] Phänomenologisch gesprochen besetzt das *ḥukm* den gesamten Diskursraum.

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

---

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

99 Vgl. al-Ǧaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Muḥammad Ṣādiq al-Qamḥāwī, 5 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1985, Bd. 2, S. 282–291.

100 Vgl. ebd., S. 289.

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

103 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 3–18.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

4. Zusammenfassung

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

5. Islamtheologische Ausblicke

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

107 Dies trifft z. B. auf Muḥammad Šaḥrūrs (geb. 1938) ‚etymologische Reform' koranischer Begriffe zu, die auf der Überzeugung des Autors basiert, der Koran enthalte keine Synonyme; vgl. Muḥammad Šaḥrūr, *al-Kitāb wa-l-Qurʾān: Qirāʾa muʿāṣira*, Damaskus: al-Ahālī, 2008, S. 24, 26. Und es gilt auch für Ṭāhā ʿAbd ar-Raḥmāns philologisch-philosophische Konzepte, die er aus der koranischen Begrifflichkeit ableitet und die z. T. die Titel seiner Werke bilden; vgl. Ṭāhā ʿAbd ar-Raḥmān, *Rūḥ ad-dīn: Min ḍīq al-ʿalmāniyya ilā saʿat al-iʾtimāniyya*, Casablanca: al-Markaz aṯ-Ṯaqāfī al-ʿArabī, 2012; ders., *Buʾs ad-dahrāniyya: an-Naqd al-iʾtimānī li-faṣl al-aḫlāq ʿan ad-dīn*, Beirut: aš-Šabaka al-ʿArabiyya li-l-Abḥāṯ wa-n-Našr, 2014.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Aus der ersten Forderung ergibt sich eine zweite, die darin besteht, die Vorstellung zu überwinden, dass sämtlichen Handlungen, die religiös-moralischer Beurteilung zugänglich sind, ein göttliches oder von Gott legitimiertes *ḥukm* zuzuschreiben sei. Dies betrifft insbesondere unzählige *aḥkām*, die aus in Überlieferungskompendien hinterlegten Äußerungen und Handlungen des Propheten abgeleitet werden. So kann in der Wahrnehmung eines frommen Laien der Verstoß gegen eine Benimmregel wie dem Essen mit der linken Hand als ein Sakrileg gelten, während gleichzeitig mit Koranversen und/oder Hadithen gerechtfertigte Formen der Geschlechterdiskriminierung als gottgewollt angesehen werden. Wo Gott im Koran ‚Urteil spricht' (*yaḥkum*) oder unter Verweis auf die ‚Grenzen Gottes' (*ḥudūd Allāh*) eine normative Rahmenordnung verkündet wird, geht es jedoch um Loyalität gegenüber Gott und dem Propheten sowie um gesellschaftliche Fairness[108] im Rahmen der gegebenen Umstände, nicht um die Moralisierung jeglichen individuellen, sozialen und politischen Handelns.

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literaturverzeichnis

ʿAbd ar-Raḥmān, Ṭāhā, *Buʾs ad-dahrāniyya: an-Naqd al-iʾtimānī li-faṣl al-aḫlāq ʿan ad-dīn*, Beirut: aš-Šabaka al-ʿArabiyya li-l-Abḥāṯ wa-n-Našr, 2014.

———, *Rūḥ ad-dīn: Min ḍīq al-ʿalmāniyya ilā saʿat al-iʾtimāniyya*, Casablanca: al-Markaz aṯ-Ṯaqāfī al-ʿArabī, 2012.

ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *Muṣannaf ʿAbd ar-Razzāq*, ed. von Ḥabīb ar-Raḥmān al-Aʿẓamī, 12 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.

Abū Yūsuf, Yaʿqūb b. Ibrāhīm, *Kitāb al-Āṯār*, ed. von Abū l-Wafāʾ al-Afġānī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, o. J.

Abu Zaid, Nasr Hamid, *Gottes Menschenwort: Für ein humanistisches Verständnis des Korans*, übers. und eingel. von Thomas Hildebrandt, Freiburg 2008.

Assmann, Aleida, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2018.

Assmann, Jan, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000.

———, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ^{3}2000.

Auda Jasser, *Einführung in die islamischen Rechtszwecke Maqāṣid al-Šarīʿa*, Berlin 2015.

Baker, G. P./P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Oxford 2005.

al-Bāqillānī, Abū Bakr, *al-Inṣāf: Mā yaǧib iʿtiqāduhū wa-lā yaǧūz al-ǧahl bihī*, ohne Ed., Kairo: Dār at-Tawfiq an-Namūḏaǧiyya, ^{2}2000.

Bauer, Wolfgang, *Bausteine des Fiqh: Kernbereiche der ʾUṣūl al-Fiqh: Quellen und Methodik der Ergründung islamischer Beurteilungen*, Frankfurt am Main 2013.

———, *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

al-Bayḍāwī, Nāṣir ad-Dīn, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʾwīl*, ed. von Muḥammad b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Marʿašlī, 5 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1997.

al-Bayhaqī, Abū Bakr, *as-Sunan aṣ-ṣaġīr*, ed. von ʿAbd al-Muʿṭī Amīn Qalʿaǧī, 4 Bde., Karatschi: Ǧāmiʿat ad-Dirāsāt al-Islāmiyya, 1989.

Bedir, Murteza, „The Problem of *Uṣūl al-Shāshī*“, in: *Islamic Studies* 42.3 (2003), S. 415–436.

Ben Abdeljalil, Jameleddine/Serdar Kurnaz, *Maqāṣid aš-Šarīʿa: Die Maximen des islamischen Rechts*, Frankfurt am Main 2014.

Bianchi, Herman, *Ethik des Strafens*, Neuwied 1966.

Botz-Bornstein, Thorsten, „Can Memes play Games? Memetics and the Problem of Space“, in: *Culture, Nature, Memes*, hrsg. von dems., Newcastle 2008, S. 142–157.

Brown, Jonathan, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford 2009.

Burton, John, *The Collection of the Qurʾân*, Cambridge 1977.

Calder, Norman, „Uṣūl al-Fiḳh“, in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 10, 2000, S. 931–934.

———, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Duderija Adis, „A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value of Significance and Ḥadīth in Islamic Thought: From *ʿulūmu-l-isnād/rijāl* to *ʾuṣūlu-l-fiqh*“, in: *Arab Law Qarterly* 23.2 (2009), S. 195–206.

Dutton, Yasin, „Orality, Literacy and the ‘Seven Aḥruf’ Ḥadīth“, in: *Journal of Islamic Studies* 32.1 (2012), S. 1–49.

al-Fayrūzābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb, *al-Qāmūs al-waḥīd*, Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2005.

Fadzil, Ammar, *The Concept of Ḥukm in the Qurʾān*, Edinburgh 1999.

al-Ǧaṣṣāṣ, Abū Bakr, *al-Fuṣūl fī l-uṣūl*, ed. von ʿUǧayl Ǧāsim an-Našmī, 4 Bde., Kuweit: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyya, 1994.

———, *Aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Muḥammad Ṣādiq al-Qamḥāwī, 5 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1985.

Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920.

Günther, Sebastian, „Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework: Towards a New Understanding of Hadith“, in: *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, hrsg. von Stefan Leder, Wiesbaden 1998, S. 433–471.

Halbwachs, Maurice, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1991.

Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge 2001.

———, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni uṣūl al-fiqh*, Cambridge 1997.

———, „Was al-Shāfiʿī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?“, in: *International Journal of Middle East Studies* 25.4 (1993), S. 587–605.

Havelock Eric A., *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antquity to the Present*, New Haven/London 1986.

Ḥubballāh, Ḥaydar, „al-Madḫal ilā l-fiqh al-qurʾānī: al-Uṣūl wa-l-maʿālim al-awwaliyya“, in: *Dirāsāt fī l-fiqh al-islāmī al-muʿāṣir*, hrsg. von Ḥaydar Ḥubballāh, Wad Madani (Sudan) 2011, S. 1–177.

Ibn ʿAbd al-Barr, Muḥammad, *al-Istīʿāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, ed. von ʿAlī Muḥammad al-Baǧāwī, 4 Bde., Beirut: Dār al-Ǧīl, 1992.

Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr, *Aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, 4 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2003.

Ibn Bāz, Muḥammad, „Mā maʿnā: {wa-man lam yaḥkum bimā anzala llāhu fa-ulāʾika hum al-kāfirūn}?“, binbaz.org.sa/fatwas/8985/ما-معنى-ومن-لم-يحكم-بما-انزل-الله-فاولئك-هم-الكافرون, letzter Abruf 24.1.2022.

Ibn al-Ǧawzī, Ǧamāl ad-Dīn, *al-Muntaẓam fī tārīḫ al-umam wa-l-mulūk*, ed. von Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā und Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, 19 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1992.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, ed. von Šuʿayb al-Arnaʾūṭ, 45 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2001.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. von Iḥsān ʿAbbās, 8 Bde., Beirut: Dār al-Āfāq al-Ǧadīda, o. J.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ibn Hišām, ʿAbd al-Malik, *as-Sīra an-nabawiyya*, ed. von Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und ʿAbd al-Ḥafīẓ aš-Šalabī, 2 Bde., Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.

Jaraba, Mahmoud, *Salafismus: Die Wurzeln des islamistischen Extremismus am Beispiel der Freitagspredigten in einer salafistischen Moschee in Deutschland*, Stuttgart 2020.

Kamali, Muhammad, *Crime and Punishment in Islam: A Fresh Interpretation*, Oxford 2019.

Keller, Rudi/Ilja Kirschbaum, *Bedeutungswandel: Eine Einführung*, Berlin/New York 2003.

Kister, Meir J., „The Massacre of the Bany Qurayẓa: A Re-Examination of a Tradition", in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1996), S. 61–96.

Koloska, Hannelies, *Offenbarung, Ästhetik und Koranexegese: Zwei Studien zu Sure 18 (al-Kahf)*, Wiesbaden 2015.

Kött, Andreas, *Systemtheorie und Religion: Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*, Würzburg 2003.

Lecker, Michael, „On Arabs of the Banū Kilāb Executed Together with the Jewish Banū Qurayza", in: *Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), S. 66–72.

Madelung, Wilferd, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997.

Maǧmaʿ al-Luġa al-ʿArabiyya bi-l-Qāhira (Hg.), *al-Muʿǧam al-wasīṭ*, Kairo: Dār ad-Daʿwa, o. J.

Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. von ʿAbdallāh Maḥmūd Šaḥāta, Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ, 2002.

Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. von Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, 5 Bde., Beirut: ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.

Nekroumi, Mohammed, *Tugend und Gemeinwohl: Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqāṣid-Theorie von aš-Šāṭibī*, Wiesbaden 2018.

Neuwirth, Angelika, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin 2007.

Ong, Walter, *Oralität und Textualität: Die Technologisierung des Wortes*, Wiesbaden 1987.

Quṭb, Sayyid, *Maʿālim fī ṭ-ṭarīq*, Beirut: Dār aš-Šurūq, 1979.

ar-Rāzī, Faḫr ad-Dīn, *Mafātīḥ al-ġayb*, ohne Ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1999.

Rippin, Andrew, „The Function of *asbāb an-nuzūl* in Qurʾanic Exegesis", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51.1 (1988), S. 1–20.

Rohe, Mathias, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München 2011.

Sardar, Ziauddin, „Weird science: According to some Muslim scholars, everything from genetic to robotics and space travel is described in the Quran: What nonsense", in: *New Statesman*, 21.8.2008, newstatesman.com/long-reads/2008/08/quran-muslim-scientific, letzter Abruf 4.2.2022.

aš-Šāfiʿī, Muḥammad b. Idrīs, *ar-Risāla*, ed. von Aḥmad Šākir, Kairo: Maktabat al-Ḥalabī, 1940.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Šaḥrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa-l-Qurʾān: Qirāʾa muʿāṣira*, Damaskus: al-Ahālī, 2008.

aš-Šāšī, Abū ʿAlī Aḥmad, *Uṣūl aš-Šāšī*, ohne Ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1982.

aš-Šaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Mabsūṭ*, ed. von Abū l-Wafāʾ al-Afġānī, 2 Bde., Karatschi: Idārat al-Qurʾān wa-l-ʿUlūm al-Islāmiyya, o. J.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muslim Jurisprudence*, Oxford 1950.

Schoeler, Gregor, „Schreiben und Veröffentlichen: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten“, in: *Der Islam* 69 (1992), S. 1–43.

———, „Die Frage der mündlichen und schriftlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam“, in: *Der Islam* 62 (1985), S. 201–230.

Schutte Jürgen, *Einführung in die Literaturinterpretation*, Stuttgart/Weimar 2005.

Seker, Nimet, *Der Koran als Rede und Text: Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext*, Frankfurt am Main 2019.

aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr, *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Šākir, 24 Bde., Mekka: Dār at-Tarbiya wa-t-Turāṯ, o.D.

———, *Tārīḫ al-umam wa-l-mulūk*, ohne Ed., 11 Bde., Beirut: Dār at-Turāṯ, 1977.

aṭ-Ṭaḥāwī, Ǧaʿfar, *Aḥkām al-Qurʾān al-karīm*, ed. von Saʿeddīn Ünal, 2 Bde., Istanbul: Diyanet, 1995–1998.

ʿUkāša, Maḥmūd, *al-Ḥukm fī l-islām: Dirāsat dalālat al-mafhūm fī l-Qurʾān al-karīm wa-ʿaṣr an-nubuwwa wa-ʿaṣr al-ḫulafāʾ ar-rāšidīn*, Kairo: Maktabat al-Ānǧlū al-Miṣriyya, 2002.

Vogel, Pierre, „1/2 ‚Wer nicht nach dem waltet, was Allah herabgesandt hat das sind die Ungläubigen‘“, youtube.com/watch?v=vtkvn63IYJA, letzter Abruf 30.1.2022.

Wagner, Mark S., „*Ḥukm bi-mā anzala'llāh:* The Forgotten Prehistory of an Islamic Slogan“, in: *Journal of Qurʾanic Studies* 18 (2016), S. 117–143.

al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar, *al-Maġāzī*, ed. von Marsden Jones, Beirut: Dār al-ʿAlamī 1989.

Watt, Wiliam Montgomery, *Muhammad at Medina*, Qxford 1956.

az-Zuḥaylī, Muḥammad Muṣṭafā, *al-Waǧīz fī uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Damaskus: Dār al-Ḫayr, 2006.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

I.
Koranische Normen und menschliche Selbstbestimmung

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung als Voraussetzung koranischer Normativität: Eine Kritik des traditionellen *qadar*-Verständnisses*

Farid Suleiman

> Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckungen irgendeines schlichten Unsinns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat.
> *Ludwig Wittgenstein*

1. Einleitung

Laut einem für das juristische Schuldverständnis grundlegenden Urteil des Bundesgerichtshofs aus dem Jahre 1952 liegt der

> innere Grund des Schuldvorwurfes [darin], daß der Mensch auf freie, verantwortliche, *sittliche Selbstbestimmung* angelegt und deshalb befähigt ist, sich für das Recht und gegen das Unrecht zu entscheiden, sein Verhalten nach den Normen des rechtlichen Sollens einzurichten und das rechtlich Verbotene zu vermeiden, sobald er die sittliche Reife erlangt hat und solange die Anlage zur *sittlichen Selbstbestimmung* nicht durch […] krankhafte […] Vorgänge vorübergehend gelähmt oder auf Dauer zerstört ist.[1]

Dieses Urteil steht im Einklang mit dem (wohl nicht nur heute) gängigen Gerechtigkeitsempfinden, demgemäß ein Mensch von seinen Missetaten zu *ent*schuldigen ist, sollte er aufgrund innerer oder äußerer Zwänge keine

---

* Der Artikel fußt auf zwei Vorarbeiten, die im Rahmen des AIWG-Projekts entstanden sind: Farid Suleiman, „Schuldfähigkeit trotz fehlender Willensfreiheit? Eine Analyse der Position Ibn Taymiyyas. Mit einer Übersetzung seiner al-Qaṣīda at-tāʾiyya“, in: *Der Islam* 97.1 (2020), S. 172–202; ders., „‚Fragen & Antworten' in der Islamischen Theologie: Eine Untersuchung am Beispiel des Problems der Willensfreiheit in der Koranexegese“, erscheint in: *Fragen & Antworten: Verstehen und Erklären in den Wissenschaften*, hrsg. von Verena Klappstein und Thomas Heiß.

1 BGH 18.3.1952 (Hervorhebungen von mir).

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Möglichkeit gehabt haben, diese zu unterlassen. In § 20 des deutschen Strafgesetzbuches wird dieser Gedanke wiederholt, insofern es dort heißt, dass Täter, die aufgrund einer krankhaften seelischen Störung nicht die Möglichkeit hatten, das Unrecht der Tat einzusehen oder anders zu handeln, schuldfrei bleiben.

Auch die islamischen Offenbarungsquellen legen den Gedanken nahe, dass Schuldfähigkeit bzw. Verantwortlichkeit an die Bedingung geknüpft ist, die Möglichkeit zu haben, eine gebotene Handlung umzusetzen bzw. sich einer verbotenen Handlung zu enthalten. Laut dem Koran bürdet Gott keinem Menschen mehr auf, als er zu leisten vermag, und nach einem Prophetenwort wird Gott Kinder, Schlafende und Unzurechnungsfähige nicht zur Rechenschaft ziehen.[2]

Die oben angesprochene Form der Selbstbestimmung wurde und wird jedoch heute vielfach in der Theologie, aber auch in der Philosophie und den Neurowissenschaften bestritten, insofern davon ausgegangen wird, dass der Mensch in seinen Handlungen nicht frei, sondern von äußeren und/oder inneren Faktoren determiniert ist. Auf die islamische Tradition, insbesondere auf den Gelehrten Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210), der einen handlungstheoretischen Determinismus (unter dem Konzept *ǧabr*) vertreten hat, soll im Folgenden noch ausführlich eingegangen werden. Sein Hauptargument gegen die Willensfreiheit wird im westlichen Philosophiediskurs, wenn auch in unterschiedlichen Formulierungen und meist in säkularisierter (d. h. nicht-theistischer) Form spätestens seit David Hume von so vielen Denker:innen angeführt, dass es in der englischsprachigen Literatur als *The Standard Argument Against Free Will* gilt.[3] Der in Kanada wirkende Professor für Philosophie Ishtiyaque Haji verwendet es, um im Folgeschritt für die Sinnlosigkeit des Konzeptes von *moral obligation* zu argumentieren (auf die islamische Tradition übertragen könnte man hier vom *taklīf*-Konzept sprechen, also von der Verpflichtung des Menschen durch Gott), da dieses den philosophisch angeblich unhaltbaren Glauben an Willensfreiheit voraussetzt.[4]

Ähnliches lässt sich auch aus neurowissenschaftlichen Fachkreisen vernehmen. Besondere Bekanntheit erlangt haben dabei Wolf Singer und

2 Vgl. Koran 2:286; das Prophetenwort findet sich u. a. in folgender Sammlung: Abū ʿĪsā at-Tirmiḏī, *Sunan at-Tirmiḏī*, 5 Bde., ed. von Aḥmad Šākir, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975, Bd. 4, Nr. 1423, S. 32 f.

3 So der Titel von Kap. 4 von Bob Doyle, *Free Will: The Scandal in Philosophy*, Cambridge, MA 2011. Meines Wissens gibt es jedoch keine Hinweise auf einen direkten Einfluss ar-Rāzīs auf das westliche Denken.

4 Vgl. Ishtiyaque Haji, *The Obligation Dilemma*, New York 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerhard Roth, die auf eine Reform des Schuldstrafrechts drängen, da die Hirnforschung die vollständige Determination menschlicher Handlungen unwiderlegbar aufgezeigt habe.[5]

Muslimische Deterministen wie ar-Rāzī haben die Normativität des Korans und die Schuldfähigkeit derer, die dem Koran zuwiderhandeln, nicht bestritten. Wie aber einem Menschen, der in all seinen Handlungen determiniert ist, sinnvollerweise Gebote auferlegt werden können und wieso er sich bei Zuwiderhandlungen Schuld auflädt, blieb eine Frage, die auf nicht zufriedenstellende Weise beantwortet wurde. So ist es wenig verwunderlich, dass manche Muslim:innen sich auf die Vorbestimmung Gottes (*qadar*) und Ähnliches berufen, um sich der moralischen Verantwortung für ihre eigenen Missetaten zu entziehen. So geschah es jüngst bei Nik Farhan, einem muslimischen Prediger aus Malaysia, der zu einer landesweiten Berühmtheit wurde, als er 2014 einen im TV übertragenen Predigtwettbewerb gewann. Sein Ruf nahm jedoch schweren Schaden, als öffentlich wurde, dass er eine Zweitehe einging, ohne seine damals schwangere Erstfrau davon in Kenntnis zu setzen. Relevant für den vorliegenden Artikel ist nun die Art und Weise, wie Farhan sich moralisch aus der Affäre zu ziehen versuchte. So schrieb er auf seinem mittlerweile deaktivierten Facebook-Account:

> Reflect on yourselves, people, and hold on to [your] faith in fate (*qada*) and destiny (*qadar*). When Allah has decided that we will die or marry on that date, no mortal can stop it. Believe in what Allah has written for us in the tablet where all the decrees of Allah are kept (*Lauh Mahfuz*) since pre-eternity (*azali*), especially in matters concerning our match (*jodoh*).[6]

Die islamische Denktradition verurteilt eine derartige Argumentation zwar scharf, sie muss sich jedoch aufgrund der überwiegend deterministischen bzw. quasi-deterministischen Positionen den Vorwurf gefallen lassen, den Boden, auf dem sie erwächst, selbst bereitet zu haben.[7]

---

5 Siehe hierzu die treffenden Bemerkungen bei Adolf Laufs, „Der aktuelle Streit um das alte Problem der Willensfreiheit: Eine kritische Bestandsaufnahme aus juristischer Sicht", in: *Medizinrecht* 29.1 (2011), S. 1–7, hier S. 6 f.

6 Die Übersetzung aus dem Malaiischen verdanke ich meiner Kollegin Nurul Huda Mohd Razif (Harvard University). Die nicht-englischen Ausdrücke wurden in der Originalschreibweise belassen.

7 Siehe hierzu die nach wie vor maßgebliche Studie von Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980. Zur jüngeren Literatur gehört

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der vorliegende Artikel stimmt der Annahme zu, dass Selbstbestimmung und Normativität – zwei Grundbegriffe innerhalb des Projekts, in dem der Artikel verfasst wurde – in einem derart engen begrifflichen Zusammenhang zur Willensfreiheit stehen, dass sie sich nicht mehr sinnvoll explizieren lassen, wenn der Mensch, ähnlich wie ein Baum im Wind, durch das Zusammenspiel externer und interner Faktoren in seinem *Verhalten* determiniert wäre.[8] Die Hauptthese, die hier verteidigt werden soll, lautet, dass die Verneinung der Willensfreiheit und damit der Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung zugunsten einer deterministischen Handlungstheorie unhaltbar ist, und das in dem Sinne, dass sie sinnlos ist, woraus folgt, dass sie weder wahr noch falsch ist. Bevor diese im ersten Moment vielleicht uneingängige Behauptung ausgeführt wird, sollen ar-Rāzīs Positionen zu Willensfreiheit und Schuldfähigkeit dargelegt werden. An zwei beispielhaft ausgewählten Koranversen soll darüber hinaus aufgezeigt werden, auf welche Weise ar-Rāzī den Koran heranzieht, um seine Ansichten zu verteidigen.

Der Schlussteil reflektiert den inneren Zusammenhang zwischen Menschenbild und Normativitätskonzeptionen vor dem Hintergrund der Ergebnisse des Artikels.

2. Willensfreiheit und Schuldfähigkeit – die Position ar-Rāzīs

In einer Passage seines Tafsīr-Werks *Mafātīḥ al-ġayb* bringt ar-Rāzī in relativ dichter Form zum Ausdruck, wieso seiner Ansicht nach der Mensch keine andere Wahl hat, als so zu handeln, wie er es eben tut. Der nun folgenden Übersetzung der Passage schließt sich eine Erläuterung an, da der Gedankengang, den ar-Rāzī hier vorbringt, recht komplex ist.

> Die Handlungskraft des Menschen bezieht sich entweder auf eine der beiden Möglichkeiten [nämlich eine bestimmte Handlung entweder zu begehen oder zu unterlassen], oder aber die Kraft ist sowohl auf diese als auch auf die andere Möglichkeit anwendbar.
> Ist Ersteres der Fall, folgt die Richtigkeit des *ǧabr* [hier: Determinismus].

Maria de Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Ghazali and Ibn Arabi*, London 2014.

8 In diesem Fall müsste man den Ausdruck ‚menschliches Verhalten' metaphorisch verstehen, ähnlich wie wenn man z. B. über das ‚fahrdynamische Verhalten' von Fahrzeugen spricht.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Ist Letzteres der Fall, muss die Bevorzugung (*tarǧīḥ*) der einen Möglichkeit gegenüber der anderen entweder aufgrund eines die Bevorzugung verursachenden Elements (*muraǧǧiḥ*) erfolgen oder aber nicht.
> Ist Ersteres der Fall [also dass es kein *muraǧǧiḥ* gibt], stellt sich die eingangs gemachte Unterteilung erneut. Wenn hingegen allein Gott, der Erhabene, die Bevorzugung bewirken kann, dann wird die Handlung notwendigerweise durchgeführt, wenn Er die Bevorzugung bewirkt, und sie wird notwendigerweise unterlassen, sollte Er sie nicht bewirken.
> Ist Letzteres der Fall, gilt also, dass die Bevorzugung einer Möglichkeit ohne ein die Bevorzugung verursachendes Element vonstattengeht […]; dann ist die Bevorzugung ein Produkt des Zufalls, und auch dann ist der Mensch nicht der Verursacher seiner Handlung. Auch hier handelt es sich um reinen *ǧabr* [hier: Regime des Zufalls].[9]

Die Erläuterung dieses Zitats soll an einem Beispiel erfolgen, das im Kern auf ar-Rāzī zurückgeht.[10] Stellen wir uns vor, Zayd verlässt sein Haus, um auf den Markt zu gehen. Unterwegs fällt ihm ein, dass er etwas von zu Hause vergessen hat. Grundsätzlich ist denkbar, dass Zayd weiter in Richtung des Marktes geht oder aber umkehrt. Sollte sich die Handlungskraft Zayds allein auf eine der beiden denkbaren Möglichkeiten beziehen, dann kann Zayd nicht anders, als das zu machen, worauf sich die Kraft bezieht. Sollte sie sich auf beide Möglichkeiten gleichermaßen beziehen, dann hat der Umstand, dass die Kraft letztlich für diese oder jene Möglichkeit eingesetzt wurde, eine Ursache (sollte die Ursache ausbleiben, wird Zayd an Ort und Stelle verharren). Sollte der Ausgangspunkt der Ursache in Zayd selbst liegen, wiederholt sich der ganze Gedankengang nun mit Blick auf die Frage nach der Handlungskraft, die Zayd dazu befähigte, diese Ursache in die Existenz zu bringen. Um aus diesem Kreis auszubrechen, muss die Ursache letztlich etwas zugeschrieben werden, das am Anfang aller Ursachenketten steht – also Gott. Damit gilt, dass die Handlungen Zayds durch externe Faktoren determiniert werden. Die einzige Alternative, um diesem in sich geschlossenen System von Ursachen und Wirkungen, die auf die erste Ursache zurückzuführen sind, zu entkommen, liegt in der Annahme, dass Ereignisse auch ohne Ursache vonstattengehen können. Demnach wäre es denkbar, dass der Umstand, dass sich Zayds Handlungskraft

9 Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-kabīr aw Mafātīḥ al-ġayb*, 32 Bde., ohne Ed., Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1934–1964, Bd. 1, S. 74 f.

10 Vgl. Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, *al-Maṭālib al-ʿāliya*, 9 Bde., ed. von Aḥmad al-Ḥiǧāzī as-Saqqā, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1987, Bd. 9, S. 29.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

letztlich auf eine der beiden Handlungsmöglichkeiten bezieht und eben nicht auf die andere, nicht verursacht ist. Ar-Rāzī ist davon überzeugt, dass in dieser Welt nichts ohne Ursache vonstattengeht, aber er führt diesen Gedanken an, um zu zeigen, dass der Mensch selbst in diesem Fall nicht frei ist. Denn sollten seine Handlungen nicht verursacht sein, dann sind sie Produkte des Zufalls. Willensfreiheit kann es nach ar-Rāzī also nicht einmal hypothetisch geben.

Trotz dieser dezidiert deterministischen Position ist es ar-Rāzī wichtig zu betonen, dass es Unterschiede gibt zwischen den in der Natur stattfindenden Vorgängen und dem Handeln des Menschen. Die Notwendigkeit, mit der ein Mensch eine bestimmte Handlung ausführt, ist also nicht wie die, mit der ein Baum sich im Wind bewegt, oder wie die, mit der ein Stein fällt, nachdem er fallengelassen wurde. Dies gilt aus zwei Gründen: Zum einen erlebt der Mensch seine Handlungen bewusst und führt diese willentlich aus. Zum anderen handelt er gemäß den Motivationen, die in ihm aufkommen. Diese können über die Lebenszeit hinweg sehr unterschiedlich ausfallen, sodass er sich in gleichartigen Situationen nicht immer auf die gleiche Weise verhalten wird. Bäume oder Steine hingegen können ihr ‚Verhalten' niemals ändern. Die von ar-Rāzī angeführten Unterschiede berühren jedoch nicht die Frage der Determiniertheit, was heißt, dass sich Naturereignisse und menschliche Taten mit gleicher metaphysischer Notwendigkeit vollziehen.

Der Umstand, dass Menschen sich dennoch so erleben, dass sie z. B. ihre Hand entweder heben oder eben auch nicht heben können, ist einer Illusion geschuldet. Ar-Rāzī drückt dies in einem Diktum aus, das mindestens schon bei Ibn Sīnā (gest. 1037) zu finden ist und nach ihm von vielen Gelehrten in unterschiedlicher Form vorgebracht wurde: „Der Mensch ist ein Gezwungener im Gewande eines Entscheidungsfähigen (*al-insān muḍṭarr fī ṣūrat muḫtār*).[11]

Damit drängt sich eine Frage auf, mit der sich nicht nur ar-Rāzī, sondern auch viele andere Vertreter eines Determinismus konfrontiert sahen: Wenn es stimmen sollte, dass der Mensch in all seinen Handlungen von externen Faktoren determiniert ist, welchen Sinn hat es dann, dass Gott Botschaften offenbart, in denen Gebote formuliert sind, deren Befolgung Lohn und deren Zuwiderhandlung Strafe nach sich zieht? Viele Antwort-

11 Ebd., Bd. 3, S. 60. Zu Ibn Sīnā und Gelehrten wie al-Ġazālī, Naǧm ad-Dīn aṭ-Ṭufī und Ibn Taymiyya siehe Suleiman, „Schuldfähigkeit trotz fehlender Willensfreiheit?", S. 180 f. Zu Saʿd ad-Dīn at-Taftāzānī siehe Thomas Würtz, *Islamische Theologie im 14. Jahrhundert: Auferstehungslehre, Handlungstheorie und Schöpfungsvorstellungen im Werk von Saʿd ad-Dīn at-Taftāzānī*, Berlin/Boston 2016, S. 221.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

modelle wurden hierzu formuliert. Beispielhaft soll hier Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭufīs (gest. 1316) Lösung des Problems skizziert werden, bevor näher auf die Sicht ar-Rāzīs eingegangen wird. Aṭ-Ṭufī zufolge determiniert Gott alle Handlungen des Menschen, sodass sie auf dieselbe Weise vonstattengehen, wie sie es getan hätten, wenn Er dem Menschen die freie Wahl gegeben hätte. Denn das Wissen Gottes erstreckt sich auch auf die möglichen Welten, die nicht in die Existenz gekommen sind. Der Pharao z. B. hätte auch in einer Welt, in der er Willensfreiheit gehabt hätte, gegen Moses intrigiert. Die Weisheit dahinter, dass Gott uns keine Willensfreiheit gegeben hat, liegt laut aṭ-Ṭufī darin, dass dieses dem Gottvertrauen abträglich wäre; denn wie kann ich mich darauf verlassen, dass Gott mich beschützt, wenn der Weltenlauf nicht gänzlich in Seiner Hand liegt?[12]

Ar-Rāzī kann dieser Sicht schon deswegen nicht zustimmen, weil ja, wie oben beschrieben, laut ihm eine Welt, in der es menschliche Willensfreiheit gibt, gar nicht möglich ist.

Für ar-Rāzī ist damit die Frage nach der Willensfreiheit durch die Vernunft eindeutig und hinreichend beantwortet. Da der Koran, aber auch jeder andere sprachlich verfasste Beleg, aufgrund der Ungenauigkeiten, die die Sprache und der Überlieferungsprozess mitbringen, immer im Lichte der unbezweifelbaren Vernunftwahrheiten gelesen werden muss, kann seine Funktion in der Frage der Willensfreiheit nicht mehr umfassen, als das bereits gefällte Urteil der Vernunft zusätzlich zu stützen.[13] Nun könnte man zwar zu dem Ergebnis kommen, dass der Koran diese Frage gar nicht aufwirft, so wie er auch viele andere Themen, die im *kalām* verhandelt werden, wie z. B. das der Gottesbeweise, nicht behandelt.[14] Ar-Rāzī, aber auch die *mutakallimūn* im Allgemeinen, sehen es jedoch als selbstverständlich an, dass der Koran sich zur Frage der Willensfreiheit positioniert, obgleich die Meinungen weit darüber auseinandergehen, worin seine Position genau besteht. Gleiches lässt sich übrigens auch über die säkulare Islamwissenschaft sagen, denn auch dort scheint man sich nur dahingehend einig, dass der Koran die Frage nach der Willensfreiheit behandelt, aber nicht darüber, zu welchem Ergebnis er kommt. So schreibt einer der führenden Vertreter der Islamwissenschaft, Josef van Ess:

---

12 Vgl. Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī, *Ḥallāl al-ʿuqad fī bayān aḥkām al-muʿtaqad*, ed. von Lejla Demiri und Islam Dayeh, Beirut: Orient-Institut Beirut, 2016, S. 31.

13 Vgl. ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 9, S. 131 f.

14 Siehe Hannah C. Erlwein, *Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought*, Berlin/Boston 2019, S. 22–24. Die *mutakallimūn* stimmen dieser Sicht freilich nicht zu.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Fatalismus war seit dem Koran nicht mehr möglich. Das war der Fortschritt, den die Offenbarung gebracht hatte; der Mensch ist nicht mehr Spielball eines anonymen Geschicks. Vor diesem Hintergrund war es eigentlich folgerichtig, wenn die Qadariten die koranische Botschaft so verstanden, daß Gott das Gute, das der Mensch tut, selber bestimmt, ihn dagegen allein läßt, wenn dieser sich in Böses verstrickt.[15]

Zu einer gegenteiligen Einschätzung kommt Alexander Treiger, wenn er im erst kürzlich veröffentlichten Oxford Handbook of Islamic Theology schreibt, dass der Koran die in der Spätantike verbreitete Vorstellung eines allumfassenden Determinismus nicht aufhebt, sondern nur modifiziert, insofern dieser nun theistisch gedacht wird.[16] Einen Mittelweg scheint Dmitry V. Frolov beschreiten zu wollen, wenn er schreibt:

> While the general message of the Qurʾān seemed to downplay the role of the individual and to attribute to God complete and total power, particular qurʾānic passages provided fertile ground for arguments in support of and against human free will.[17]

Aus meiner Sicht fußt das Problem der Willensfreiheit auf philosophischen Voraussetzungen, und es ist nicht ohne Weiteres einzusehen, warum es sich einem unphilosophischen Text, wie der Koran einer ist, überhaupt stellen sollte. Das kann im vorliegenden Artikel nicht weiter ausgeführt werden, und so soll es dabei belassen werden, problematisiert zu haben, es als selbstverständlich zu erachten, dass der Koran das Thema der Willensfreiheit behandelt.

Aber zurück zu ar-Rāzī, bei dem nun an zwei beispielhaft ausgewählten Versen dargelegt werden soll, wie er den Koran im Sinne seiner deterministischen Position auslegt.

Das erste Beispiel bezieht sich auf einen Vers, der von denen, die die Existenz der Willensfreiheit negieren, besonders häufig herangezogen wird. So heißt es im Koran: „[…] Er [d. h. Gott] hat alles [wörtlich: jede

15 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin/New York 1991, Bd. 4, S. 491 f.

16 Vgl. Alexander Treiger, „Origins of Kalām“, in: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, hrsg. von Sabine Schmidtke, Oxford/New York 2016, S. 36.

17 Dmitry Frolov, „Freedom and Predestination“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 2, 2002, S. 267–271, hier S. 267.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sache] erschaffen und dieses genau bestimmt (*qaddarahū taqdīran*)."[18] In seinem umfangreichen Korankommentar verwendet ar-Rāzī diesen Vers als einen Aufhänger dafür, seine Position in der Debatte der Willensfreiheit zusammenfassend darzustellen und Kritik an seinen Widersachern vorzubringen. Sein Gedankengang ist der folgende: Wenn Gott alles erschaffen hat, dann muss Er auch die Taten des Menschen sowie die ihnen vorausgehenden Handlungsmotivationen geschaffen haben. Der Mensch ist determiniert durch die Schöpfungstätigkeit Gottes, der alles, so versteht ar-Rāzī das Verb *qaddara*, im Einklang mit Seinem urewigen Schöpfungsplan (*qaḍāʾ*) in die Existenz bringt.

Im nun folgenden zweiten Beispiel geht es um einen Vers, der in der Regel von den Verfechtern der Willensfreiheit angeführt wird. Dieser lautet:

> Diejenigen, die Vielgötterei betreiben, werden sagen: „Hätte Gott gewollt, so hätten weder wir noch unsere Vorväter Vielgötterei betrieben, und wir hätten auch nichts für verboten erklärt [was nicht von Gott selbst für verboten erklärt wurde]." Ebenso haben schon Generationen zuvor [die prophetische Botschaft] als Lüge bezeichnet, bis sie dann Unsere Strafe kosteten […].[19]

Ar-Rāzī möchte diesen Vers nicht dahingehend verstanden wissen, dass die Polytheisten für die Meinung getadelt werden, dass die Handlungen der Menschen von Gott gewollt und durch Seine Schöpfungstätigkeit determiniert sind, denn darin stimmt der Koran mit ihnen laut ar-Rāzī ja überein. Worin der Koran die Polytheisten jedoch sehr wohl tadelt, ist, dass sie die Vorherbestimmung als ein Argument gegen die Sinnhaftigkeit von göttlichen Ge- und Verboten anführen. Denn damit haben sie die normative Dimension des Korans – ein wichtiger Teil der göttlichen Offenbarung – infrage gestellt. Die eigenen Missetaten lassen sich also nicht dadurch entschuldigen, dass man sich ihrer aufgrund der Vorherbestimmung Gottes nicht entziehen konnte. Willensfreiheit und Schuldfähigkeit, das vertritt ar-Rāzī hier also mindestens implizit, stehen in keinem Zusammenhang. Vielmehr ist der Mensch in all seinen Handlungen determiniert, und dennoch ist Gott gerecht, wenn Er den Sünder zur Rechenschaft zieht.[20]

---

18 Koran 25:2. Die Übersetzung der im Beitrag genannten Koranstellen geht auf den Autor zurück.

19 Koran 6:148.

20 Vgl. ar-Rāzī, *Tafsīr*, Bd. 13, S. 227.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Da diese Position kontraintuitiv ist, wurde sie von den Verfechtern der Willensfreiheit besonders häufig kritisiert. Ar-Rāzīs Antwort darauf fällt meist recht knapp aus. Ihm zufolge darf Gottes Handeln nicht nach den ethischen Kriterien bewertet werden, die in der erschaffenen Welt bzw. zwischen Menschen gelten. Die Vernunft kann also im zwischenmenschlichen Bereich sehr wohl erkennen, welche Handlung moralisch gut und welche moralisch schlecht ist, für die Taten Gottes gilt dies jedoch nicht.[21] Aus der Offenbarung wissen wir, dass Gott stets gerecht handelt. So sind selbst diejenigen Handlungen Gottes als gerecht einzustufen, die, wenn ein Mensch sie ausführen würde, ungerecht wären. Menschen sind, das weiß die Vernunft, also sehr wohl ungerecht, wenn sie z. B. ihre Mitmenschen mithilfe von Hypnosetechniken dazu bringen, bestimmte Dinge zu tun, und sie hernach genau dafür bestrafen. Die moralischen Kriterien, mithilfe derer die Vernunft zu diesem Urteil kommt, sind für ar-Rāzī jedoch auf die Taten Gottes nicht anwendbar.

3. Gleicht ar-Rāzī den Pflanzen? Oder: Wieso der Determinismus unsinnig ist

Der nun folgende Abschnitt wird die Unsinnigkeit deterministischer Handlungstheorien im Allgemeinen und die Inkonsistenzen bei ar-Rāzī im Speziellen aufzeigen, indem vier Kritikpunkte ausgeführt und untermauert werden: Erstens, aus ar-Rāzīs Position ergeben sich Konsequenzen, die er selbst ablehnen würde, nämlich dass sich der Vernunft nach Menschen untereinander für Missetaten weder tadeln noch bestrafen dürfen. Zweitens, ar-Rāzīs Behauptung, dass der Determinismus wahr sei, verliert im Falle ihre Richtigkeit ihre normative Dimension. Drittens, der propositional vorgetragene Gehalt von ar-Rāzīs Behauptung widerspricht dem, was er selbst performativ anerkannt haben musste, um seine Behauptung auf sinnvolle Weise und als gültigen Diskursbeitrag vorzubringen. Und schließlich viertens, deterministische Handlungstheorien wie die von ar-Rāzī sind unsinnig und damit weder falsch noch wahr.

Die Annahmen, speziell die drei letztgenannten, hängen inhaltlich miteinander zusammen, und auch bei der Art und Weise ihrer Untermauerung ist ein bestimmter Argumenttyp besonders maßgeblich. Dabei handelt es sich um das reflexive Argument, das darauf abzielt, dem Opponenten (hier: ar-Rāzī) einen Selbstwiderspruch nachzuweisen. Dieser Argu-

21 Vgl. ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 3, S. 289.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menttyp gehört in der Philosophie zum essenziellen Rüstzeug, und zwar von der Antike – dort als *peritrope*-Argument bekannt[22] – bis in die heutige Zeit, in der die Bezeichnung ‚Selbstaufhebungsargument' Verwendung findet oder oftmals auch vom Aufdecken performativer Selbstwidersprüche die Rede ist.[23] Wenn es darum geht, deterministische Handlungstheorien zu entkräften, geschieht das es im deutschsprachigen Raum besonders durch Denker:innen, die sich entweder im Paradigma der Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels bewegen oder von ihm auf unterschiedliche Weise beeinflusst wurden wie Wolfang Kuhlmann[24] und Jürgen Habermas.[25] Im englischsprachigen Raum hingegen lässt sich dieser Zusammenhang zu Apel nicht beobachten.[26]

Im Folgenden sollen Erläuterungen vorausgeschickt werden zu der Art und Weise, wie das Selbstaufhebungsargument gegen ar-Rāzīs deterministische Position angewendet werden soll. Außerdem werde ich drei Beispiele des Selbstaufhebungsarguments im vormodernen islamischen Denken anführen. Zwar geht es in diesen Beispielen nicht um die Frage der Willensfreiheit, aber sie eignen sich doch dazu, das Argument in seiner Struktur besser nachzuvollziehen. Darüber hinaus zeigen sie, dass reflexive Argumente dieser Art der islamischen Tradition keineswegs unbekannt sind.[27]

---

22 Hierzu mehr bei Luca Castagnoli, *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge 2010.

23 Selbstaufhebungsargumente sind im Aufbau und Ziel so verschiedenartig, dass sie sich wohl nicht in einer Definition fassen lassen; vgl. Dorothee Schmitt, *Das Selbstaufhebungsargument: Der Relativismus in der gegenwärtigen philosophischen Debatte*, Berlin/Boston 2018, S. 190, mit Fn. 2.

24 Siehe Wolfgang Kuhlmann, „Reflexive Argumente gegen den Determinismus", in: *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik: Studien zur Transzendentalpragmatik*, hrsg. von Wolfgang Kuhlmann, Würzburg 1992, S. 208–223. Im Anschluss an Kuhlmann ist folgende Arbeit zu sehen: Alberto Mario Damiani, *Handlungswissen*, Freiburg/München 2013, v. a. Kap. 4.

25 Siehe Jürgen Habermas, „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54.5 (2006), S. 669–707; Amy Allen und Eduardo Mendieta (Hgg.), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge 2019, Artikel „Free Will and Determinism" und „Performative Self-Contradiction".

26 Nachfolgend eine Auswahl relevanter Literatur: James Jordan, „Determinism's Dilemma", in: *The Review of Metaphysics* 23.1 (1969), S. 48–66; Joseph M. Boyle, Germain Gabriel Grisez und Olaf Tollefsen, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, Notre Dame 1976; Robert Lockie, *Free Will and Epistemology: A Defence of the Transcendental Argument for Freedom*, New York 2018.

27 Eine Studie zu der Frage, wie verbreitet sie waren, steht noch aus.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Meine Kritik an der Position ar-Rāzīs formuliere ich im Anschluss an wichtige Erkenntnisse, die sich im Zuge der im 20. Jahrhundert stattfindenden sprachpragmatischen Wende ergeben haben. Die negative, also dekonstruierende Seite der Wende besteht darin, einflussreiche Auffassungen von Sprache, die im Kern mindestens bis zu Parmenides reichen, zu verwerfen. Dazu gehört die Ansicht, dass sich Sinn unabhängig von der Sprache und ihrer Verwendung konstituiert, und zwar durch die seelische Tätigkeit des Denkens. Ein solipsistisches, d. h. in der totalen Einsamkeit befindliches, von jeder Um- und Mitwelt abgelöstes Ich kann demnach kraft der Gedanken unabhängig von Sprache Sinn produzieren. Gedanken und Vorstellungen sind also das Eigentliche und Vorhergehende, Sprache kommt hier nur nachträglich hinzu. Aus dieser Auffassung vom Verhältnis zwischen Denken und Sprache ergibt sich, dass die Sinn- und Gültigkeitsbedingungen des Denkens durch dessen Subjekt konstituiert werden, ohne dass diese der Öffentlichkeit zugänglich sein müssen und ohne dass diese die Einhaltung dieser Bedingungen überprüft.[28] Im Anschluss an die sprachpragmatische Wende lässt sich diese Vorstellung als ein Quell von Konfusion beschreiben, aus dem sich philosophische Probleme ergeben, die sich nicht lösen, sondern nur auflösen lassen, indem das oben skizzierte Bild von Denken und Sprache verworfen wird.

Den problematisierten Auffassungen von Sprache wird entgegengesetzt – und damit nun zur positiven Seite der sprachpragmatischen Wende –, dass jedes Denken zum einen sprachgebunden ist und damit der Sprache keineswegs vorhergeht und es zum anderen prinzipiell auf dialogische Weise verfährt. Jedes Denken hat also ein Gegenüber; das kann der Denkende selbst sein, eine hypothetisch vorgestellte Person oder ein realer Gesprächspartner. Der Denkende ist also immer schon in einer (mindestens hypothetisch) existierenden Denk- und Sprachgemeinschaft eingebettet. Daraus ergibt sich, dass die Sinn- und Gültigkeitsbedingungen des Denkens intersubjektiven Charakter haben und öffentlich zugänglich sein müssen. Der Denk- bzw. Sprechakt ist als solcher nur dann erfolgreich, wenn er diese Bedingungen erfüllt. Die Anerkennung der Bedingungen muss nicht im gesprochenen Wort expliziert werden, ja wird das sogar in der Regel nicht, sondern begleitet den Akt meist implizit im Zuge seiner performativen Ausführung. Daraus ergibt sich, dass der Akt über eine Doppelstruktur verfügt, die sich über das *Gesagte* und über das *Geta-*

28 Siehe hierzu Dietrich Böhler, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs: Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*, Freiburg/München 2014, S. 101–110; Damiani, *Handlungswissen*, S. 9 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ne ausdrückt. Am Beispiel einer Behauptungshandlung kann man demgemäß zwischen einer propositionalen (sich im Gesagten ausdrückenden) Dimension und einer performativen (sich im Getanen ausdrückenden) Dimension unterscheiden. Etwas zu behaupten, ist immer als eine Handlung des Etwas-gegenüber-jemandem-Behauptens zu verstehen, die nur glückt, wenn der Behauptende im Einklang mit dem dazu nötigen Handlungswissen verfährt. An die Stelle des Bewusstseins als ein autonom agierender Garant der Sinn- und Gültigkeitsbedingungen des Denkens tritt im Zuge der sprachpragmatischen Wende also die Sprache, sodass die öffentlich zugänglichen und intersubjektiv überprüfbaren Vorrausetzungen sinnvoller und gültiger Kommunikationshandlungen mit den Sinn- und Gültigkeitsbedingungen des Denkens zusammenfallen. Die Anerkennung dieser Voraussetzungen erfolgt, wie gesagt, in der Regel auf performative Weise, d. h. es ist möglich, jedoch unüblich, dass sie über das gesprochene Wort expliziert wird. Sollte es hingegen der Fall sein, dass sie über das gesprochene Wort negiert wird, dann entzieht sich der Behauptende qua seiner Behauptung den Boden, der Sinn und Gültigkeit des Denk- bzw. Sprechakts garantiert, oder anders ausgedrückt: Er verwickelt sich in einen performativen Selbstwiderspruch.

Auf derartige Widersprüche haben bereits vormoderne islamische Gelehrte verwiesen, und dazu nun, wie angekündigt drei Beispiele. Das erste findet sich in einem Kommentarwerk des Philosophen und Rechtsgelehrten Ibn Rušd (gest. 1198), den er zur Metaphysik des Aristoteles verfasste. Dessen Urteil zufolge ist derjenige, der behauptet, der Satz vom Widerspruch sei falsch, „gleich einer Pflanze“,[29] was zum Ausdruck bringen soll, dass er sich den Lebewesen ohne *logos* angleicht. Ibn Rušd kommentiert diese Stelle wie folgt:

> Was die Gültigkeit dieser Überzeugung [gemeint ist der Satz vom Widerspruch] untermauert, ist, dass jeder, der einen Beweis und irgendeinen Syllogismus vorbringt, diese Meinung (*raʾy*) bereits voraussetzen muss – ich meine die Meinung, dass zwei Gegensätze nicht zusammenkommen –, denn täte er es nicht, dann wäre es nicht möglich, für irgendetwas einen Beweis und einen Syllogismus vorzubringen. Daher geht diese Meinung allen anderen Meinungen voraus und alle [Menschen] teilen sie von Natur aus (*bi-ṭ-ṭabʿ*), denn ohne sie wären Diskussionen und Debatten nicht gültig/möglich (*lā yaṣiḥḥu*). […]

29 Aristoteles, *Metaphysik*, hrsg. und übers. von Franz Schwarz, Stuttgart 1970, 1006a15 (Becker-Zählung).

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Wer etwas Verständliches sagt, der muss den Satz vom Widerspruch bereits vorausgesetzt haben.[30]

Eine Behauptung ist also nur dann verständlich, wenn in ihrem Zuge ihr Gegenteil verneint wird. Wer also meint, X sei wahr, der hat, ohne dies im propositionalen Teil seines Behauptungsakts expliziert zu haben, Nicht-X als falsch ausgewiesen. Die Anerkennung des Satzes vom Widerspruch muss also mindestens schon immer performativ im Zuge der Behauptung erfolgen, damit diese auf sinnvolle und gültige Weise vorgebracht werden kann. Gibt man diese Anerkennung im gesprochenen Teil der Behauptung jedoch auf, wird der Selbstwiderspruch unausweichlich. Die Behauptung zerstört sich damit selbst.

Auf derartige Selbstwidersprüche hat auch der frühe Muʿtazilit Abū l-Qāsim al-Kaʿbī (gest. 931) verwiesen. Das folgende Beispiel bezieht sich auf eine Behauptung, die ihm im Rahmen einer Debatte vorgebracht wurde, nämlich, dass es keine Wahrheiten gibt. Seinem Opponenten, wohl ein Skeptizist, antwortete al-Kaʿbī mit folgenden Worten:

> Wenn du jede Wahrheit unterminieren möchtest und sagst, dass es überhaupt gar keine Wahrheiten gibt, so ist damit auch schon [die Wahrheit] deiner eigenen Aussage unterminiert. Darauf aufbauend halten wir fest, dass du mit deiner Behauptung, etwas Wahres zu vertreten, insofern du es behauptest, bereits Position beziehst und [deine] Aussage als wahr ansiehst. Hierin besteht diese Widersprüchlichkeit, die ich [selbst] [in einer Debatte] vernommen habe.[31]

An anderer Stelle desselben Werkes erklärt al-Kaʿbī, wie mit jemandem umzugehen ist, der behauptet, Räsonieren (*naẓar*) und Disputieren (*ǧadal*) seien nicht zulässig:

> Wer so etwas behauptet, hat damit bereits selbst Position bezogen, als er sagte: „Sie beide sind abzulehnen!“ Für diese seine Position tritt er ein und argumentiert dafür, und so erachtet er das Räsonieren auf eine Weise für notwendig, derer er sich selbst nicht bewusst ist. […] Verweigert er jedoch tatsächlich jede Debatte, so fragt man ihn: „Du siehst das Beenden [jeglicher Debatten] als Pflicht, andere hingegen das Fortfahren [mit der Debatte]. […] Woher weißt du, welche der

30 Ibn Rušd (Averroès), *Tafsīr mā baʿda ṭ-ṭabīʿa*, ed. von Maurice Bouyges, Beirut: Dār al-Mašriq, 1938, Kommentarstelle zu 1006a5–18 der Metaphysik.

31 Abū l-Qāsim al-Kaʿbī, *Kitāb al-Maqālāt: Wa-maʿahū ʿUyūn al-masāʾil wa-l-ǧawābāt*, ed. von Ḥusayn Ḫānṣū, Amman: Dār al-Fatḥ, 2018, S. 74.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> beiden Ansichten richtig ist?“ Was auch immer er nun antwortet, so hat er sich damit selbst widerlegt [da er nun wieder debattiert]. Beharrt er jedoch [schweigend] auf seiner Meinung, sich der Debatte zu entziehen, und verlässt er daher sein Haus nicht mehr oder hält sich die Ohren zu oder flüchtet sich in [andere Dinge wie] Handeltreiben, so wird ihm diese Frage erneut gestellt.[32]

Der letzte Satz dieses Zitats lässt sich, in Anlehnung an Aristoteles, auch wie folgt formulieren: Wer sich selbst den Pflanzen angleicht, den konfrontiert man mit der im Zitat genannten Frage so lange, bis er sich wieder wie ein Mensch verhält.

Nun zu ar-Rāzī und seiner Behauptung, der Mensch sei in all seinem Handeln vollständig durch externe Faktoren (in diesem Falle: Gott) determiniert. Von den vier Kritikpunkten, die zu Anfang des Abschnitts vorgebracht wurden und die nun ausgeführt und untermauert werden sollen, lassen sich die ersten zwei auf einer ethisch-theologischen Ebene, die letzten zwei auf einer sprachpragmatischen Ebene verorten. Dieser Unterscheidung gemäß gliedert sich die nun folgende Kritik an ar-Rāzīs deterministischer Position.

3.1 Ethisch-theologische Ebene

Erste Kritik: Aus ar-Rāzīs Position ergeben sich Konsequenzen, die er selbst ablehnen würde, nämlich, dass sich gemäß der Vernunft Menschen untereinander für Missetaten weder tadeln noch bestrafen dürfen.

Wie in Abschnitt 2 gezeigt, unterscheidet ar-Rāzī zwischen den göttlichen und den menschlichen Handlungen insoweit, als die Vernunft letztere im Gegensatz zu ersteren auf ihren moralischen Status hin untersuchen kann. Das Vernunfturteil also, dass es ungerecht ist, Menschen für Handlungen zu bestrafen, derer sie sich nicht entziehen konnten, hat nur innerhalb der Sphäre des Erschaffenen Bestand. Gottes Handlungen hingegen transzendieren jegliche Moralkriterien, die die Vernunft aufstellen kann. Offen bleibt die Frage, wieso Gott dann Verfehlungen verzeiht, wenn der Mensch diese z. B. im Schlaf, also unbewusst, begangen hat. Darauf jedoch muss ar-Rāzī auch keine Antwort haben, da Gott ihm zufolge ja alles tun und lassen kann, was Er will. Möchte man doch eine Antwort geben, ließe sich sagen, dass Gott gerecht darin ist, den Menschen für seine

32 Ebd., S. 75 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihm vorherbestimmten Taten zu bestrafen, und barmherzig darin, den Menschen für unbewusste Handlungen grundsätzlich nicht zur Rechenschaft zu ziehen. Damit kann man die Schwierigkeit umgehen, dass aus Sicht eines Deterministen bezüglich des Zwangscharakters bewusster und unbewusster Taten kein Unterschied besteht.

Während ar-Rāzī diese Frage also noch abwehren kann, bedarf es nur einer Verschiebung der Perspektive, um die Frage in ein stichhaltiges Argument gegen ar-Rāzīs Position zu verwandeln. Denn richtet man den Blick weg von den göttlichen Taten und hin zu den menschlichen, dann ist nicht zu erkennen, wie sich die oben genannte Schwierigkeit auflösen ließe. Wenn es, wie ar-Rāzī sagt, ungerecht sein soll, einen Mitmenschen für Handlungen wie z. B. das Zittern der Hände zu bestrafen, sollte selbiges auch für alle anderen Handlungen gelten – denn sie sind ja alle gleichermaßen unvermeidbar, insofern sie alle in einer Kausalkette stehen, deren Zustandekommen allein vom Willen des ersten Gliedes der Kette, nämlich Gott, abhängt. Wie weiter oben dargestellt, gibt es laut ar-Rāzī dementsprechend keinen Unterschied zwischen Naturereignissen und menschlichen Handlungen hinsichtlich ihrer Determiniertheit. Dabei ist es nun auch keine Option zu entgegnen, die Offenbarung habe festgelegt, dass der Mord im Gegensatz zum Zittern moralisch tadelnswert sei. Denn im zwischenmenschlichen Bereich kann laut ar-Rāzī die Vernunft ja sehr wohl die moralisch guten, also lobenswerten, von den moralisch schlechten, also tadelnswerten Handlungen unterscheiden.

Zweite Kritik: Ar-Rāzīs Behauptung, dass der Determinismus wahr sei, verliert im Falle ihrer Richtigkeit ihre normative Dimension.

Im Anschluss an obige Ausführungen ist nun auch nicht nachvollziehbar, wieso sich ar-Rāzī – wenn er davon überzeugt sein sollte, dass wir aufgrund eines göttlichen Zwangs handeln – sich über seine Opponenten echauffiert, die seine Ansichten nicht teilen wollen. Wäre es nicht konsequent, diese dafür zu bemitleiden, so es ihnen ja vorherbestimmt war, diese abzulehnen? Einen ähnlichen Gedanken findet man bereits bei Epikur, der schreibt:

> Wer erklärt, alles geschehe aufgrund von Notwendigkeit, hat keinen Grund, demjenigen Vorhaltungen zu machen, der erklärt, es geschehe nicht alles aufgrund von Notwendigkeit; denn wie er sagt, geschieht eben das aufgrund von Notwendigkeit.[33]

33 Epikur, „Gnomologium Vaticanum – Vatikanische Spruchsammlung", in: ders., *Wege zum Glück*, hrsg. und übers. von Rainer Nickel, Mannheim ^{3}2011, S. 256–277, Ausspruch 40 auf S. 267.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denkt man dies weiter, so fällt die normative Dimension von ar-Rāzīs Behauptung, dass der Determinismus wahr ist, in sich zusammen. Diese Dimension besteht u. a. darin, dass ar-Rāzī qua Behauptung und Partizipation am theologischen Diskurs dazu auffordert, dass sein Beitrag zu Kenntnis genommen, geprüft und im Falle fehlender stichhaltiger Gegenargumente übernommen wird. Es ist nicht erst inkonsequent, all die zu tadeln, die dieser Aufforderung nicht nachkommen, sondern bereits die Aufforderung selbst. Ar-Rāzī könnte nun einwenden, dass sein Aufforderungsakt und sein Tadel determiniert waren und jede Kritik sich auf Basis ihrer eigenen Argumente damit selbst erledigt. Gegen Epikur gewendet hieße das: Sollte der Determinist seinem Gegner Vorhaltungen machen, geschieht auch das wieder aus Notwendigkeit. Auf Basis der Annahme, dass der Determinismus wahr ist, kann dieser Einwand nun *ad infinitum* von beiden Seiten wiederholt werden. Alternativ bleibt nur noch, sich gegenseitig anzuschweigen. In diesem, wohl unausweichlichen Fall hat man sich – mit Aristoteles gesprochen – den Pflanzen angeglichen.[34]

3.2 Sprachpragmatische Ebene

Dritte Kritik: Der propositional vorgetragene Gehalt von ar-Rāzīs Behauptung widerspricht dem, was ar-Rāzī performativ anerkannt haben musste, um seine Behauptung auf sinnvolle Weise und als gültigen Diskursbeitrag vorzubringen.

Diese Kritik fußt auf der Annahme, dass deterministische Handlungstheorien keinen signifikanten Unterschied zwischen den determinierten Prozessen innerhalb der Sphäre der Natur und der des Menschen aufzeigen können. Vielmehr gilt, dass der Mensch mitsamt seinen Handlungen selbst naturgesetzlich zu verstehen ist. Ar-Rāzī bestätigt das, wie weiter oben ausgeführt, auch wenn er die theologische Formulierung wohl bevorzugen würde, dass sich Gottes Schöpfungsplan, unabhängig davon, ob er sich auf unbelebte oder auf belebte Materie bezieht, in der jeweils gleichen

34 Ein ähnlicher Gedankengang mit Bezug auf eine Aussage des überzeugten Deterministen Thomas Hobbes findet sich bei Bernd Ludwig, „Was die Freiheitslehre mit der Straftheorie zu tun hat: Philosophische Voraussetzungen von Prävention (Verhinderung) und Retribution (Vergeltung)“, in: *Das sogenannte Böse: Das Verbrechen aus interdisziplinärer Perspektive*, hrsg. von Jörg-Martin Jehle, Baden-Baden 2020, S. 305–326, hier S. 315 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weise mit strenger Notwendigkeit entfaltet.[35] Jeder innere und äußere Vorgang, der für eine bestimmte Handlung des Menschen relevant ist, ist letztlich auf das Schöpfungswirken Gottes zurückzuführen. Demnach kann Gott analog gesehen werden zu einem Hypnotiseur, der kraft der Hypnose die Handlungen einer Person im Gesamten steuert und der Person das Gefühl gibt, mit diesen Handlungen zufrieden zu sein bzw. die Handlungen selbst gewollt und gewählt zu haben. Dieses Selbstbild einer hypnotisierten Person muss bei ar-Rāzī – möchte er seine eigene Position konsequent vertreten – als Vorstellung alle seine Handlungen begleiten.

An diesem Punkt sei an obige Ausführungen erinnert, gemäß derer das Denken selbst bereits als kommunikationspragmatische Handlung aufgefasst wird, die an die Sprache gebunden ist und immer ein (zumindest hypothetisch gedachtes) Gegenüber besitzt. Ein Denken außerhalb des Rahmens dessen, was als sinnvoll und gültig gelten kann, ist damit ausgeschlossen, weshalb die Bedingungen für Sinn und Gültigkeit mindestens immer schon performativ anerkannt worden sein müssen. Werden sie nicht anerkannt oder gar explizit verneint, dann handelt es sich nicht mehr um einen Diskursbeitrag, sondern nur noch um die Erzeugung eines Tons oder um das Verschütten von Tinte (je nachdem, ob die Gedanken mündlich oder schriftlich vorgebracht werden) oder, um es wieder aristotelisch zu fassen: der Behauptende gleicht sich den Pflanzen an.

Um das weiter zu verdeutlichen, soll nun ein Gedankenexperiment durchgeführt werden: Zwei Personen, sagen wir Zayd und ʿAmr, befinden sich sowohl hinsichtlich ihres inneren (d. h. nicht von außen wahrnehmbaren) als auch ihres äußeren Verhaltens unter der vollen Kontrolle eines Hypnotiseurs. Dieser veranlasst nun, dass Zayd zu ʿAmr sagt: „Berlin ist die Hauptstadt von Deutschland". ʿAmr bejaht dies, wobei auch dies wieder durch den Hypnotiseur verursacht wird. Außenstehende und auch die später aus der Hypnose wieder erwachten Personen Zayd und ʿAmr werden dies offensichtlich weder als tatsächliche Behauptung und als Erwiderung noch als ein Gespräch charakterisieren, und das, weil es hierzu Voraussetzungen gibt, die nicht erfüllt waren. Am Beispiel des Behauptungsakts soll dies erläutert werden:

- Behauptungsakte basieren auf der Abwägung von Gründen, d. h. sie beanspruchen, sich in einer wie auch immer gearteten Form von Rationa-

35 Womit natürlich nicht gesagt wird, dass Gott notwendigerweise diesen oder jenen Schöpfungsplan entworfen hat. Im Gegenteil betont ar-Rāzī im Einklang mit dem Aš'aritentum und in Abgrenzung zu den islamischen Philosophen die Freiheit Gottes.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lität zu bewegen. Wenn eine hypnotisierte Person etwas vorbringt, was den Anschein einer Behauptungshandlung hat, dann ist diese allein innerhalb eines Ursache-Wirkungs-Schemas zu beschreiben. Das heißt auch, dass sie weder rational noch irrational ist, sondern a-rational. Dies gilt auch für den Fall, dass der Hypnotiseur dazu in der Lage ist, dem Hypnotisierten vorzugaukeln, die scheinbare Behauptungshandlung willentlich und basierend auf der Abwägung von Gründen durchgeführt zu haben.

- Behauptungen gehen mit einem Wahrheitsanspruch einher. Behauptungen also, die man z. B. scherzhaft oder als Schauspieler auf einer Theaterbühne aufstellt – also ohne einen Wahrheitsanspruch zu vertreten –, erscheinen als Behauptungen nur aufgrund der äußerlichen Form. Selbiges gilt auch innerhalb kausal abgeschlossener Systeme, insofern dort Wahrheit als Wert bedeutungslos ist. Um wieder das Beispiel von Zayd aufzugreifen: Es sei angenommen, dass der Hypnotiseur darauf abzielt, Zayd dahingehend zu manipulieren, dass er in der Lage ist, alle Hauptstädte der Welt aufzusagen. Zayds Aussage, dass Berlin die Hauptstadt von Deutschland ist, ist dann ein Hinweis dafür, dass der Hypnotiseur erfolgreich gearbeitet hat. Zayd *funktioniert* korrekt, wobei selbst das Wort ‚korrekt' nur aus der Perspektive des willensfreien Hypnotiseurs Sinn macht. Was das Prädikat ‚wahr' anbelangt, so ist es selbst aus dessen Perspektive sinnlos, wenn es auf die Aussage Zayds gemünzt wird. Man kann sich das an einem Computer verdeutlichen, dessen Anwender einen Output sinnvoll als korrekt, aber nicht als wahr beschreiben kann. Der Computer hingegen kann nicht mal dies, denn sein Urteil über die Korrektheit wäre selbst wieder mit Notwendigkeit verursacht. Der Computer gibt also das aus, was er eben ausgibt, und in dieser Sphäre kausal-geschlossener Notwendigkeiten fehlt die freie Einsicht – sozusagen die interpretierende Außenperspektive auf determinierte Prozesse –, ohne die sich Prädikate wie ‚korrekt' und ‚inkorrekt' nicht sinnvoll zur Anwendung bringen lassen.
- Der Behauptungsakt wird immer an ein Gegenüber gerichtet, sei dieses real (z. B. wenn die Behauptung ausgesprochen wird) oder bloß vorgestellt (z. B. wenn die Behauptung lediglich gedacht wird). In beiden Fällen muss es sich bei diesem Gegenüber um jemanden handeln, der die Behauptung grundsätzlich aus guten Gründen bejahen oder verneinen kann. Wer hingegen allein aufgrund externer Faktoren diese oder jene Reaktion auf eine ihm gegenüber vorgebrachte Behauptung zeigt, kann nicht das Gegenüber sein, welches der Behauptende braucht, um den Behauptungsakt auf sinnvolle und gültige Weise vorzubringen.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Um die Widersprüchlichkeit und damit Sinnlosigkeit der Position ar-Rāzīs aufzudecken, soll sie nun im Folgenden inklusive der relevanten Teile, die üblicherweise nur performativ vorgebracht werden, expliziert werden. Demnach behauptet ar-Rāzī also in etwa das Folgende:

Ich behaupte auf Basis guter Gründe, d. h. rationalerweise, dass es wahr ist, dass menschliche Handlungen – inklusive meines eigenen, aktuell vorgebrachten Behauptungsakts sowie jedes Erwiderungsakts eines potenziellen Gesprächspartners – ähnlich wie Naturvorgänge durch Gottes Schöpfungswirken verursacht und determiniert werden; und ich habe den normativen Anspruch, dass alle potenziellen Gesprächspartner meine Behauptung zur Kenntnis nehmen und nach Prüfung meiner Argumente die Wahrheit der Behauptung entweder bestätigen oder durch überzeugende Gegenargumente verneinen.

Normativität, Rationalität und Wahrheit stehen aber – das habe ich im Zuge der *zweiten* und *dritten Kritik* aufzuzeigen versucht – in einem inneren Zusammenhang zur Willensfreiheit. Daraus folgt, dass ar-Rāzī, sollte er sich und seinen möglichen Gesprächspartner in derselben Situation begreifen wie die unter Hypnose stehenden Personen Zayd und ʿAmr, nicht in der Lage ist, etwas zu behaupten. Willensfreiheit gehört also zu den notwendigen Voraussetzungen jedes Denk- und Sprechakts, die zumindest performativ anerkannt werden.

Nun könnte man einwenden, dass die Sprache und der menschliche Dialog in der Illusion der Willensfreiheit verhaftet ist und die sich daraus ergebenden Probleme nicht die Falschheit oder Unsinnigkeit deterministischer Handlungstheorien beweisen. Denn es könnte ja sein, dass wir unsere Unfreiheit zwar nicht sinnvoll denken können, sie aber dennoch real ist. Denn die Realität, so könnte man weiter argumentieren, richtet sich nicht nach den Illusionen, in denen Menschen verhaftet sind. Diesem Einwand soll im folgenden Abschnitt begegnet werden.

Vierte Kritik: Deterministische Handlungstheorien wie die von ar-Rāzī sind unsinnig und damit weder falsch noch wahr.

Im Vorhergehenden wurde dafür argumentiert, dass die Annahme der Willensfreiheit zu den Voraussetzungen der Sinnhaftigkeit und Gültigkeit einer jeden Denk- und Sprechhandlung gehört. Daraus folgt, dass diese Voraussetzungen selbst weder wahr noch falsch sein können, da sie ja immer bereits akzeptiert worden sein müssen, um überhaupt auf sinnvolle und gültige Weise einen Gedanken vorbringen zu können. Die Willensfreiheit als wahr auszuweisen, ist zirkulär (denn ich musste sie ja bereits als wahr anerkannt haben, um über ihren Wahrheitsstatus auf sinnvolle Weise sprechen zu können); sie hingegen als falsch zu erachten, führt aufgrund

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des performativen Widerspruchs zur Selbstauflösung dieses Standpunkts.[36] Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass es auch nicht sein kann, dass deterministische Handlungstheorien die Realität korrekt beschreiben, auch wenn wir nicht in der Lage sind, sie auf sinnvolle Weise zu explizieren. Denn die Aussage ‚Handlungstheorien beschreiben die Realität auf korrekte Weise' ist ja selbst nur innerhalb unseres Denkens und unserer Sprache sinnvoll. Jenseits des Rahmens, der durch die Voraussetzungen von Sinn und Gültigkeit abgesteckt wird, gibt es keine Realität, insofern der Ausdruck ‚Realität' selbst Teil unseres Denkens und unserer Sprache ist.[37]

Auf der Richtigkeit deterministischer Handlungstheorien zu beharren, geht also immer damit einher, eine theoretische Perspektive aus dem Nirgendwo – man kann auch vom ‚Gottesstandpunkt' sprechen – zu beziehen. Franz von Kutschera spricht hier von der „Illusion externer Betrachtung" und schreibt weiter:

> Deterministen sind meist Opfer der *self-excepting fallacy*: Sie vergessen, dass auch sie selbst in ihrem Verhalten und Denken kausal determiniert wären, wenn sie Recht hätten. Sie sind eben keine externen Betrachter der menschlichen Komödie, sondern Teil davon. […] Nimmt man sie beim Wort, so hätte man davon auszugehen, dass sie reden und denken, wie sie das aufgrund irgendwelcher Faktoren, die außerhalb ihrer Kontrolle liegen, tun müssen. Ihre Behauptungen hätten also keine Gründe, sondern nur Ursachen, und wären daher für uns kognitiv nicht relevanter als ihr Husten.[38]

Anders ausgedrückt heißt das, dass ein Mensch, der die Determiniertheit seiner Handlungen postuliert, sich in zwei Sphären trennt: in eine, die er als Subjekt einnimmt und von der aus er nun als Außenstehender auf sich und seine Mitmenschen blickt, und in eine zweite, in der er nicht mehr als das Objekt ist, auf das er sich als Subjekt bezieht. In der Sphäre des Subjektseins erkennt er alle Voraussetzungen sinnvoller und gültiger Rede

---

36 Ganz ähnlich sah das Ludwig Wittgenstein in Bezug auf den Satz vom Widerspruch; siehe Peter Hacker, *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford ²1986, S. 126.

37 Es sei angemerkt, dass der Ausdruck ‚Realität', wenn man ihn außerhalb des Rahmens von Denken und Sprache zu verorten sucht, ähnlich absurde Konsequenzen nach sich zieht wie die kantische Auffassung vom prinzipiell unerkennbaren Ding-an-sich, die schon zu Kants Lebzeiten als Rückfall in schlechte Metaphysik kritisiert wurde.

38 Franz von Kutschera, *Einladung in die Philosophie*, Münster 2016, S. 141.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zumindest performativ an, denn sonst könnte er seinen eigenen Gedanken ja nicht selbstständig denken. Als Subjekt blickt er also wie ein Gott, der Willensfreiheit besitzt, auf die in der Objektsphäre verorteten Menschen (inklusive seiner selbst), von denen er nun auf sinnvolle und gültige Weise sagen kann, dass sie gänzlich determiniert sind. Aus Sicht der Mitmenschen scheidet er jedoch aus der Denk- und Sprachgemeinschaft aus, insofern er unverständlich wird bzw. – aristotelisch gesprochen – sich den Pflanzen angleicht.

4. Abschließende Reflexion der Ergebnisse

Im zeitgenössischen philosophischen Diskurs mehrt sich die Kritik an traditionellen normativen Konzeptionen des Islams. Man wirft ihnen zum einen Verknöcherung aufgrund formalistischer Ausrichtung vor, zum anderen, dass sie den Aspekt der Verpflichtung des Menschen gegenüber dem Schöpfer so sehr betonen, dass die mindestens genauso wichtige Dimension der moralischen Verantwortung gegenüber der Schöpfung in den Hintergrund tritt.[39] Dieser Kritik und auch dem zunehmenden Ruf nach einem *ethical turn* im islamischen Denken[40] kann ich mich anschließen, wobei ich es als eine der Hauptaufgaben der Forschung betrachte, die philosophisch-theologischen Komponenten, die die kritisierte Konzeption islamischer Normativität begünstigen und reproduzieren, zu identifizieren, zu problematisieren und im Anschluss an die Tradition zu transformieren. Der vorliegende Artikel versteht sich als ein Beitrag dazu, und zwar mit Blick auf die klassische Auffassung vom *qadar*, die keinen Platz für menschliche Willensfreiheit lässt. Sie steht dem Bild vom Menschen als ein gegenüber der Schöpfung verantwortliches Wesen entgegen, was sich mitunter – wie z. B. bei dem oben genannten Nik Farhan – in offenkundiger Weise offenbart, oft aber auch auf eher subtile Weise zum Tragen kommt. Dieses Bild vom Menschen lässt sich nicht nur durch die Offenbarungsquellen gut begründen, sondern es wurde auch in der Tradition immer wieder stark gemacht. In dieser Tradition selbst besteht also ein genuines Interesse daran, Konzepte, die dieses Menschenbild unterminieren, zu dekonstruieren.

---

39 Zu den wortmächtigsten Kritikern gehört Taha Abderrahman; siehe zu ihm Farid Suleiman, „The Philosophy of Taha Abderrahman: A Critical Study", in: *Die Welt des Islams* 61.1 (2021), S. 39–71.

40 Siehe hierzu Mohammed Ghaly, „The Journal of Islamic Ethics: A Pressing Demand and a Promising Field", in: *Journal of Islamic Ethics* 1.1 – 2 (2017), S. 1–5.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Rahmen dieses Beitrags wurde versucht, diese Dekonstruktion mithilfe sprachpragmatischer Erwägungen und des Selbstaufhebungsarguments, die in der islamischen Denktradition nicht unbekannt sind, vorzunehmen.[41] Sollte dies erfolgreich gewesen sein, können die traditionellen Positionen zur Willensfreiheit im Anschluss an das dem Artikel vorangestellte Zitat von Wittgenstein als eine Beule betrachtet werden, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Dann ist der Weg frei für ein Neudenken der *qadar*-Konzeption, um ein Menschenbild stark zu machen, das den *ethical turn* in den Debatten zu (koranischer) Normativität weiter forciert.

Literaturverzeichnis

Ali, Mohamed, Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication, London 2009.

Allen, Amy/Eduardo Mendieta (Hgg.), The Cambridge Habermas Lexicon, Cambridge 2019.

Aristoteles, Metaphysik, hrsg. und übers. von Franz Schwarz, Stuttgart 1970.

Böhler, Dietrich, Verbindlichkeit aus dem Diskurs: Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise, Freiburg/München 2014.

Boyle, Joseph/Germain Grisez/Olaf Tollefsen, Free Choice: A Self-Referential Argument, Notre Dame 1976.

Castagnoli, Luca, Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine, Cambridge 2010.

Damiani, Alberto, Handlungswissen, Freiburg/München 2013.

de Cillis, Maria, Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Ghazali and Ibn Arabi, London 2014.

Doyle, Bob, Free Will: The Scandal in Philosophy. Cambridge, MA 2011.

Epikur, „Gnomologium Vaticanum – Vatikanische Spruchsammlung", in: ders., Wege zum Glück, hrsg. und übers. von Rainer Nickel, Mannheim ^{3}2011.

Erlwein, Hannah, Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought, Berlin/Boston 2019.

Frolov, Dmitry, „Freedom and Predestination", in: Encyclopaedia of the Qurʾān, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 2, 2002, S. 267–271.

41 Zum Selbstaufhebungsargument s.o.; zur Sprachpragmatik z. B. Mohamed Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*, London 2009.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ghaly, Mohammed, „The Journal of Islamic Ethics: A Pressing Demand and a Promising Field“, in: Journal of Islamic Ethics 1.1 – 2 (2017), S. 1–5.

Gimaret, Daniel, Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris 1980.

Habermas, Jürgen, „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54.5 (2006), S. 669–707.

Hacker, Peter, Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein, Oxford ²1986.

Haji, Ishtiyaque, The Obligation Dilemma, New York 2019.

Ibn Rušd (Averroès), Tafsīr mā baʿda ṭ-ṭabīʿa, ed. von Maurice Bouyges, Beirut: Dār al-Mašriq, 1938.

Jordan, James, „Determinism's Dilemma“, in: The Review of Metaphysics 23.1 (1969), S. 48–66.

al-Kaʿbī, Abū l-Qāsim, Kitāb al-Maqālāt: Wa-maʿahū ʿUyūn al-masāʾil wa-l-ǧawābāt, ed. von Ḥusayn Ḫānṣū, Amman: Dār al-Fatḥ, 2018.

Kuhlmann, Wolfgang, „Reflexive Argumente gegen den Determinismus“, in: Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik: Studien zur Transzendentalpragmatik, hrsg. von Wolfgang Kuhlmann, Würzburg 1992, S. 208–223.

Laufs, Adolf, „Der aktuelle Streit um das alte Problem der Willensfreiheit: Eine kritische Bestandsaufnahme aus juristischer Sicht“, in: Medizinrecht 29.1 (2011), S. 1–7.

Lockie, Robert, Free Will and Epistemology: A Defence of the Transcendental Argument for Freedom, New York 2018.

Ludwig, Bernd, „Was die Freiheitslehre mit der Straftheorie zu tun hat: Philosophische Voraussetzungen von Prävention (Verhinderung) und Retribution (Vergeltung)“, in: Das sogenannte Böse: Das Verbrechen aus interdisziplinärer Perspektive, hrsg. von Jörg-Martin Jehle, Baden-Baden 2020, S. 305–326.

ar-Rāzī, Faḫr ad-Dīn, al-Maṭālib al-ʿāliya, ed. von Aḥmad al-Ḥiǧāzī as-Saqqā, 9 Bde., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1987.

———, at-Tafsīr al-kabīr aw Mafātīḥ al-ġayb, 32 Bde., Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1934–1964.

Schmitt, Dorothee, Das Selbstaufhebungsargument: Der Relativismus in der gegenwärtigen philosophischen Debatte, Berlin/Boston 2018.

Suleiman, Farid, „‚Fragen & Antworten' in der Islamischen Theologie: Eine Untersuchung am Beispiel des Problems der Willensfreiheit in der Koranexegese“, erscheint in: Fragen & Antworten: Verstehen und Erklären in den Wissenschaften, hrsg. von Verena Klappstein und Thomas Heiß.

———, „The Philosophy of Taha Abderrahman: A Critical Study“, in: Die Welt des Islams 61.1 (2021), S. 39–71.

———, „Schuldfähigkeit trotz fehlender Willensfreiheit? Eine Analyse der Position Ibn Taymiyyas. Mit einer Übersetzung seiner al-Qaṣīda at-tāʾiyya“, in: Der Islam 97.1 (2020), S. 172–202.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

at-Tirmiḏī, Abū ʿĪsā, Sunan at-Tirmiḏī, 5 Bde., ed. von Aḥmad Šākir, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.

Treiger, Alexander, „Origins of Kalām“, in: The Oxford Handbook of Islamic Theology, hrsg. von Sabine Schmidtke, Oxford/New York 2016, S. 27–43.

aṭ-Ṭūfī, Naǧm ad-Dīn, Ḥallāl al-ʿuqad fī bayān aḥkām al-muʿtaqad, ed. von Lejla Demiri und Islam Dayeh, Beirut: Orient-Institut Beirut, 2016.

van Ess, Josef, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6 Bde., Berlin/New York 1991.

von Kutschera, Franz, Einladung in die Philosophie, Münster 2016.

Würtz, Thomas, Islamische Theologie im 14. Jahrhundert: Auferstehungslehre, Handlungstheorie und Schöpfungsvorstellungen im Werk von Saʿd ad-Dīn at-Taftāzānī, Berlin/Boston 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Islamisch-theologische Debatten um Willensfreiheit und Selbstbestimmung und ihre Implikationen für die Rechtstheorie am Beispiel des *ḥukm*-Verständnisses

Abdelaali El Maghraoui

1. Einleitung

Klassische[1] islamische Gelehrte machen in der Einleitung zu ihren theologischen und rechtstheoretischen Ausführungen oft auf das Verhältnis zwischen Theologie und Recht aufmerksam. Dabei wird die Bedeutung des *ʿilm al-kalām*[2] für die anderen Disziplinen betont. In seinem Kommentar zu dem theologischen Werk *al-ʿAqāʾid an-nasafiyya* von Nağm ad-Dīn an-Nasafī (gest. 1142) hebt beispielsweise at-Taftāzānī (gest. 1390) hervor, dass sich die religiösen Bestimmungen (*aḥkām*) in zwei Kategorien unterteilen: praktisch (*ʿamalī*) und dogmatisch (*iʿtiqādī*). Die Disziplin, die sich mit den praktischen Bestimmungen und ihrer methodischen Derivation auseinandersetzt, bezeichnet er als Wissenschaft der Schariabestimmungen und Rechtsnormen (*ʿilm aš-šarāʾiʿ wa-l-aḥkām*), die wiederum das angewandte Recht (*fiqh*) und die Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) als Teildisziplinen umfasst.[3] Jedes Wissen um die praktischen Bestimmungen setze jedoch Wissen um die Erkenntnisse der Theologie voraus. At-Taftāzānīs Hierarchisierung islamischer Disziplinen zielt auf die Priorisierung der Theologie ab. Diese stehe über der Wissenschaft der Rechtsnormen, denn sie sei Ursprung und Motiv aller islamischen Wissenschaften.[4] Auf ähnliche Weise heben etwa auch al-Ǧuwaynī (gest. 1085) und ʿAlāʾ ad-Dīn

1 Unter ‚klassisch' subsumieren sich hier alle vormodernen Epochen der islamischen Geistesgeschichte.

2 Dieser Begriff, der heute oft mit der klassischen islamischen ‚Theologie' gleichgesetzt wird, ist dabei nicht ganz unproblematisch, da es im *kalām* z. T. auch um philosophische Aspekte geht. Siehe hierzu u. a. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology*, Leiden 1994, S. 2 f.

3 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-ʿAqāʾid an-nasafiyya*, ed. von ʿAlī Kamāl, Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 2014, S. 22.

4 Vgl. ebd., S. 24.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

as-Samarqandī (gest. 1144) in ihren rechtsmethodologischen Werken die Abhängigkeit der Rechtsmethodologie von der Theologie hervor.

Auch der moderne Fachdiskurs bemüht sich darum, das Verhältnis zwischen Recht und Theologie zu bestimmen.[5] Hierbei können, so Rumee Ahmed, besonders drei Ansätze differenziert werden: Die *Orientalists* seien der Auffassung, dass die Theologie bei der Herausbildung der Rechtsschulen kaum eine Rolle gespielt hat. Sie machen hierfür vor allem politische Umstände verantwortlich.[6] Die *Revisionsts* gingen dagegen von einem komplexen und sich im Laufe der Zeit verändernden Verhältnis aus: Das islamische Recht entwickelte sich aus dem Schoß der Theologie und verselbstständigte sich im Laufe der Zeit, sodass die Theologie aus allen rechtlichen und ethischen Debatten verdrängt wurde. Mithin plädieren die Revisionisten für eine Rückkehr zur Theologie, um den ursprünglichen Geist des Islams wiederzuerlangen.[7] Die *Pragmatists* konstatierten wiederum, dass Theologie und Recht in einem Wechselverhältnis zueinander stehen: „Islamic law is always a statement about theology; theology is always a statement about law; and both are always related to one's socio-political context."[8]

Von einer Verdrängung der Theologie aus dem rechtlich-ethischen Diskurs und gar von einer notwendigen Rückkehr zur Theologie zu sprechen, ist meines Erachtens zu pauschal. Die Debatten um Willensfreiheit und Selbstbestimmung,[9] die in den theologischen Kreisen entstanden sind, prägten, wie der vorliegende Beitrag zeigen will, das Normverständnis klassischer sunnitischer Rechtstheoretiker auf nachhaltige Weise. Der Einfluss der Theologie auf das Normensystem ist so stark, dass eine Neujustierung dieses Systems entsprechend den Anforderungen der heutigen Zeit

5 Vgl. u.a. Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2012; Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001; Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City 1992; David Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*, New Haven 2011; Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, New York 1995; Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Atlanta 2013.

6 Vgl. Rumee Ahmed, „Islamic Law and Theology", in: *The Oxford Handbook of Islamic Law*, hrsg. von Anver M. Emon und Rumee Ahmed, Oxford 2018, S. 105–132, hier S. 108–113.

7 Vgl. ebd., S. 119–121.

8 Ebd., S. 121.

9 Die beiden Begriffe werden im Folgenden meist synonym verwendet, ähnlich wie im Arabischen die Begriffe *irāda* (‚Wille') und *iḫtiyār* (‚Wahl, Auswahl').

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ohne eine Neutheologisierung kaum vorstellbar erscheint. Damit ist konkret die Dekonstruktion mancher spekulativer Annahmen gemeint, die sich nicht selten im Gefolge politisch motivierter Debatten entwickeln. Will man aus dem Normensystem heraus für die individuelle Selbstbestimmung argumentieren, so müsste man dieses System von solchen Annahmen enttheologiersieren und befreien.

Im Folgenden werden zunächst die wichtigsten islamtheologischen Ansätze zum Thema Willensfreiheit dargestellt. Dabei wird sich auf den Ansatz der aš'aritischen und der māturīditischen Denkschule, die die Mehrheit des Sunnitentums ausmachen, konzentriert. Die Grundlage dafür bildet vor allem das eingangs genannte Kommentarwerk von at-Taftāzānī, da es zwar māturīditisch geprägt ist, jedoch Einflüsse aus der aš'aritischen Tradition enthält.[10] Anschließend werden die Implikationen dieses Ansatzes für den rechtstheoretischen Normendiskurs behandelt, indem der Fokus auf das klassische *ḥukm*-Verständnis gelegt wird.

2. Theologische Ansätze

2.1 Zwei entgegengesetzte Ansätze

Mit Blick auf die Fragen von Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen haben sich in der islamischen Tradition kontroverse theologische Denkrichtungen entwickelt. Zentral ist hier das Dilemma, ob neben der Allmacht Gottes auch die Freiheit des Menschen denkbar ist: Ist diese Allmacht mit der menschlichen Freiheit in Einklang zu bringen oder ergibt sich aus der Freiheit des Menschen eine Beschränkung von Gottes Allmacht und damit seiner Vollkommenheit? Konkret geht es dabei um die Frage, ob der Mensch Schöpfer seines eigenen Handelns ist oder dieses Handeln allein und gänzlich auf den absoluten Willen Gottes zurückgeht. Die Qadariten und ihre späteren Erben, die Mu'tazila, verteidigten die An-

10 Dieser Kommentar kann als Versuch verstanden werden, māturīditische und aš'aritische Theologie im mamlukischen Ägypten zu verschmelzen; vgl. Lutz Berger, „Interpretations of Ash'arim and Maturīdism in Mamluk and Ottoman Times", in: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, hrsg. von Sabine Schmidtke, Oxford 2016, S. 693–704, hier S. 697 f.; Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris 1990, S. 165. Einwände dagegen äußert Thomas Würtz, „Der frühe Sa'd ad-Dīn at-Taftāzānī als māturīditischer Autor", in: *Rationalität in der Islamischen Theologie, Bd. 1: Die klassische Periode*, hrsg. von Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour und Mohammed Abdel Rahem, Berlin 2019, S. 351–372, hier S. 356.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sicht, dass der Mensch weitgehend willensfrei ist. Ihrer Logik nach kann der Mensch nur dann sowohl im Diesseits als auch im Jenseits für sein Handeln verantwortlich gemacht und zur Rechenschaft gezogen werden, wenn er immer auch anders hätte handeln können, also wenn er frei ist und alternative Handlungsmöglichkeiten hat.[11] In den Augen dieser Denker ist der Mensch ‚Schöpfer' bzw. ‚Hervorbringer' (früher *ḫāliq*, später *muḫtariʿ* oder *mūǧid*)[12] seiner eigenen Taten. Im Gegensatz zu dieser Auffassung, die die Selbstbestimmung in den Mittelpunkt stellt, vertraten die Ǧabriten das Konzept eines starren Determinismus. Sie betrachteten den Menschen also gemeinhin als ein fremdbestimmtes Wesen. Sonach ist der Mensch dem göttlichen Zwang und der Allmacht Gottes ausgeliefert. Die Theologie der Ǧabriten kann abseits des historisch-politischen Kontextes, in dem sie entstand, allerdings nicht adäquat begriffen werden. Immerhin diente sie den Umayyaden als Mittel, um ihrer Herrschaft Legitimation zu verleihen.[13]

2.2 Ein kompatibilistischer Mittelweg

Zwischen den beschriebenen Positionen hat sich ein Kompromisskonzept entwickelt, das versucht, die Freiheit des Menschen in einer determinierten Welt denkbar zu machen. Die ašʿaritische und die māturīditische Denkschule vertreten eine Art Kompatibilismus, der Raum sowohl für die Allmacht und den uneingeschränkten Willen Gottes als auch für die Freiheit des Menschen als Handlungssubjekt bieten will. Allmacht, unbeschränkter Wille und Bestimmung Gottes manifestieren sich in der ‚Erschaffung' (*ḫalq*) der Handlungen durch Gott, während Willensfreiheit und Bestimmung des Menschen mit Blick auf die ausführende ‚Umsetzung' bzw. ‚Tat' (*fiʿl*) zur Geltung kommen. Derlei Kompatibilismus spiegelt sich auch auf der argumentativen Ebene wider: Hier wird versucht, rationale, muʿtazilitisch geprägte Argumente und autoritative, textbasierte Hinweise (Koran und Hadith) miteinander in Einklang zu bringen, was sowohl die Muʿtaziliten als auch die Deterministen als ein sinnent-

11 Dies entsprich auch einer notwendigen Bedingung des „Prinzips alternativer Möglichkeiten", das für Freiheit im ethisch-inkompatibilistischen Sinne eine große Rolle spielt; vgl. Harry G. Frankfurt, *Freiheit und Selbstbestimmung: Ausgewählte Texte*, hrsg. von Monika Betzler und Barbara Guckes, Berlin 2001, S. 2.

12 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-ʿAqāʾid*, S. 81.

13 Vgl. u. a. Lutz Berger, *Die Entstehung des Islam: Die ersten hundert Jahre: Von Mohammed bis zum Weltreich der Kalifen*, München 2016, S. 244–248.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

leertes Unterfangen ablehnen.[14] Die Hauptelemente des aš'aritischen und māturīditischen Kompatibilismus werden hier vornehmlich anhand der Ausführungen von at-Taftāzānī dargestellt, die – wie eingangs erwähnt – trotz māturīditischer Prägung Einflüsse aus der aš'aritischen Lehre enthalten.

An-Nasafīs Aussage, dass die Handlungen der Menschen (*af'āl al-'ibād*) durch Gott erschaffen sind, bestätigt at-Taftāzānī durch seinen Versuch, die gegenteilige Sicht der Mu'taziliten zu falsifizieren. Der Mensch komme als Schöpfer seiner Handlungen nicht in Frage, da ihm das nötige Wissen um die Details seiner Handlungen fehle. So habe der Mensch selbst in Bezug auf die äußerlichen physischen Handlungen, wie z. B. Gehen und Laufen, weder Kenntnis noch Bewusstsein darüber, welche notwendigen Mechanismen in seinem Körper genau in Gang gesetzt werden.[15] Die Eigenschaften des Erschaffens (*ḫalq* bzw. *takwīn*) sowie des Wissens (*'ilm*) um die Einzelheiten aller Substanzen und Akzidenzien seien spezifische Attribute Gottes, die urewig (*azalī*) seien.[16]

Als zweites Argument für die Ansicht, dass Gott der Schöpfer aller Handlungen ist, führt at-Taftāzānī den Vers 37:96 an: „Gott hat euch und das, was ihr macht, geschaffen."[17] At-Taftāzānī insistiert darauf, dass die Aussage „und das, was ihr macht" (*wa-mā ta'malūn*) für alle Handlungen der Menschen steht. Mit dieser Interpretation lässt er allerdings den textlichen Kontext und die zweite Bedeutung, die dieser Vers impliziert, außer Acht. Der Vers bezieht sich, wie wir etwa dem Kommentar von aṭ-Ṭabarī (gest. 923) entnehmen können, ursprünglich auf eine Begebenheit zwischen dem Propheten Abraham und seinem Volk. In den Versen davor desavouiert Abraham seine Widersacher, da sie ‚Gottheiten' verehren, die sie sich selbst zurechtgemeißelt hätten, obschon Gott, so der Einwand Abrahams, sowohl sie selbst als auch das, was sie machten, geschaffen habe. Mit dem Ausdruck *wa-mā ta'malūn* könnten mithin auch die gemei-

14 Vgl. u. a. ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta'aḫḫirīn min al-'ulamā' wa-l-ḥukamā' wa-l-mutakallimīn*, ed. von 'Abd ar-Ra'ūf Sa'd, Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, o. J., S. 199.

15 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-'Aqā'id*, S. 81 f.

16 Vgl. ebd.

17 Alle hier zitierten Koranverse wurden vom Verfasser übersetzt, wobei die Übertragungen von Rudi Paret und Hartmut Bobzin als Grundlage dienten.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßelten Gegenstände gemeint sein, die Abrahams Widersacher zu Unrecht als Gottheiten verehrten.[18]

Zudem weist at-Taftāzānī auf zwei eindeutigere Verse hin, die Gott als einzigen Schöpfer postulieren: „Gott ist der Schöpfer (*ḫāliq*) aller Dinge" (Koran 39:62) und „Ist denn einer, der erschafft, (gleich) wie einer, der nicht erschafft" (Koran 16:17). Daraus trete die bewundernswerte und nur Gott zukommende Wesenseigenschaft des Erschaffens zum Vorschein. Darin sei zudem das Anrecht Gottes auf Anbetung (*istiḥqāq al-ʿibāda*) begründet.[19] Den Inhalt jener Verse, die man als Hinweis auf andere mögliche Schöpfer verstehen kann,[20] relativiert at-Taftāzānī, indem er betont, dass das dort angesprochene Schöpfen (*ḫalq*) nicht abseits der göttlichen Bestimmung (*taqdīr*) einzuordnen sei. Wille (*irāda*) und Macht (*qudra*) Gottes umfassen somit jede Handlungsfähigkeit und -freiheit des Menschen. Der Umfang der Willensfreiheit und der Bestimmungsfähigkeit des Menschen bewegt sich innerhalb des Willens und der Allmacht Gottes und wird – aš'aritisch und māturīditisch gesehen – über das abstrakte Konstrukt von *kasb* (Aneignung) bzw. *iḫtiyār* (Wahlmöglichkeit) definiert. Vor allem der Schlussvers der zweiten Sure (Koran 2:286), in dem die Wurzel *k-s-b* selbst vorkommt, dient hier als autoritative Grundlage für diese Sichtweise:

> Gott lastet keiner Menschenseele mehr auf, als sie tragen kann. Ihr kommt das zugute, was sie angeeignet hat (*kasabat*), und über sie kommt das, was sie [für sich selbst] angeeignet hat (*iktasabat*).

Über das Wesen, die Manifestationsart und den Wirkungsumfang des Konstrukts von Aneignung und Wahlfreiheit herrschen jedoch kontroverse Diskussionen, sodass die Muʿtaziliten sowie die Ǧabriten dieses Konstrukt als einen ‚Terminus ohne [reales] Gegenstück' (*ism bi-lā musammā*) abwer-

18 Vgl. at-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābihī Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Aḥmad Šākir und Maḥmūd Šākir, 24 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2000, Bd. 21, S. 70.

19 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-ʿAqāʾid*, S. 82.

20 Vgl. Koran 23:14: „Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer (*aḥsan al-ḫāliqīn*)" und Koran 5:110: „als du mit meiner Erlaubnis aus Lehm etwas schufst, was so aussah wie Vögel". Ar-Rāzī listet hier zehn Verse auf, die die Muʿtazila als Gegenargument nutzen. Diesen Versen würden jene entgegenstehen, die den Menschen zum Urheber seines Handelns deklarieren und ihn dafür verantwortlich machen. Auf die vermeintliche Widersprüchlichkeit (*taʿāruḍ*) dieser Verse geht er nicht weiter ein; vgl. ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 196–198.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten.[21] Generell ist unter *kasb* bzw. *iḫtiyār* das Handeln im Sinne eines Handlungsvermögens (*istiṭāʿa*) zu verstehen, das Gott im Menschen bei dessen Absicht, eine Handlung auszuführen, erschafft. In Anlehnung an den Schulpatron al-Aš'arī (gest. 935) ist hier die Rede von der ‚zeitlichen Macht' (*al-qudra al-ḥādiṯa*) des Menschen, die *de facto* nur einen pseudo-schaffenden Charakter aufweist, denn sie selbst werde im Menschen bei dessen Handeln immer aufs Neue erschaffen. Zudem könne es neben der ‚urewigen Macht' (*al-qudra al-qadīma*) Gottes keine Macht geben, die eigenständig irgendetwas bewirken könne.[22] Beabsichtige der Mensch, eine gute oder schlechte Tat zu erbringen, so schaffe Gott in ihm die Fähigkeit zum Tun des Guten (*qudrat fiʿl al-ḫayr*) bzw. des Schlechten (*qudrat fiʿl aš-šarr*).[23] Besonders Vers 18:29, der Glaube und Unglaube zur Angelegenheit des freien Willens des Individuums erklärt und somit als ein klares Zeugnis für die Freiheit des Menschen gelten kann,[24] zieht at-Taftāzānī heran, um die deterministische Unfreiheit des Menschen autoritativ zu falsifizieren und im Gegenzug das Konzept des Handlungsvermögens durch Aneignung zu substanziieren.[25]

Generell wird das Handlungsvermögen nicht als Grund (*ʿilla*) der Handlungen, sondern vielmehr als bloße Bedingung (*šarṭ*) zu ihrem Vollzug gesehen. Das Handlungsvermögen und der Vollzug der Handlungen selbst stehen somit in keinem kausalen Verhältnis.[26] Das Handlungsvermögen sei zudem keine ständige Eigenschaft, sondern ein Akzidens (*ʿaraḍ*), das erst mit der Handlung zustande kommt. Ibn Rušd (gest. 1198) spricht in diesem Zusammenhang davon, dass der Wille (*irāda*) ein Verlangen (*šawq*) darstelle, das im Menschen ohne seine eigene Wahl

---

21 Einen Überblick über die verschiedenen *kasb*-Verständnisse bieten ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 198 f.; at-Taftāzānī, *Šarḥ al-Maqāṣid*, ed. von ʿAbd ar-Raḥmān ʿUmayra, 5 Bde., Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1998, Bd. 4, S. 223–226.

22 Ar-Rāzī lehnt al-Aš'arīs Verständnis von *kasb* ab und hebt stattdessen hervor, dass es sich hierbei um die Eigenschaft der Entscheidung, Gutes oder Böses zu machen, handelt. Diese Eigenschaft sei der Macht des Menschen (*qudrat al-ʿabd*) zuzuschreiben, während die Handlungen von Substanz her durch die Macht Gottes erschaffen seien.

23 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-ʿAqāʾid*, S. 88.

24 Es heißt dort: „Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge nicht glauben."

25 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-ʿAqāʾid*, S. 85. Auch Vers 17:32, der als Belohnung für das, was man im Diesseits erbringt, das Paradies verheißt, wird hier als definitiver Beleg erwähnt.

26 Vgl. ebd., S. 88 f., obschon im *kasb*-Verständnis von al-Ǧuwaynī (gest. 1085) auch kausalistische Züge zu finden sind; so zumindest aš-Šahrastānī, *al-Milal wan-niḥal*, ed. von ʿAbd al-ʿAzīz Muḥammad al-Wakīl, 3 Bde., Kairo: Dār al-Ittiḥād al-ʿArabī, 1968, Bd. 1 S. 98 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(*iḫtiyār*) und vielmehr bedingt durch äußerliche und von Gott erschaffene Ursachen (*asbāb*) entstehe.[27]

Dem auf der Grundlage von *kasb* und *iḫtiyār* konzipierten Selbstbestimmungsverständnis liegt ferner ein zweckrationaler Charakter als Motivation zugrunde. Immerhin würde die Annahme, dass der Mensch absolut handlungsunfrei ist, dem Grundsatz der von Gott auferlegten Verpflichtung (*taklīf*) des Menschen und der deshalb von ihm verlangten Rechenschaft am Jüngsten Tag den Boden entziehen.[28] Dass dem Menschen ein gewisses selbstbestimmtes Handeln eigen sein muss, führen die Apologeten von *kasb* und *iḫtiyār* in erster Linie auf die Legitimierung der Rechenschaftspflicht und der Verantwortlichkeit des Menschen an jenem Tag zurück, an dem laut Koran 99:6–7 jeder Mensch auch nur das Gewicht eines Stäubchens an seinem guten oder bösen Handeln sehen wird. Die Konsequenzen solch eines zweckrationalen Selbstbestimmungsverständnisses sind jedoch bereits im Diesseits zu spüren, wie die rechtstheoretischen Ausführungen noch zeigen werden.

Mit Bezug auf Ibn Rušds Versuch, Freiheit und Determinismus in einen kompatibilistischen Einklang zu bringen, konstatiert der ägyptische Philosoph Zakariyyā Ibrāhīm, dass dadurch letztlich die Freiheit des Menschen dem göttlichen Determinismus zum Opfer gefallen sei.[29] Dem deterministisch geprägten Freiheitsansatz stellt Ibrāhīm die kritische Überlegung entgegen, ob die Freiheit des Menschen nicht doch als die wahre Manifestation der absoluten Macht Gottes betrachtet werden sollte. Die Vollkommenheit und die Absolutheit dieser Macht würden sich geradezu dadurch manifestieren, dass diese Macht tatsächlich autonome und selbstmächtige Wesen hervorbringe, anstelle von solchen, die handlungsunfrei und unfähig seien, sich selbst zu bestimmen.[30] Mit dieser harmonisierenden Reflexion zeigt Ibrāhīm wohl einen Ausweg aus dem Dilemma auf, Gott *und* Mensch Macht zuzuschreiben, was im Prinzip der Grundintention hinter dem Konstrukt von *kasb* und *iḫtiyār* entspricht. Daher würde die bei Ibrāhīm mitschwingende Reduzierung des *kasb*-basierten Ansatzes auf eine apologetische Verteidigung der Vollkommenheit und Allmacht Gottes dem Anliegen dieses Ansatzes nicht gerecht. Die alles überragende Macht

27 Vgl. Ibn Rušd, *al-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla fī ʿaqāʾid al-milla*, ohne Ed., Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 1998, S. 167 f.
28 Vgl. at-Taftāzānī: *Šarḥ al-ʿAqāʾid*, S. 85.
29 Vgl. Zakariyyā Ibrāhīm, *Muškilat al-ḥurriya*, Kairo: Maktabat Miṣr, 1963, S. 130.
30 Vgl. ebd., S. 136.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottes wurde selbst von den rationalistischen Muʿtaziliten nie infrage gestellt,[31] sodass sie nicht apologetisch verteidigt werden müsste.

Das Hauptanliegen der Vertreter des kompatibilistischen Willensfreiheitsmodells liegt vielmehr in der Bestimmung des Umfangs der Handlungsfreiheit des Menschen. Sie wollten einen Mittelweg zwischen dem Willensfreiheitsansatz der Muʿtaziliten und dem Determinismus der Ǧabriten bzw. der Traditionalisten einschlagen. Den Anlass hierfür bieten die vermeintlich widersprüchlichen autoritativen Hinweise, derer sich die entgegengesetzten Ansätze als Stütze bedienen.[32] Eine eindeutige autoritative Grundlage für die Festlegung auf einen der beiden Ansätze liegt also nicht vor. Darüber hinaus lässt sich dieser Mittelweg auf (zweck)rationale Motive zurückführen: Den Ansatz der absoluten Handlungsfreiheit des Menschen erklären die Kompatibilisten für nicht genügend stringent, da sie von der Annahme ausgehen, dass der Mensch nicht im Besitz von absolutem und umfassendem Wissen um all seine Handlungen sein kann und vielmehr über eine durch Schwäche und Unvollkommenheit charakterisierte Natur des Mangels (*nuqṣān*) verfügt. In dieser Hinsicht nähern sich die Kompatibilisten den Deterministen an. Der Umstand, dass der Mensch zwischen gut und böse unterscheiden kann und am Jüngsten Tag zu Rechenschaft gezogen wird, führt wiederum die Kompatibilisten dazu, dem Determinismus eine Absage zu erteilen. Das Ergebnis des auf *kasb* und *iḫtiyār* basierenden Kompatibilismus drückt sich in der Formulierung „*al-insānu muḍṭarrun fī ṣūrati l-muḫtār*“[33] aus, was soviel heißt wie „Der Mensch ist ein Gezwungener im Gewand eines Wählenden.“

3. Implikationen für den rechtstheoretischen Normendiskurs

Der kompatibilistische Ansatz der Allmacht Gottes schlägt sich in den rechtstheoretischen Werken aš'aritisch und māturīditisch geprägter Gelehrter dahingehend nieder, dass Gott dort die absolute Norm- und Gesetzgeberschaft zugeschrieben wird. Dass Gott Normen (*aḥkām*) erlässt, bezeichnet as-Saraḫsī (gest. 1090) als einen Akt des Zwangs (*ǧabr*), dem der Mensch ohne Wahlmöglichkeit (*iḫtiyār*) ausgesetzt sei. Gott sei die auferlegende Kraft (*al-Mūǧib*), der die Menschen durch das dienen sollen, was

31 Vgl. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991–1997, Bd. 4, S. 483.

32 Vgl. ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 198; at-Taftāzānī, *Šarḥ al-Maqāṣid*, Bd. 4, S. 263.

33 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie vorschreibt.[34] Sowohl der Inhalt der Normen als auch die extrinsischen Ursachen, deren Eintreten die Anwendung dieser Normen verbindlich macht, sind eine Sache, die allein dem göttlichen Willen obliegt. Göttliche Normen und Bestimmungen sind in unmittelbarer wie auch in mittelbarer Weise offenbart worden. Unmittelbar sind sie, wenn sie im Koran enthalten sind. Mittelbar auf sie hingewiesen hat hingegen der Prophet durch seine Aussprüche.[35]

Wohlgemerkt stand die Frage nach dem Ursprung offenbarter Normen nicht zur Debatte, sondern es wurde über den Umfang des Willens des Menschen bei der Anwendung dieser Normen spekuliert. Diskutiert wurde konkret die Frage, ob die Entscheidung des Menschen, einer göttlichen Aufforderung – also einem Gebot oder einem Verbot – zu folgen, seiner reinen Willensfreiheit entspringt oder ob diese Entscheidung dem göttlichen Willen untergeordnet ist. Mit Blick auf die Sphäre des Handelns und der Umsetzung sich durch die Offenbarung bestätigender Bestimmungen räumen as-Samarqandī und as-Saraḫsī dem Menschen die Selbstbestimmung ein, was von der Idee der Verpflichtung (*taklīf*) und der damit verbundenen zweckrationalen Rechtfertigung der Verheißung von Belohnung und der Androhung von Strafe im Jenseits herrührt.[36] Diese Auffassung ist auch aš-Šāṭibīs (gest. 1388) Auseinandersetzung mit der Bedeutung des göttlichen Willens für das Gebieten und Verbieten zu entnehmen. Nach ihm ist zwischen zwei Arten dieses Willens zu differenzieren: dem schöpferischen und determinatorischen Willen (*al-irāda al-ḫalqiyya al-qadariyya*) und dem befehlenden bzw. normgebenden Willen (*al-irāda al-amriyya*). Unter dem ersten Willen wird verstanden, dass alles, was Gott will, zwingend geschieht und dass nichts geschehen und existieren kann, was Gott nicht will.[37] Die zweite Willensart ist ein imperativisch gebietender bzw. verbietender Wille. Hier geht es darum, dass Gott will und es liebt, dass Seine Bestimmungen und Befehle ausgeführt werden. Zudem erschaffe Er in dem Empfänger der Befehle die Bereitschaft, die

34 Vgl. as-Saraḫsī, *Uṣūl as-Saraḫsī*, ed. von Abū l-Wafāʾ al-Afġānī, 2 Bde., Hyderabad: Laǧnat Iḥyāʾ al-Maʿārif al-ʿUṯmāniyya, 1993, Bd. 1, S. 100. Vgl. auch as-Samarqandī, *al-Mīzān fī natāʾiǧ al-ʿuqūl*, ed. von Muḥammad Zakī ʿAbd al-Barr, Doha: Maṭābiʿ ad-Dawḥa, 1984, S. 18.

35 Vgl. ebd., S. 162; al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā min ʿilm uṣūl al-fiqh*, ed. von Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiẓ, 4 Bde., Medina: Šarikat al-Madīna al-Munawwara, 1993, Bd. 2, S. 2; Wahba az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus 1986, Bd. 1, S. 8 f.

36 Vgl. as-Samarqandī, *al-Mīzān*, S. 18, as-Saraḫsī, *Uṣūl*, Bd. 1, S. 100.

37 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-fiqh*, ed. von Mašhūr b. Ḥasan Āl Sālmān, 6 Bde., Kairo: Dār Ibn ʿAffān, 1997, Bd. 3, S. 370.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausführung dieser Bestimmungen und Befehle zu mögen. Und zugleich überlässt Er ihm die Freiheit, sich für oder gegen den Vollzug Seiner Aufforderungen zu entscheiden.[38] Diese Freiheit existiert jedoch nicht frei und unabhängig von der übergeordneten Willensfreiheit Gottes. Ob der Mensch die Bestimmungen Gottes in die Tat umsetzt oder nicht, geschehe vielmehr entsprechend dem zuerst genannten schöpferischen Willen.[39] Dem kompatibilistischen Gedanken, dass sich der Mensch unterhalb eines umfassenderen Willens bewegt und er doch über ein gewisses Maß an Handlungsfreiheit und Selbstbestimmung verfügt, wird im klassischen sunnitischen rechtstheoretischen Diskurs Rechnung getragen, wie die Auseinandersetzung mit dem *ḥukm*-Begriff in den nachfolgenden Abschnitten ausführlicher zu zeigen versucht.

3.1 Die Normen als göttliche Ansprache an den Menschen?

Die Mehrheit der sunnitischen Rechtsgelehrten versteht unter *ḥukm* die Ansprache Gottes bzw. des göttlichen Gesetzgebers (*ḫiṭāb Allāh*, *ḫiṭāb aš-šarʿ* bzw. *ḫiṭāb aš-Šāriʿ*), die an rechtsfähige Subjekte (*mukallafūn*) mit einer normativen Botschaft adressiert ist.[40] Solch eine normative Botschaft kann eine Anforderung (*iqtiḍāʾ*), eine Handlung entweder zu vollziehen oder zu unterlassen, oder eine Freistellung (*taḫyīr*), etwas zu tun oder zu lassen, verkörpern. Mithin steht *ḥukm* für die göttliche Ansprache, die auf die Verbindlichkeit des unbedingten Sollens (Gebote und Verbote) hinweist oder auf Handlungen abzielt, deren Realisierung vom ethischen Gewissen des Normadressaten abhängen und seinem Ermessen anheimgestellt sind. Die in der klassischen Rechtslehre etablierte Beurteilung der Handlungen der rechtsfähigen Subjekte (*afʿāl al-mukallafīn*) als verpflichtend (*farḍ* bzw. *wāǧib*), empfehlenswert (*mandūb*), unterlassenswert (*makrūh*), uneingeschränkt erlaubt (*mubāḥ*) oder verboten (*muḥarram* bzw. *ḥarām*) ist

38 Vgl. ebd., S. 371. Die beiden Willensarten leitet aš-Šāṭibī u. a. aus Koran 2:253, 5:6, 6:125 und 11:34 ab. Von Bedeutung ist diese Differenzierung v. a. für die rechtstheoretisch kontrovers diskutierte Frage nach der Notwendigkeit und Relevanz des Willens des Senders für das Gebieten und Verbieten; vgl. u. a. Serder Kurnaz, *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht: Eine Rekonstruktion autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen*, Berlin 2016, S. 56–59.

39 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Bd. 3, S. 371.

40 Dieser Definition wird in modernen Werken der *uṣūl al-fiqh* weiterhin Rechnung getragen; vgl. u. a. Muḥammad Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 2006, S. 26; az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 40–43.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gleichsam eine weitergehende Kategorisierung der normativen Ansprache Gottes, also der *aḥkām*.

Neben dieser gängigen Definition gab es offenbar den Versuch, *ḥukm* als die Ansprache Gottes zu verstehen, die die Handlungen der Menschen (*afʿāl al-ʿibād*) im Allgemeinen betrifft.[41] Diese Sicht wird aber als unpräzise abgelehnt. Denn nicht jede sich auf menschliche Handlungen beziehende Ansprache Gottes hat zugleich einen normativen Wert inne, wie etwa al-Āmidī (gest. 1233) anmerkt.[42] Das in diesem Zusammenhang bekannteste Beispiel ist Vers 37:36. Wie bereits gezeigt, diente dieser Vers vielen aš'aritischen und māturīditischen Theologen als Hinweis dafür, dass Gott der Urheber aller menschlichen Handlungen ist. Das theologische Bedeutungspotenzial dieses Verses steht zumindest für die hier untersuchten aš'aritischen Rechtsgelehrten nicht zur Debatte; sie sind sich jedoch darüber einig, dass seine Botschaft nur rein deskriptiver Natur ist. Aus ihm lasse sich keine präskriptive Ansage deduzieren, obschon er mit den menschlichen Handlungen direkt verknüpft sei.[43] Im Lichte dieser Feststellung, die ein hohes Maß an begrifflicher Präzision erkennen lässt, stellt sich die Frage, weshalb die klassischen Rechtstheoretiker bei der Definition von *ḥukm* mehrheitlich von *ḫiṭāb Allāh* (‚Ansprache Gottes') und nicht vom auf den ersten Blick wohl naheliegenderen *kalām Allāh* (‚Rede Gottes') sprechen.

3.2 Die Folgen der Unerschaffenheit der göttlichen Ansprache

Im Gegensatz zum Begriff *kalām* weist der Begriff *ḫiṭāb* auf einen kommunikativen Vorgang hin. Ein *ḫiṭāb* ist ein Akt der Kommunikation, der zur Übertragung einer sinnhaltigen Nachricht zwischen Sender und Empfänger stattfindet. Als solches ist er ein in der Zeit geschaffenes Akzidens. Die Gleichsetzung von *ḥukm* mit *ḫiṭāb Allāh* bedeutet mithin, dass es sich hierbei um die erschaffene normative Ansprache Gottes handelt. Dies

41 Also *ḫiṭāb aš-šāriʿ al-mutaʿalliq bi-afʿāl al-ʿibād* anstelle von *ḫiṭāb aš-šāriʿ al-mutaʿalliq bi-afʿāl al-mukallafīn*.

42 Vgl. al-Āmidī, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. von ʿAbd ar-Razzāq ʿAfīfī, 4 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, ²1986, Bd. 1, S. 95.

43 Vgl. ebd.; az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 39 f. Für den Vers „Gott ist der Schöpfer aller Dinge" (Koran 39:62), der – wie anhand von bei at-Taftāzānīs Ausführungen bereits gezeigt wurde – von der Uneingeschränktheit der Macht Gottes und der Eingeschränktheit der Freiheit des Menschen zeugen, gilt ebenfalls das gleiche.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

würde gleichsam eine Bestätigung der muʿtazilitischen Doktrin der Erschaffenheit der göttlichen Rede bzw. des Korans implizieren. Die *aḥkām* an sich verstehen die Ašʿariten und Māturīditen jedoch als unerschaffen. Ein *ḥukm* sei urewig (*qadīm*) und durch das Wesen Gottes (*ḏāt Allāh*) andauernd. Von diesem Verständnis ausgehend konstatiert al-Qarāfī (gest. 1285) – nachdem er an ar-Rāzī (gest. 1210) anknüpfend *ḥukm* als *ḫiṭāb Allāh* definiert hat –, dass es *de facto* richtig wäre, *ḥukm* mit der Rede Gottes (*kalām Allāh*) gleichzusetzen, die ja – aš'aritisch und māturīditisch gesehen – als unerschaffen gilt.[44] Dennoch hat sich die Definition von *ḥukm* als *ḫiṭāb Allāh* etabliert. Die Urewigkeit der *aḥkām* wird hierbei dadurch aufrechterhalten, dass sich die semantischen Unterschiede zwischen *ḫiṭāb* und *kalām* mit der Zeit und durch Konvention – oder auch durch das Hinzufügen des Zusatzes *qadīm*, also *ḫiṭāb Allāh al-qadīm* (‚die urewige Ansprache Gottes') – nivelliert hätten.[45]

Die Urewigkeit und Unerschaffenheit der *aḥkām* bezieht sich aus der aš'aritischen Sicht wohlgemerkt auf die durch die *aḥkām* herbeigerufenen Beurteilungen selbst; die darauf hinweisenden koranischen Wortlaute seien wiederum in der Zeit entstanden (*ḥādiṯ*). So sei etwa das Urewige an der Aufforderung, fünfmal am Tag zu beten, die Verpflichtung zum Gebet selbst und nicht die koranische Formulierung „verrichtet das Gebet" (Koran 2:42), die auf diese Verpflichtung hinweist. Das, worauf hingewiesen wird (*al-madlūl*), und der Hinweis (*dalīl*) bilden keine Einheit, sondern Ersteres geht Letzterem voraus. Das *madlūl*, also die *ḥukm*-Beurteilung über eine Handlung, verstehen die Aš'ariten als Gegenstand der buchtstaben- und lautlosen sowie durch sich selbst bestehenden Rede Gottes, die sie als *kalām nafsī* (‚innere Rede') bezeichnen. Diese Rede offenbart sich für den *ḥukm*-Adressaten erst durch die Verkündung des Hinweises, also gleichsam erst durch die Vergegenständlichung des *kalām nafsī* in verständlichen Buchstaben und Lauten.[46] Die Plausibilität des Gedankens, dass die göttlichen Aufforderungen und Freistellungen schon vor ihrer

44 Vgl. al-Qarāfī, *Šarḥ Tanqīḥ al-fuṣūl fī l-uṣūl*, ohne Ed., Beirut: Dār al-Fikr, 2004, S. 59–61. Vgl. auch ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqh*, ed. von Ǧābir Fayyāḍ al-ʿAlwānī, 6 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, ²1996, Bd. 1, S. 110.

45 Vgl. al-Qarāfī, *Šarḥ at-Tanqīḥ*, S. 60; az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 38.

46 Vgl. al-Qarāfī, *Šarḥ at-Tanqīḥ*, S. 59; ders., *Kitāb al-Furūq: Anwār al-burūq fī anwāʿ al-furūq*, ed. von Muḥammad Aḥmad Sarrāǧ und ʿAlī Ǧumʿa Muḥammad, 4 Bde., Kairo: Dār as-Salām, 2001, Bd. 1, S. 132 f. Einen Überblick über diese Debatte bietet aṭ-Ṭūfī, *Šarḥ Muḫtaṣar ar-Rawḍa*, ed. von ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī, 3 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, ²1998, Bd. 1, S. 247–60. Vgl. auch Zysow, *Economy of Certainty*, S. 12.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprachlichen Verkündung existieren, illustriert al-Qarāfī anhand menschlicher Verhaltensweisen. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Begriffspaares *inšāʾ* (performative Rede) und *ḫabar* (konstative Rede)[47] für den *kalām nafsī* führt er aus, dass es beim Menschen durchaus üblich sei, dass sich der Inhalt eines Imperativs zunächst im Inneren des Urhebers konstituiere, bevor er dem Adressaten mitgeteilt werde:

> Das ist auch der Fall, wenn jemand von uns zu seinem Diener sagt: „Sattele das Reittier!" So hat er zunächst in sich die Verpflichtung und die Aufforderung zum Satteln konstituiert, bevor er durch seinen Wortlaut darauf hinweist. Das gilt ebenfalls für das Verbieten und so weiter. Jedoch ist das Konstituieren (*inšāʾ*) solcher Dinge [im Bewusstsein] für den Menschen in der Zeit entstanden (*ḥādiṯ*), während es für Gott, den Erhabenen, urewig (*qadīm*) ist.[48]

Diese Nichteinheit von *madlūl* und *dalīl* vertreten auch diejenigen Gelehrten, die Gott keine andere Rede zuschreiben als das, was Er Seinen Gesandten durch den Engel Gabriel verkündet hat, und für die der Koran in Bedeutung und Wortlaut die unerschaffene Rede Gottes darstellt.[49]

Die Urewigkeit der *aḥkām* diskutieren aš'aritische Rechtstheoretiker unter Betrachtung eines Komplexes von Einwänden mu'tazilitischen Ursprungs. Dabei stellen sie die versetzte ‚Zeitigkeit' von Norm (*ḥukm*) und Handlung (*fiʿl*) vornehmlich dadurch in Abrede, dass die *aḥkām* nur als erschaffen gelten könnten, da sie eine Eigenschaft (*ṣifa*) der Handlungen der Rechtsfähigen seien, über deren Erschaffenheit wiederum Einstimmigkeit besteht.[50] Unter der Annahme, dass Handlungen erschaffen sind, erscheint

---

47 In den klassischen *uṣūl al-fiqh* werden Äußerungen bzw. Sprechakte in zwei Hauptkategorien unterschieden: *inšāʾ* und *ḫabar*. Im Gegensatz zu *inšāʾ* umfasst *ḫabar* Mitteilungen, die an sich wahr oder falsch sein können. Sprechakte der Kategorie *inšāʾ* sind also keiner Wahrheitsbedingung unterstellt. In diesem Sinne und in Anlehnung an die Terminologien des Sprachphilosophen John L. Austin kann *ḫabar* als ‚konstative Äußerung' und *inšāʾ* als ‚performative Äußerung' bezeichnet werden. Vgl. u. a. al-Qarāfī, *al-Furūq*, Bd. 1, S. 92–100. Zu Austin vgl. u. a. Gisela Harras, *Handlungssprache und Sprechhandlung: Eine Einführung in die theoretischen Grundlagen*, Berlin ²2011, S. 114–142.

48 Al-Qarāfī, *al-Furūq*, Bd. 1, S. 132.

49 Vgl. u. a. aṭ-Ṭūfī, *Šarḥ Muḫtaṣar ar-Rawḍa*, Bd. 1, S. 258–261.

50 Die Definition der *aḥkām* als Eigenschaft der Handlungen der Rechtsfähigen wird dadurch erklärt, dass man z. B. sagt: „Diese Handlung ist verboten oder verpflichtend"; vgl. ebd., S. 255; al-Qarāfī, *Šarḥ at-Tanqīḥ*, S. 60. Soweit ich das durchblicken kann, lässt sich solch eine Definition zumindest bei dem Mu'taziliten Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 1044) nur implizit feststellen; vgl. Abū l-Ḥusayn

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

somit die Urewigkeit der *aḥkām* als nicht schlüssig. Anders ausgedrückt: Die *aḥkām* können nicht präexistieren, wenn sie ohnehin eine Eigenschaft der Handlungen sind, die erst mit der Existenz der Rechtsfähigen möglich sind. Diesem Einwand wirkten die Aš'ariten u. a. durch die Annahme des Verpflichtetseins auch des nicht bzw. noch nicht existierenden Menschens (also des Prinzips des *taklīf al-ma'dūm*) entgegen. Sonach bestehen die *aḥkām* an sich unabhängig von der Existenz der Rechtsfähigen, an die sie adressiert sind, durch das Wesen Gottes.[51] Ihre Umsetzung in konkrete Handlungen hängt wiederum von der Existenz der Rechtsfähigen ab und ist ihrer Handlungsfreiheit überlassen. Dabei spielt das im *kasb* bzw. *iḫtiyār* zum Ausdruck kommende Handlungsvermögen (*istiṭā'a*) bzw. die pseudo-schaffende Macht, die den Menschen beim Zusammentreffen gewisser Bedingungen handlungsfähig macht, eine übergeordnete Rolle, was im Grunde den oben dargestellten kompatibilistischen Ansatz der Willensfreiheit widerspiegelt. Die Frage, welchen Wirkungsumfang diese pseudo-schaffende Macht aufweist und ob sie vor oder erst mit der Ausführung von Handlungen geschaffen wird, wird hierbei je nach *kasb*-Verständnis unterschiedlich beantwortet.[52]

Um die ‚Vor-Zeitigkeit' der *aḥkām* nachvollziehbar und erfahrbar zu machen, werden zudem konkrete Beispiele herangezogen. So sei es möglich, dass ein im Sterben liegender Vater seinem noch nicht geborenen Sohn ein Testament hinterlasse. Mit seiner Geburt und seinem Erwachsensein sei der Sohn dazu verpflichtet, den vor ihm existierenden letzten Willen des Vaters auszuführen, woran sich die Eigenschaft des Gehorsams gegenüber dem Vater messen lasse.[53]

Insgesamt zielt die obige Doktrin der Urewigkeit der *aḥkām* darauf ab, der Annahme, dass nur Gott die Rolle des Normgebers zuzuschreiben ist, ein festes Fundament zu verleihen. Der Mensch verfügt hierbei über keinen freien Willen. Nach Abschluss der Verkündung des *kalām nafsī*,

---

al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. von Muḥammad Ḥamīd, 2 Bde., Damaskus: al-Ma'had al-'Ilmī li-d-Dirāsāt al-'Arabiyya, 1964, Bd. 1, S. 53 f.

51 Damit ist gemeint, dass die Existenz des Verpflichteten keine Voraussetzung dafür darstellt, ihm etwas als verpflichtend aufzuerlegen. Kritisch dazu siehe al-Ǧuwaynī, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. von 'Abd al-'Aẓīm ad-Dīb, Katar: o. V., 1979, Bd. 1, S. 272–275.

52 So kritisiert al-Ǧuwaynī im Rahmen seiner Ausführungen zum Thema des Gebietens (*amr*) al-Aš'arīs Auffassung der Gleichzeitigkeit der pseudo-schaffenden Macht und des Handelns; vgl. ebd., S. 277–279.

53 Vgl. al-Āmidī, *al-Iḥkām*, Bd. 1, S. 153 f. Weitere Beispiele bieten al-Qarāfī, *Šarḥ at-Tanqīḥ*, S. 61 f.; ders., *al-Furūq*, Bd. 1, S. 132 f.; aṭ-Ṭūfī, *Šarḥ Muḫtaṣar ar-Rawḍa*, Bd. 1, S. 255 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

also seiner Vergegenständlichung in Buchstaben und Lauten, besteht die Rolle des Menschen lediglich im Erkennen und Eruieren dessen, was bei Gott als *ḥukm* präexistiert.[54]

3.3 Die Bestimmung intrinsischer Eigenschaften von Normen

Auch bei den māturīditisch geprägten Hanafiten lässt sich die Doktrin der Urewigkeit der *aḥkām* feststellen, wobei sie von der ‚urewigen Eigenschaft' (*ṣifa azaliyya*) sprechen, die mit den erschaffenen menschlichen Handlungen verknüpft sei.[55] Im Gegensatz zu den aš'aritischen Rechtstheoretikern (*uṣūliyyūn*) stellen sie somit nicht die die *aḥkām* mitteilende Ansprache in den Fokus, sondern die darin anvisierte Normfolge wie etwa die Eigenschaft der Verpflichtung zum Gebet, die sich aus verschiedenen Hinweisen ergibt.[56] Damit nähern sie sich der Herangehensweise der Rechtspraktiker (*fuqahā'*) an. Genauer betrachtet sind aber keine großen substanziellen Unterschiede zwischen der aš'aritisch geprägten Definition von *ḥukm* auf der einen Seite und der der Hanafiten – sowie der Rechtspraktiker – auf der anderen festzustellen.[57] Nennenswerte Differenzen zwischen den beiden *ḥukm*-Verständnissen ergeben sich aber mit Blick auf weitergehende Detailfragen wie etwa die Frage nach der Gutheit (*ḥusn*) und Bösheit (*qubḥ*) gebotener bzw. verbotener Handlungen: Ist eine Handlung an sich gut oder weil Gott sie gebietet? Und welche Rolle spielt dabei die Vernunft?

Die Mehrheitsmeinung, zu der die Hanafiten gelangt sind, besteht aus zwei Komponenten: Die eine geht dahin, dass die Vernunft für sich imstande sei, das intrinsische Gute oder Böse zu erkennen. In dieser Hinsicht nehmen sie die Position der Mu'taziliten an.[58] Die andere liegt darin, dass sie ihnen zugleich darin widersprechen, dass schon der Vernunft allein eine auferlegende Funktion zukommt, sodass sich daraus für den Rechtsfähigen Konsequenzen im Jenseits ergeben: „Die Vernunft an sich

54 Ob dies subjektiv oder durch Konsens (*iǧmā'*) geschehen soll, ist umstritten; vgl. Ibn Rušd, *Faṣl al-maqāl fimā bayna l-ḥikma wa-š-šarī'a min ittiṣāl*, ohne Ed., Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 1997, S. 97–100.

55 Vgl. as-Samarqandī, *al-Mīzān*, S. 17.

56 Vgl. ebd., S. 17 f.; at-Taftāzānī, *Šarḥ at-Talwīḥ* (mit dem *Šarḥ at-Tawḍīḥ li-matn at-Tanqīḥ* von 'Ubaydallāh b. Mas'ūd al-Maḥbūbī), ohne Ed., Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyya al-Kubrā, 1909, S. 13.

57 Vgl. az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 41.

58 Ausführlich zu dieser Position vgl. ebd., S. 117–131.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist keine auferlegende Instanz (*ġayr mūǧib*)",[59] denn „der tatsächliche auferlegende Ursprung ist Gott, der Erhabene",[60] wie as-Saraḫsī konstatiert. Die Meinungen früherer Hanafiten, denen mehr Nähe zur muʿtazilitischen Sichtweise bescheinigt werden kann, erklärt er hingegen für haltlos. Diese Meinungen fasst Mullā Ḫusraw (gest. 1480) wie folgt zusammen:

> Von uns, damit meine ich die Hanafiten, gibt es welche, wie z. B. Abū Manṣūr al-Māturīdī und viele der irakischen Hanafiten, die mit der Muʿtazila darin übereinstimmen, dass die [rein vernünftige] Erkenntnis Gottes verpflichtend ist. Sie sagen: Die Vernunft ist dabei, d. h. bei der Verpflichtung, Gott zu erkennen, die urteilende Instanz (*al-ḥākim*), so dass sie sagen, dass das zurechnungsfähige Kind ebenfalls dazu verpflichtet ist, [an Gott] zu glauben. […] Eine andere Meinung besagt, und das ist die Meinung des Verfassers von *al-Mīzān* [gemeint ist ʿAlāʾ ad-Dīn as-Samarqandī (gest. 1144)], dass [die Eigenschaft des Guten] genauso wie bei den Muʿtaziliten [nicht durch den Befehl bestimmt, sondern] von ihm [d. h. vom Imperativ] angezeigt wird (*madlūluhū*), [aber nicht im uneingeschränkten Sinne, sondern nur] in Handlungen, die die Vernunft als gut erkennt, wie z. B. der Glaube, die Idee der Gottesdienste, die Gerechtigkeit und Güte. In anderen Bereichen, die die Vernunft alleine nicht erkennen kann, wird das Gute erst durch den Befehl [Gottes] bestimmt, entsprechend der ašʿaritschen Meinung. Dazu gehören die Offenbarungsnormen [die den zwischenmenschlichen Bereich regeln].[61]

Die Gutheit bzw. Bösheit ge- oder verbotener Handlungen führen die Ašʿariten vollumfänglich auf den göttlichen Willen zurück. Das, was bei Gott als Norm vorliegt und durch normative Hinweise angezeigt worden ist, betrachten sie bedingungslos als Grundlage für Gut und Böse, ohne dabei zwischen dogmatischen, gottesdienstlichen und zwischenmenschlichen Handlungen zu unterscheiden.[62] Angenommen, Gott hätte die tat-

59 As-Saraḫsī: *Uṣūl*, Bd. 1, S. 60.

60 Ebd., S. 100.

61 Mullā Ḫusraw, *Mirʾāt al-uṣūl: Šarḥ Mirqat al-wuṣūl*, ed. von İlyas Kaplan, Beirut: Dār Ṣādir, 2011, S. 111, mit allen Parenthesen zit. und übers. nach Hakki Arslan, „Verhältnisbestimmung zwischen Naturrecht und göttlichem Recht aus islamischer Perspektive", in: *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive*, hrsg. von Nora Kalbarczyk, Timo Güzelmansur und Tobias Specker, Regensburg 2018, S. 179–218, hier S. 205. Ausführlich dazu siehe az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 119 f.

62 Vgl. al-Ǧuwaynī, *al-Burhān*, Bd. 1, S. 87; al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, Bd. 2, S. 406.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sächlich verbotenen Handlungen geboten und die gebotenen verboten, so wären die hypothetisch gebotenen Handlungen gut und die verbotenen schlecht.[63] Die Verbindlichkeit von Handlungsaufforderungen gilt somit unabhängig von ihren intrinsischen Eigenschaften, was mehr oder minder auf einen Determinismus hinausläuft, der jedoch nicht mit einer unberechenbaren Willkür gleichgesetzt werden soll. Immerhin nehmen die Aš'ariten an, dass die göttlichen Handlungsaufforderungen darauf abzielen, Nutzen für die Menschen zu evozieren und sie vor Schaden zu bewahren. Den gegen die Aš'ariten erhobenen Vorwurf der Relativierung des Stellenwerts der Vernunft weist al-Ǧuwaynī mit dem Argument zurück, dass die göttlichen Handlungsaufforderungen für den Rechtsfähigen jenseitsbezogene Folgen mit sich bringen und somit in den Bereich der verborgenen Dinge fallen, die durch die Vernunft nicht entschieden werden können. Handele es sich um weltliche und für die Religion irrelevante Handlungen, so sei es irrational, den Stellenwert der Vernunft hierbei zu leugnen. Das Zur-Rechenschaft-Ziehen im Jenseits mache zudem nur dann Sinn, wenn der Rechtsfähige über die damit verbundenen Bedingungen im Diesseits auch unterrichtet werde.[64] Damit hebt al-Ǧuwaynī aus meiner Sicht das Hauptmotiv hervor, um das es den Aš'ariten bei der Frage des Erkennens der Gutheit des Gebotenen und der Bösheit des Verbotenen geht: Die Vernunft verfügt über keine jenseitsbezogene Entscheidungskraft. Sie ist weder dazu berechtigt, über die intrinsischen Eigenschaften göttlicher Normen zu entscheiden, noch kann sie Gott dazu verpflichten, gute Handlungen zu belohnen und schlechte zu bestrafen. Die Verheißung von Belohnung und die Androhung von Bestrafung im Jenseits sind vielmehr nicht ohne die Offenbarung zu denken. Dies zu erkennen, ist laut al-Ġazālī (gest. 1111) geradezu eine Aufgabe der Vernunft.[65]

3.4 Die Bestimmung extrinsischer Ursachen von Normen

Gott wird von den Aš'ariten und Māturīditen nicht nur als Ursprung und Quelle normativer Ansprachen postuliert, sondern auch als derjenige, der extrinsische Ursachen (*asbāb*) hierfür festlegt und auferlegt. Der

63 Vgl. az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 117; teilweise auch al-Āmidī, *al-Iḥkām*, Bd. 1, S. 87.
64 Vgl. al-Ǧuwaynī, *al-Burhān*, Bd. 1, S. 79 f.
65 Vgl. al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, Bd. 2, S. 406.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geltung mancher göttlicher Normen kann nur in Verbindung mit dem Auftreten bestimmter Ursachen Rechnung getragen werden. Entscheidet sich der Mensch für die Ausführung solcher Normen, so kann dies nicht nach seiner Selbstbestimmung geschehen, sondern nach den durch den Willen Gottes definierten Ursachen, zu denen zusätzliche Hinweise führen können. So wird die Verpflichtung zum Gebet, die u. a. Vers 42:2 zu entnehmen ist, mit Vers 17:78 verknüpft, der die Gebetszeiten festlegen soll:

> Verrichte die Gebete von dem Moment an, da die Sonne beginnt, sich dem Horizont zuzuneigen, bis die Dunkelheit eintritt, und verrichte das Frühmorgengebet, bei dem die Engel zugegen sind!

Mithin wird die kontinuierliche Verpflichtung zum Gebet mit der Festlegung der sich am Stand der Sonne orientierenden Gebetzeiten verknüpft. Darin – sowie in der göttlichen Bestimmung extrinsischer Ursachen insgesamt – sehen as-Saraḫsī und al-Ġazālī für die Rechtsfähigen eine Erleichterung.[66] Die Frage, ob derlei Verknüpfung auch immer aufrechtzuerhalten ist, sei angesichts der Tatsache, dass die Dunkelheit in bestimmten Breitengraden zu bestimmten Jahreszeiten nicht wirklich eintritt (Stichwort: astronomische Nacht, Weiße Nächte), dahingestellt.

Die extrinsischen Ursachen werden von den Rechtsgelehrten, wie wir etwa bei dem Hanafiten ʿAlāʾ ad-Dīn al-Buḫārī (gest. 1330) lesen können, in Verbindung mit der Ausführung sowohl von dogmatischen und gottesdienstlichen als auch von zwischenmenschlichen Handlungen ausführlich diskutiert. Dabei ist die Stringenz der Argumente nicht immer gegeben. So wird einerseits die Entscheidung für den Unglauben als Akt der Willensfreiheit betrachtet, andererseits gilt der *ǧihād* als kollektive Pflicht, die mit dem Ziel der Schwächung von Ungläubigen oder der Abschaffung von Unglauben in Verbindung gebracht wird.[67]

4. Fazit

Die Idee des absoluten Willens Gottes, für die aš'aritische und māturīditische Theologen argumentieren, spiegelt sich in ihrem rechtstheoretischen Verständnis von *aḥkām* dahingehend wider, dass Gott als Ursprung der

66 Vgl. as-Saraḫsī, *Uṣūl*, Bd. 1, S. 100; al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, Bd. 2, S. 312.

67 Vgl. al-Buḫārī, *Kašf al-asrār ʿan Uṣūl Faḫr al-Islām al-Bazdawī* (mit dem *Uṣūl al-Bazdawī*), ohne Ed., 4 Bde., Kairo: Dār al-Kitāb al-Islamī, o. J., Bd. 4, S. 137 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aḥkām angenommen wird. Allein Gott obliegt die Norm- und Gesetzgeberschaft. In diesem Sinne erlegt Gott nicht nur Normen auf, sondern Er bestimmt auch die extrinsischen Ursachen, die die Verbindlichkeit dieser Normen begleiten. In diesem Sinne steht der Mensch in einem durch Zwang charakterisierten Verhältnis zu Gott. Die Vernunft kann nach der Auffassung der Māturīditen – im Gegenteil zu der der Aš'ariten, die den Stellenwert der Vernunft relativieren – das Gute und Böse erkennen. Dennoch wird sie nicht als die Normen auferlegende und verpflichtende Instanz angesehen. Die Rolle der Vernunft wird mithin darauf beschränkt, das zu erkennen und zu eruieren, was Gott als *ḥukm* verkündet und was bei Ihm als solches präexistiert.

Die Freiheit, die die aš'aritischen und māturīditischen Konzepte dem Menschen einräumen, beschränkt sich auf die Sphäre der Ausführung göttlicher Normen. Die tatsächliche Befolgung dieser Normen wird als Akt der Selbstbestimmung betrachtet. Dabei geht es weniger um die Verteidigung der Freiheit und der Selbstbestimmung des Menschen, sondern in erster Linie um die Legitimierung von zwei Aspekten: der Verantwortlichkeit des Menschen und der Tatsache, dass Gott den Menschen am Jüngsten Tag zur Rechenschaft ziehen wird.

Ausgehend von der Definition der *aḥkām* als göttliche Ansprache, die entweder mit einer imperativischen (*iqtiḍā'an*) Handlungsaufforderung an die Rechtsfähigen verknüpft ist oder sie vor voluntaristisches (*taḫyīran*) Handeln stellt, kann festgestellt werden, dass nicht jeder Koranvers die *ḥukm* konstituierenden Kriterien erfüllt. Die Normativität des Korans lässt sich somit nur anhand einer begrenzten Anzahl von Versen quantifizieren und analysieren. Mit der weitergehenden Definition der *aḥkām* als durch sich selbst bestehende Rede Gottes geht aber auch die Doktrin der Urewigkeit der *aḥkām* einher. Damit ist gleichsam das Fundament für den überzeitlichen Geltungsanspruch koranischer Normen gelegt. Die Überzeitlichkeit der Handlungsaufforderung, fünfmal am Tag zu beten, sowie die der anderen Verpflichtungen zu gottesdienstlichen Ritualen stellt uns als moderne Rezipienten des Korans nicht vor unlösbare Aufgaben. Die problematische Konsequenz aus dieser Doktrin zeigt sich hingegen mit Blick auf die Normen, die auf das Zwischenmenschliche abzielen: Solche Normen wären dann ungeachtet ihres Verkündungskontextes oder ihres vermeintlichen Sinnziels von überzeitlicher Geltung. Normen, die mit den Strukturen der arabischen Gesellschaft des 7. Jahrhunderts korrespondierten, gälten fortan für alle Lebensrealitäten, da ihnen eine durch Gottes Wesen andauernde Präexistenz zugeschrieben wird. Eine Dekonstruktion solcher theologischer Doktrinen und ihrer Folgen für das Recht scheint von dringender Bedeutung zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literaturverzeichnis

Abou El-Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001.

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. von Muḥammad Ḥamīd, 2 Bde., Damaskus: al-Maʿhad al-ʿIlmī li-d-Dirāsāt al-ʿArabiyya, 1964.

Abū Zahra, Muḥammad, *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 2006.

Ahmed, Rumee, „Islamic Law and Theology", in: *The Oxford Handbook of Islamic Law*, hrsg. von Anver M. Emon und Rumee Ahmed, Oxford 2018, S. 105–132.

al-Āmidī, Sayf ad-Dīn, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. von ʿAbd ar-Razzāq ʿAfīfī, 4 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, ^{2}1986.

Arslan, Hakki: „Verhältnisbestimmung zwischen Naturrecht und göttlichem Recht aus islamischer Perspektive", in: *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive*, hrsg. von Nora Kalbarczyk, Timo Güzelmansur und Tobias Specker, Regensburg 2018, S. 179–218.

Berger, Lutz, „Interpretations of Ashʿarim and Maturīdism in Mamluk and Ottoman Times", in: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, hrsg. von Sabine Schmidtke, Oxford 2016, S. 693–704.

———, *Die Entstehung des Islam: Die ersten hundert Jahre: Von Mohammed bis zum Weltreich der Kalifen*, München 2016.

al-Buḫārī, ʿAlāʾ ad-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad, *Kašf al-asrār ʿan Uṣūl Faḫr al-Islām al-Bazdawī* (mit dem *Uṣūl al-Bazdawī*), ohne Ed., 4 Bde., Kairo: Dār al-Kitāb al-Islamī, o. J.

Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology*, Leiden 1994.

Frankfurt, Harry G., *Freiheit und Selbstbestimmung: Ausgewählte Texte*, hrsg. von Monika Betzler und Barbara Guckes, Berlin 2001.

al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustaṣfā min ʿilm uṣūl al-fiqh*, ed. von Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiẓ, 4 Bde., Medina: Šarikat al-Madīna al-Munawwara, 1993.

Gimaret, Daniel, *La doctrine d'al-Ashʿarī*, Paris 1990.

al-Ǧuwaynī, ʿAbd al-Malik b. ʿAbdallāh, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. von ʿAbd al-ʿAẓīm ad-Dīb, Katar: o. V., 1979.

Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2012.

Harras, Gisela, *Handlungssprache und Sprechhandlung: Eine Einführung in die theoretischen Grundlagen*, Berlin ^{2}2011.

Ibn Rušd, Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad, *al-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla fī ʿaqāʾid al-milla*, ohne Ed., Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 1998.

———, *Faṣl al-maqāl fīmā bayna l-ḥikma wa-š-šarīʿa min ittiṣāl*, ohne Ed., Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 1997.

Ibrāhīm, Zakariyā, *Muškilat al-ḥurriya*, Kairo: Maktabat Miṣr, 1963.

Kurnaz, Serdar, *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht: Eine Rekonstruktion autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen*, Berlin 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mullā Ḫusraw, *Mirʾāt al-uṣūl: Šarḥ Mirqat al-wuṣūl*, ed. von İlyas Kaplan, Beirut: Dār Ṣādir, 2011.

al-Qarāfī, Aḥmad b. Idrīs, *Šarḥ Tanqīḥ al-fuṣūl fī l-uṣūl*, ohne Ed., Beirut: Dār al-Fikr, 2004.

———, *Kitāb al-Furūq: Anwār al-burūq fī anwāʿ al-furūq*, ed. von Muḥammad Aḥmad Sarrāǧ und ʿAlī Ǧumʿa Muḥammad, 4 Bde., Kairo: Dār as-Salām, 2001.

ar-Rāzī, Faḫr ad-Dīn, *al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqh*, ed. von Ǧābir Fayyāḍ al-ʿAlwānī, 6 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, ²1996.

———, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-mutaʾaḫḫirīn min al-ʿulamāʾ wa-l-ḥukamāʾ wa-l-mutakallimīn*, ed. von ʿAbd ar-Raʾūf Saʿd, Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, o. J.

Reinhart, Kevin, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, New York 1995.

aš-Šahrastānī, Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm, *al-Milal wa-n-niḥal*, ed. von ʿAbd al-ʿAzīz Muḥammad al-Wakīl, 3 Bde., Kairo: Dār al-Ittiḥād al-ʿArabī, 1968.

as-Samarqandī, ʿAlāʾ ad-Dīn, *al-Mīzān fī natāʾiǧ al-ʿuqūl*, ed. von Muḥammad Zakī ʿAbd al-Barr, Doha: Maṭābiʿ ad-Dawḥa, 1984.

as-Saraḫsī, Muḥammad b. Aḥmad, *Uṣūl as-Saraḫsī*, ed. von Abū l-Wafāʾ al-Afġānī, 2 Bde., Hyderabad: Laǧnat Iḥyāʾ al-Maʿārif al-ʿUṯmāniyya, 1993.

aš-Šāṭibī, Abū Isḥāq, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-fiqh*, ed. von Mašhūr b. Ḥasan Āl Sālmān, 6 Bde., Kairo: Dār Ibn ʿAffān, 1997.

at-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābihī Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Aḥmad Šākir und Maḥmūd Šākir, 24 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2000.

at-Taftāzānī, Masʿūd b. ʿUmar, *Šarḥ al-ʿAqāʾid an-nasafiyya*, ed. von ʿAlī Kamāl Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 2014.

———, *Šarḥ al-Maqāṣid*, ed. von ʿAbd ar-Raḥmān ʿUmayra, 5 Bde., Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1998.

———, *Šarḥ at-Talwīḥ* (mit dem *Šarḥ at-Tawḍīḥ li-matn at-Tanqīḥ* von ʿUbaydallāh b. Masʿūd al-Maḥbūbī), ohne Ed., Kairo: Dār al-Kutub al-ʿArabiyya al-Kubrā, 1909.

aṭ-Ṭūfī, Naǧm ad-Dīn, *Šarḥ Muḫtaṣar ar-Rawḍa*, ed. von ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī, 3 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, ²1998.

van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991–1997.

Vishanoff, David, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*, New Haven 2011.

Weiss, Bernard, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City 1992.

Würtz, Thomas, „Der frühe Saʿd ad-Dīn at-Taftāzānī als māturīditischer Autor", in: *Rationalität in der Islamischen Theologie, Bd. 1: Die klassische Periode*, hrsg. von Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour und Mohammed Abdel Rahem, Berlin 2019, S. 351–372.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

az-Zuḥaylī, Wahba, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

Zysow, Aron, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Atlanta 2013.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Muslimische Jugendliche und ihr Verhältnis zu religiösen Normen

Fahimah Ulfat

1. Einleitung

Der Koran enthält nach der kufischen Zählung 6236 Verse. Rund 500 davon enthalten laut der Mehrheit der klassischen und zeitgenössischen Rechtsgelehrten konkrete Handlungsanweisungen im rituellen oder zwischenmenschlichen Bereich (*āyāt al-aḥkām*). Sie betreffen hauptsächlich die Bereiche religiöses Ritual, Eigentum, Eigentumsdelikte, Erbe, Ehe, Ehebruch und Scheidung, Behandlung von Waisen, Zinswucher, Alkoholkonsum sowie Gewaltverbrechen.[1]

Diese Handlungsanweisungen bedürfen aber – wie Hartmut Bobzin mit Recht sagt – „wegen ihrer oft sehr kurzen und nicht ganz klaren Formulierungen stets einer Auslegung".[2] Da der Koran nur wenige konkrete rechtliche Vorschriften enthält, ist er für Muslim:innen nicht die einzige religiöse Rechtsquelle. Die Disziplin der Normenlehre (*fiqh*) hat weitere Quellen festgelegt, die notwendig sind, um Normen zu formulieren und zu begründen, nämlich die prophetische Tradition (*sunna*), den Analogieschluss (*qiyās*) und den Konsens (*iǧmāʿ*).[3] Die so gewonnenen Rechtsnormen sind dementsprechend von Menschen formulierte theologische Konstrukte, die auf unterschiedlichen Quellen und Methoden basieren. Die Ableitung dieser Normen aus ihren Quellen ist eine hochkomplexe theoretisch-theologische Aufgabe.[4]

Gleichsam ‚unterhalb' dieser theologischen Ebene existiert die Ebene der gelebten, alltäglichen religiösen Praxis der Muslim:innen, die sich – in je unterschiedlicher Weise – an diesen Normen orientieren. Die folgende Argumentation will sich dieser Ebene zuwenden und sich dabei auf die

1 Vgl. Wael Hallaq, „Law and the Qurʾān", in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 3, 2003, S. 149–172, hier S. 150.
2 Hartmut Bobzin, *Der Koran: Eine Einführung*, München ^{7}2007, S. 72.
3 Vgl. ebd.
4 Vgl. den einführenden Beitrag von Saleh Peter Spiewok in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rolle konzentrieren, die diese Normen in der gelebten Praxis von jungen Muslim:innen in Deutschland spielen.

Es kann davon ausgegangen werden, dass in der Jugendphase insbesondere Normen im Bereich der religiösen Rituale (speziell Gebet und Fasten), der Speisevorschriften (speziell der Umgang mit Alkohol) sowie Sexualität und Gender eine wesentliche Rolle in der Alltagspraxis junger Muslim:innen spielen. Viele andere für erwachsene Muslim:innen hoch relevante Normen spielen in dieser Gruppe alters- und entwicklungsbedingt noch keine oder nur eine theoretische Rolle. Dennoch lassen sich an diesen konkreten Themenfeldern grundsätzliche Muster bezüglich der Frage identifizieren, vor welchen Problemen Muslim:innen in Deutschland stehen, wenn sie überkommene traditionelle Deutungen zu den muslimischen Normen mit ihrem von säkularen Werten und Strukturen geprägten Alltagsleben in Einklang bringen wollen.

Im Folgenden werden empirische Studien skizziert, die zeigen, wie muslimische Jugendliche mit religiösen Normen im Bereich von Sexualität und Gender, von Gebet und Speisevorschriften umgehen, wie sie darüber denken, wie sie aber auch versuchen, im Gespräch sowohl untereinander als auch mit ihren nichtmuslimischen Peers ihre religiöse Praxis zu reflektieren und in einen Wertediskurs einzutreten. Abschließend wird aus einer islamisch-religionspädagogischen Perspektive diskutiert, was religiöse Bildung in der Schule dazu beitragen kann, dass muslimische Jugendliche lernen, mit religiösen Normen kritisch und reflektiert umzugehen und zu sich selbst bestimmenden Subjekten zu werden.

2. Muslimische Jugendliche: Normen bedenken, Normen befolgen, Normen ignorieren, Normen weiterentwickeln?

2.1 Sexualität und Gender

Es gibt eine Anzahl von Studien, die sich mit den Vorstellungen und Einstellungen junger, in Deutschland lebender Muslim:innen zum Thema Sexualität und Gender auseinandersetzen. Sie können ein breites Spektrum von Orientierungen an verschiedenen religiös-normativen Vorstellungen zeigen.

Was Geschlechterdifferenzierungen anbelangt, so zeigen Studien, dass ein Teil der jungen Menschen sich an der normativen Vorstellung orientiert, dass Männer und Frauen unterschiedliche Geschlechterrollen und -rechte haben, und somit auch an der Vorstellung religiös bedingter geschlechtsspezifischer Ungleichheiten (2.1.1). Ein anderer Teil zeigt eine

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Orientierung an derselben normativen Vorstellung, nimmt aber an, dass Männer und Frauen gleichwertig sind und sich gegenseitig ergänzen (2.1.2). Ein dritter Teil zeigt eine Orientierung an der normativen Vorstellung der rechtlichen und moralischen Gleichstellung der Geschlechter (2.1.3).[5]

Die Vorstellungen über die Normierung von Sexualität stehen in einer Wechselwirkung mit diesen Haltungen. In diesem Bereich beziehen sich die Studien meist auf die Einstellungen und Haltungen von Muslim:innen zur Virginitätsnorm. So zeigt sich, dass für einen Teil der Mädchen die Enthaltsamkeit vor der Ehe einen normativen Charakter besitzt, an dem sie sich orientieren und mit dem sie sich identifizieren (2.1.1). Ein anderer Teil muslimischer Mädchen akzeptiert zwar diese Norm als eine religiöse, kritisiert jedoch die Doppelmoral, dass sie für Jungen nur theoretische, aber nicht praktische Gültigkeit besitzt (2.1.2). Ein weiterer Teil akzeptiert diese Norm nicht und erfährt auch keine Einschränkungen vonseiten der Familie. Zudem kritisiert er die Norm, da durch sie die Sexualität von Frauen durch Männer kontrolliert werde (2.1.3).

Bei den Jungen zeigt sich, dass die eigene sexuelle Enthaltsamkeit vor der Ehe für sie eher im theoretischen Sinne obligatorisch ist. Weit verbreitet ist unter ihnen jedoch die Vorstellung, die eigene ‚Ehre' sei mit der sexuellen Enthaltsamkeit ihrer weiblichen Familienmitglieder verknüpft.

Im Folgenden wird dieses Spektrum an Einstellungen und Haltungen anhand von qualitativen und quantitativen Studienergebnissen der letzten rund 15 Jahre skizziert.

2.1.1 Die Akzeptanz und Befürwortung von unterschiedlichen Geschlechterrollen und -rechten sowie der Virginitätsnorm

Was die Akzeptanz und Befürwortung von unterschiedlichen Geschlechterrollen und -rechten anbelangt, so zeigt eine quantitative Studie des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge, die Personen ab 16 Jahren befragt hat, die sich als Muslim:innen bezeichnen oder die aus einem muslimisch geprägten Land stammen, dass „[k]lassische Rollenbilder, bei denen der Frau Haushalt und Familie zugeordnet und der Mann in der Ernährerrolle gesehen wird, […] bei Muslimen […] deutlich stärker verbreitet als bei Christen" sei, wobei sich in den Folgegenerationen eine zuneh-

5 Vgl. auch Ziba Mir-Hosseini, „The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform", in: *Hawwa* 1.1 (2003), S. 1–28.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mende Ablösung von diesem Rollenmodell zeige. „Rund die Hälfte der in Deutschland geborenen oder aufgewachsenen Muslime misst Keuschheitsgeboten weiterhin eine hohe Bedeutung zu."[6] Die Entscheidungsautonomie bei eigenen Lebensbelangen sei bei rund einem Zehntel der befragten Musliminnen eingeschränkt. Jedoch würden hohe Bildungsabschlüsse und gute Sprachkenntnisse der Frauen sich auf die Entscheidungsautonomie positiv auswirken.[7]

Diese Tendenz zeigt sich auch in der 18. Shell-Jugendstudie von Mathias Albert et al., die u. a. Entwicklungen bei den Wertorientierungen von Jugendlichen im Alter von 15 bis 25 Jahren untersucht haben. Im Bereich der Vorstellungen bezüglich Familie und Geschlechterrollen konnte festgestellt werden, dass „sich 71 % der muslimischen Jugendlichen für ein männliches Versorgermodell entscheiden würden".[8] Dabei seien die jungen Männer konservativer als die Frauen. 22 % von ihnen würden allein die Familie ernähren wollen, wenn ein Kind da wäre, aber nur halb so viele Frauen sehen das ähnlich. Junge Frauen wünschen sich stärker eine gleichgewichtige Aufteilung der Erwerbstätigkeit.[9]

Was die Normierung von Sexualität anbelangt, zeigt eine Studie von Annette Müller, die die sexuelle Sozialisation in der Adoleszenz von Mädchen und jungen Frauen „deutscher und türkischer Herkunft" im Vergleich untersucht hat, dass die Mädchen und jungen Frauen türkischer Herkunft Sexualität vor der Eheschließung auf der Grundlage ihres Verständnisses vom Islam einhellig ablehnen.[10] Dabei wird in der Untersuchung deutlich, dass die Mädchen „von den Lebensgewohnheiten der muslimisch-geprägten Familienmitglieder und weiterer Muslim/innen auf die Religion schließen. Die Unterscheidung von Tradition und Religion ist in dieser Weise kaum möglich."[11] Die Virginitätsnorm vor der Ehe ist für die Mädchen bedeutsam, sie ist im gemeinschaftlichen und familiären

6 Ina Becher und Yasemin El-Menouar, *Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit*, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2014, S. 6.
7 Vgl. ebd., S. 7.
8 Mathias Albert, Klaus Hurrelmann und Gudrun Quenzel, *Jugend 2019: Eine Generation meldet sich zu Wort*, 18. Shell Jugendstudie, Hamburg 2019, S. 149.
9 Vgl. ebd., S. 150.
10 Vgl. Annette Müller, *Die sexuelle Sozialisation in der weiblichen Adoleszenz: Mädchen und junge Frauen deutscher und türkischer Herkunft im Vergleich*, Münster 2006, S. 216 f.
11 Vgl. ebd., S. 219.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kontext eingebettet und wird von ihnen dort erwartet. Das sexuelle Verhalten liegt somit nicht im Entscheidungsspielraum der Mädchen.[12]

Ein ähnliches Ergebnis hat eine Studie von Franziska Schäfer und Melissa Schwarz, die narrative Interviews mit Muslim:innen der sog. zweiten Generation durchgeführt haben, zutage gebracht. Es wurde festgestellt, dass sexuelle Enthaltsamkeit vor der Ehe für die meisten Jugendlichen einen normativen Charakter hat, insbesondere für die Mädchen. Letztere stellen dies häufig als eigene Wahl dar und nicht als sozialen Zwang.[13] Die hohe Bedeutung der Virginitätsnorm wird auch in einer qualitativen Studie von Hans-Georg Ziebertz et al. deutlich, die in Interviews mit christlichen und muslimischen Mädchen der 9. Jahrgangsstufe an Realschulen die Zusammenhänge zwischen der Religiosität der Mädchen und ihrer Haltung zur Virginitätsnorm analysiert haben. Sie kommen zu dem Schluss, dass für den Großteil der interviewten muslimischen Mädchen die Befolgung dieser Norm außer Frage steht. Auch hier wird deutlich, dass die meisten muslimischen Mädchen oftmals nicht zwischen religiösen und kulturellen Normen und Werten unterscheiden.[14]

Was muslimische Jungen anbelangt, so wurde in einer weiteren Studie von Andrea Betz und Hans-Georg Ziebertz festgestellt, dass Werte und Normen, die die Geschlechterrollen prägen, häufig von den Eltern übernommen und „konserviert" werden. Es zeigt sich, dass „für Befragte, die sich als gering religiös bezeichnen, Religion eine Normenlieferantin und Grundlage der Kultur [ist], so dass sie traditionelle Geschlechterrollen bejahen".[15] Das wird auch in der genannten Studie von Schäfer und Schwarz deutlich. Für das Sexualleben muslimischer junger Männer ist die Virginitätsnorm eher im theoretischen Sinne obligatorisch. Das Sammeln sexueller Erfahrungen wird geduldet, meist wird darüber aber in der Familie nicht gesprochen. Retrospektiv werden die intimen Beziehungen

12 Ebd., S. 153.

13 Vgl. Franziska Schäfer und Melissa Schwarz, „Zwischen Tabu und Liberalisierung: Zur Sexualität junger Muslime", in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, Opladen 2007, S. 251–281, hier S. 268.

14 Vgl. Hans G. Ziebertz, Helene Coester und Andrea Betz, „Normierung von Sexualität und Autonomie: Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Mädchen", in: *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studie*, hrsg. von Hans G. Ziebertz, Berlin 2010, S. 207–247, hier S. 240.

15 Andrea Betz und Hans-Georg Ziebertz, „Tradition und Geschlechterrolle: Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Jungen", in: *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studien*, hrsg. von Hans G. Ziebertz, Berlin 2010, S. 249–277, hier S. 273 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

häufig als irrelevant dargestellt und relativiert.[16] Bei einigen ist „das Muster der Re-Islamisierung nach einer eher westlich verlebten Jugendphase" zu beobachten.[17]

Auch in einer Studie von Ahmet Toprak findet sich der Befund einer Akzeptanz und Befürwortung der Virginitätsnorm. Toprak hat Einstellungen zu Sexualität, Ehre und Gleichberechtigung türkischstämmiger Mädchen und Frauen (überwiegend) der sog. dritten Generation zwischen 15 und 25 Jahren untersucht. Zwei der vier rekonstruierten Typen akzeptieren und befürworten unterschiedliche Geschlechterrollen sowie die Virginitätsnorm. Der Typ der „Heiratsmigrantinnen" weist eine „konservative" Sexualmoral auf, insbesondere mit Blick auf Mädchen und Frauen. Sexuelle Erfahrungen vor der Ehe werden abgelehnt und mit dem Ehrkonzept begründet; den Jungen dagegen werden mehr Freiheiten eingeräumt, selbst wenn eigentlich auch von ihnen Zurückhaltung erwartet wird.[18] Der Typ „konservative Mädchen/Frauen" ist in Deutschland geboren und aufgewachsen. Sie beschreiben sich als sehr religiös. Sexualität ist ein tabuisiertes Thema, das mit Scham und Respekt verbunden und nur mit engen Freundinnen besprochen wird.[19] Trotz der Hochschätzung der Virginitätsnorm schließen die Mädchen aber nicht aus, vor der Ehe sexuell aktiv zu sein, beispielsweise in Form von Oralverkehr; aber auch Geschlechtsverkehr kann vorkommen, wenn sie sich sicher sind, dass sie ihren Freund später heiraten werden.[20]

2.1.2 Befürwortung der Komplementarität der Geschlechter sowie Akzeptanz der Virginitätsnorm, jedoch Kritik an männlicher Doppelmoral

Komplementäre Einstellungen zeigen sich unter den Teilnehmerinnen einer qualitativen Studie von Sigrid Nökel, die die Lebensentwürfe muslimischer junger Frauen der zweiten Generation in Deutschland untersucht hat. Sie konnte feststellen, dass sich die jungen Frauen zwar von traditionellen Rollenmustern distanzieren wollen, indem sie nach einer partnerschaftlichen Beziehung oder finanzieller Unabhängigkeit durch berufliche

16 Vgl. Schäfer und Schwarz, *Zwischen Tabu und Liberalisierung*, S. 274.
17 Ebd., S. 271.
18 Vgl. Ahmet Toprak, *Türkeistämmige Mädchen in Deutschland: Erziehung – Geschlechterrollen – Sexualität*, Freiburg 2014, S. 53.
19 Vgl. ebd., S. 88.
20 Vgl. ebd., S. 92 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tätigkeit streben.[21] Jedoch bedeute das für die jungen Frauen keineswegs eine Gleichstellung der Geschlechter. Das heißt, dass die jungen Frauen die Geschlechterdifferenz akzeptieren und nicht anzweifeln, sodass die Geschlechterrollen „nicht aufgehoben, sondern inhaltlich neu gefüllt" werden.[22]

Bei der Untersuchung von männlichen Lebensentwürfen werden ähnliche Orientierungen sichtbar. Birol Mertol hat die Männlichkeitskonzepte von Jungen der sog. zweiten und dritten Generation der „türkischen Migranten-Community" qualitativ untersucht. Deren Vorstellungen von Partnerschaft sind tendenziell auf Gleichberechtigung ausgerichtet, allerdings verrät das Verständnis von Ehre eine starke Verhaftung in einem ungleichwertigen Verständnis des Verhältnisses von Mann und Frau. Denn von der Frau verlangt man hier die Orientierung an der männlichen Ehre: „korrekte Bekleidung, korrektes Verhalten im Umgang mit fremden Männern, keine vor- oder außerehelichen Beziehungen, d. h. sie muss bis zur Ehe ihre Jungfräulichkeit beibehalten und während der Ehe keusch sein."[23] Obwohl es in den Bereichen Hausarbeit, Partnerschaft und Elternschaft Entwicklungen hin zu einem egalitäreren Verständnis gibt, bleibt der traditionell ausgelegte Wert der Ehre auch in der sog. zweiten und dritten Generation in Deutschland bei vielen Jungen mit türkischer Migrationsgeschichte zentral.[24]

Was die Normierung von Sexualität anbelangt, kommen Ziebertz et al. zu dem Ergebnis, dass, auch wenn die Befolgung der Virginitätsnorm von Seiten der Mädchen außer Frage steht, diese teilweise auch auf eine Konformität gegenüber den Rollenerwartungen des Umfelds sowie auf Angst vor sozialem Druck und Ehrverlust zurückgeht. Diejenigen Mädchen, die unter diesem sozialen Druck leiden, äußern zum Teil Kritik an der Doppelmoral muslimischer Jungen und Männer, die einerseits für sich bean-

21 Vgl. Sigrid Nökel, „‚Neo-Muslimas': Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne", in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, Opladen 2007, S. 135–154, hier S. 149.

22 Ebd., S. 153.

23 Birol Mertol, „Männlichkeitskonzepte von Jungen mit türkischem Migrationshintergrund", in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, Opladen 2007, S. 173–194, hier S. 180.

24 Vgl. ebd., S. 177–182.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spruchen, voreheliche sexuelle Erfahrungen zu sammeln, und andererseits von Mädchen und Frauen erwarten, jungfräulich in die Ehe zu gehen.[25]

Die Kritik an der genannten Doppelmoral erzeugt einen weiteren Handlungstyp, den Toprak in seiner Studie beschreibt: Die „Lebenskünstlerinnen/Krisenbewältigerinnen" nehmen die Doppelmoral zum Anlass einer Rebellion, die sie biographisch aus dem hier beschriebenen Typ heraus und in den unter 2.1.3 beschriebenen Typ führt. Dieser lehnt traditionelle und geschlechtsspezifische Rollenzuschreibungen und somit auch den Begriff der Ehre ab.[26] Die Mädchen rebellieren gegen die Normen ihrer Familie und ihrer Community und schaffen sich Freiräume, um sich mit ihren Freunden zu treffen. Vorehelicher Geschlechtsverkehr ist für sie kein Tabu, auch wenn sie den Freund später nicht heiraten. Aufgrund des familiären Zwangs und ihres rigiden sozialen Umfelds versuchen sie aber, dies zu verheimlichen.[27] Dieser Typ kritisiert Normen, die im Namen der Ehre das Verhalten von Mädchen reglementieren. Auch die Definition der Ehre des Mannes über das Verhalten der Frau und die daraus resultierende soziale Kontrolle der Sexualität und des Verhaltens der Frau werden von diesem Typ vehement abgelehnt. Insgesamt sind die Mädchen dieses Typs sexuell selbstbestimmte Individuen, die ihre Sexualität als ihre private Angelegenheit ansehen und für die ein jungfräulicher Beginn der Ehe unwichtig ist.[28] In religiöser Hinsicht bezeichnen sie sich selbst in der Regel nicht als „intensiv Praktizierende, geben aber an, religiös erzogen worden zu sein".[29]

2.1.3 Forderung nach einer rechtlichen und moralischen Gleichstellung der Geschlechter sowie Kritik und Ablehnung der Virginitätsnorm als Kontrolle der Sexualität von Frauen

In einer Studie von Ursula Boos-Nünning und Yasemin Karakaşoğlu, in der diese ledige, kinderlose 15- bis 21-jährige Mädchen mit griechischem, italienischem, (ex-)jugoslawischem und türkischem Migrationshintergrund sowie Aussiedlerinnen aus der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten u. a. nach der Bedeutung der Virginität befragt haben, hat sich gezeigt, dass „[e]ine sexuelle Beziehung ohne oder vor der Ehe […] von

25 Vgl. Ziebertz/Coester/Betz, *Normierung von Sexualität und Autonomie*, S. 241.
26 Vgl. Toprak, *Türkeistämmige Mädchen in Deutschland*, S. 116.
27 Vgl. ebd., S. 119.
28 Vgl. ebd., S. 121–126.
29 Ebd., S. 152.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den meisten Mädchen (58 %) akzeptiert [wird], 27 Prozent lehnen dies ab, 15 Prozent weisen eine unentschiedene Haltung dazu auf. Die Unterschiede nach nationaler Herkunft sind jedoch bedeutsam."[30] Bei den Mädchen mit italienischem und (ex-)jugoslawischem Hintergrund gibt es 25 %, die die Norm akzeptieren; 60 % akzeptieren sie nicht. Bei den Mädchen mit türkischem Hintergrund gibt es 59 %, die die Norm akzeptieren, und 22 %, die sie ablehnen. Hier wird erkennbar, dass die Virginitätsnorm einerseits auch von einem Teil der Nichtmusliminnen akzeptiert wird, während andererseits ein Teil der Musliminnen diese ablehnt. Die Haltung unter den Musliminnen insgesamt ist ebenfalls sehr unterschiedlich. Bosnische Musliminnen befürworten vorehelichen Geschlechtsverkehr mit 45 %, türkische Musliminnen nur zu 21 %. Das hat Auswirkungen auf die Bereitschaft, mit einem Partner ohne Heirat zusammenzuleben, denn je geringer die Akzeptanz der Virginitätsnorm, desto höher die Bereitschaft zu einer vorehelichen Lebensgemeinschaft.[31]

Auch in der genannten Studie von Schäfer und Schwarz tauchen Beispiele für junge Musliminnen auf, die sich nicht an die Virginitätsnorm halten und sexuelle Erfahrungen außerhalb der Ehe sammeln. Die Autorinnen führen das auf erfolgreiche Bildungsanstrengungen zurück, die jungen Frauen ermöglichen, aus dem Elternhaus auszuziehen, sich der sozialen Kontrolle zu entziehen und eine individualisierte Lebensführung zu realisieren, die auch mit vorehelichen intimen Beziehungen einhergehen kann. Entweder werden solche Beziehungen dann verheimlicht, was zu einem Doppelleben führt, oder das Offenlegen der Beziehung zieht den Bruch mit der Familie nach sich.[32]

All das ist jedoch nicht immer der Fall, wie die Studie von Toprak zeigt. Denn der Typ „liberale Mädchen/Frauen" wird im Gegensatz zu den drei Typen, die unter 2.1.1 und 2.1.2 beschrieben wurden, häufig nicht geschlechtsspezifisch erzogen. Sexualität ist für diesen Typ ein selbstverständlicher Teil der persönlichen Identität. Aufklärung findet durch die Mütter relativ früh in einer offenen Art statt. Ehre wird von den Eltern nicht am Sexualleben der Töchter festgemacht.[33] Treue und Zusammenhalt stehen für diese in einer Partnerschaft im Mittelpunkt. Ehre ist für sie mit der

30 Ursula Boos-Nünning und Yasemin Karakaşoğlu, *Viele Welten leben: Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*, Münster 2006, S. 282 f.

31 Vgl. ebd., S. 283–285.

32 Vgl. Schäfer/Schwarz, *Zwischen Tabu und Liberalisierung*, S. 270.

33 Vgl. Toprak, *Türkeistämmige Mädchen in Deutschland*, S. 165.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Würde des Menschen verbunden und mit seiner inneren Haltung.[34] Ihre religiösen Einstellungen sehen sie als Privatsache an, wobei sie z. B. Gebet und Fasten individuell interpretieren und einhalten.[35] Diese Haltung geht mit der Forderung nach einer rechtlichen und moralischen Gleichstellung der Geschlechter einher.

2.1.4 Zusammenfassung

Die skizzierten Studienergebnisse bringen unterschiedliche Orientierungen junger Muslim:innen zu den religiösen Normen zu Gender und Sexualität zutage. Dabei zeigt sich ein spannungsreicher Werte- und Normendiskurs unter den Muslim:innen, der von Identifikation und Akzeptanz bis hin zu Kritik und Abkehr, aber auch zu einer Weiterentwicklung von religiösen Normen im Bereich von Gender und Sexualität reicht. Die muslimischen Jugendlichen bewegen sich im Spannungsfeld zwischen Tabu und Liberalisierung, Selbst- und Fremdbestimmung.

Wesentlich ist, dass verschiedene Studien zu der Erkenntnis gelangen, dass bei den meisten Interviewten religiöse und kulturelle Normen ineinanderfließen und kulturelle Normen häufig auf die Religion zurückgeführt werden.[36] Von den muslimisch geprägten Lebensgewohnheiten der eigenen Familie und Community wird auf die Religion geschlossen, sodass eine Unterscheidung zwischen Religion und Tradition kaum stattfindet und auch kaum möglich ist.[37] So wird die „gesellschaftliche Konvention ihrer sozialen Lebenswelt" von den jungen Muslim:innen als „religiöse Normierung der Sexualität" interpretiert.[38]

2.2 Religiöse Rituale und Speisevorschriften

Auch bezüglich des rituellen Pflichtgebets und der Speisevorschriften spielt die Orientierung an religiösen Normen eine wichtige Rolle im Leben muslimischer Jugendlicher. Die Befunde mehrerer Studien zur religiösen Praxis zeigen, dass das Gebet, das Fasten und die Speisevorschrif-

34 Vgl. ebd., S. 171.
35 Vgl. ebd., S. 190–194.
36 Vgl. Ziebertz/Coester/Betz, *Normierung von Sexualität und Autonomie*, S. 240.
37 Vgl. Müller, *Die sexuelle Sozialisation in der weiblichen Adoleszenz*, S. 219.
38 Ziebertz/Coester/Betz, *Normierung von Sexualität und Autonomie*, S. 241.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten vom überwiegenden Teil der befragten Muslim:innen eingehalten werden.[39]

Eine aktuelle Studie des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge, die u. a. die Religiosität und die religiöse Alltagspraxis von Personen aus muslimisch geprägten Herkunftsländern erfasst, zeigt, dass die Religion im praktischen Alltag der Befragten eine hohe Bedeutung hat:

> Religiöse Regeln und Praktiken werden vielfach eingehalten und in das alltägliche Leben integriert […]. Das betrifft insbesondere Getränke- und Speisevorschriften. 70 % der Musliminnen und Muslime bejahen uneingeschränkt, diese einzuhalten […]. Der Anteil täglich betender Personen ist dagegen mit 39 % sehr viel niedriger. Gleichzeitig gibt es aber auch nicht wenige Musliminnen und Muslime, die äußern, die jeweilige religiöse Regel nicht zu beachten. So gibt beispielsweise jede vierte muslimische Person an, niemals zu beten. Ebenso fasten viele nicht. Insgesamt überwiegen jedoch in fast allen erfragten Bereichen die Anteile der regelmäßig praktizierenden Glaubensangehörigen gegenüber den gar nicht praktizierenden.[40]

Auch die genannte Shell-Jugendstudie von Albert et al. bestätigt diese Tendenz: 60 % der muslimischen Jugendlichen würden mindestens einmal pro Woche beten, wobei die Tendenz in der Zeit zwischen 2002 und 2019 steigend war.[41]

Es stellt sich die Frage, wie junge Muslim:innen ihre religiöse Praxis reflektieren. Da es für diesen Bereich bisher kaum Forschungen gibt, werden im Folgenden vorläufige Ergebnisse einer aktuellen Forschungsarbeit der Autorin skizziert. In deren Rahmen wurden bisher zwei Gruppendiskussionen durchgeführt (‚Gruppe Kolibri' und ‚Gruppe Pfau'). Die muslimischen Teilnehmer:innen waren zwischen 15 und 17 Jahre alt und

---

39 Siehe z. B. Faruk Şen und Martina Sauer, *Islam in Deutschland: Einstellungen der türkischstämmigen Muslime: Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland: Ergebnisse einer bundesweiten Befragung*, hrsg. vom Zentrum für Türkeistudien, Essen 2006; Katrin Brettfeld und Peter Wetzels, *Muslime in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt: Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, hrsg. vom Bundesministerium des Innern, Hamburg 2007.

40 Katrin Pfündel, Anja Stichs und Kerstin Tanis, *Kurzfassung zur Studie „Muslimisches leben in Deutschland 2020": Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2021, S. 7.

41 Vgl. Albert/Hurrelmann/Quenzel, *Jugend 2019*, S. 155.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

besuchten die 10. Klasse eines Gymnasiums. Auch wenn sich diese Forschungsarbeit nicht dezidiert auf die Frage nach dem Umgang mit religiösen Normen bezieht, so zeigt sich im Material doch sehr deutlich, dass die interviewten Jugendlichen das Gebet und die Speisegebote zum Thema machen. Daher wird im Folgenden das Interviewmaterial in dieser Hinsicht analysiert. Dabei wird auch in diesem Bereich ein Normendiskurs zwischen Akzeptanz, Rechtfertigung und kritischem Umgang deutlich, den die Jugendlichen in den Gruppendiskussionen führen.

Das Material zeigt zunächst einmal, dass die Normen bezüglich des Gebets und der Speisevorschriften die Alltagspraxis der Interviewten prägt und sie sich mit diesen Normen auseinandersetzen und über sie nachdenken (müssen):

Interview Pfau, Zeile 506–510:

> Aylin: wir beten fünf Mal am Tag wir tragen Kopftuch (.)[42] wir (.) müssen aufpassen auf das was wir essen was wir trinken und so weiter und so fort deshalb ist es mehr in unserem Alltag was uns auch dazu bringt mehr darüber nachzudenken als die Christen (.)

Diese Normen bedeuten aber auch Einschränkungen im Alltagsleben der Jugendlichen, da beispielsweise das rituelle Gebet Unterbrechungen des Alltags erfordert, die erklärungsbedürftig sind, wenn die muslimischen Jugendlichen mit nichtmuslimischen Jugendlichen ihre Freizeit gestalten wollen. In dieser Hinsicht zeigt sich in beiden Gruppendiskussionen, dass die Frage religiöser Normen einen wesentlichen Platz im Denken der muslimischen Jugendlichen einnimmt:

Interview Pfau, Zeile 1179–1194:

> Ranja: […] bei mir ist es so (.) ich hab so wir lachen über dieselben Dinge (.) wir machen dieselben Dinge keine Ahnung ins Kino gehen (.) Bowling spielen irgendwie rausgehen und shoppen oder so (.) da hat man ja so dieselben Interessen aber (.) ich merk so zum Beispiel wenn ich jetzt nur mit muslimischen Freunden rausgeh (.) und es gibt ja dies ja diese Sache mit fünfmal am Tag beten (.) dann kann ich viel einfacher meinen muslimischen Freunden sagen (.) dass ich jetzt kurz beten muss

42 Transkriptionsregel: Klammern mit Punkten verweisen auf Sprechpausen. Ein Punkt bedeutet eine Sekunde. Zwei Schrägstriche verweisen auf einen Satzabbruch.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Farid: mhm [bejahend] (.)
> Ranja: also unter Christen dann fühlt man sich bisschen so (.) wenn ich jetzt sagen würde ich muss kurz beten dann würden die alle direkt so komisch schauen und hä was für beten wir sind grad shoppen die kommt wieder mit Religion (.) so in der Hinsicht fühl ich mich wohler unter (.) meinen muslimischen Freunden weil ich weiß die würden mich verstehen und ich kanns auch verstehen dass Christen das nicht so verstehen weil (.) das die einfach nicht so betrifft (.)

Das rituelle Gebet bringt die Jugendlichen in Erklärungsnot, wie auch Bilal von der Gruppe Kolibri zum Ausdruck bringt:

Interview Kolibri, Zeile 200–203:

> Bilal: Wir waren mitten beim Zocken halt und dann haben die gesagt dann hab ich halt gesagt ja ich muss kurz also ich geh freitags zum Freitagsgebet und dann hat einer mal so gefragt hä was machst du da überhaupt.

Die muslimischen Jugendlichen nehmen wahr, dass die Relevanzsetzung für nichtmuslimische und muslimische Jugendliche an dieser Stelle unterschiedlich ist. Sie sehen aber ihre eigene religiöse Handlungspraxis nicht als Problem an, sondern versuchen, diesen Habitus zu plausibilisieren, wie Shabana von der Gruppe Kolibri zum Ausdruck bringt:

Interview Kolibri, Zeile 414–425:

> Shabana: aber ich versteh schon warum die Außenstehenden das so als ähm vielleicht auch als Unterdrückung oder so wahrnehmen und diese Sachen man muss zum Beispiel beten und zur Moschee gehen und so was das ist halt auch irgendwie ähm ähm bei mir ähm war's halt so schon von Kind an hab ich das halt immer gesehen von meinen Eltern und meinen Großeltern auch und das ist halt auch irgendwie Routine geworden also ähm zum Beispiel bei mir ist halt so ähm wenn (..) also das ist halt so Routine geworden wenn ich abends zum Beispiel bevor ich ins Bett geh dann halt noch abends noch beten und dann halt erst schlafen und so deshalb ist es gar nicht mehr so umständlich wie manche sagen so fünfmal am Tag beten wenn man das so erzählt

Shabana fasst das Gebet als religiöse Norm auf. Jedoch nimmt sie sie nicht als Einschränkung wahr, weil sie die Praxis gewohnt ist. Sie will ihren religiösen Habitus in den Alltag integrieren, was im Kontakt zwischen ihr

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und ihrem nichtmuslimischen Umfeld eine Fremdheitserfahrung auslösen kann. Diese Erfahrung beschreibt sie interessanterweise aus der angenommenen Perspektive ihres nichtmuslimischen Umfelds mit dem sichtbaren Bestreben, ihre religiöse Praxis gegenüber diesem zu plausibilisieren.

Zudem wehren sich die Interviewten dagegen, religiöse Normen im Bereich des Gebets und der Speisevorschriften ausschließlich als Freiheitseinschränkungen zu interpretieren. Sie nehmen für sich in Anspruch, trotz ihrer Treue zu den Ritualen auch im religiösen Bereich kritische Menschen zu sein:

Interview Kolibri, Zeile 378–381:

> Bilal: und ein Moslem der ist jetzt nicht weil er eine Religion hat irgendwie nicht frei aber ähm ä ein Moslem will halt die Rituale und so wissen und allgemein halt als würden wir mehr nach (.) ja als würden wir halt mehr hinterfragen

Interview Kolibri Zeile 541–550:

> Shabana: ich glaub auch dass ähm diese Verbote die es zum Beispiel im Islam gibt also kein Alkohol trinken und diese ganzen Sachen die sind nicht so die wurden nicht gemacht damit wir Menschen ähm irgendwie keine Ahnung // ähm //
> Sanjo: // nicht Fragen stellen //
> Shabana: // eige-ja das wir nicht keine Freiheit haben oder so wir wurden ja gemacht da ähm das halt unsere Gesundheit und uns ähm an sich an Menschen halt ähm (..) besser für uns ist

Shabanas letzte Äußerung zeigt eine Tendenz zur rationalen Deutung religiöser Regeln. Sie will diese Regeln nicht als Obedienzgebote interpretieren, sondern unternimmt eine Rationalisierung der Regeln, die hier im konkreten Fall des Trinkens von Alkohol über die Erhaltung der Gesundheit hergestellt wird. Enthaltsamkeit von Alkohol ist für sie wichtig, da es dem Wohlbefinden des Menschen dient.

Sichtbar wird eine rational begründete Distanzierung zu den von den muslimischen Jugendlichen wahrgenommenen Einschränkungen der eigenen Religion, wobei sie aber der Religion positiv zugewandt bleiben. Die Jugendlichen sehen in religiösen Regeln ein rationales ethisches Prinzip, dass das, was sie als ‚Freiheit' begreifen, nicht einschränkt.

Anscheinend lässt sich diese Differenz aber nicht restlos auflösen. Das führt beispielsweise bei Bilal dazu, dass er beginnt, kritisch über Aspekte

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der eigenen Religion nachzudenken. Er erläutert seine Wahrnehmung an einem Beispiel:

Interview Kolibri, Zeile: 478–487:

> Bilal […] ich bin erst fünfzehn ich bin noch nicht sechzehn aber so zum Beispiel Alkohol trinken oder so da sagt man so zum Beispiel (.) ja wenn zum Beispiel einmal wurde gesagt ja wenn wir sechzehn sind dann gehen wir halt irgendwo hin oder sowas (.) trinken und we dann sagt so einer (.) aber dann kann Bilal ja nicht mit und // so //
> Interviewer: // ja //
> Bilal: // weil der ist ja Moslem

Bilal gibt hier ein Gespräch zwischen seinen Peers wieder, die über ihr Vorhaben sprechen, sobald sie sechzehn Jahre alt sind, gemeinsam etwas trinken zu gehen. Sie gehen aber davon aus, dass Bilal nicht mitgehen kann, da er Muslim ist. Bilal fürchtet, dass durch seine von seinem Muslimsein implizierte Orientierung an dem Verbot, alkoholische Getränke zu sich zu nehmen, seine Verbundenheit mit seinen Peers leiden könnte. Von diesem Beispiel ausgehend beschreibt Bilal, dass er einen kritischen Zugang zu den Ge- und Verboten der eigenen Religion hat:

Interview Kolibri, Zeile 492–498:

> Bilal: also ich bin zwar ein Moslem aber (..) es gibt auch Sachen (.) wo ich also zum Beispiel ich hinterfrag Sachen es gibt auch (.) Rituale wo ich mich frag warum und so und (.) keine Ahnung ich hab auch mal so gesagt ich (.) es würde mehr Sinn machen wenn man den Koran updaten würde [Mitschüler lachen] zur Zeit weil (..) des wo (.) mehr die Zeit vergeht desto schwerer wird es einfach (.) viele Sachen sind (.) halt so ungenau beschrieben

Der Schlüsselbegriff des Absatzes ist das ‚updaten'. Es bleibt offen, ob Bilal sich hier für eine Neuinterpretation oder für eine Reform religiöser Regeln ausspricht. Auf jeden Fall plädiert er für eine dynamische Perspektive auf religiöse Normen.

Zusammenfassung

Die vorläufigen Ergebnisse der skizzierten Forschungsarbeit zeigen, dass bei den interviewten muslimischen Jugendlichen eine doppelte Bemühung anzutreffen ist. Einerseits wollen sie ihre Religion in ihre nichtreligiöse Alltagspraxis integrieren, andererseits wollen sie aber auch ihre

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freundschaften mit Nichtmuslimen in ihre religiöse Alltagspraxis integrieren. Dabei stoßen sie an Grenzen, was zu einem Normendiskurs führt, der bei einem Teil der Jugendlichen in eine Rechtfertigung religiöser Normen mündet, beispielsweise indem diese rational begründet werden. Bei einem Teil von ihnen mündet er aber auch in ein Nachdenken über die Reformbedürftigkeit religiöser Normen.

Selbstverständlich gibt es auch muslimische Jugendliche, für die diese Normen kaum oder keine Rolle spielen. Sie sind in dieser Forschungsarbeit noch nicht zu Tage getreten, dürfen aber nicht außer Acht gelassen werden dürfen.

3. Religionspädagogische Anregungen

Die Studienergebnisse legen nahe, dass es einen breiten Normen- und Wertediskurs unter jungen Muslim:innen gibt, der sich zwischen den doppelten Polen Selbst- und Fremdbestimmung sowie Akzeptanz von bestehenden Normenerwartungen und ihrer kritischen Weiterentwicklung bewegt. So wie der theoretisch-theologische Diskurs breit und ergebnisoffen ist, wie nicht zuletzt auch die Beiträge dieses Bandes zeigen, so wird, wie durch die empirischen Befunde deutlich wird, das Befolgen von religiösen Normen in der gelebten Praxis ebenfalls von einem breiten und ergebnisoffenen Normendiskurs begleitet.

Ist das ein rein muslimisches Phänomen? Auch in der deutschen Mehrheitsgesellschaft existiert in vielen Bereichen kein Wertekonsens. So gehört z. B. zur Kultur adoleszenter Jugendlicher das Trinken alkoholischer Getränke, jedoch gibt es durchaus auch Jugendliche, die explizit auf Alkohol verzichten, wie eine aktuelle SINUS-Studie von Marc Calmbach et al. zeigt.[43] Auch wenn in der deutschen Jugendkultur eine tendenziell libertäre Sexualmoral vorherrscht, heißt das nicht, dass alle Jugendlichen sich daran orientieren. Auch hier finden sich positive Einstellungen beispielsweise gegenüber der Virginitätsnorm. Die Empirie zeigt, dass in Fragen der Werte und Normen weder Muslim:innen noch Nichtmuslim:innen eine homogene Einheit mit einem einheitlichen, widerspruchsfreien und kohärenten Gedankensystem darstellen, das sich von der ‚anderen Seite' klar abgrenzen lässt.

43 Vgl. Marc Calmbach et al., *Wie ticken Jugendliche? 2020: Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland*, hrsg. von der Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn 2020, S. 297.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Soziologisch und pädagogisch kann von geschlossenen und konfrontativen ‚muslimischen' und ‚nichtmuslimischen' Wertesystemen nicht auf sinnvolle Weise gesprochen werden. Empirisch vorfindbar sind stattdessen sich gegenseitig durchdringende Normen- und Wertediskurse. Bei den jungen Muslim:innen zeigen sich diese unterschiedlichen Normen- und Wertediskurse. Auf der Suche nach lebbaren Werten und Normen entwickeln sie sich auf offene und konfligierende Weise im Dialog mit den Normen- und Wertediskursen der eigenen Familie und Community genauso wie mit denen der Mehrheitsgesellschaft.

Dass Normen- und Wertediskurse offen und im Wandel sind, ist elementarer Bestandteil einer pluralen und demokratischen Gesellschaft. Im Gegensatz dazu gilt es oft als ausgemacht, dass religiöse Normen und Werte (und keinesfalls nur muslimische) einem demokratischen Diskurs sowie dem Wandel der Zeit enthobenen, ‚ewigen' Charakter besitzen. Sie werden nicht selten als sakrosankt und über jede Kritik erhaben gezeichnet. Aus religionspädagogischer Perspektive wird es allerdings hoch problematisch, wenn die Orientierung an Normen und Werten ideologisch erzwungen wird, statt auf selbstbestimmtem Lernen und Einsicht zu basieren. Die Orientierung an religiösen Normen verliert jeden Sinn, wenn sie aufoktroyiert ist. Der Sinn einer religiösen Norm entfaltet sich erst, wenn sie eine persönliche Bedeutung für Gewissen und Handeln einer Person gewinnt.

Daher steht auch in der schulischen Bildung die „Befähigung zu vernünftiger Selbstbestimmung und Autonomie" im Vordergrund.[44] Sie möchte junge Menschen zum eigenständigen Handeln und Verhalten hinführen. Aus einer islamisch-religionspädagogischen Perspektive ist religiöse Bildung entsprechend kein Selbstzweck, sondern ein Mittel, um ein erhöhtes moralisches und spirituelles Bewusstsein zu fördern, das zu Glauben und rechtschaffenem Handeln führt.[45] Nach dem mystischen Denker Muḥyī d-Dīn Ibn ʿArabī (gest. 1240) erlangt der Mensch erst wahre Vollkommenheit, wenn er die ihm von Gott gegebenen Potenziale in sich entwickelt und sich aus seiner Freiheit heraus Gott zuwendet, d. h. seine Freiheit dahingehend interpretiert, dass er sich Gott hingibt.[46] Die Entfaltung des eigenen Potenzials erfordert die ‚Kultivierung des Selbst' (*taz-*

44 Wolfgang Klafki, *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik: Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*, Weinheim u. a. 2007, S. 19.

45 Vgl. Bradley J. Cook, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought: A Compendium of Parallel English-Arabic Texts*, Provo 2010, S. xxviii.

46 Vgl. Fateme Rahmati, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabīs*, Wiesbaden 2007, S. 84.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kiya),[47] was sowohl das Reinigen des Selbst im Sinne des sich Abwendens von allem, was schlecht ist, als auch die Verfeinerung des Selbst im Sinne des Verstärkens von allem, was gut ist, bedeutet.[48] Dabei gehen „intellektuelle Bildung und moralische Lebensführung" Hand in Hand.[49] Folglich kann Bildung aus einer islamisch-religionspädagogischen Perspektive als Förderung und Anregung der Selbsterkenntnis und der Entwicklung der intellektuellen, sozialen und spirituellen Fähigkeiten und Potenziale des Menschen angesehen werden. Bildung ist somit auch aus einer islamisch-religionspädagogischen Perspektive „primär als Selbst-Bildung angelegt".[50] Die Aufgabe der Religionspädagogik ist es, die Heranwachsenden dabei zu begleiten und sie zu unterstützen, ihre Potenziale zu entwickeln, und ihre Bereitschaft anzuregen, die Zügel selbst in die Hand zu nehmen und die eigene „persönliche Gangart"[51] in Bezug auf Fragen der religiösen Normen und der religiösen Lebensweise zu finden. „Die religiöse Tradierung muss […] in einem auf Mündigkeit zielenden Prozess so ausgelegt werden, dass Kinder und Jugendliche dabei zunehmend zu sich selbst bestimmenden Subjekten werden können."[52]

Literaturverzeichnis

Albert, Mathias/Klaus Hurrelmann/Gudrun Quenzel, *Jugend 2019: Eine Generation meldet sich zu Wort*, 18. Shell Jugendstudie, Hamburg 2019.

47 Vgl. dazu ausführlich Fahimah Ulfat, „Theologisch-anthropologische Grundlagen religiöser Bildung aus islamisch-religionspädagogischer Perspektive", in: *Theologische Quartalschrift* 2.199 (2019), S. 149–160.

48 Vgl. William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide*, London 2007, S. 60 f.

49 Sebastian Günther, „Bildung und Ethik im Islam", in: *Islam: Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, hrsg. von Rainer Brunner, Stuttgart 2016, S. 210–236, hier S. 219 f.

50 Harry Harun Behr, „Menschenbilder im Islam", in: *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland: Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, hrsg. von Mathias Rohe et al., Freiburg 2014, S. 489–530, hier S. 499.

51 Harry Harun Behr, „Du und Ich: Zur anthropologischen Signatur des Korans", in: *Zwischen Himmel und Erde: Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmungen von Heiligem Text und Geist*, hrsg. von Harry Harun Behr und Fahimah Ulfat, Münster 2014, S. 11–31, hier S. 29.

52 Friedrich Schweitzer und Fahimah Ulfat, *Dialogisch – kooperativ – elementarisiert: Interreligiöse Einführung in die Religionsdidaktik aus christlicher und islamischer Sicht*, Göttingen 2021, S. 30.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Becher, Ina/Yasemin El-Menouar, *Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit*, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2014.

Behr, Harry Harun, „Du und Ich: Zur anthropologischen Signatur des Korans", in: *Zwischen Himmel und Erde: Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmungen von Heiligem Text und Geist*, hrsg. von Harry Harun Behr und Fahimah Ulfat, Münster 2014, S. 11–31.

———, „Menschenbilder im Islam", in: *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland: Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, hrsg. von Mathias Rohe et al., Freiburg 2014, S. 489–530.

Betz, Andrea/Hans-Georg Ziebertz, „Tradition und Geschlechterrolle. Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Jungen", in: *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studien*, hrsg. von Hans G. Ziebertz, Berlin 2010, S. 249–77.

Bobzin, Hartmut, *Der Koran: Eine Einführung*, München [7]2007.

Boos-Nünning, Ursula/Yasemin Karakaşoğlu, *Viele Welten leben: Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*, Münster 2006.

Brettfeld, Katrin/Peter Wetzels, *Muslime in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt: Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, hrsg. vom Bundesministerium des Innern, Hamburg 2007.

Calmbach, Marc et al., *Wie ticken Jugendliche? 2020: Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland*, hrsg. von der Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn 2020.

Chittick, William C., *Sufism: A Beginner's Guide*, London 2007.

Cook, Bradley J., *Classical Foundations of Islamic Educational Thought: A Compendium of Parallel English-Arabic Texts*, Provo 2010.

Günther, Sebastian, „Bildung und Ethik im Islam", in: *Islam: Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, hrsg. von Rainer Brunner, Stuttgart 2016, S. 210–236.

Hallaq, Wael, „Law and the Qurʾān", in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 3, 2003, S. 149–172.

Klafki, Wolfgang, *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik: Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*, Weinheim u. a. 2007.

Mertol, Birol, „Männlichkeitskonzepte von Jungen mit türkischem Migrationshintergrund", in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, Opladen 2007, S. 173–194.

Mir-Hosseini, Ziba, „The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform", in: *Hawwa* 1.1 (2003), S. 1–28.

Müller, Annette, *Die sexuelle Sozialisation in der weiblichen Adoleszenz: Mädchen und junge Frauen deutscher und türkischer Herkunft im Vergleich*, Münster 2006.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nökel, Sigrid, „‚Neo-Muslimas': Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne", in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, Opladen 2007, S. 135–154.

Pfündel, Katrin/Anja Stichs/Kerstin Tanis, *Kurzfassung zur Studie „Muslimisches leben in Deutschland 2020" Forschungsbericht*, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2021.

Rahmati, Fateme, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabīs*, Wiesbaden 2007.

Schäfer, Franziska/Melissa Schwarz, „Zwischen Tabu und Liberalisierung: Zur Sexualität junger Muslime", in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, Opladen 2007, S. 251–281.

Schweitzer, Friedrich/Fahimah Ulfat, *Dialogisch – kooperativ – elementarisiert: Interreligiöse Einführung in die Religionsdidaktik aus christlicher und islamischer Sicht*, Göttingen 2021.

Şen, Faruk/Martina Sauer, *Islam in Deutschland: Einstellungen der türkischstämmigen Muslime: Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland: Ergebnisse einer bundesweiten Befragung*, hrsg. vom Zentrum für Türkeistudien, Essen 2006.

Toprak, Ahmet, *Türkeistämmige Mädchen in Deutschland: Erziehung – Geschlechterrollen – Sexualität*, Freiburg 2014.

Ulfat, Fahimah, „Theologisch-anthropologische Grundlagen religiöser Bildung aus islamisch-religionspädagogischer Perspektive", in: *Theologische Quartalschrift* 2.199 (2019), S. 149–160.

Ziebertz, Hans G./Helene Coester/Andrea Betz, „Normierung von Sexualität und Autonomie: Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Mädchen", in: *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studie*, hrsg. von Hans G. Ziebertz, Berlin 2010, S. 207–247.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das rituelle Fasten zwischen Normativität und Selbstbestimmung: Religionspädagogische und didaktische Perspektiven

Said Topalović

1. Das Fasten im Lichte gegenwärtiger Herausforderungen

Das rituelle Fasten (*ṣiyām*) gehört zum wesentlichen Ausdruck islamisch-religiöser Praxis. Es zählt zu den religiösen Pflichten (*farā'iḍ*) und zu den fünf sogenannten Säulen des Islams (*arkān al-islām*). Auch wenn es besonders mit spirituellen, ethischen und sozialen Dimensionen islamischer Glaubens- und Praxislehre in Verbindung steht, scheint in den letzten Jahren vor allem seine normative bzw. bildungsrechtliche Dimension in den Fokus geraten zu sein.

Das Fasten beanspruchte im schulpädagogischen und schulrechtlichen Diskurs während der vorangegangenen Jahre aufgrund des Zusammenfalls des Fastenmonats Ramadan mit den Sommermonaten einen größeren Platz.[1] In zahlreichen Medienberichten konnte über Diskurse und Spannungen im Zusammenhang mit dem Monat Ramadan bzw. mit dem Fasten gelesen werden. So haben Lehrkräfte bei muslimischen Schüler:innen Beobachtungen gemacht, die in direktem Zusammenhang mit dem Ramadan bzw. mit dem Fasten stehen und sich in ihren Wahrnehmungen auf Bildungsprozesse auswirken (können), wie etwa Aufmerksamkeitsdefizite, mangelnde Konzentration bei Klassenarbeiten bzw. Klausuren, Fernbleiben vom Sportunterricht und von Klassenfahrten.[2] Gleichzeitig gab

1 Weil im Islam nach Mondjahren gerechnet wird, fällt der Ramadan der Reihe nach in jede Jahreszeit. Während die Fastenzeit im Winter z. B. etwa neun Stunden dauert, kann sie sich in den Sommermonaten bis auf ca. achtzehn Stunden erstrecken. Somit sind die nachfolgend angeführten Diskussionen v. a. in den Sommer- und weniger in den Herbst- bzw. Wintermonaten zu beobachten, da besonders der Verzicht auf Flüssigkeit im Sommer mit Dingen wie Konzentrationsmängeln und körperlichen Schwächen in Verbindung gebracht wird.

2 Siehe exemplarisch: Mechthild Klein, „Ramadan in der Schule/Fasten bis zum Umfallen", in: *Deutschlandfunk Online*, 6.5.2019, deutschlandfunk.de/ramadan-in-der-schule-fasten-bis-zum-umfallen.886.de.html?dram:article_id=447790; Lara Jäckel und Franca Quecke, „So gehen Schulen mit fastenden Kindern um", in: *Spiegel*

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es Berichte, die positive Erfahrungen aufzeigen und die gekennzeichnet sind durch offene Kommunikation und eine gemeinsame Suche nach Lösungen zwischen den Lehrkräften, den muslimischen Schüler:innen und den Eltern.[3]

Die mit dem Fasten zusammenhängenden religionspädagogischen Herausforderungen sind sowohl bildungsrechtlicher als auch theologischer Natur und berühren darüber hinaus die Didaktik des islamischen Religionsunterrichts. So hat die Deutsche Islam Konferenz im Jahr 2009 eine Handreichung zum Umgang mit religiös begründeten schulpraktischen Fragen veröffentlicht, in der auch das Fasten thematisiert wird. Rechtlich gesehen, so heißt es dort,

> […] ist es den Schülerinnen und Schülern als Ausdruck ihrer Religionsausübungsfreiheit aus Art. 4 GG unbenommen, auch in der Schule zu fasten und auf Nahrung und Getränke zu verzichten.[4]

Gleichzeitig seien die Schüler:innen aber auch im Ramadan verpflichtet, den schulischen Aufgaben und Bildungszielen nachzukommen. Die Deutsche Islam Konferenz plädiert demnach für „flexible Lösungen", die weder die Religionsfreiheit noch den Bildungsprozess der Schüler:innen beeinträchtigen.[5]

In der islamischen Rechtslehre (*uṣūl al-fiqh*) ist die Religionsmündigkeit nicht unbedingt an ein bestimmtes Alter gebunden. Als Orientierungs-

---

Panorama, 14.5.2019, spiegel.de/lebenundlernen/schule/ramadan-im-klassenzimmer-so-gehen-schulen-mit-fastenden-schuelern-um-a-1267169.html; Mansur Seddiqzai, „Fasten, immer weiter fasten", in: *Zeit Online*, 12.6.2018, zeit.de/gesellschaft/schule/2018–05/ramadan-schule-religion-fasten-gruppenzwang-leistung/komplettansicht; Christoph Kluge, „Lehrer sind ratlos: Immer mehr Kinder fasten an Ramadan", in: *Der Tagesspiegel Online*, 9.5.2019, tagesspiegel.de/berlin/lehrer-sind-ratlos-immer-mehr-muslimische-kinder-fasten-an-ramadan/24322782.html, letzter Abruf stets am 24.3.2022.

3 Siehe exemplarisch: Saskia Döhner, „Fastende Schüler belasten Schulalltag nicht", in: *Hannoversche Allgemeine*, 19.5.2019, haz.de/lokales/hannover/fastende-schueler-belasten-schulalltag-nicht-DMHFX5KXQOXGAOKEL3CAMOQFRQ.html; Bernd Hecke, „Beim Thema Ramadan an der Schule hilft es, auch einmal Vorurteile zu fasten", in: *Kleine Zeitung*, 20.5.2019, kleinezeitung.at/steiermark/5631040/Fasten de-Schueler_Beim-Thema-Ramadan-an-der-Schule-hilft-es-auch; Dunja Ramadan, „Fasten während der Schulzeit? ‚Das war schon hart'", in: *Süddeutsche Zeitung*, 26.6.2017, sueddeutsche.de/bildung/muslimische-schueler-fasten-waehrend-der-schulzeit-das-war-schon-hart-1.3557676, letzter Abruf stets am 15.5.2022.

4 Deutsche Islam Konferenz, *Religiös begründete schulpraktische Fragen: Handreichung für Schule und Elternhaus*, Berlin 2009, S. 9 f.

5 Ebd., S. 10.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

merkmale gelten neben der geistigen Reife u. a. bestimmte körperliche Reifungsprozesse.[6] Weil das Alter demnach leicht variabel ist, kann die konkrete Ausgestaltung des Fastens von Fall zu Fall unterschiedlich sein und bedarf individueller Bewertung bzw. persönlicher Entscheidung. Die Erfahrung zeigt, dass manche jungen Menschen problemlos und ohne größere Schwierigkeiten das Fasten im Ramadan praktizieren können, während sich andere schwer damit tun. Genauso werden bestimmte vom Fasten befreiende Ausnahmen innerhalb der Rechtslehre kontrovers diskutiert. Eines hält der Koran allerdings klar fest: Wer aus entsprechenden Gründen dem rituellen Gebot des Fastens im Ramadan nicht nachkommen kann (z. B. aufgrund von Krankheit oder Reise), dem stehen verschiedene Kompensationsmöglichkeiten offen wie etwa das Nachholen der Fastentage zu einem späteren Zeitpunkt oder die Speisung von Armen (Koran 2:184). Wichtig ist dabei auch festzuhalten, dass nur diejenigen, die das Fasten ohne gesundheitliche Schäden vollziehen können, zu diesem Gebot auch verpflichtet sind.[7]

Den Fokus nur auf normative Fragen zu legen, führt häufig dazu, dass andere Dimensionen des Fastens (v. a. die ethische und spirituelle) außen vor bleiben. Dies wiederum kann sich auf die Lebenswelt junger Menschen auswirken, die laut den Erfahrungsberichten von Islamlehrkräften solche und ähnliche Fragen oft auf die *ḥarām-ḥalāl*-Ebene reduzieren, auf der es darum geht, Religion und religiöse Praxis in erster Linie unter technischen und funktionalen Gesichtspunkten zu betrachten und weniger im Sinne einer reflektierten und selbstbestimmten Ausübung.

Schließlich und damit zusammenhängend ist das Spannungsfeld zwischen normativer und selbstbestimmter religiöser Praxis auch eine didaktische Herausforderung. Dies bezieht sich vor allem auf die Frage der Gestaltung des islamischen Religionsunterrichts und auf die ganzheitliche Reflexion des Themas Fasten in Anknüpfung an alltägliche Erfahrungen der Schüler:innen.

Trotz der skizzierten Entwicklungen wurde das Thema Fasten von der Islamischen Religionspädagogik im deutschsprachigen Raum noch nicht angemessen reflektiert. Ein Bedarf hierzu ergibt sich darüber hinaus aus

---

6 Vgl. Yasien Mohamed, „Fitra und ihre Bedeutung für eine islamische Psychologie", in: *Islam und Psychologie: Beiträge zu aktuellen Konzepten in Theorie und Praxis*, hrsg. von Ibrahim Rüschoff und Paul M. Kaplick, Münster 2018, S. 245–264, hier S. 258–262.

7 Siehe dazu auch Ahmed Purdić, „Savremene fetve o postu bolesnika" [dt.: „Zeitgemäße Fatwas über das Fasten einer kranken Person"], in: *Novi Muallim* 50 (2012), S. 40–45.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Zielsetzungen des islamischen Religionsunterrichts: Den Lehrplänen ist zu entnehmen, dass die muslimischen Schüler:innen primär darin zu befähigen sind, religiöse Selbstbestimmung zu entwickeln bzw. mit der eigenen Religion reflexiv und selbstbestimmt umzugehen.[8] Deshalb wird in diesem Beitrag das Spannungsfeld zwischen religiöser Normativität und Selbstbestimmung am Beispiel des Themas Fasten religionspädagogisch reflektiert. Zunächst wird der Begriff der Selbstbestimmung geklärt, ehe dann deren theologische und religionspädagogische Prämissen thematisiert werden. Anschließend werden das Fasten im Ramadan sowie sein normativer Charakter kritisch beleuchtet. Den Abschluss bilden dann didaktische Überlegungen zur Gestaltung von Erziehungs- und Bildungsprozessen.

2. Die Selbstbestimmung – zur Komplexität eines Begriffs

Der Terminus ‚Selbstbestimmung' ist im Deutschen vergleichsweise neu. Von seiner Herkunft her ein Demonstrativpronomen, entwickelte der Begriff ‚Selbst', wie Anne Waldschmidt konstatiert, einen reflexiven Bedeutungsgehalt: „Wie in einen Spiegel schauend entdeckt das Individuum sein ‚Ich', seine ‚Identität', kurz, sein ‚Selbst'".[9] Außerdem verweist das Wort ‚Selbst', so Waldschmidt, auf das Thema der Ich-Bezogenheit. In diesem Sinne verbindet sich mit dem Begriff zugleich die moderne Vorstellung von Identität und Subjekt. Der zweite Wortteil ‚Bestimmung' hat wiederum zwei Bedeutungsebenen: Einerseits bezeichnet er einen Befehl über etwas (im Sinne von personeller Macht) und andererseits die Benennung von etwas (im Sinne von Klassifikation). Somit verweist der Begriff auf jenes „Wesen, das sich erkennt, indem es sich definiert und zugleich Macht über sich ausübt".[10]

In der pädagogischen Wirkungsgeschichte entwickelte sich der Begriff ‚Selbstbestimmung' zunächst mehr oder weniger durch beiläufige Erwäh-

8 Siehe dazu auch Jan Felix Engelhardt, Fahimah Ulfat und Esra Yavuz, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Qualität, Rahmenbedingungen und Umsetzung*, Frankfurt am Main 2020, S. 3.

9 Anne Waldschmidt, „Selbstbestimmung als behindertenpolitisches Paradigma – Perspektiven der Disability Studies", in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 8 (2003), S. 13–20, hier S. 14.

10 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nung im Zusammenhang mit dem Konzept der ‚Mündigkeit'[11] zu einer pädagogischen Zielgröße. Infolge moderner Entwicklungen gewann der Begriff schrittweise an Beachtung. So wurde „Selbstbestimmung als Ziel von Bildung und Erziehung [...] im Rahmen der Pädagogik der Moderne in zunehmendem Maße bedeutsam und ist es auch heute noch".[12] Unter Selbstbestimmung versteht man im pädagogischen Kontext „die Ausformung von Reflexions- und Kritikfähigkeit und die Mündigkeit des Einzelnen, sein Leben selbstverantwortlich […] zu entwerfen und zu gestalten".[13] In diesem Zusammenhang impliziert Selbstbestimmung den äußersten Akt, „zu dem Menschen fähig sind".[14] Die Selbstbestimmung ist somit „Ausgangsbedingung, Träger und Ziel menschlicher Praxis" und schließt „die Bereitschaft zur Übernahme der *Verantwortung* für die Folgen des eigenen Handelns [mit] ein".[15]

Ein solcher Selbstbestimmungsgedanke ist im Islam an sich nicht (ganz) neu. Im entsprechenden Diskurs tauchen Begrifflichkeiten auf, die einen ähnlichen Bedeutungsgehalt aufweisen, wie etwa Willensfreiheit (*ḥurriyyat al-irāda*), Entscheidungskraft (*iḫtiyār*) sowie Macht bzw. Vermögen (*qudra*), wobei es in erster Linie um die Frage geht, ob Menschen über individuelle Entscheidungsmacht bzw. Entscheidungsfreiheit verfügen.[16] Allerdings unterscheidet sich der theologische Zugang zum Thema im

---

11 Ursprünglich ein Rechtsbegriff, hat sich ‚Mündigkeit' infolge der Aufklärung immer mehr zum pädagogischen Leitbegriff entwickelt, was v. a. Immanuel Kant zu verdanken ist. Dieser bahnte eine Pädagogisierung des Mündigkeitsbegriffs an, indem er die Würde des Menschen mit Mut und Entschlossenheit verband, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen; vgl. Immanuel Kant, *Denken wagen: Der Weg aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit*, Stuttgart 2017, S. 7–16. Infolge unterschiedlicher Ausdifferenzierungen des Begriffs bis in die Gegenwart wird heute im bildungstheoretischen Sinne unter Mündigkeit jene Fähigkeit verstanden, „die eigene Lebensführung reflektieren und zu dieser sowie zu den Formen des menschlichen Zusammenlebens Stellung nehmen zu können"; Dietrich Benner und Friedhelm Brüggen, „Mündigkeit", in: *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, hrsg. von Dietrich Benner und Jürgen Oelkers, Weinheim 2004, S. 687–699, hier S. 687.

12 Käte Meyer-Drawe, *Leiblichkeit und Sozialität: Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, München 2001, S. 9.

13 Winfried Böhm und Sabine Seichter, *Wörterbuch der Pädagogik*, Stuttgart 2017, S. 51.

14 Volker Gerhardt, *Selbstbestimmung: Das Prinzip der Individualität*, Ditzingen 2018, S. 145.

15 Ders., „Selbstbestimmung: Zur Aktualität eines Begriffs", in: *Fiph-Journal* 8 (2006), S. 1–7, hier S. 3.

16 Vgl. Farid Suleiman, „‚Fragen & Antworten' in der Islamischen Theologie: Eine Untersuchung am Beispiel des Problems der Willensfreiheit in der Koranexege-

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleich zum philosophisch-pädagogischen. Dem letztgenannten zufolge hat die Selbstbestimmung ihre Instanz einzig und allein in der vernünftigen Einsicht einzelner Individuen. Der Zusammenhang zwischen Selbstbestimmung und Eigenverantwortung ist im Medium von Erkenntnis und individueller Einsicht erfahrbar, somit ist „Selbstbestimmung an die Leistungen der *Vernunft* gebunden".[17] Die theologische Frage, die wiederum in diesem Zusammenhang zu diskutieren ist, lautet: Kann der Mensch aus sich selbst heraus bzw. durch den Rückgriff auf seine Vernunft und ohne Rekurs auf Gott bzw. die göttliche Offenbarung für sich selbst bestimmen, was gut für ihn und seine Umwelt ist?

Der Mündigkeits- bzw. Selbstbestimmungsdiskurs innerhalb der Islamischen Religionspädagogik kann somit etwas differenzierter betrachtet werden: Zum einen wird an die allgemeinpädagogische Zielsetzung angeknüpft und Mündigkeit im religiösen Sinne, so wie bei Mizrap Polat, als Zustand der Menschen beschrieben, „wenn sie glauben, zu wissen, warum sie glauben, und eigenständig im Glauben zu handeln". Die Aufgabe religiöser Bildung wäre demnach, die Menschen zur Mündigkeit anzuleiten bzw. zu befähigen, d. h. den sogenannten reifen bzw. vollständigen Menschen (*al-insān al-kāmil*) zu bilden, „der einen ganzheitlichen und ganzzeitlichen Werdeprozess durchläuft".[18] Zum anderen wird, wie bei Musa Bağraç, danach gefragt, ob die islamische Religiosität überhaupt vereinbar ist mit der pädagogischen Mündigkeit und, wenn ja, in welcher Form. Die Kompatibilität findet Bağraç in den theologischen Positionen von Abū Manṣūr al-Māturīdī (gest. 941), zumal der Glaube bei diesem auf der Vernunft basiert, Wissen beinhaltet, rational erfahrbar ist und die bloße Nachahmung (*taqlīd*) ausschließt. Mithilfe stufenweiser Kompetenzförderung im Kontext des islamischen Religionsunterrichts kann sich nach Bağraç eine solche Mündigkeit herausbilden.[19] Und schließlich gibt es Überlegungen wie die von Tarek Badawia, der an Abū Ḥāmid al-Ġazālī

---

se", erscheint in: *Fragen & Antworten: Verstehen und Erklären in den Wissenschaften*, hrsg. von Verena Klappstein und Thomas Heiß.

17 Gerhardt, „Selbstbestimmung", S. 3.

18 Mizrap Polat, „Religiöse Mündigkeit als Ziel des islamischen Religionsunterrichts", in: *Islamische Theologie und Religionspädagogik: Islamische Bildung als Erziehung zur Entfaltung des Selbst*, hrsg. von Mizrap Polat und Cemal Tosun, Frankfurt am Main 2010, S. 185–202, hier S. 186 f., 189. Zum Begriff *al-insān al-kāmil* in bildungstheoretischer Perspektive siehe auch Fahimah Ulfat, „Theologisch-anthropologische Grundlagen religiöser Bildung aus islamisch-religionspädagogischer Perspektive", in: *Theologische Quartalsschrift* 2 (2019), S. 149–160, hier S. 155–157.

19 Musa Bağraç, „Ist die islamische Religiosität mit der pädagogischen Mündigkeit verträglich? Die Herausforderung für den islamischen Religionsunterricht", in:

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(gest. 1111) anknüpft, der die Meinung vertritt, die Religiosität sei ohne Vernünftigkeit nicht denkbar. Die religiöse Mündigkeit sei die Fähigkeit, sich im Passungsverhältnis zwischen der göttlichen Offenbarung und der Vernünftigkeit selbst zu bestimmen und sich demnach als moralisch autonomes Subjekt zu behaupten. In diesem Zusammenhang verweist Badawia u. a. auf den koranischen Begriff *rušd*, der seiner Ansicht nach „im Sinne der Mündigkeit verwendet" werden kann.[20] Auch Fahimah Ulfat reflektiert diese Frage in Anlehnung an theologisch-anthropologische Positionen muslimischer Bildungstheoretiker – insbesondere in Bezug auf die Positionen al-Ġazālīs: Ausgehend von der naturgegebenen inneren Disposition (*fiṭra*) des Menschen und der dadurch gegebenen Möglichkeit zur „Entfaltung des eigenen Potenzials" bis hin zum Zustand des vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) sieht Ulfat in der Methode der „Kultivierung des Selbst" (*tazkiya*) das Potenzial, die Mündigkeit bei jungen Heranwachsenden zu fördern. Die Mündigkeit wird dabei in Anlehnung an Harry Harun Behr als die Fähigkeit verstanden, selbstbestimmt und verantwortend eigenständige Positionen und Entscheidungen zu finden.[21]

Abgesehen von dem Wunsch, den Begriff ‚Selbstbestimmung' stärker in den religionspädagogischen Diskurs einzubringen, fehlt in den bisherigen Überlegungen – mit etwaiger Ausnahme in den Beiträgen von Ulfat und Bağraç – eine entsprechende Reflexion von konkreten Erziehungs- und Bildungsprozessen, wie sich etwa Mündigkeit bzw. Selbstbestimmung bei jungen Menschen entfalten kann. Dabei ist gerade diese Frage in der Islamischen Religionspädagogik unumgänglich. Das hat zum einen mit dem aktuellen Kontext zu tun, in dem dieser Diskurs und die damit zusammenhängenden religionspädagogischen Entwicklungen vonstatten gehen, vor allem auf den schulischen islamischen Religionsunterricht im deutschsprachigen Raum bezogen. Die Adaptionen bzw. Modifikationen bestehender religionspädagogischer und religionsdidaktischer Konzeptionen, wie sie aktuell teilweise zu beobachten sind, helfen bei den Reflexionen eigener Konzeptionen für den islamischen Religionsunterricht als vergleichsweise junge Domäne im schulischen Kontext weiter, woraus theoretisch fundierte und praxistaugliche didaktische Überlegungen und Konzepte entstan-

---

Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik, hrsg. von Milad Karimi und Mouhanad Khorchide, Freiburg 2018, S. 35–82, hier S. 76–80.

20 Tarek Badawia, „‚Sapere aude' – Anmerkungen zur religiösen Mündigkeit aus einer islamischen Perspektive", in: *Religion und Bildung: Antipoden oder Weggefährten? Diskurse aus historischer, systematischer und praktischer Sicht*, hrsg. von Jochen Sautermeister und Elisabeth Zwick, Paderborn 2019, S. 293–308, hier S. 294.

21 Vgl. Ulfat, „Theologisch-anthropologische Grundlagen", S. 157–160.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den sind.[22] Allerdings führe dies langfristig, so Behr, „in der Sache nicht weiter", denn einigen in diesem Zusammenhang entwickelten Konzepten fehle zumeist

> die Rückbindung an die islamischen Traditionen sowohl in inhaltlicher Hinsicht als auch was Theorien religiösen Lernens angeht, und sie zielen weitgehend an den Lebenswelten der muslimischen Zielgruppe vorbei.[23]

Zum anderen erweist sich die Unumgänglichkeit der Behandlung des Themas in der Islamischen Religionspädagogik als eine Folge mangelnder Reflexion solcher und ähnlicher Themenbereiche innerhalb der islamischen Pädagogik, wodurch zugleich die traditionelle Bildung in eine Krise geraten ist. Eine solche Krise, so der bosnische Islamwissenschaftler Enes Karić, lässt sich vor allem auch darauf zurückführen, dass sich muslimische Bildungstheoretiker im Rückblick auf die glorreiche wissenschaftliche Vergangenheit allzu lange mit bestehenden Bildungskonzepten zufriedengegeben und dabei die veränderten gesellschaftlichen Realitäten aus den Augen verloren haben.[24] In diesem Zusammenhang dürfen auch die Folgen kolonialer Einflüsse auf die Bildungssysteme in der islamischen Welt ab dem 19. Jahrhundert nicht aus den Augen verloren werden. Es folgten emotionale und politisch-ideologische Diskurse über die Annahme bzw. Ablehnung westlich orientierter säkularer Konzepte. Die Konsequenz einer solchen Dichotomisierung (‚Islam und Westen') ist mehr oder weni-

22 Siehe exemplarisch Tuba Işık, „Prophetische Beheimatungsdidaktik – Ein Prophet im deutschen Religionsunterricht", in: *Prophetie in Islam und Christentum*, hrsg. von Klaus von Stosch und Tuba Işık, Paderborn 2013, S. 165–182; Fahimah Ulfat, „Qualitative Untersuchungsergebnisse zur Gottesbeziehung von muslimischen Kindern als Basis für die theoretische Grundlegung einer Kindertheologie im Islamischen Religionsunterricht", in: *Hikma: Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 2 (2017), S. 98–111.

23 Harry Harun Behr, „Streitfall Koran – Die Heilige Schrift des Islams als Gegenstand des pädagogischen Diskurses", in: *Buchstabe und Geist: Vom Umgang mit Tora, Bibel und Koran im Religionsunterricht*, hrsg. von Bernd Schröder, Harry Harun Behr, Katja Boehme und Daniel Krochmalnik, Berlin 2017, S. 187–226, hier S. 188.

24 Vgl. Enes Karić, „Syed Muhammad Naquib al-Attas: Život, ideje i djelo" [dt.: „Muḥammad Naqīb al-ʿAṭṭās: Leben, Ideen und Werke"], in: *Islam i sekularizam*, hrsg. von Syed Muhammad Naquib al-Attas, Sarajevo 2003, S. 7–20, hier S. 19.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ger die Vernachlässigung des spirituellen koranischen Lehr- und Lernethos sowie die Förderung der Unmündigkeit bei jungen Heranwachsenden.[25]

Die Aufgabe der Islamischen Religionspädagogik liegt vor dem Hintergrund dieser neuen Realitäten darin, die Frage der Selbstbestimmung aus der Binnenperspektive des Islams bzw. aus der eigenen religiösen Tradition heraus (neu) zu reflektieren. Die Notwendigkeit ergibt sich auch daraus, dass im Koran gleichzeitig über ein Verbot von Zwang in der Religion (Koran 2:256) und über einen Gehorsam gegenüber Gott, dem Propheten und den Machthabern (Koran 4:59) berichtet wird, was junge Menschen durchaus verwirren kann. Erst im Rahmen eines tiefergehenden Diskurses können pädagogische und didaktische Grundlagen entwickelt werden, die es ermöglichen, entsprechende Zielsetzungen der Selbstbestimmung in religiöse Bildungsprozesse zu transferieren und damit einhergehend didaktisch umzusetzen.[26]

3. Bildungstheologische Prämissen der Selbstbestimmung

3.1 Die Schöpfungsgeschichte als bildungsanthropologisches Paradigma

Die Schöpfungsgeschichte im Koran bildet einen wichtigen Bestandteil zum Verständnis des islamischen Menschenbildes mit religionspädagogischer Relevanz.[27] Die Erzählung ist an mehreren Stellen im Koran zu finden (Koran 2:30–38, 7:11–25, 15:26–31, 20:115–123) und folgt einer

25 Vgl. Friedrich Schweitzer und Fahimah Ulfat, *Dialogisch – kooperativ – elementarisiert: Interreligiöse Einführung in die Religionsdidaktik aus christlicher und islamischer Sicht*, Göttingen 2022, S. 65–68.

26 Siehe dazu auch Said Topalović, *Selbstbestimmung als Ziel islamisch-religiöser Bildung. Religionspädagogische Grundlegung und didaktische Umsetzung im Rahmen des kompetenzorientierten Bildungsparadigmas*, Münster 2023 (Publikation in Vorbereitung).

27 Siehe dazu auch Zekirija Sejdini, „Grundlagen eines theologiesensiblen und beteiligtenbezogenen Modells islamischer Religionspädagogik und Religionsdidaktik im deutschsprachigen Kontext“, in: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 23 (2015), S. 21–28, hier S. 23 f. Für weitere theologisch-anthropologische Aspekte siehe Harry Harun Behr, „Menschenbilder im Islam“, in: *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland: Erfahrungen, Grundlagen und Perspektiven im Zusammenleben*, hrsg. von Mathias Rohe, Freiburg 2014, S. 489–529; Ulfat, „Theologisch-anthropologische Grundlagen“; Said Topalovic, „Der kompetenzorientierte Unterricht – Bausteine zur Entwicklung einer Didaktik für den Islamischen Religionsunterricht“, in: *Hikma: Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 10.1 (2019), S. 26–48, hier S. 33 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erzählerischen Abfolge mit etwa folgenden Schwerpunkten: 1. Das Gespräch Gottes mit den Engeln über das neue Schöpfungsvorhaben, 2. die Lernphase von Adam und Eva (arab. *Ādam* und *Ḥawā*), 3. das Leben im Paradies und der Bericht über den Fehltritt.

Diese Reihenfolge gewinnt vor allem dann an Bedeutung, wenn die Perspektive eingenommen wird, dass Adam und Eva von Beginn der Schöpfung an für ein Leben auf der Erde bestimmt waren. Die Lernphase vor dem Eintritt ins Paradies (Koran 2:31) sowie der Aufenthalt in diesem selbst (Koran 2:35) folgten, so der Koranexeget Muḥammad al-Qurṭubī (gest. 1273), dem Ziel der Vorbereitung auf das irdische Leben.[28] Im Paradies kommt es zum Fehltritt (Koran 2:35), wodurch zum ersten Mal die menschliche Entscheidungs- und Handlungsfreiheit zum Ausdruck kommt: Wussten die beiden zunächst nicht, so Muhammad Asad, „um die Existenz des Übels" und um die stets gegebene Notwendigkeit, „eine Wahl zwischen vielen möglichen Handlungen und Verhaltensweisen zu treffen", so veränderte der Fehltritt all dies. In diesem Sinne beschreibt die Situation des Fehltritts „ein neues Stadium der menschlichen Entwicklung", wodurch der Mensch mit einem „moralischen freien Willen" ausgestattet wurde, der ihn von allen anderen „empfindungsfähigen Wesen unterscheidet".[29] Zugleich verdeutlicht die Situation, so der bosnische Islamwissenschaftler Husein Đozo (Djozo), dass der Mensch die Möglichkeit besitzt, sich für eine Befolgung oder Ablehnung göttlicher Gebote zu entscheiden, und ihm in dieser Hinsicht völlige Freiheit zusteht.[30] In diesem Zusammenhang beschreibt Polat die Situation des Fehltritts von Adam und Eva als den „Anfang des Mündig- und Verantwortlichwerdens der Menschen".[31] Denn unmittelbar nach der Verfehlung wurden die beiden sich dieser Tatsache bewusst und bereuten ihre Tat (Koran 7:23). Dies war weniger die Folge äußerlichen Zwangs als vielmehr der inneren Unruhe bzw. Unzufriedenheit, die im Koran als Schamgefühl und als Gewissensbisse beschrieben werden (Koran 7:23 f.).

---

28 Vgl. al-Qurṭubī, *Tefsir imama Kurtubija: Sveobuhvatni tumač kur'anskih poruka* [dt.: *Tafsīr von Imam al-Qurṭubī: Umfassende Exegese koranischer Botschaften*], übers. von Zijad Dervić und Fahrudin Smailović, Sarajevo 2013, S. 229.

29 Muhammad Asad, *Die Botschaft des Koran*, Düsseldorf 2009, S. 272.

30 Vgl. Husein Đozo, „Sloboda vjerovanja" [dt.: „Die Freiheit im Glauben"], in: *Husein Đozo: Izabrana djela: Knjiga druga*, hrsg. von Selim Jarkoč und Enes Karić, Sarajevo 2006, S. 188 f., hier S. 189.

31 Mizrap Polat, „Koranische Narrationen als Grundlage für theologische und intellektuelle Gespräche im ‚Islamischen Religionsunterricht'", in: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum ÖRF* 25.1 (2017), S. 117–125, hier S. 119.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In anthropologischer Hinsicht kann hier also von einem Menschenbild ausgegangen werden, für das der Koran als wesentliche Merkmale Intentionalität (vgl. Koran 7:23) und Willensfreiheit (vgl. Koran 20:121) postuliert, wodurch er dem Menschen Reflexivität und somit Bewusstsein und Verantwortung (vgl. Koran 2:31, 20:121) sowie Sprach- und Handlungskompetenz (vgl. Koran 2:31, 2:37, 20:121) zuschreibt. Dies macht den Menschen zu einem vernunftbegabten, reflexiven und selbstbestimmten Wesen, was sich u. a. auch in der Möglichkeit des Widerstands verwirklichen kann. Zugleich zeigt die Situation die Notwendigkeit von Erziehungs- und Bildungsprozessen, insofern der Mensch – wie aus der Schöpfungsgeschichte ableitbar – dieser generell bedarf[32] und erst im Rahmen solcher Prozesse Selbstbestimmung und Eigenverantwortung entwickeln kann, zumal die von ihm getroffenen Handlungsentscheidungen Konsequenzen mit sich führen.

3.2 Es gibt keinen Zwang in der Religion – oder doch?

Wie geht nun ein solches Verständnis der Selbstbestimmung mit dem im Koran an mehreren Stellen geforderten Gehorsam zusammen? Diese Frage soll nachfolgend anhand zweier und zumindest auf den ersten Blick in sich widersprüchlicher Verse reflektiert werden.[33]

In Vers 2:256 heißt es: „Es soll keinen Zwang geben in Sachen des Glaubens" (*lā ikrāha fī d-dīn*).[34] Sprachlich ist zunächst die Stelle *lā ikrāha* von Relevanz, eine grammatikalische Form der absoluten Negation und damit eine vollständige Verneinung der Idee des Zwangs. In Verbindung

32 Vgl. Rešid Hafizović, „Osnove islamskog vjerskog morala" [dt.: „Die Grundlagen der islamischen religiösen Moral"], in: *Zbornik radova 2*, hrsg. von Fakultet Islamskih Nauka, Sarajevo 1987, S. 137–154, hier S. 137–140.

33 Bei der Analyse wird auf den koranexegetischen thematischen Zugang (*at-tafsīr al-mawḍū'ī*) zurückgegriffen, der zusammengefasst folgende Schritte umfasst: 1. Auswahl der zum Thema passenden Verse; 2. sprachliche Analyse zentraler Schlüsselbegriffe im Vers bzw. in den Versen; 3. historische Analyse der Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*); 4. Einbeziehung von authentisch überlieferten Aussagen des Propheten Muhammad in die Analyse; 5. Bezug zu anderen Versen des Korans mit dem Ziel der Bestimmung allgemeiner Zielsetzungen des Korans in der jeweiligen Frage bzw. im jeweiligen Themenbereich; 6. Bestimmung der kontextuellen Bedeutung der Verse für die Gegenwart; vgl. Almir Fatić, „Metodologija tematskog tefsira" [dt.: „Die Methodologie des thematischen *tafsīr*"], in: *Zbornik radova 23*, hrsg. von Fakultet Islamskih Nauka, Sarajevo 2019, S. 71–84.

34 Alle Koranverse in diesem Beitrag sind zitiert nach Asad, *Die Botschaft des Koran*.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit dem Begriff *dīn* umfasst die Zwangsablehnung alles, was religiöse Lehren und deren praktische Konsequenzen betrifft.[35] Überlieferungen zufolge hat folgende Situation zur Offenbarung des Verses geführt: Es gab einen Mann vom Stamm der Sālim Ibn ʿAwf, der zwei Söhne hatte, die sich zum Christentum bekannten. Er selbst war Muslim und drängte seine Söhne, den Islam anzunehmen, was die beiden ablehnten. Als sich der Mann mit seiner Angelegenheit an den Propheten Muhammad wandte, soll dieser Vers als Antwort darauf herabgesandt worden sein.[36] Gestützt wird diese Idee vor allem durch Erzählungen über Propheten und ihre Angehörigen: Als Muhammad, um hier ein Beispiel zu nennen, seinen Onkel Abū Ṭālib (gest. 619) am Sterbebett zu überzeugen versuchte, den Islam anzunehmen, lehnte dieser das ab.[37] Daraufhin wurde der Vers 28:56 herabgesandt,[38] der einen allgemeingültigen Charakter aufweist und unmissverständlich ausdrückt, dass ein Mensch von keinem anderen zum Glauben rechtgeleitet noch gezwungen werden kann bzw. darf.[39]

Im Rahmen säkularer und pluraler Gesellschaften mit ihrem wesentlichen Merkmal der Religionsfreiheit stellt sich die Frage nach der kontextuellen Bedeutung des Verses und seiner praktischen Konsequenzen. In diesem Zusammenhang analysierte der bosnische Islamwissenschaftler Nedim Begović Standpunkte muslimischer Gelehrter und stellte dabei drei Tendenzen fest: Die erste besteht darin, das Konzept der Religionsfreiheit generell in Frage zu stellen. Die zweite manifestiert sich zwar in der Akzeptanz der Religionsfreiheit, diese wird jedoch durch das Verbot des Austritts aus dem Islam sowie das Verbot der öffentlichen Manifestation atheistischer Überzeugungen eingeschränkt. Lediglich die dritte Tendenz, die in der Regel von zeitgenössischen Gelehrten vertreten wird, umfasst die absolute Akzeptanz der Religionsfreiheit und umfasst folgende Aspekte: a) absolute Freiheit in der Annahme oder Ablehnung einer bestimmten Religion, b) Einschluss der Möglichkeit eines Religionswechsels sowie ein generelles Verbot äußerer Nötigung, die diese Freiheit verletzen könnte, was beides zugleich ein universelles Menschenrecht darstellt, c) die Frei-

35 Vgl. ebd, S. 95.

36 Vgl. Ibn Kaṯīr, *Tefsir Ibn-Kesir*, hrsg. von Visoki Saudijski Komitet za Pomoć BiH [dt.: Hohes Saudisches Hilfskomitee für Bosnien-Herzegowina], Sarajevo 2002, S. 169.

37 Mehr zu dieser Erzählung bei Ibn Isḥāq, *Das Leben des Propheten*, übers. von Gernot Rotter, Kandern 2004, S. 92.

38 Dieser lautet: „Wahrlich, du kannst nicht jeden rechtleiten, den du liebst: aber Gott ist es, der rechtleitet, wer (rechtgeleitet werden) will."

39 Vgl. Asad, *Die Botschaft des Koran*, S. 748.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit des individuellen und kollektiven Ausdrucks einer bestimmten Religion, aber auch nichtreligiöser bzw. weltanschaulicher Überzeugungen.[40] Somit bildet lediglich die letzte Position eine Grundlage für das Selbstbestimmungskonzept, woran auch die vorliegenden Überlegungen anschließen.

Wie ist dann vor diesem Hintergrund der Aufruf zum Gehorsam gegenüber Gott, dem Propheten und den Machthabern zu verstehen, was in Vers 4:59 artikuliert wird? Der in dem Vers verwendete Imperativ *aṭīʿū* geht auf das arabische Wort *ṭawʿ* zurück, das bedeutet „freiwillig, aus freien Stücken, aus freiem Antrieb" etwas tun[41] oder konkreter: die „bereitwillige Zustimmung eines Aufrufs mit der Konsequenz, zu folgen".[42] Die gängige Übersetzung des in dem Vers auftretenden Imperativs *aṭīʿū* als ‚gehorcht' ist nach Badawia nicht nur sprachlich irreführend, sondern auch einseitig und lässt ferner einen Spielraum für Missverständnisse und ideologischen Missbrauch.[43] Zur Offenbarung des Verses führte der Überlieferung zufolge die Überschreitung seiner Befugnis durch einen Gefährten des Propheten Muhammad, den dieser zum Leiter einer Erkundungsgruppe bestimmt hatte. Der Mann soll seine Entscheidungsbefugnis missbraucht und von der Gruppe blinden Gehorsam gefordert haben: Er ließ ein Feuer anfachen und befahl jedem einzelnen Mann, in dieses hineinzugehen. Seine Haltung begründete er mit der ihm durch den Propheten erteilten Entscheidungsbefugnis. Während einige aus der Gruppe bereit waren, diesem Befehl nachzukommen, weigerten sich wiederum andere mit der Begründung, dass sie zwar dem Propheten folgen würden, sich jedoch nicht ins Verderben stürzen wollten. Als dem Propheten diese Geschichte zu Ohren kam, begrüßte er den Ungehorsam seiner Gefährten dem Gruppenleiter gegenüber.[44]

Resümierend bedeutet dies nun, dass die Annahme der Offenbarung Gottes und die daraus erwachsende Befolgung ausdrücklich aus einer

---

40 Vgl. Nedim Begović, „Definiranje slobode religije u savremenoj islamskoj misli" [dt.: „Definition der Religionsfreiheit im zeitgenössischen islamischen Denken"], in: *Zbornik radova 18*, hrsg. von Fakultet Islamskih Nauka, Sarajevo 2015, S. 115–134.

41 Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden [5]1985, S. 790.

42 Tarek Badawia, „Konturen eines islamischen Gewissenskonzepts", in: *Zwischen Gewissen und Norm: Autonomie als Leitkategorie religiöser Bildung im Islam und Christentum*, hrsg. von Tarek Badawia und Hansjörg Schmid, Berlin 2016, S. 77–96, hier S. 82.

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. Ibn Kaṯīr, *Tefsir*, S. 287 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bereitwilligen und inneren Überzeugung geschieht. Gestützt wird diese Meinung vor allem durch den Vers 18:29: „Die Wahrheit ist nun gekommen von eurem Herrn: lasse den an sie glauben, der will, und lasse sie verwerfen, wer will." Die bereitwillige Zustimmung erfolgt wiederum als ein Ergebnis von Reflexionsprozessen und innerer Vergewisserung, was dem verwendeten Ausdruck *aṭīʿū* am nächsten kommt und gleichzeitig Erziehungs- und Bildungsprozesse notwendig macht.

3.3 Die Selbstbestimmung in handlungstheoretischer Hinsicht

In weiterer Folge bleibt zu klären, wie eine Handlung zustande kommt und wie sich die Selbstbestimmung des Menschen darin äußert. Zur Beantwortung dieser Frage wird, wie auch bei Bağraç, auf Überlegungen von al-Māturīdī zurückgegriffen, wobei der Fokus auf dessen handlungstheoretischem Konzept liegt.

Das Wesentliche, das al-Māturīdī aufzeigt, ist, wie die menschliche Vernunft in die Natur der Offenbarung eindringen konnte und wie dabei Vernunft und Offenbarung miteinander in Einklang gebracht werden. Dabei ist die Vernunft nicht nur dazu in der Lage, die göttliche Offenbarung zu verstehen, sondern ihr gelingt es auch, auf ihre Botschaft zu reagieren. Es gibt nichts, so al-Māturīdī,

> was Gott dem Menschen anvertrauen würde, ohne dadurch dessen Vernunft anzuregen, damit er dies auch verstehen kann, wie es zugleich nichts geben kann, was Gott zum Menschen sprechen würde, ohne dass Er zugleich Möglichkeiten geschaffen hätte, dass der Mensch dies auch verstehen kann.[45]

Ein Mensch solle weniger aus einem Gefühl der Ohnmacht oder Unterwürfigkeit etwas annehmen oder Dinge tun, sondern weil ihm dies vernünftig erscheine und er dies auch begründen könne. Al-Māturīdī versteht dabei unter Vernünftigkeit die Zusammenarbeit kognitiver und affektiver Prozesse: Während sich die Vernunft ihm zufolge im menschlichen Gehirn befindet, zeigt sich ihre Wirkung im Herzen.[46] Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen lenkt seinen Geist auf das, von dem er glaubt, dass es

45 Mustafa Cerić, *Korijeni sintetičke teologije u islamu: Ebu Mensur el-Maturidi* [dt.: *Die Wurzeln der synthetischen Theologie im Islam: Abū Manṣūr al-Māturīdī*] *(853–944)*, Sarajevo 2012, S. 84.

46 Vgl. ebd., S. 218 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihm nutzen kann, und er entfernt ihn von dem, was ihm schaden kann. Er wählt dabei – aus einer Fülle an Handlungsalternativen – jene Handlung aus, die er seiner Vernünftigkeit entsprechend für angemessen hält und für die er zugleich bereit ist, Verantwortung zu übernehmen:

> Der Mensch ist fähig zu handeln, weil Gott Kraft in ihn investiert; und es ist unmöglich, dass [von Gott] jemandem Kraft gewährt wird, der keine Macht hat, sie zu empfangen, so wie es für Gott auch unmöglich ist, jenen Wissen zu schenken, die keine Fähigkeit zu wissen haben.[47]

Dabei unterstreicht al-Māturīdī die wesentliche Rolle Gottes als Urheber eines allgemeinen Ethikkodex für angemessenes Verhalten und die endgültige Verantwortung des Menschen für sein Handeln. Gott erlässt Normen, erläutert Handlungsoptionen und schafft darüber hinaus im Menschen jenes innere Urteilsvermögen, mit dem dieser das Gute vom Bösen unterscheiden kann. Doch es ist der Mensch, der die Handlung in Übereinstimmung mit seiner Willens- und Handlungsfreiheit ausführt, was ihn zugleich für sein eigenes Handeln verantwortlich macht.[48]

Hierauf basierend entwickelt al-Māturīdī sein handlungstheoretisches Konzept, dessen Hauptprinzip die Idee der Zusammenarbeit zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf ist: Der Mensch verfügt laut al-Māturīdī bei der Durchführung einer Handlung über zwei Handlungsvermögen: Das erste, genannt *istiṭāʿa*, besitzt der Mensch von Natur aus; damit ist die Verfügung über den Körper und die Vernünftigkeit gemeint. Dies ist nach al-Māturīdī die Voraussetzung für jedes planmäßige Handeln, und er bezeichnet es als „das Vermögen über die Mittel und über die Zustände (*istiṭāʿat al-asbāb wa-l-aḥwāl*)". Die zweite Form des Vermögens, genannt *qudra*, wird ihm bei der Handlung selbst (*maʿa l-fiʿl*) zuteil. Die *qudra* versetzt den Menschen in die Lage, von den ihm zur Verfügung stehenden Dispositionen Gebrauch zu machen und sich in der Regel zwischen zwei entgegengesetzten Handlungen zu entscheiden, für oder gegen etwas. Auf diese Weise erhält der Mensch die Möglichkeit zur freien Wahl (*iḫtiyār*).[49]

---

47 Ebd., S. 235.

48 Vgl. ebd., S. 226.

49 Vgl. Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, S. 340 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.4 Die religiöse Selbstbestimmung – Versuch einer Definition

Das Konzept der religiösen Selbstbestimmung ist untrennbar mit weiteren Dimensionen menschlicher Entscheidungs- und Handlungsprozesse verbunden. Das wird auch in der koranischen Version der Schöpfungsgeschichte zum Ausdruck gebracht: Adam und Eva genossen im Paradies die absolute Freiheit. Auch wenn sie mit gewissen Grenzen konfrontiert wurden, so verfügten sie dennoch über Freiheit und die Möglichkeit, diese Grenzen zu überschreiten, wie sie das letztendlich auch taten. Der Nutzen bzw. der Schaden, der mit dieser Handlung verbunden ist, bleibt dagegen offen, was ihnen unterschiedliche und zueinander in Widerspruch stehende Handlungsoptionen eröffnet. Wird die Selbstbestimmung als oberstes Prinzip menschlicher Verhaltens- und Handlungspraxis anerkannt, ohne dabei an einen entsprechenden ethischen Kodex gebunden zu sein, bringt dies die Gefahr mit sich, sowohl sich selbst als auch anderen zu schaden. Denn die Menschen existieren in keinem luftleeren Raum und können nicht ohne Verantwortung tun und lassen, was ihnen gerade gefällt, sondern sie befinden sich in einer Welt, deren Existenz die individuelle und soziale Verantwortung miteinschließt und immer durch ein Passungsverhältnis bestimmt ist zwischen Freiheit und bestimmten Grenzen, die sich in einem kontinuierlichen Aushandlungsprozess befinden. In diesem Sinne ist die selbstbestimmte religiöse Lebensgestaltung im Islam laut Behr nicht immer die „alleinige Angelegenheit des Individuums, sondern auch eine Frage der Gemeinschaft". Dadurch wird nicht unbedingt die Rolle des Subjekts geschwächt, ganz im Gegenteil: Eine so verstandene Selbstbestimmung „achtet und schützt" gleichzeitig „die Freiheit des anderen".[50]

Religiöse Selbstbestimmung ist dabei kein Selbstläufer, vielmehr entfaltet sie sich im Rahmen von Entwicklung- und Reifungsprozessen; religiöse Bildung kann hierfür einen entscheidenden Beitrag leisten. Dies ist die erste Voraussetzung. Die Entwicklung religiöser Selbstbestimmung ist demnach ohne Bildung schwer denkbar, genauso wie sie ohne Freiheit ausgeschlossen ist. In weiterer Folge, und das ist die zweite Voraussetzung, kann die Selbstbestimmung als individueller Anspruch nur dann vollständig zum Ausdruck kommen, wenn Menschen von jedem physischen und intellektuellen Zwang befreit sind. Diesen Anspruch muss die religiöse

50 Harry Harun Behr, „Muslim sein – eine Frage der Person: Gedanken zum Aspekt der Individualität im Islam", in: *Islamverherrlichung: Wenn die Kritik zum Tabu wird*, hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders, Wiesbaden 2010, S. 107–116, hier S. 111.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bildung erfüllen, wenn sie junge Menschen vor Vereinnahmungs- und Entmündigungstendenzen schützen möchte. Dies bedeutet – und es verweist zugleich auf die dritte Voraussetzung –, dass die Offenbarung stets kontextorientiert zu reflektieren und auszulegen ist. Denn der Akt des Verstehens stellt die handlungsleitende Verbindung zwischen der Offenbarungsschrift und der sozialen Wirklichkeit her.

Geht man von der oben zitierten allgemeinen Definition der Selbstbestimmung aus, die im Menschen ein Wesen sieht, das sich erkennen kann, „indem es sich definiert und zugleich Macht über sich ausübt",[51] ließe sich, die religiöse Perspektive erweiternd, voraussetzen, dass es sich dabei um ein Wesen handelt, das sich selbst und Gott erkennen und zugleich darauf aufbauend Herr über sich selbst werden kann. Dies gilt auch, weil der Weg zur Gotteserkenntnis und zur Erkenntnis über die Religion – wie z. B. al-Ġazālī betont – über die Selbsterkenntnis führt.[52] Ferner kann dieses Wesen die ihm aufgetragene Verantwortung als sogenannter *ḫalīfa* auf Erden wahrnehmen, was oft etwas ungenügend als ‚Stellvertreter' oder ‚Statthalter' übersetzt wird (vgl. Koran 2:30). All dies betrifft auch die Frage, welche Rolle dieses Wesen der göttlichen Offenbarung in seinem Leben zuschreiben und für welche Lebensweise es sich entscheiden möchte. Eine solche Freiheit und damit einhergehend Selbstbestimmung steht dem Menschen ausnahmslos zu.

Für den Bildungsprozess und in Bezug auf die Förderung von Entscheidungs- und Handlungsdimensionen der religiösen Selbstbestimmung bilden folgende Aspekte die wesentlichen religionspädagogischen Grundlagen, und sie stehen in Relation zu den unterschiedlichen Dimensionen religiöser Kompetenz,[53] die neben kognitiven auch emotionale und spirituelle Dimensionen von Entscheidungs- und Handlungspraxis implizieren: 1. *Wille* im Sinne der Entscheidungsfreiheit: Was will getan werden und warum will etwas getan werden? 2. *Reflexion* zunächst auf rationaler Ebene: Folgt die Entscheidung bzw. Handlung persönlicher Überzeugung und Erfüllung (im Sinne von *ṭāʿa*)? 3. *Verantwortungsbewusstsein* im Sinne der Eigenverantwortung vor Gott und der Umwelt. Dabei ist individuelle und soziale Verantwortung miteingeschlossen und durch ein Passungsverhältnis zwischen Freiheit und Grenzen charakterisiert. 4. *Selbstreflexion* auf der

51 Waldschmidt, „Selbstbestimmung als behindertenpolitisches Paradigma", S. 14.
52 Siehe dazu auch al-Ġazālī, *Knjiga o znanju*, übers. von Salih Čolaković, Sarajevo 2004, S. 299–306.
53 Siehe dazu Topalovic, „Der kompetenzorientierte Unterricht", S. 31–37.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

affektiven Ebene: Kann die Entscheidung mit der inneren Natur und dem inneren Gewissen vereinbart werden?

4. Das Fasten zwischen normativer und selbstbestimmter Praxis

4.1 „Das Fasten ist euch vorgeschrieben" (Koran 2:183)

Der in der Überschrift genannte Vers weist unmissverständlich auf die normative Vorgabe des Fastens als wesentlichen Ausdruck islamischer Glaubenspraxis hin; dazu besteht innerhalb der islamischen Theologie weitgehend Konsens.[54] Das Fasten zählt,– wie bereits angemerkt, zu den fünf zentralen Säulen des Islams. Es umfasst im engeren Sinne den Verzicht auf Essen, Trinken und Geschlechtsverkehr in den Tagen des Ramadans (der neunte Monat des Mondkalenders), und dies zwischen der Morgendämmerung und dem Sonnenuntergang.

Das Fasten kann allerdings nicht nur auf seine normative Funktion reduziert werden. Im Fasten äußert sich der spirituelle Charakter religiöser Praxis, zumal das Fasten in islamischer Perspektive durch ein inneres Bewusstsein bzw. eine Intention (*niyya*) und äußeren Verzicht zugleich charakterisiert ist. Fasten ist somit nicht prinzipiell eine Haltung der Verweigerung, sondern ein spirituelles Innehalten, insofern das wesentliche Ziel des Fastens laut Koran die Einübung des Gottesbewusstseins (*taqwā*, vgl. Koran 2:183) bzw. die Kultivierung des Selbst (*tazkiya*) ist. In diesem Sinne harmonisiert das Fasten die innere und die äußere Sphäre des Menschen. All diejenigen, die aus gesundheitlichen oder sonstigen Gründen (wie etwa Reise, Minderjährigkeit, Krankheit und Schwangerschaft) dieser spirituellen Praxis nicht ganzheitlich nachkommen können, sind vom Fasten ausgenommen. Für sie besteht die Möglichkeit, entweder die Fastentage zu einem anderen Zeitpunkt nachzuholen oder statt des Fastens und bei finanzieller Möglichkeit eine Speisung von Armen (vgl. Koran 2:184).

Im weitesten Sinne hat das Fasten im Monat Ramadan neben seiner normativen und spirituellen auch eine soziale, gesundheitliche und

54 Vgl. Husein Đozo, „Post" [dt.: „Das Fasten"], in: *Glasnik* 9 (1942), S. 233–236, hier S. 235 f. Die Umsetzung religiöser Praxis (wie etwa das Fasten) erfolgt in einem säkularen Staat im Rahmen der Religionsfreiheit und nach individueller Entscheidung; mehr dazu bei Hikmet Karčić, *Šerijat i pravni pluralizam u Evropi: Primjeri koegzistencije religijskog i sekularnog prava na starom kontinentu* [dt.: *Scharia und rechtlicher Pluralismus in Europa: Beispiele für Koexistenz von religiösem und säkularem Recht auf dem alten Kontinent*], Sarajevo 2011, S. 148–150.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ethisch-moralische Dimension: Das kollektive Fastenbrechen (*iftār*) im Familien- und Bekanntenkreis, die Spende-Praxis, die zusätzliche Solidarität und Hilfsbereitschaft weisen alle auf den sozialen Charakter dieses Monats hin.[55] Die Pflichtabgabe zum Ende des Fastenmonats (*zakāt al-fiṭr*) stellt eine weitere soziale Dimension des Fastens bzw. des Monats Ramadan dar. Diese Abgabe – im europäischen Kontext zumeist in Form eines Geldbetrags entrichtet – wird zum Fest des Fastenbrechens (*ʿīd al-fiṭr*) an Bedürftige verteilt, damit auch sie das Fest in Freude erfahren können. Auch sind bereits in zahlreichen Studien gesundheitliche Vorzüge des Fastens nachgewiesen worden.[56] Und schließlich zeigt sich der ethisch-moralische Charakter des Fastens im Sinne der Enthaltsamkeit und der Selbsterziehung. Gerade diese Dimensionen finden in zahlreichen Aussagen des Propheten Muhammad ihren Ausdruck, in denen darauf hingewiesen wird, dass Fasten nicht nur aus einem Verzicht auf Essen und Trinken besteht, sondern auch und vor allem im Verzicht auf Dinge wie Streit, Konflikte und verbale Angriffe.[57]

All die genannten Dimensionen bilden inhaltliche Themenschwerpunkte von Erziehungs- und Bildungsprozessen, wodurch im Sinne der Selbstbestimmung und Eigenverantwortung neben normativen Fragen genauso Sinnfragen im Mittelpunkt von Reflexionsprozessen stehen. Die Gesamtbetrachtung des Themas kann ferner dazu beitragen, das Fasten über seine normative Funktion hinaus zu reflektieren, wodurch gleichzeitig religiös-normativ legitimierte Ausnahmen (*ruḫaṣ*) an Bedeutung gewinnen können, wenn etwa junge Menschen darüber reflektieren, ob sie in bestimmten Situationen religiös eher zum Fasten oder zum Nichtfasten angehalten sind. Genauso kann die Reflexion spiritueller und ethisch-moralischer Dimensionen den tieferen Sinn des Fastens einer kritischen Analyse unterziehen.

4.2 Religiöse Selbstbestimmung vs. religiöse Pflicht

Die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen wird in der Literatur der islamischen Normenlehre (*fiqh*) mit Blick auf das Alter in mehrere Phasen

---

55 Vgl. Mustafa Spahić, „Socijalna dimenzija posta“ [dt.: „Soziale Dimension des Fastens“], in: *Novi Muallim* 66 (2016), S. 106–110.

56 Vgl. Almir Pramenković, „Psiho-socijalni i zdravstveni aspekti Ramazanskog posta“ [dt.: „Psychosoziale und gesundheitliche Aspekte des Fastens im Ramadan“], in: *Glas islama* 296 (2019), S. 10.

57 Vgl. Đozo, „Post“, S. 233 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unterteilt.[58] In religionspädagogischer Hinsicht lassen sich darauf aufbauend grob zwei Lehr- und Lernphasen skizzieren: eine erste Phase der Wissensvermittlung inklusive Einführung und Einübung in die religiöse Tradition, um dem Kind das nötige Grundwissen um die Wahrnehmung religiöser Pflichten zu vermitteln, und eine zweite Phase der Befähigung zu selbstständiger und selbstbestimmter Einhaltung religiöser Gebote und Pflichten. Die erste Phase steht unter dem Oberbegriff der ‚Befähigung zur Verpflichtung' (*ahliyyat al-wuǧūb*), die zweite unter dem der ‚Befähigung zur praktischen Ausführung' (*ahliyyat al-adāʾ*).

Die genannten Phasen werden wiederum in jeweils weitere Unterstufen unterteilt.[59] Im Folgenden sollen die eben grob skizierten Lehr-Lern-Phasen in Beziehung zu den in der *fiqh*-Literatur genannten Phasen gesetzt werden, um die Pflichtdimension näher zu beleuchten:[60]

1) Die erste Stufe beginnt mit der Geburt und endet, wenn das Kind das Alter von sieben Jahren erreicht. Bis dahin gibt es keine religiösen Verpflichtungen und somit auch keine Verpflichtung zum Fasten.
2) Die zweite Stufe beginnt im Alter von sieben Jahren und endet den Rechtsgelehrten zufolge, wenn das Kind zehn Jahre alt ist. Im Sinne zeitgemäßer Überlegungen – und in Anlehnung an das deutsche Grundgesetz[61] – kann diese Phase erweitert werden, bis das Kind das zwölfte Lebensjahr vollendet hat und dreizehn Jahre alt geworden ist und somit das Alter des zunehmend bewussten Unterscheidungsvermögens (*sinn at-tamyīz*) zwischen Norm, Begründung und Konsequenz erreicht. Auch in dieser Stufe gibt es laut der Rechtslehre keine religiösen Verpflichtungen und somit auch keine Verpflichtung zum Fasten.
3) Die dritte Stufe beginnt im Alter von elf bzw. dreizehn Jahren und dauert so lange an, bis die entsprechenden körperlichen Reifungsprozesse abgeschlossen sind (altersgemäß leicht variabel) bzw. das Alter von fünfzehn Jahren erreicht wird und somit, religiös-normativ betrachtet, das Alter der religiösen Verpflichtung (*taklīf*) beginnt. In diesem Alter wird der Mensch als *mukallaf* bezeichnet, was heißt, dass er als ein

58 Vgl. Mohamed, „Fitra", S. 258–262.
59 Vgl. ebd.
60 Die erste Stufe beginnt bereits, wenn die Seele in den Fötus im Mutterleib eingehaucht wird, und sie endet mit der Geburt. In dieser Phase wird dem Organismus ein menschlicher Status zugeschrieben, der jedoch als unvollständig gilt. Der Embryo besitzt hier zwar Rechte (so z. B. das Recht auf Erbschaft), aber keine Pflichten.
61 Vgl. Art. 4, Abs. 1 GG. Es steht außerdem im Einklang mit dem Kindererziehungsgesetz; vgl. § 5 Satz 1, KErzG.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Wesen betrachtet wird, das in anthropologischer Hinsicht die Verantwortung für sein Handeln übernehmen kann. Er wird in dieser Zeit in das Pflichtverständnis eingeführt und trägt in weiterer Folge die Konsequenzen für das eigene Handeln (wie etwa Geschäftsfähigkeit, Zurechnungsfähigkeit bei Straftaten etc.).

Bezogen auf die praktische Gestaltung der religiösen Normen bedarf es vor allem in der dritten Stufe individueller Entscheidung: Konkret steht dem Heranwachsenden in diesem Alter zu, sich individuell für oder gegen das Fasten als Gebot zu entscheiden. Jeglicher äußerliche Zwang muss im Sinne der Religionsfreiheit ausgeschlossen werden können. Denn religiöse Selbstbestimmung bedeutet nicht nur, sich in einem gewissen Widerstand zu üben, sondern umfasst genauso die Verantwortung, religiöse Normen wahrzunehmen und zu verstehen und darauf aufbauend selbstbestimmte Entscheidungen zu treffen. Rückblickend auf die in der Einleitung angesprochenen schulischen Erfahrungen bedeutet dies, dass jungen Heranwachsenden unbenommen die Entscheidung zum Fasten oder Nichtfasten zusteht. Allerdings impliziert die Selbstbestimmung auch das Pflichtbewusstsein, Dingen wie schulischen Aufgaben und Aktivitäten verantwortungsbewusst nachzukommen, zumal beides nicht in unmittelbarem Widerspruch steht.

Ab dem Alter von achtzehn Jahren befindet sich der Mensch – religiösnormativ betrachtet und jetzt aus der Verantwortung seiner vormaligen Erziehungsberechtigten entlassen – in einer Phase der religiösen Eigenverantwortung. Somit trägt er ab jetzt individuelle Verantwortung für seine Handlungen, wofür er von Gott später im Jenseits zur Rechenschaft gezogen werden kann.

Die angeführten Phasen stellen in der islamischen Literatur zwar überwiegend einen Gegenstand der Normenlehre dar, aber es geht im vorliegenden religionspädagogischen Kontext weniger um die rechtliche Bestimmung einer Altersgrenze für die Selbstbestimmung als um die Reflexion des prozessualen Aspekts von Erziehung und Bildung zur Förderung derselben. Die Aufgabe der Islamischen Religionspädagogik liegt somit neben der Vermittlung und kritischen Reflexion religiöser Normen auch darin, generell über Erziehungs- und Bildungsprozesse der jungen Heranwachsenden im Kontext der zuvor angeführten Phasen bzw. Stufen in theoretischer und praktischer Hinsicht zu reflektieren. Dies bezieht sich auf jene Prozesse, in denen junge Heranwachsende in der Entwicklung vielfältiger kognitiver, affektiver und anwendungsbezogener Kenntnisse und Fähigkeiten unterstützt werden (sollen), damit sie in der Lage sind, religiöse Phänomene und Sachverhalte wahrzunehmen sowie Selbstbestim-

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mung und Eigenverantwortung einzuüben. Auch die Vermittlung religiöser Praktiken und Normen gehört zu diesem Prozess, jedoch in einem pädagogischen Rahmen, in dem die Themenbereiche in ihrer ganzheitlichen Betrachtung kritisch reflektiert werden, d. h. indem junge Menschen u. a. dazu befähigt werden, ganzheitlich und differenziert zu denken, wie nachfolgend näher ausgeführt wird.

5. Subjektorientierung als didaktische Prämisse

5.1 Pädagogische Spannungsfelder zwischen Autonomie und Heteronomie

In der modernen Pädagogik bzw. Religionspädagogik ist man sich inzwischen einig, dass die Entwicklung von Selbstbestimmung kein Selbstläufer ist; vielmehr sind die notwendigen Bedingungen dafür zu schaffen, um junge Heranwachsende in den Zustand der Selbstbestimmung zu begleiten. Damit offenbart sich zugleich ein gewisses Spannungsfeld zwischen Autonomie und Heteronomie, das regelmäßig zum Gegenstand pädagogischer Reflexionen gemacht wird und durch folgende Frage charakterisiert ist: Wie kann ein Subjekt im Rahmen von Erziehungs- und Bildungsprozessen von jemand anderem so begleitet und gefördert werden, dass es mündig und autonom nicht nur werden, sondern auch bleiben kann?

Zu dieser Frage finden sich sowohl muslimische[62] als auch allgemeinpädagogische[63] Überlegungen: Für einen solchen Erziehungs- und Bildungsprozess ist jegliche Art von Zwang abzulehnen und sind die Bedürf-

62 Siehe dazu v. a. Sebastian Günther, „Bildungsauffassungen klassischer muslimischer Gelehrter: Von Abu Hanifa bis Ibn Khaldun (8.-15. Jh.)", in: *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung: Neue Ansätze in Europa*, hrsg. von Zekirija Sejdini, Bielefeld 2016, S. 51–72; ders., „‚Eine Erkenntnis, durch die keine Gewissheit entsteht, ist keine sichere Erkenntnis': Arabische Schriften zur klassischen islamischen Pädagogik", in: *Aufbruch zu neuen Ufern: Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext*, hrsg. von Yaşar Sarikaya und Franz-Josef Bäumer, Münster 2017, S. 69–94.

63 Den Grundstein dazu legte v. a. Johann Friedrich Herbart (gest. 1841), der in dieser Hinsicht als Begründer der modernen Pädagogik wahrgenommen wird. Siehe dazu Alfred Langewand, „Eine pädagogische Kritik der reinen praktischen Vernunft? Überlegungen zum Gehalt und historischen Ort von Herbarts ‚pädagogischer' Kant-Kritik in seiner ‚ästhetischen Darstellung der Welt als Hauptgeschäft der Erziehung'", in: *Zeitschrift für Pädagogik* 39.1 (1993), S. 135–158; Klaus Klattenhoff, „Johann Friedrich Herbart (1776–1841): Begründer der Pädagogik als

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisse junger Heranwachsender als wesentlicher Aspekt dieses Prozesses anzusehen. Zudem bedarf es einer fürsorglichen und kompetenten Begleitung, d. h. eines sogenannten pädagogischen Einfühlungsvermögens vonseiten der verantwortlichen Pädagog:innen. Ein solcher Prozess ist ferner durch Reflexionen charakterisiert, und das einerseits als Anknüpfung an Erfahrungen und andererseits im Hinblick auf neue Perspektiven.

In diesem Sinne wird für eine subjektbezogene Bildung plädiert, in der die Erfahrungen von jungen Heranwachsenden und der Kontext, in dem sie leben, eine wesentliche Rolle spielen. Der Lebensweltbezug zielt auf soziale Herausforderungen sowie Problem- und Konfliktfelder im Alltag junger Menschen und deren Reflexion im islamischen Religionsunterricht. Damit ist die Didaktik u. a. an der alltäglichen Praxis des (religiösen) Verstehens junger Menschen und an dem darauf bezogenen Handeln interessiert. Ein solcher Lebensweltbezug, der aus der Schüler:innenperspektive einen konkreten Zugang zu (teilweise) abstrakten Inhalten des islamischen Religionsunterrichts ermöglichen kann, stellt nicht nur ein didaktisches Prinzip der Unterrichtsgestaltung dar, sondern auch einen möglichen Garanten für erfolgreiche Bildungsprozesse.[64]

Neben einem entsprechenden didaktischen Rahmen bedarf eine am Subjekt orientierte Bildung professioneller pädagogischer Begleitung, die sowohl durch fachliche und didaktische Kompetenz charakterisiert ist als auch durch ein gewisses pädagogisches Einfühlungsvermögen, um die Lebenswelt der jungen Menschen verstehen, nachvollziehen und in den Bildungsprozess integrieren zu können.

Eine wesentliche Grundlage des islamischen Religionsunterrichts bilden ferner auch die Inhalte, wobei die Inhaltsvermittlung weniger das Ziel einer passiven Aufnahme vonseiten junger Heranwachsender hat, als vielmehr jenes, einen diskursiven Rahmen zu ermöglichen, der durch interaktive Offenheit, reflexiven Zugang und kritische Reflexion von Inhalten und religiösen Traditionen gekennzeichnet ist. In diesem Rahmen werden alle zuvor genannten Dimensionen des Fastens in Verbindung mit der sozialen Wirklichkeit und individuellen Erfahrungen kritisch reflektiert, wie nachfolgend systematisch dargestellt wird.

---

eigenständige Wissenschaft", in: *Klassiker der Pädagogik: Die Bildung der modernen Gesellschaft*, hrsg. von Bernd Dollinger, Wiesbaden 2012, S. 101–126.

64 Vgl. Tarek Badawia, Said Topalović und Aida Tuhčić, „Von einer ‚Phantom-Lehrkraft' zum ‚Mister-Islam'. Explorative Erkundungen strukturtheoretischer Professionalität von Islamlehrkräften an staatlichen Schulen", erscheint in: *Forum Islamisch-Theologische Studien* 1 (2022), S. 25-46, hier 37 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.2 Didaktische Perspektiven für den islamischen Religionsunterricht

Für die konkrete Unterrichtsgestaltung wird auf ein sozial-kommunikatives didaktisches Modell zurückgegriffen, das vom Autor entwickelt wurde und aus sechs Phasen besteht:[65] Die Unterrichtssequenz wird mit einer Anforderungssituation aus der Lebenswelt der Lernenden eröffnet (*Präsentation*). Diese kann beispielhaft und in methodischer Hinsicht die in der Einleitung angesprochenen Spannungsfelder grafisch, visuell, fallgeschichtlich usw. abbilden (wie etwa die Frage eines Fastenwettbewerbs[66] und/oder die Frage der Klassenfahrt im Ramadan). Die Lernenden werden anschließend mithilfe konkreter Aufgabenstellungen dazu animiert, Fragen an den präsentierten Inhalt zu stellen bzw. sich an der Diskussion zu den Fragestellungen und Problemsituationen zu beteiligen (*Diskussion*). Die offenen Fragen, die sich aus der Diskussion ergeben (im Sinne dessen, was gelernt werden soll), bilden die gemeinsame Zielsetzung des Unterrichts und auch den Übergang für die anschließenden Lehr- und Lernprozesse. Anschließend und im Sinne der Individualisierung soll zunächst jedem Lernenden die Möglichkeit gegeben werden, in einer Phase selbstständiger Arbeit und mithilfe von themenbezogenen und altersgerecht vorbereiteten Inhalten rund um das Thema Fasten sich tiefergehend mit den Fragen des Unterrichts auseinanderzusetzen bzw. an Lösungsvorschlägen zu arbeiten (*Kontemplation*). In dieser und der anschließenden Phase kann z. B. die Frage des Fastenwettbewerbs als pädagogische Problemsituation mithilfe des Koranverses 2:183 reflektiert werden, wobei sich die Aufgabenstellungen auf die Zielsetzung des Fastens beziehen. Dazu können ausgewählte Aussagen des Propheten Muhammad zum Sinn und zur Zielsetzung des Fastens in die Reflexion miteinbezogen werden sowie z. B. Gedichte und/oder Aussagen muslimischer Mystiker und Gelehrter. Die Frage der Klas-

65 Siehe dazu Said Topalović, „‚Wissen ohne Tat ist Torheit und eine Handlung ohne Wissen ist undenkbar': Der kompetenzorientierte Ansatz für den Islamunterricht", erscheint in: *Islamunterricht im Diskurs: Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze*, hrsg. von Tarek Badawia und Said Topalović, Göttingen 2023, S. 195-212. In einer früheren Publikation wurde noch von fünf Phasen gesprochen; vgl. Topalovic, „Der kompetenzorientierte Unterricht", S. 45–47. Die Erweiterung um eine Phase und die partielle Umbenennung der einzelnen Phasen sollen zu einem besseren Verständnis des Modells beitragen. Die Veränderungen haben sich v. a. infolge erster Erprobungen des Modells im islamischen Religionsunterricht ergeben.

66 Laut Medienberichten gehören ‚Fastenwettbewerbe' unter Kindern und Jugendlichen zu den Beobachtungen von Lehrkräften, was u. a. zum Mobbing unter Schüler:innen führen könne; vgl. Klein, „Ramadan in der Schule".

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

senfahrt kann wiederum mithilfe des Koranverses 2:184 einer kritischen Reflexion unterzogen werden, wobei zu dieser Frage genauso subjektive Erfahrungen und Positionen von Lernenden in die Reflexion miteinzubeziehen und ernst zu nehmen sind. Nach der Phase der selbstständigen Arbeit treten die Lernenden im Sinne des kooperativen Lernens in einen gemeinsamen Lernprozess ein, indem zunächst die individuellen Überlegungen vorgestellt werden und anschließend an gemeinsamen Lösungen unter Begleitung der Lehrkraft gearbeitet wird (*Interaktion*). Die anschließende Phase dient der Sichtbarmachung von Ergebnissen, die am Anfang der Unterrichtssequenz als Fragen formuliert wurden (*Evaluation*), und das im Sinne der Frage: Was haben wir Neues gelernt und wie können die erschlossenen Lösungen begründet und argumentiert werden? Den Abschluss der Unterrichtssequenz bildet eine Phase, in der u. a. darüber nachgedacht wird, welche Bedeutung das (neu) Gelernte im eigenen Alltag haben könnte (*Reflexion*), d. h., es erfolgt die Darstellung weiterer alltagsnaher und handlungsorientierter Momente aus dem Leben der jungen Menschen (wie etwa Sportunterricht im Ramadan und/oder Auftreten einer Erkältung während des Fastens) mit dem Ziel des kritischen Nachdenkens über die Frage: Wie kann in einer solchen Situation gehandelt werden?[67]

Eine solche auf das Subjekt bezogene Bildung zielt u. a. auf die Konstruktion und Aufrechterhaltung von Kohärenz und Selbstwahrnehmung ab, insofern junge Menschen dadurch dazu befähigt werden, ihren persönlichen Anteil am eigenen Lernen wahrzunehmen und zu gestalten. Denn erst die direkte Beteiligung an der Reflexion von Lerninhalten und sowohl eigener Erfahrungen als auch alltäglicher religiöser Herausforderungen und Konflikte ermöglicht einen konstruktiven sowie realitätsverarbeitenden Modus der Selbst- und Welterfahrung und fördert damit die intendierte Selbstbestimmung und Eigenverantwortung. Hier schließt sich dann der Lernzyklus: Die am Anfang gestellten Fragen bzw. die Anforderungssituationen erscheinen in dieser letzten Phase in einer neuen Form bzw. in neuen Kontexten und sollen von den Lernenden selbstständig reflektiert werden. Denn wenn ein Bildungsprozess das Ziel verfolgt, junge Heranwachsende bei ihrer individuellen Entwicklung zu begleiten und Lernprozesse zu initiieren, die zur Selbstbestimmung und Eigenverantwor-

67 Das Ziel dieser Phase sind Reflexionen religiöser Wahrnehmungen, Erfahrungen und Vorstellungen und nicht, den Lernenden eine bestimmte Lösung aufzuzwingen. Die Entscheidung für das eigene Handeln liegt in der Selbstbestimmung der Lernenden. Siehe dazu auch Topalovic, „Der kompetenzorientierte Unterricht", S. 37–39.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tung beitragen, dann muss er dazu in der Lage sein, neue und den reflektierten Inhalten ähnliche (Problem-)Situationen zu konstruieren, in denen die Lernenden auch ohne Hilfestellung selbstständig Handlungsstrategien reflektieren können.

6. Resümee

In diesem Beitrag wurden das Thema des rituellen Fastens im Monat Ramadan sowie die damit zusammenhängenden Diskurse und Spannungen in pädagogischen Kontexten zum Anlass genommen, eine religionspädagogische Reflexion zu unternehmen. Der Fokus lag auf dem theologischen und pädagogischen Spannungsfeld zwischen der Selbstbestimmung als Ziel religiöser Erziehung und Bildung und der Normativität religiöser Praxis. Dabei wurde das Thema u. a. auch aufgrund seiner Komplexität, aber auch seiner Aktualität, in einem breiten religionspädagogischen Rahmen behandelt.

Es konnte aufgezeigt werden, dass das pädagogische Konzept der Selbstbestimmung in der Islamischen Religionspädagogik anschlussfähig ist, zumal seine wesentlichen Prämissen auch innerhalb der Islamischen Theologie und Pädagogik nicht unbedingt neu sind. Der religiöse Zugang hat jedoch die Aufgabe, das Spannungsfeld zwischen menschlicher Vernünftigkeit und Selbstbestimmung auf der einen Seite und dem Rekurs auf göttliche Offenbarung auf der anderen zu reflektieren und theoretisch zu bestimmen. Für das Gelingen religiöser Erziehungs- und Bildungsprozesse bedarf es wiederum eines pädagogischen und didaktischen Rahmens, der die Entfaltung von Selbstbestimmung und Eigenverantwortung bei den Lernenden möglich macht. Die Normativität religiöser Praxis steht im Mittelpunkt der Vermittlung und Reflexion religiöser Erziehungs- und Bildungsprozesse – das jedoch weniger als bloße Belehrung als im Sinne der kritischen Reflexion von Normen und ihrer Umsetzung in der alltäglichen Praxis. Diese Perspektive konnte am Beispiel des Themas rituelles Fasten näher veranschaulicht werden.

Literaturverzeichnis

Asad, Muhammad, *Die Botschaft des Koran*, Düsseldorf 2009.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Badawia, Tarek, „Konturen eines islamischen Gewissenskonzepts“, in: *Zwischen Gewissen und Norm: Autonomie als Leitkategorie religiöser Bildung im Islam und Christentum*, hrsg. von Tarek Badawia und Hansjörg Schmid, Berlin 2016, S. 77–96.

———, „‚Sapere aude‘ – Anmerkungen zur religiösen Mündigkeit aus einer islamischen Perspektive“, in: *Religion und Bildung: Antipoden oder Weggefährten? Diskurse aus historischer, systematischer und praktischer Sicht*, hrsg. von Jochen Sautermeister und Elisabeth Zwick, Paderborn 2019, S. 293–308.

Badawia, Tarek/Said Topalović/Aida Tuhčić, „Von einer ‚Phantom-Lehrkraft‘ zum ‚Mister-Islam‘. Explorative Erkundungen strukturtheoretischer Professionalität von Islamlehrkräften an staatlichen Schulen“, erscheint in: *Forum Islamisch-Theologische Studien* 1 (2022), S. 25-46.

Bağraç, Musa, „Ist die islamische Religiosität mit der pädagogischen Mündigkeit verträglich? Die Herausforderung für den islamischen Religionsunterricht“, in: *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, hrsg. von Milad Karimi und Mouhanad Khorchide, Freiburg 2018, S. 35–82.

Begović, Nedim, „Definiranje slobode religije u savremenoj islamskoj misli“ [dt.: „Definition der Religionsfreiheit im zeitgenössischen islamischen Denken“], in: *Zbornik radova 18*, hrsg. von Fakultet Islamskih Nauka, Sarajevo 2015, S. 115–134.

Behr, Harry Harun, „Streitfall Koran – Die Heilige Schrift des Islams als Gegenstand des pädagogischen Diskurses“, in: *Buchstabe und Geist: Vom Umgang mit Tora, Bibel und Koran im Religionsunterricht*, hrsg. von Bernd Schröder, Harry Harun Behr, Katja Boehme und Daniel Krochmalnik, Berlin 2017, S. 187–226.

———, „Menschenbilder im Islam“, in: *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland: Erfahrungen, Grundlagen und Perspektiven im Zusammenleben*, hrsg. von Mathias Rohe, Freiburg 2014, S. 489–529.

———, „Muslim sein – eine Frage der Person: Gedanken zum Aspekt der Individualität im Islam“, in: *Islamverherrlichung: Wenn die Kritik zum Tabu wird*, hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders, Wiesbaden 2010, S. 107–116.

Benner Dietrich/Friedhelm Brüggen, „Mündigkeit“, in: *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, hrsg. von Dietrich Benner und Jürgen Oelkers, Weinheim 2004, S. 687–699.

Böhm, Winfried/Sabine Seichter, *Wörterbuch der Pädagogik*, Stuttgart 2017.

Cerić, Mustafa, *Korijeni sintetičke teologije u islamu: Ebu Mensur el-Maturidi (853–944)* [dt.: *Die Wurzeln der synthetischen Theologie im Islam: Abū Manṣūr al-Māturīdī*], Sarajevo 2012.

Deutsche Islam Konferenz, *Religiös begründete schulpraktische Fragen: Handreichung für Schule und Elternhaus*, Berlin 2009.

Döhner, Saskia, „Fastende Schüler belasten Schulalltag nicht“, in: *Hannoversche Allgemeine*, 19.5.2019, haz.de/lokales/hannover/fastende-schueler-belasten-schulalltag-nicht-DMHFX5KXQOXGAOKEL3CAMOQFRQ.html, letzter Abruf 15.5.2022.

Đozo, Husein, „Post“ [dt.: „Das Fasten“], in: *Glasnik* 9 (1942), S. 233–236.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

———, „Sloboda vjerovanja“ [dt.: „Die Freiheit im Glauben“], in: *Husein Đozo: Izabrana djela: Knjiga druga*, hrsg. von Selim Jarkoč und Enes Karić, Sarajevo 2006, S. 188–189.

Engelhardt, Jan Felix/Fahimah Ulfat/Esra Yavuz, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Qualität, Rahmenbedingungen und Umsetzung*, Frankfurt am Main 2020.

Fatić, Almir, „Metodologija tematskog tefsira“ [dt.: „Die Methodologie des thematischen *tafsīr*“], in: *Zbornik radova 23*, hrsg. von Fakultet Islamskih Nauka, Sarajevo 2019, S. 71–84.

al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Knjiga o znanju*, übers. von Salih Čolaković, Sarajevo 2004.

Gerhardt, Volker, *Selbstbestimmung: Das Prinzip der Individualität*, Ditzingen 2018.

———, „Selbstbestimmung: Zur Aktualität eines Begriffs“, in: *Fiph-Journal* 8 (2006), S. 1–7.

Günther, Sebastian, „‚Eine Erkenntnis, durch die keine Gewissheit entsteht, ist keine sichere Erkenntnis‘: Arabische Schriften zur klassischen islamischen Pädagogik“, in: *Aufbruch zu neuen Ufern: Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext*, hrsg. von Yaşar Sarikaya und Franz-Josef Bäumer, Münster 2017, S. 69–94.

———, „Bildungsauffassungen klassischer muslimischer Gelehrter: Von Abu Hanifa bis Ibn Khaldun (8.-15. Jh.)“, in: *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung: Neue Ansätze in Europa*, hrsg. von Zekirija Sejdini, Bielefeld 2016, S. 51–72.

Hafizović, Rešid, „Osnove islamskog vjerskog morala“ [dt.: „Die Grundlagen der islamischen religiösen Moral“], in: *Zbornik radova 2*, hrsg. von Fakultet Islamskih Nauka, Sarajevo 1987, S. 137–154.

Hecke, Bernd, „Beim Thema Ramadan an der Schule hilft es, auch einmal Vorurteile zu fasten“, in: *Kleine Zeitung*, 20.5.2019, kleinezeitung.at/steiermark/5631040/Fastende-Schueler_Beim-Thema-Ramadan-an-der-Schule-hilft-es-auch, letzter Abruf 15.5.2022.

Ibn Isḥāq, Muḥammad, *Das Leben des Propheten*, übers. von Gernot Rotter, Kandern 2004.

Ibn Kaṯīr, Ismāʿīl b. ʿUmar, *Tefsir Ibn-Kesir*, hrsg. von Visoki Saudijski Komitet za Pomoć BiH [dt.: Hohes Saudisches Hilfskomitee für Bosnien-Herzegowina], Sarajevo 2002.

Işık, Tuba, „Prophetische Beheimatungsdidaktik – Ein Prophet im deutschen Religionsunterricht“, in: *Prophetie in Islam und Christentum*, hrsg. von Klaus von Stosch und Tuba Işık, Paderborn 2013, S. 165–182.

Jäckel, Lara/Franca Quecke, „So gehen Schulen mit fastenden Kindern um“, in: *Spiegel Panorama*, 14.5.2019, spiegel.de/lebenundlernen/schule/ramadan-im-klassenzimmer-so-gehen-schulen-mit-fastenden-schuelern-um-a-1267169.html, letzter Abruf 24.3.2022.

Kant, Immanuel, *Denken wagen: Der Weg aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit*, Stuttgart 2017.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Karčić, Hikmet, *Šerijat i pravni pluralizam u Evropi: Primjeri koegzistencije religijskog i sekularnog prava na starom kontinentu* [dt.: *Scharia und rechtlicher Pluralismus in Europa: Beispiele für Koexistenz von religiösem und säkularem Recht auf dem alten Kontinent*], Sarajevo 2011.

Karić, Enes, „Syed Muhammad Naquib al-Attas: Život, ideje i djelo" [dt.: „Muḥammad Naqīb al-ʿAṭṭās: Leben, Ideen und Werke"], in: *Islam i sekularizam*, hrsg. von Syed Muhammad Naquib al-Attas, Sarajevo 2003, S. 7–20.

Klattenhoff, Klaus, „Johann Friedrich Herbart (1776–1841): Begründer der Pädagogik als eigenständige Wissenschaft", in: *Klassiker der Pädagogik: Die Bildung der modernen Gesellschaft*, hrsg. von Bernd Dollinger, Wiesbaden 2012, S. 101–126.

Klein, Mechthild, „Ramadan in der Schule/Fasten bis zum Umfallen", in: *Deutschlandfunk Online*, 6.5.2019, deutschlandfunk.de/ramadan-in-der-schule-fasten-bis-zum-umfallen.886.de.html?dram:article_id=447790, letzter Abruf 24.3.2022.

Kluge, Christoph, „Lehrer sind ratlos: Immer mehr Kinder fasten an Ramadan", in: *Der Tagesspiegel Online*, 9.5.2019, tagesspiegel.de/berlin/lehrer-sind-ratlos-immer-mehr-muslimische-kinder-fasten-an-ramadan/24322782.html, letzter Abruf 24.3.2022.

Langewand, Alfred, „Eine pädagogische Kritik der reinen praktischen Vernunft? Überlegungen zum Gehalt und historischen Ort von Herbarts ‚pädagogischer' Kant-Kritik in seiner ‚ästhetischen Darstellung der Welt als Hauptgeschäft der Erziehung", in: *Zeitschrift für Pädagogik* 39.1 (1993), S. 135–158.

Meyer-Drawe, Käte, *Leiblichkeit und Sozialität: Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, München 2001.

Mohamed, Yasien, „Fitra und ihre Bedeutung für eine islamische Psychologie", in: *Islam und Psychologie: Beiträge zu aktuellen Konzepten in Theorie und Praxis*, hrsg. von Ibrahim Rüschoff und Paul M. Kaplick, Münster 2018, S. 245–264.

Polat, Mizrap, „Koranische Narrationen als Grundlage für theologische und intellektuelle Gespräche im ‚Islamischen Religionsunterricht'", in: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum ÖRF* 25.1 (2017), S. 117–125.

———, „Religiöse Mündigkeit als Ziel des islamischen Religionsunterrichts", in: *Islamische Theologie und Religionspädagogik: Islamische Bildung als Erziehung zur Entfaltung des Selbst*, hrsg. von Mizrap Polat und Cemal Tosun, Frankfurt am Main 2010, S. 185–202.

Pramenković, Almir, „Psiho-socijalni i zdravstveni aspekti Ramazanskog posta" [dt.: „Psychosoziale und gesundheitliche Aspekte des Fastens im Ramadan"], in: *Glas islama* 296 (2019), S. 10.

Purdić, Ahmed, „Savremene fetve o postu bolesnika" [dt.: „Zeitgemäße Fatwas über das Fasten einer kranken Person"], in: *Novi Muallim* 50 (2012), S. 40–45.

al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tefsir imama Kurtubija: Sveobuhvatni tumač kur'anskih poruka* [dt.: *Tafsīr von Imam al-Qurṭubī: Umfassende Exegese koranischer Botschaften*], übers. von Zijad Dervić und Fahrudin Smailović, Sarajevo 2013.

Ramadan, Dunja, „Fasten während der Schulzeit? ‚Das war schon hart'", in: *Süddeutsche Zeitung*, 26.6.2017, sueddeutsche.de/bildung/muslimische-schueler-fasten-waehrend-der-schulzeit-das-war-schon-hart-1.3557676, letzter Abruf 15.5.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997.

Schweitzer, Friedrich/Fahimah Ulfat, *Dialogisch – kooperativ – elementarisiert: Interreligiöse Einführung in die Religionsdidaktik aus christlicher und islamischer Sicht*, Göttingen 2022.

Seddiqzai, Mansur, „Fasten, immer weiter fasten", in: *Zeit Online*, 12.6.2018, zeit.de/gesellschaft/schule/2018–05/ramadan-schule-religion-fasten-gruppenzwang-leistung/komplettansicht, letzter Abruf 24.3.2022.

Sejdini, Zekirija, „Grundlagen eines theologiesensiblen und beteiligtenbezogenen Modells islamischer Religionspädagogik und Religionsdidaktik im deutschsprachigen Kontext", in: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 23 (2015), S. 21–28.

Spahić, Mustafa, „Socijalna dimenzija posta" [dt.: „Soziale Dimension des Fastens"], in: *Novi Muallim* 66 (2016), S. 106–110.

Suleiman, Farid, „‚Fragen & Antworten' in der Islamischen Theologie: Eine Untersuchung am Beispiel des Problems der Willensfreiheit in der Koranexegese", erscheint in: *Fragen & Antworten: Verstehen und Erklären in den Wissenschaften*, hrsg. von Verena Klappstein und Thomas Heiß.

Topalović, Said, „‚Wissen ohne Tat ist Torheit und eine Handlung ohne Wissen ist undenkbar': Der kompetenzorientierte Ansatz für den Islamunterricht", erscheint in: *Islamunterricht im Diskurs: Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze*, hrsg. von Tarek Badawia und Said Topalović, Göttingen 2023, S. 195-212.

———, „Der kompetenzorientierte Unterricht – Bausteine zur Entwicklung einer Didaktik für den Islamischen Religionsunterricht", in: *Hikma: Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 10 (2019), S. 26–48.

———, *Selbstbestimmung als Ziel islamisch-religiöser Bildung. Religionspädagogische Grundlegung und didaktische Umsetzung im Rahmen des kompetenzorientierten Bildungsparadigmas*, Münster 2023 (Publikation in Vorbereitung).

Ulfat, Fahimah, „Theologisch-anthropologische Grundlagen religiöser Bildung aus islamisch-religionspädagogischer Perspektive", in: *Theologische Quartalsschrift* 2 (2019), S. 149–160.

———, „Qualitative Untersuchungsergebnisse zur Gottesbeziehung von muslimischen Kindern als Basis für die theoretische Grundlegung einer Kindertheologie im Islamischen Religionsunterricht", in: *Hikma: Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 2 (2017), S. 98–111.

Waldschmidt, Anne, „Selbstbestimmung als behindertenpolitisches Paradigma – Perspektiven der Disability Studies", in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 8 (2003), S. 13–20.

Wehr, Hans, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden [5]1985.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottesdienstliche Handlungen (ʿ*ibādāt*): Ein Ausdruck des Gehorsams gegenüber Gott?

Abdelaali El Maghraoui

1. Einleitung

Einige moderne muslimische Gelehrte wie ʿAbd al-Wahhāb Ḫallāf (gest. 1956), Wahba al-Zuḥaylī (gest. 2015) und Mohammad Hashim Kamali (geb. 1944) gehen von der Annahme aus, dass der Koran eine binäre normative Herangehensweise aufweise. Damit ist gemeint, dass Normen dort entweder in allgemeiner oder ausführlicher Weise dargestellt werden. Allgemein seien sie, wenn sie sich auf den Bereich des Zwischenmenschlichen beziehen, der wandelbar sei und somit regelmäßig einer Neujustierung bedürfe. Ausführlich dargelegte Normen kämen hingegen überwiegend im Zusammenhang mit den gottesdienstlichen Verpflichtungen – sowie im Bereich des Personalstatus und des Erbrechts – vor. Begründet wird die detaillierte Herangehensweise des Korans bei der Darlegung von gottesdienstlichen Handlungen damit, dass diese Handlungen auf die reine Gottesverehrung (*taʿabbud*) abzielen und somit weder vom Verstand erkennbar noch durch die wandelnden gesellschaftlichen Umstände wandelbar seien.[1]

Diese Begründung ist jedoch aus mindestens zwei Gesichtspunkten heraus problematisch: Zum einen gilt die Annahme der Detailliertheit nicht für alle sich auf gottesdienstliche Handlungen beziehenden Normenverse. So sind die präskriptiven Aussagen über die rituelle Waschung (*wuḍūʾ*),[2] die als Voraussetzung für die Ausführung des Ritualgebets (*ṣalāt*)[3] gilt, ausführlicher als die über das Gebet selbst. In zahlreichen Versen wird auf die Pflicht zum Gebet hingewiesen. Über die Art und Weise, wie diese

1 Vgl. ʿAbd al-Wahhāb Ḫallāf, *ʿIlm uṣūl al-fiqh wa-ḫulāṣat at-tašrīʿ al-islāmī*, Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, [7]1996, S. 35; Wahba az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus 1986, Bd. 1, S. 440; Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 2003, S. 39.

2 Siehe hierzu u. a. Marion Holmes Katz, *Body of Text: The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity*, New York 2002, S. 60–85.

3 Zur Ambivalenz des Begriffs *ṣalāt* siehe Marion Holmes Katz, *Prayer in Islamic Thought and Practice*, Cambridge 2013, S. 10–14.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pflicht vollzuziehen ist, schweigt sich der Koran jedoch bekanntermaßen aus. Es wird vielmehr überliefert, dass der Prophet Muhammad die rituellen Bestandteile des Pflichtgebets in Form einer aktionalen Verkündung erhalten haben soll.[4]

Zum anderen impliziert die angenommene Unbegründbarkeit der gottesdienstlichen Handlungen eine essentialistische Gottesdienstlehre, die darauf aus ist, Gott als tendenziell autoritären Herrscher zu postulieren, dem es darum geht, den Gehorsam des Menschen anhand des Vollzugs von gottesdienstlichen Handlungen zu quantifizieren. Entgegen dieses essentialistischen Gottesdienstverständnisses will der vorliegende Beitrag für eine Theologie des Gottesdienstes argumentieren, die auf die Befreiung des Menschen von auf Angstmache basierenden Gottesvorstellungen und zugleich auf die moralische Vervollkommnung des Selbst abzielt. Ausgehend von dem bekannten Koranvers 51:56 wird dabei zunächst der Daseinszweck des Menschen eruiert. Dieser Schritt ist unvermeidbar, da dieser Vers den Sinn der Erschaffenheit des Menschen vermeintlich darin sieht, Gott zu dienen. Die Auseinandersetzungen der beiden Rechtstheoretiker aš-Šāṭibī (gest. 1388) und Ibn ʿĀšūr (gest. 1973), die sich ausführlich mit dem Thema der höheren Zwecke (*maqāṣid*) der Scharianormen befasst haben, mit diesem Vers zeigen zwei unterschiedliche Auffassungen. Während aš-Šāṭibī den genannten Vers als Bestätigung dafür sieht, dass der Daseinszweck des Menschen in der essentialistischen Befolgung göttlicher Bestimmungen besteht, argumentiert Ibn ʿĀšūr für eine Auslegung, die das Wohlergehen und die Vervollkommnung des Menschen in den Mittelpunkt stellt. Basierend auf Ibn ʿĀšūrs Argumentation und unter Heranziehung der drei formal wie inhaltlich verwandten frühmekkanischen Suren 93, 94 und 108 werden im nächsten Schritt die konstitutiven Elemente einer Gottesdienstlehre präsentiert, die insgesamt die normativen Bestimmungen des Korans als Zuwendung des barmherzigen und befreienden Gottes zu denken versucht. Dem Verfasser geht es hier also nicht darum, sich mit den gottesdienstlichen Handlungen und Pflichtritualen der islamischen Tradition im Einzelnen zu befassen und ihren Sinn zu eruieren.[5]

---

4 Dabei heißt es, dass der Verkündigungsengel Gabriel selbst den Propheten in der Verrichtung des Gebets unterwiesen habe. Demnach kam Gabriel zu jeder der fünf Gebetszeiten zum Propheten und fungierte für ihn sowie für seine Gemeinde als Vorbeter; vgl. Muqātil b. Sulaymān, *Kitāb Tafsīr al-ḫams miʾat āya min al-Qurʾān*, ed. von Isaiha Goldfeld, Shefa-Amr: Dār al-Mašriq, 1980, S. 15; Katz, *Prayer*, S. 18 f.

5 Siehe hierzu u. a. den inspirierenden Beitrag von Kevin Reinhart, „What to Do with Ritual Texts: Islamic *Fiqh* Texts and the Study of Islamic Ritual", in: *Islamic*

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vielmehr sind die vorliegenden Ausführungen tastende Versuche, diesen Handlungen und Ritualen eine theoretische Rahmung zu verleihen.

2. Zwei verschiedene Auffassungen zum Daseinszweck des Menschen

2.1 Eine normativ-essentialistische Auffassung

Die ontologische Frage nach dem Zweck der Erschaffung des Menschen scheint in Vers 56 der (früh)mekkanischen Sure 51 zumindest auf den ersten Blick klar beantwortet zu sein. Dort heißt es: „Ich habe die Dschinn und die Menschen nur deshalb erschaffen, damit sie Mir dienen."[6]

So eindeutig, wie es zunächst scheint, kann der Daseinszweck des Menschen diesem Vers aber nicht entnommen werden. Vielmehr lassen sich hier unterschiedliche Auslegungsvarianten feststellen.[7] Das hat vor allem mit der Frage zu tun, ob der Akkusativ ‚Menschen' und der Finalsatz ‚damit sie Mir dienen' im spezifischen oder im allgemeinen Sinne zu verstehen sind. Nach al-Qurṭubī (gest. 1273) sind Exegeten wie al-Qušayrī (gest. 1073) der Auffassung, dass es sich hierbei um eine präskriptive Aussage handelt, die dem Wortlaut nach allgemein (*ʿāmm*) sei, von der Bedeutung her aber spezifisch (*ḫāṣṣ*) zu verstehen sei. Begründet wird diese Spezifikation mit dem juristischen Argument, dass nur der rechtsfähige Mensch, also der sogenannte *mukallaf*, dazu verpflichtet sei, Gott zu dienen. Rechtsunfähige Menschen wie Minderjährige oder Personen, die nicht im Besitz ihrer vollen Geisteskräfte sind, seien davon auszunehmen. Zudem seien, wie Vers 7:179 belege, viele Menschen – sowie auch viele Dschinne – für die Hölle erschaffen worden. Wer für die Hölle bestimmt worden sei, könne somit nicht gleichzeitig zu denjenigen gehören, die erschaffen worden seien, damit sie Gott dienen. Daher beziehe sich der Akkusativ ‚Menschen' spezifisch auf diejenigen Personen, von denen Gott in seiner Eigenschaft als Allwissender weiß, dass sie sich zum Glauben an seine Einheit und Einzigartigkeit bekennen und ihm somit dienen würden. Als Beleg dafür wird überdies ʿAbdallāh Ibn Masʿūds (gest. 652)

Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities, hrsg. von Léon Buskens und Annemarie van Sandwijk, Amsterdam 2016, S. 67–86, hier S. 76–83.

6 Alle hier zitierten Koranverse wurden vom Verfasser übersetzt, wobei die Übertragungen von Rudi Paret und Hartmut Bobzin als Grundlage dienten.

7 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābihī Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Aḥmad Šākir und Maḥmūd Šākir, 24 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2000, Bd. 22, S. 444 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lesart des fraglichen Verses herangezogen, die das Wort ‚Gläubige' explizit enthält und somit an sich spezifisch ist: „Ich habe die Gläubigen unter den Dschinn und den Menschen (*al-ǧinna wa-l-insa min al-muʾminīna*) nur deshalb erschaffen, damit sie Mir dienen."[8]

Die Spezifizierung des Akkusativs ‚Menschen' auf die Gläubigen dient somit als Erklärung dafür, dass sich in der Realität nicht alle Menschen zur Einheit Gottes bekennen. Dadurch wird die vermeintliche Inkohärenz zwischen dem Wortlaut des Verses 51:56 und der Wirklichkeit aufgelöst. Dieses Ziel erreichen auch andere Exegeten wie etwa Abū Isḥāq az-Zaǧǧāǧ (gest. 923), ohne dabei jedoch von dem hermeneutischen Instrument der Spezifizierung Gebrauch zu machen. Demnach weise der besagte Vers eine allgemeine Aussage zum Daseinszweck des Menschen auf, die bereits in den vor der Verkündung des Korans offenbarten Schriften enthalten sei. Zitiert wird hierzu Vers 9:31, in dem es heißt:

> Sie haben sich ihre Schriftgelehrten und Mönche zu Herren anstelle von Gott genommen – sowie den Messias, Marias Sohn. Doch wurde ihnen befohlen, nur einem Gott zu dienen: Kein Gott ist außer Ihm! Gepriesen und erhaben sei Er über das, was sie Ihm beigesellen!

Obwohl sich diese Koranstelle als eindeutig kritische Stellungnahme zu der theologischen Konstitution christlicher Glaubensinhalte liest, wird aus dem dort artikulierten Aufruf zum Bekenntnis der Einheit Gottes ein Hinweis auf den Zweck der Erschaffung des Menschen generiert: Gott habe die Menschen mit dem Willen erschaffen, diesem Aufruf zu folgen. Dass es offensichtliche Abweichungen von diesem Willen gebe, sei aber ebenfalls als Folge der Fügungen Gottes zu verstehen, denen der Mensch nicht entfliehen könne.[9] Im Ergebnis sind al-Qušayrīs und az-Zaǧǧāǧs Auslegungen Ausdruck und Folge einer Prädestinationslehre, die den Gedanken, in Freiheit und Selbstbestimmung zu Gott zu finden, so nicht kennt.

Die Bedeutung des Finalsatzes ‚damit sie Mir dienen' wird spezifisch mit dem Kerngebot des Bekenntnisses zur Einheit Gottes gleichgesetzt. Eine allgemeine Auslegung lässt dieser Satz jedoch auch zu, wie der frühe Koranexeget Muǧāhid b. Ǧabr al-Makkī (gest. 722) meint. Ihm zufolge habe Gott die Menschen erschaffen, um ihnen Gebote und Verbote aufzuerlegen.[10] Die Spuren von Muǧāhids Auslegung lassen sich auch in

8 Al-Qurṭubī, *al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Aḥmad al-Bardūnī und Ibrāhīm Aṭfiš, 20 Bde., Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, ²1964, Bd. 17, S. 55.
9 Vgl. ebd.
10 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Rechtsmethodologie verfolgen. In ähnlicher Weise stellt aš-Šāṭibī im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der vierten und letzten Art der Intentionen Gottes bei der Offenbarung von Scharianormen[11] fest, dass Vers 51:56 einerseits ein klarer Hinweis für die Bestimmung des Daseinszwecks des Menschen sei, dem es andererseits allein durch die Befolgung der Scharia gerecht zu werden gelte.[12] Auch wenn aš-Šāṭibī das Gebot, Gott zu dienen, explizit durch die Eigenschaft der Frömmigkeit (*birr*) konkretisiert – indem er den Vers 2:177 zitiert –,[13] sieht er den Daseinszweck des Menschen allgemein darin, Gottes Geboten (*awāmir*) und Verboten (*nawāhī*) zu folgen. Das sind seine Ansprachen, aus denen sich für den Rechtsfähigen bzw. Rechtsverantwortlichen (*mukallaf*) Handlungsanforderungen mit unterschiedlichem normativem Bindungscharakter ableiten lassen. Sie können verpflichtend (*wāǧib*, *farḍ*), empfehlenswert (*mandūb*), indifferent bzw. freigestellt (*mubāḥ*), verpönt (*makrūh*) oder verboten (*ḥarām*)

---

11 Diese Arten sind: 1. Die Verwirklichung des Wohlergehens des Menschen im Dies- und Jenseits durch die Wahrung seiner notwendigen Interessen (*ḍarūriyyāt*) – das sind Religion, Leben, Nachkommenschaft, Verstand und Besitz – sowie durch den Erhalt seiner bedürfnisbezogenen Interessen (*ḥāǧiyyāt*) sowie seiner komplementären und verschönernden Interessen (*taḥsīniyyāt*). 2. Die Zugänglichmachung von schariatischen Anforderungen für die Menschen. Dies geschehe mittels der arabischen Sprache, in der der Koran offenbart wurde. 3. Die Auferlegung von Anforderungen, die der menschlichen Leistungsfähigkeit und Kapazität entsprechen. 4. Die Unterwerfung des Rechtsfähigen (*mukallaf*) unter die schariatischen Anforderungen. Neben den Intentionen Gottes differenziert aš-Šāṭibī in weniger systematischer Weise auch jene des Rechtsfähigen als zweite Hauptkategorie der *maqāṣid*. Ausführlich zu aš-Šāṭibīs *maqāṣid*-Ansatz siehe Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, übers. von Nancy Roberts, London 2005; Mohammed Nekroumi, *Tugend und Gemeinwohl: Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der* maqāṣid-*Theorie von aš-Šāṭibī*, Wiesbaden 2018; Mohammad Hashim Kamali, *Sharīʿah Law: An Introduction*, Oxford 2012, S. 32–34.

12 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-fiqh*, ed. von Mašhūr b. Ḥasan Āl Salmān, 6 Bde., Kairo: Dār Ibn ʿAffān, 1997, Bd. 2, S. 289 f.

13 Dort wird die Frömmigkeit durch den Vollzug dogmatischer, praktischer und gesinnungsethischer Handlungen definiert: „Die Frömmigkeit besteht nicht darin, das Angesicht gen Osten oder Westen zu wenden, Sie besteht vielmehr darin, an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, die Schrift und die Propheten zu glauben, das Vermögen (*māl*) – auch wenn man es liebt – für die Verwandten, die Waisen, die Armen, die mittellos Wandernden, die Bettler und den Sklavenfreikauf auszugeben, das Gebet zu verrichten, die Vermögenssteuer zu entrichten, eingegangene Verpflichtungen zu erfüllen und sich in Not und Ungemach sowie während Kriegszeiten in Geduld zu üben. Das sind die Wahrhaftigen und das sind die Gottesfürchtigen."

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausfallen. Der Rechtsfähige sei dazu verpflichtet, seine Lebensführung nach diesen fünf Beurteilungskategorien (*aḥkām*) zu richten, unabhängig davon, ob die Handlungen, auf die sich diese Kategorien beziehen, mit seinen persönlichen Gesinnungen und Neigungen (Sg. *hawā*) konvergieren oder nicht.[14] Eine Konvergenz zwischen göttlichen Bestimmungen und menschlichem Begehren muss nach aš-Šāṭibī nicht immer gegeben sein. Er geht vielmehr von der empirischen Beobachtung aus, dass schariatische Verpflichtungen nicht ohne Selbstdisziplin und Überwindung des inneren Widerstands vollzogen werden können. Aš-Šāṭibī spricht hier wörtlich davon, dass solche Verpflichtungen schwer auf der Seele liegen (*at-takālīf aš-šarʿiyya ṯaqīla ʿalā n-nufūs*).[15] Ihnen sei ein unterschiedliches Maß an Belastung (*mašaqqa*) immanent. Diese Belastung sei aber durchaus üblich (*muʿtād*), also dem Menschen zumutbar, und auch nicht an sich intendiert,[16] denn Gott habe niemals das Leiden des Individuums als Grund dafür auferlegt, Gott nahezukommen und seinen Lohn zu erlangen.[17]

Gott legt somit nicht nur den Zweck fest, zu dem er die Menschen erschaffen hat, also ihm zu dienen, sondern auch zumutbare Bestimmungen, die diesen Zweck erfüllbar machen. Selbst die Kategorie freigestellter Handlungen, also des *mubāḥ*, in der dem Rechtsfähigen Entscheidungsfreiheit (*iḫtiyār*) eingeräumt wird, gelte als solche nur, weil Gott sie so bestimmt habe.

Aš-Šāṭibīs Verständnis des Daseinszwecks des Menschen und der damit verbundenen Befolgung von Gottes Bestimmungen läuft im Grunde auf die Annahme der Ašʿariyya hinaus, dass die Vernunft aus sich selbst weder Bestimmungen auferlegt, die für den Rechtsfähigen im Jenseits Folgen nach sich ziehen, noch die göttlichen Bestimmungen für gut oder schlecht erklärt. Beides obliege vielmehr allein dem normativen Willen Gottes. Das, was bei Gott als Norm vorliegt und durch offenbarte Hinweise angezeigt worden ist, betrachten die Ašʿariten bedingungslos als gut oder schlecht, ohne dabei zwischen dogmatischen, gottdienstlichen und zwischenmenschlichen Handlungen zu unterscheiden.[18] Im Sinne aš-Šāṭibīs

14 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Bd. 2, S. 292 f.
15 Vgl. ebd., S. 294.
16 Vgl. ebd., S. 213–221.
17 Vgl. ebd., S. 230.
18 Vgl. al-Ǧuwaynī, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. von ʿAbd al-ʿAẓīm ad-Dīb, Katar: o. V., 1979, Bd. 1, S. 87; al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā min ʿilm uṣūl al-fiqh*, ed. von Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiẓ, 4 Bde., Medina: Šarikat al-Madīna al-Munawwara, 1993, Bd. 2, S. 406. Explizit zu aš-Šāṭibī sagt Nekroumi in diesem Zusammenhang: „Laut aš-Šāṭibī rührt der eindeutige Vorrang der göttlichen Offenbarung gegenüber

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bedeutet diese Annahme konkret, dass die göttlichen Bestimmungen den Menschen von der Autorität seines Selbst bzw. seines Gutdünkens befreien und zu einer Gott ergebenen Lebensführung anleiten wollen. Dass damit das Wohlergehen des Menschen im Jenseits sowie auf Erden einhergeht, sei ein Ausdruck der göttlichen Gnade und weniger eine vernunftbedingte Notwendigkeit.[19]

2.2 Eine auf das Wohlergehen und die Vervollkommnung des Menschen ausgerichtete Auffassung

Dem Wohlergehen des Menschen trägt auch Ibn ʿĀšūr in seiner Auseinandersetzung mit dem oben zitierten Vers über den vermeintlichen Daseinszweck des Menschen Rechnung. Im Gegensatz zu aš-Šāṭibī lehnt er es allerdings ab, den Grund (*ʿilla*) der Erschaffung des Menschen allein auf das Bekenntnis zur Einheit Gottes oder die Befolgung seiner Gebote und Verbote zu reduzieren. Denn der Sinn und Zweck hinter den Taten Gottes, zu denen die Erschaffung des Menschen gehört, sei so vielfältig, dass er nicht monosem erfasst werden könne.[20] Davon zeuge die Tatsache, dass Gott in Vers 11:118 noch mal von einem völlig anderen Daseinszweck des Menschen spreche:

> Und wenn dein Herr gewollt hätte, hätte Er die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch sie sind untereinander uneins, ausgenommen solche, derer sich dein Herr erbarmte. Dazu hat Er sie erschaffen.

Ibn ʿĀšūr weist zudem darauf hin, dass dem Koran nicht nur polyseme Weisheiten (Sg. *ḥikma*) hinter der Erschaffung des Menschen zu entnehmen seien, sondern auch partikulare und personenbezogenen Erschaffungsgründe wie im Fall von Jesus, dessen Daseinszweck in Vers 19:21 als Zeichen und Barmherzigkeit Gottes für die Menschen definiert ist.[21]

---

dem Verstand daher, dass der Mensch zwar ein verlässliches Wissen benötigt, um moralisches Verhalten mit seiner komplexen Verstrickung in der menschlichen Realität bewerten zu können, jedoch steht die Offenbarung krönend als Schlussstein jeder Handlungskausalitätskette, um sie zu legitimieren oder außer Kraft zu setzen." Nekroumi, *Tugend und Gemeinwohl*, S. 22.

19 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Bd. 2, S. 294.

20 Vgl. Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr, *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, 30 Bde., Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1984, Bd. 27, S. 27.

21 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Idee der Unerforschlichkeit des Daseinszwecks des Menschen, von der Ibn ʿĀšūr also ausgeht, kann durch die in Vers 2:30 erzählte Szene der Menschenschöpfung untermauert werden. So wie Gott aus freiem Handeln den Kosmos erschaffen hat,[22] so hat er sich dieser Szene zufolge in Freiheit dazu entschieden, den Menschen als Statthalter (*ḫalīfa*) auf Erden zu schaffen. Als er die Engel davon in Kenntnis setzte, entgegneten sie jedoch überrascht: „Willst Du jemanden auf ihr einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt?"

Eine konkrete Antwort erhielten die Engel jedoch nicht. Gott teilte ihnen stattdessen mit, dass er weiß, was sie nicht wissen. Selbst in der Schöpfungsszene, die einen konkreten Anlass enthält, den Erschaffungszweck des Menschen zu offenbaren, bleibt dieser Zweck also unkonkret. Die ehrenvolle Sonderstellung des Menschen als Statthalter bzw. Sachwalter, die im Koran mehrfach durch die (symbolische) Niederwerfung der vorverurteilenden Engel vor Adam (stellvertretend für die Menschen) festgehalten wird,[23] lässt sich – nebenbei bemerkt – in Verbindung mit der Sondereigenschaft der Erkenntnis- und Verstandesfähigkeit des Menschen begründen. Sie sollte dennoch nicht als Freibrief für einen extremen Anthropozentrismus betrachtet werden, sondern im Lichte des gesamten Korantextes. Demnach kann sich der Mensch zum ‚Niedrigsten der Niedrigen'[24] degradieren, wenn er mit seiner Um- und Mitwelt verantwortungs- und rücksichtslos umgeht.

Ibn ʿĀšūr relativiert die Bedeutung von Vers 51:56 für die Festlegung des Daseinszwecks des Menschen, indem er des Weiteren meint, dass der Finalsatz ‚damit sie Mir dienen' in Wirklichkeit weder auf eine Einschränkung dieses Zwecks abziele noch eine präskriptive Aufforderung von Gott an die Menschen darstelle, ihm zu dienen. Aus dem Kontext heraus lasse sich vielmehr erkennen, dass es sich hierbei um eine deskriptive Anspielung auf die Widersacher des Propheten handele. Indem sie seine göttlichen Botschaften verworfen hätten, seien sie – analog zu den

22 So heißt es in Koran 36:81 f.: „Ja, Der die Himmel und die Erde erschuf, hat Der nicht die Macht dazu, ihresgleichen zu erschaffen? O ja! Denn Er ist der Schöpfer, der Wissende. Wenn Er etwas will, lautet sein Befehl doch nur, dass Er dazu sagt: ‚sei!' und dann ist es." Das steht der Emanationslehre al-Fārābīs und Ibn Sīnās eigentlich entgegen; vgl. Thérèse-Anne Druart, „Al-Fārābī: Emanation and Metaphysics", in: *Neoplatonism and Islamic Thought*, hrsg. von Parviz Morewedge, New York, 1992, S. 127–148; Nicholas Heer, „Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sinā's Theory of Emanation", in: *Neoplatonism and Islamic Thought*, hrsg. von Parviz Morewedge, New York 1992, S. 111–126, hier S. 111–114.

23 Vgl. u. a. Koran 2:34, 7:11 f., 17:61 f.

24 Koran 95:5.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in den vorausgegangenen Versen erwähnten untergegangenen Völkern – von ihrer auf Monotheismus und Gotteserkenntnis angelegten natürlichen Veranlagung (*fiṭra*) abgewichen.[25] Bei dem Konzept *fiṭra* geht Ibn ʿĀšūr in Anlehnung an Ibn Sīnā (gest. 1037) von einer inneren vernunftgemäßen Veranlagung (*fiṭra ʿaqlīyya*) aus, wodurch der Mensch stets dazu imstande sei, Gott und die Sinnhaftigkeit all seiner Bestimmungen zu erkennen.[26] Das Handeln entsprechend der naturgegebenen Vernunft führe zur moralischen Vervollkommnung der Seele (*kamāl nafsī*) und somit zur Zivilisierung der Welt (*ʿimrān al-kawn*). In diesem Sinne und im Rückblick auf die oben umrissene Sonderstellung des Menschen als Statthalter auf Erden bedeutet der Dienst an Gott, die Welt stets zum Besseren zu gestalten. Die gottesdienstlichen Handlungen haben keinen Selbstzweck – geschweige denn, dass Gott durch sie ein Dienst oder Gefallen erwiesen würde. Gott ist weder darauf angewiesen, dass sich der Mensch von seiner *fiṭra* anleiten lässt, noch darauf, dass er davon abweicht. Gott ist vielmehr „unabhängig von Anbetungen aller. Ihm nützt weder der Gehorsam der Gehorsamen, noch schadet ihm die Sündhaftigkeit der Sündigen."[27]

Und doch ist es Gott nicht gleichgültig, wenn sich der Mensch von ihm abwendet und für den Unglauben entscheidet. Er liebt es vielmehr und er findet daran Wohlgefallen, wenn der Mensch in Freiheit bzw. seiner *fiṭra* folgend zu ihm findet. Daraus macht Gott auch keinen Hehl, wie die sich ebenfalls auf die Erschaffung des Menschen beziehende Koranstelle 39:6 f. zeigt:

> Er hat euch aus einem einzigen Wesen erschaffen, dann machte Er ihm daraus dessen Partner […]; Er erschafft euch immer wieder neu im Leibe eurer Mütter in drei Finsternissen. Das ist Gott, euer Herr. Ihm gebührt die Herrschaft. Kein Gott ist außer Ihm. Wie könnt ihr euch nur so verleiten lassen? Wenn ihr ungläubig seid, dann siehe, Gott ist nicht auf euch angewiesen. Doch Er wünscht Seinen Dienern den Unglauben nicht. Und wenn ihr dankbar seid, gefällt Ihm das an euch […].

25 Vgl. Ibn ʿĀšūr, *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, Bd. 27, S. 25 f.

26 Vgl. Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr, *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2011, S. 94 f.

27 Ibn ʿAbd as-Salām, *Qawāʿid al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, ed. von Ṭāhā ʿAbd ar-Raʾūf Saʿd, 2 Bde., Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1991, Bd. 2, S. 73.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Was heißt es, Gott zu dienen?

3.1 Gott zu dienen, heißt, sich von den Dogmen der Angstmache zu befreien

Ibn ʿĀšūrs oben genannter Einwand gegen den Versuch, auf Basis von Vers 51:56 den Daseinszweck des Menschen festzulegen, will deutlich machen, dass Gott in keinerlei Abhängigkeit von seiner Schöpfung steht. Die Idee, dass Gott den Menschen erschaffen hat, damit er ihm dient, impliziert die Annahme der Abhängigkeit Gottes von den Geschöpfen. Sie macht Gottes Entscheidung, den Menschen zu erschaffen, gleichsam zu einem profanen, auf Gegenseitigkeit und subjektivem Kalkül basierenden Akt: Gott habe den Menschen erschaffen, weil ihm hierfür gedient werden sollte. Der Mensch wiederum sollte gottesdienstliche Handlungen als Gegenleistung für sein Dasein erbringen. Eine solche Verknüpfung der Erschaffung des Menschen an im Endeffekt profane Bedingungen impliziert eine Funktionalisierung und Vergegenständlichung des transzendenten Gottes,[28] die zu zahlreichen Koranversen, in denen Gott als der Vollkommene und absolut Unabhängige dargestellt wird, im Widerspruch stehen würde.

Eine solche Selbstdarstellung Gottes im Koran ist meines Erachtens weder im Sinne einer um ihrer selbst willen angestrebten Selbstverherrlichung zu sehen noch bedeutet sie eine Relativierung der Handlungsfreiheit des Menschen. Sie ist vielmehr eine Absage an das Bild der Beziehung zwischen Gottheit und Mensch, das unter den Erstadressat:innen des Korans vorherrschte und vom Drang nach Zufriedenstellung der Stammesgottheiten geprägt war. So wurden einst Opfer- und Weihgaben dargebracht, weil man glaubte, die Stammesgottheiten dadurch zufriedenstellen zu müssen, und weil man Angst davor hatte, ansonsten von Glück und Gunst verlassen zu werden. So interpretierten die polytheistischen Geistlichen auf der vorislamischen Arabischen Halbinsel das Auftreten ungünstiger Lebensereignisse und das Erleiden von Niederlagen als Strafen für den Ungehorsam gegenüber den Stammesgottheiten und ihren vermeintlichen Forderungen und Wünschen.[29] Diese Geistlichen sicherten ihre Daseins-

28 Wie auch Ahmad Milad Karimi in seinen Ausführungen zu Bedeutung und Sinn der Gebete zurecht hervorhebt. Anselm Grün/Ahmad Milad Karimi, *Im Herzen der Spiritualität: Wie sich Muslime und Christen begegnen können*, hrsg. von Rudolf Walter, Freiburg 2019, S. 124.

29 Vgl. u. a. Ǧawād ʿAlī, *al-Mufaṣṣal fī tārīḫ al-ʿarab qabla al-islām*, 20 Bde., Beirut: Dār as-Sāqī, 2001, Bd. 11, S. 65–67, 181–183.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

berechtigung und Autorität auch dadurch, dass sie ihre Anhängerschaft durch Angstmache ansprach. Der Prophet selbst wurde auf diese Weise bedroht, als er dieses Dogma infrage stellte, wovon Vers 39:36 berichtet: „Genügt Gott denn Seinem Diener nicht? Und doch wollen sie dir Angst machen mit denjenigen [Göttern], die es [angeblich] außer Ihm gibt."[30]

Die Betonung der absoluten Unabhängigkeit Gottes zielt gleichsam auf die Befreiung des Menschen von den Gottesvorstellungen ab, die sich auf Dogmen der Angstmache vor der Ungunst nicht zufriedengestellter Gottheiten gründen. Dieser befreierischen Idee widersprechend ist das Gott-Mensch-Bild, das in Kreisen mancher zeitgenössischer islamischer Geistlicher vertreten wird und Gott als Instanz ansieht, der es sich zu unterwerfen gilt und der es lediglich darum geht, auf die Nichtbefolgung ihrer Bestimmungen mit Strafen – sei das im Dies- oder Jenseits – zu reagieren.[31] Auch wenn dieses Bild ein monotheistisches Gewand trägt, besteht in ihm doch etwas Vorislamisches fort, indem es Gott (anstatt der Stammesgottheiten) zu der zufriedenzustellenden Macht erklärt. Es wäre inkonsequent, wenn der Koran das von ihm regelmäßig zurückgewiesene Glaubensbild der vorislamischen Araber übernommen und sich dabei lediglich mit einer formalistischen Monotheisierung dieses Bildes begnügt hätte, anstatt ein weitgehend anderes Gottesbild zu verkünden.

Dem Menschen begegnet im Koran vielmehr ein Gott, der sich ihm befreiend zuwendet. Als solcher offenbart er sich dem nach Erhalt der ersten Offenbarung (Verse 96:1–5) in Angst und Schrecken versetzten und vonseiten der ungläubigen Mekkaner zurückgewiesenen und als Lügner geschmähten Propheten. Davon zeugen vor allem die kurzen frühmekkanischen Suren 93, 94 und 108, die sich in ermutigender Direktansprache an den Propheten richten und somit als Trostsuren bezeichnet werden können.[32] Der Prophet selbst scheint sich – zumindest in der frühmek-

30 Ähnlich erging es auch dem Propheten Hūd, zu dem gesagt wurde: „Wir können nur sagen, dass einer unserer Götter dich mit etwas Bösem geschlagen hat." (Koran 11:54).

31 Zitiert wird in diesem Zusammenhang das folgende außerkoranische Wort Gottes (*ḥadīṯ qudsī*): „Meine Diener! Ich habe euch nicht erschaffen, um Mir in der Einsamkeit Gesellschaft zu leisten, um Mich mit euch zu rühmen, um bei euch gegen eine Sache, die Ich allein nicht geschafft hätte, Hilfe zu suchen oder um einen Nutzen herbeizuführen oder einen Schaden abzuwenden. Vielmehr habe Ich euch erschaffen, damit ihr Mir lange dient, Meiner viel gedenkt und Mich morgens und abends preist." Vgl. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-ʿIbāda fī l-islām*, Kairo: Maktabat Wahba, ^{24}1995, S. 19 f.

32 Zur Struktur dieser Suren siehe Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein Europäischer Zugang*, Berlin ^{3}2013, S. 305–308.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kanischen Phase – der Bedeutung der befreienden Zuwendung Gottes wohl noch nicht voll bewusst gewesen zu sein. Ihm wurde dies vielmehr durch aktives und in Form bestätigender rhetorischer Fragen artikuliertes Erinnern an seine eigene Biographie (Koran 93:7 und 94:1–4) vor Auge geführt. Um Muhammads Befreiung von vorislamischen und von der *fiṭra* abweichenden Gottes- und Glaubensvorstellungen hervorzuheben, bedient sich Sure 94 der Metapher der ‚Weitung des Herzens'.[33] Für diese befreiende Maßnahme erwartet Gott weder Gegenleistungen – gleich welcher Art – noch ist er zur eigenen Zufriedenstellung darauf angewiesen. Die Erwiderung erwiesener Zuwendung Gottes soll sich vielmehr im ethischen und für den Menschen nützlichen Handeln vergegenständlichen. So wird der Prophet – unmittelbar nachdem Gott ihm seinen befreienden Beistand bewusst gemacht und ihm Erleichterung fest versprochen hat, in Vers 7 f. derselben Sure dazu aufgerufen, sich unermüdlich um das Gute zu bemühen: „Wenn du nun frei bist, so mühe dich eifrig und strebe deinem Herrn zu."

Dass es sich hier um einen ethischen Aufruf handelt, lässt sich unter Heranziehung von Sure 93 bestätigen. Darin wird der Prophet in demselben Duktus wie in Sure 94 angesprochen. Auch in Sure 93 erfolgt nach rückblickender Vergegenwärtigung der göttlichen befreienden Zuwendung und Gnadenerweisungen ein normativ-ethischer Schlussaufruf, der jedoch ausführlicher spezifiziert wird. Sich eifrig zu bemühen, bedeutet sonach, Verpflichtungen zu sozialer Solidarität auf sich zu nehmen (Verse 9–11). Gott wendet sich gleichsam den Menschen in der Hoffnung und Erwartung zu, dass sie sich durch moralisches Handeln gegenseitig zuwenden. Der Aufruf, Gott zuzustreben – um somit, mit Ibn ʿĀšūr ausgedrückt, die Vervollkommnung der eigenen Seele zu erlangen – kann wiederum in Anlehnung an den zweiten Vers der Sure 108 durch das Verrichten gottesdienstlicher Handlungen konkretisiert werden: „So bete zu deinem Herrn und opfere."

3.2 Gott zu dienen, heißt, sich moralisch zu vervollkommnen

Liest man diese drei formal wie inhaltlich verwandten Suren (93, 94 und 108) als eine sich ergänzende und kommentierende Einheit, so lässt sich folgern, dass der Imperativ zum Gottesdienstlichen und der zum Moralischen eng miteinander verwoben sind. In diesem Sinne sind

33 In Koran 94:1 heißt es: „Haben wir dir nicht die Brust geweitet?".

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottesdienstliches und Moralisches nicht ohneeinander zu denken. Die Befreiung und Entlastung des Propheten von vorislamischen, auf Angst vor Ungunst nicht zufriedengestellter Gottheiten basierten Glaubensvorstellungen geht einher mit der Befähigung sowie der Verpflichtung dazu, stets nach Handlungen moralischer und gottesdienstlicher Art zu streben. Dabei ist die Pflicht zum Gottesdienstlichen im Grunde eine Pflicht zum Moralischen. Das Gottesdienstliche an sich dient der Befähigung zum moralischen Handeln. Es ist als ein Medium anzusehen, das dabei hilft, das eigene Selbst und die eigene Lebensführung zu reflektierten, und nicht als eines, das Gott nützen soll oder dessen Zufriedensein davon abhängen würde. Er ist schließlich absolut unabhängig und auf nichts angewiesen. Dieses koranische Verständnis spielt im späteren Gelehrtendiskurs keine zentrale Rolle. Es wich vielmehr zugunsten eines Verständnisses, das den Sinn und Zweck gottesdienstlicher Handlungen zum größten Teil auf den Ansatz der absoluten Anrechte Gottes den Menschen gegenüber reduziert. Deutlich macht dies etwa Yūsuf al-Qaraḍāwīs Kritik an dem Verständnis mancher innerislamischer – von ihm namentlich nicht genannter, jedoch wohl aus philosophischen Kreisen stammender – Stimmen zu den gottesdienstlichen Handlungen. Ihren Ansatz, die Bedeutung dieser Handlungen aus ethischer Perspektive zu eruieren und diese infolgedessen als Mittel zur moralischen Selbstkultivierung anzusehen, weist al-Qaraḍāwī als einen Akt „kalkulierter Böswilligkeit und Irrgläubigkeit“[34] zurück, der auf die Aushöhlung der Religion von innen heraus hinauslaufe. Die gottesdienstlichen Handlungen nur als Mittel zum Zweck zu betrachten, würde bedeuten, dass sie ersetzbar und obsolet werden könnten, sobald der Zweck, also die moralische Selbstverfeinerung, durch andere Mittel wie etwa Vernunft oder Erziehung erreichbar sei. Dieser Vorwurf der Aushöhlung impliziert im Prinzip al-Qaraḍāwīs Sorge davor, dem Transzendenten und dem Nichttranszendenten den gleichen normativ vorschreibenden Willen beizumessen. Wer fünfmal am Tag das Gebet verrichte oder während des Monats Ramadan faste, um dadurch sein Selbst zu läutern oder seinen Charakter zu veredeln, und nicht weil er darin einem offenbarten Anrecht Gottes ihm gegenüber gerecht werden wolle, dessen Gebet und Fasten seien lediglich ein Brauch (*ʿāda*), der auf der ‚Waage des Wahren‘ (*mizān al-ḥaqq*) beachtungslos bleibe und bei Gott keinerlei Annahme erfahre. Die Pflicht zu gottesdienstlichen Handlungen sei vielmehr um ihrer selbst willen vorgeschrieben und in sich das Ziel.[35]

---

34 Al-Qaraḍāwī, *al-ʿIbāda fī l-islām*, S. 116.
35 Vgl. ebd, S. 119.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3 Die Befreiung des Menschen als Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes

Auch wenn die Trostsuren 93, 94 und 108 im Stil der direkten Ansprache gehalten sind, weisen sie über den Propheten hinausgehend bedeutende Botschaften auf. Die dort angeführten Aufrufe gelten nicht nur für den angesprochenen Empfänger, sondern durchaus auch für all jene, die sich vom Koran angesprochen fühlen und dem Propheten aus dem Koran heraus argumentierend eine Vorbildfunktion[36] zuschreiben.[37] Die Selbstmanifestation Gottes als befreiende Kraft ist vielmehr allgemein zu verstehen. Im Koran erscheint Gott, wie Gottfried Müller feststellt,

> […] als ein um den Menschen besorgter Gott, als ein Gott der Befreiung aus unfreien Situationen, als ein Gott der Rettung und der Herausführung aus dem Elend, als ein Gott, dessen Treue und Führung die Menschen haben.[38]

Damit zeigt sich – weiter nach Müller – ein Gottesbild bzw. eine Theologie, die „von Gott als dem handelnden Herrn einer Bereifungsgeschichte redet".[39] Es wäre nicht im Sinne dieser Theologie, dass Gott den Menschen „aus unfreien Situationen" befreit, um ihn dann an einen starren Katalog von Bestimmungen zu fesseln, die einen Selbstzweck haben oder durch deren Einhaltung Gott sein Zufriedensein und seine Erfüllung demonstrieren würde. Gottes Selbstverpflichtung, Barmherzigkeit (*raḥma*) zu zeigen – entsprechend Koran 6:12 und 6:54 –, verpflichtet ihn vielmehr nicht nur dazu, dem Menschen materielle Gnaden im Sinne des verantwortlichen *ḫalīf*-Seins zu erweisen, sondern gerade auch dazu, ihn immaterielle Bestimmungen erkennen zu lassen, die auf die Vervollkommnung seiner Seele abzielen. In seiner Exegese der Eröffnungssure des Korans hebt Ibn al-Qayyim (gest. 1350) hervor, dass die dort vorkommende Bezeichnung ‚ar-Raḥmān' (‚der Allbarmherzige') – neben ‚Allāh' und ‚ar-Rabb' (‚der Herr') – einen der drei kardinalen Gottesnamen bildet, um die sich alle

---

36 So heißt es in Vers 33:21: „Wahrlich, ihr habt im Gesandten Gottes ein schönes Vorbild für jeden, der auf Gott hofft und sich auf den Jüngsten Tag gefasst macht und Gottes oft gedenkt."

37 Die Frage, ob die koranisch-normativen Direktansprachen an den Propheten von spezifischer oder allgemeiner Bedeutung sind, wird in der Rechtsmethodologie unterschiedlich diskutiert. Einen Überblick darüber bietet u. a. az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 277 f.

38 Gottfried Müller, „Die Barmherzigkeit Gottes: Zur Entstehungsgeschichte eines koranischen Symbols", in: *Die Welt des Islams* 28.1/4 (1988), S. 334–362, hier S. 343.

39 Ebd., S. 347.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anderen Gottesnamen und -attribute drehen. Als Träger dieser kardinalen Namen könne sich Gott dem Menschen nur fürsorglich zuwenden.[40] Damit erteilt Ibn al-Qayyim den zu seiner Zeit verbreiteten verkürzenden Gottesvorstellungen eine Absage. Deutlich macht er dies in seiner Auslegung des Begriffs ‚ar-Raḥmān', die im Grunde sein Verständnis der Begriffe ‚Allāh' und ‚ar-Rabb' mit einschießt. Ihm zufolge ist es irreführend, die Bedeutung des Gottesnamens ‚ar-Raḥmān' darauf zu reduzieren, dass Gott reichlichen Regen fallen oder Pflanzen zum Genuss für Mensch und Vieh wachsen lässt. Wer dem Namen ‚ar-Raḥmān' gerecht werden wolle, müsse vielmehr erkennen, dass dieser Name die Entsendung von Propheten und die Verkündung der Offenbarung umfasse. Die Barmherzigkeit Gottes verhindere, dass er die Menschen ignoriere oder ihnen das vorenthalte, wodurch sie zur Vervollkommnung ihres Selbst gelangten. Dass die Barmherzigkeit Gottes die ‚Belebtheit der Herzen und Seelen' (*ḥayāt al-qulūb wa-l-arwāḥ*) bedinge, sei viel wichtiger, als dass sie das bedinge, was für die Erhaltung und die ‚Belebtheit der Körper und Gestalten' (*ḥayāt al-abdān wa-l-ašbāḥ*) notwendig sei. Dieses sich nicht auf den ersten Blick offenbarende *raḥma*-Verständnis erschließe sich nur den Verständigen.[41]

Auch Mouhanad Khorchide würdigt die ‚liebende Barmherzigkeit' Gottes, die er zum wichtigen koranhermeneutischen Schlüssel erklärt. In Anlehnung an Ibn al-Qayyims Lehrer Ibn Taymiyya (gest. 1328) schreibt er das Attribut ‚ar-Raḥmān' dem Wesen Gottes unmittelbar zu.[42] Khorchides Bemühen, die Barmherzigkeit zu den Wesensattributen Gottes zu zählen, läuft darauf hinaus, dass Gott nur als barmherzig und nicht mit dem Gegenteil beschrieben werden darf. Die Barmherzigkeit bilde dann den unbedingten Anfang jeglicher Handlungseigenschaften Gottes. Sie umfasse mehr als den Vorgang der Vergebung, den der ebenfalls von der Wurzel *r-ḥ-m* abgeleitete Gottesname ‚ar-Raḥīm' verkörpere, und gelte somit allen Menschen generell.[43] Gottes Allmacht und sein freier Entschluss unterlägen seiner Barmherzigkeit und nicht umgekehrt: Er handele barmherzig nicht, weil er allmächtig sei, sondern weil er schlechthin barmherzig sei. „Seine Allmacht setzt er ein, um seine Barmherzigkeit zum Ausdruck zu bringen. Er entscheidet sich für das Barmherzige, weil er barmherzig ist

40 Vgl. Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, *at-Tafsīr al-qayyim*, ed. von Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, o. J., S. 7.

41 Vgl. ebd., S. 8.

42 Vgl. Mouhanad Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Lichte der Barmherzigkeit*, Freiburg u. a. 2018, S. 131–135.

43 Vgl. ebd., u. a. S. 115.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und nicht umgekehrt: Er sei barmherzig, weil er sich frei entscheiden kann."[44]

4. Fazit

Denkt man den Ansatz der Befreiung des Menschen als konstitutives Element einer koranischen Gottesdienstlehre zu Ende, so lässt sich feststellen, dass die Verkündung gottesdienstlicher Bestimmungen ein Ausdruck der Zuwendung Gottes gegenüber dem Menschen ist. An sich sind diese Bestimmungen Mittel, durch die einerseits der Mensch die Barmherzigkeit Gottes näher erfahren kann und durch die er andererseits dazu befähigt wird, die seelische – d. h. moralische – Selbstvervollkommnung zu erlangen. Hierauf weist Vers 29:45 hin, in dem der Prophet zur Verrichtung des Gebets mit der Erklärung aufgefordert wird, dass das Gebet davon abhält, Abscheuliches (*faḥšāʾ*) und allgemein Verwerfliches (*munkar*) zu begehen. Das Gebet trägt somit zur moralischen Selbstverwirklichung bei. Verfehlt es dieses Ziel, so verfehlt es auch den Sinn, den Menschen näher zu Gott zu bringen, wie es in einem Hadith heißt, der über einen Kommentar des Propheten zu diesem Vers berichtet.[45] Die normativen Bestimmungen des Korans insgesamt als Zuwendung des befreienden und barmherzigen Gottes zu denken – anstatt als Ausfluss seines Willens, dass der Daseinszweck des Menschen in der essentialistischen Befolgung dieser Bestimmung bestehe –, eröffnet neue Perspektiven für ein hermeneutisches Verständnis, das den freien Willensschluss des Menschen berücksichtigt: Göttliche Bestimmungen können ihren Stellenwert nur dann entfalten, wenn sie in Freiheit umgesetzt werden. Auch wenn Gott an zahlreichen Stellen im Koran zur Hinwendung zu ihm aufruft und die Verbindlichkeit seiner Bestimmungen in Verknüpfung mit Belohnung und Bestrafung verkündet,[46] entscheidet der Mensch letztlich doch selbst darüber, ob er diesen

44 Ebd., S. 133.

45 Vgl. Ibn Kaṯīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿazīm*, ed. von Muḥammad Ḥusayn Šams, 9 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1999, Bd. 6, S. 253; at-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 20, S. 41.

46 Dabei überwiegt der Aspekt der positivistischen Motivierung, wenn man etwa Vers 3:133 und 57:21 heranzieht. Dort ruft Gott die Menschen – in einer fast wortgleichen Diktion – dazu auf, um ein Paradies zu wetteifern, das so groß und weit ist wie Himmel und Erde. Durch diese sprachliche Raffinesse wird im Grunde die Hölle relativiert. Schon in der Verkündungsphase fragte manch einer den Propheten, ob es nach dieser Paradiesbeschreibung überhaupt noch Platz für die Hölle gibt. Vgl. Ibn Kaṯīr, *Tafsīr*, Bd. 2, S. 102 und Bd. 8, S. 58.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bestimmungen Rechnung trägt und die Barmherzigkeit Gottes erfahren will. Nimmt man aber an, dass die göttlichen Normen an sich der Vervollkommnung des eigenen Selbst dienen und dass sie somit das Gute verkörpern, dann lässt sich die Auffassung vertreten, dass sich der Mensch willensbestimmt – kraft eigener Vernunft – grundsätzlich unter diese Normen stellt. In Anlehnung an den Aufklärungs- und Moralphilosophen Christian Wolff (gest. 1754) kann hier vom ‚Prinzip freier Selbstbindung' die Rede sein.[47] Demnach ist die Verbindlichkeit der Normen des natürlichen Rechts, dessen Urheber in Wolffs Überzeugung schlechthin Gott ist,[48] nicht darin zu begründen, dass sie von Gott befohlen sind, sondern darin, dass sie den Zustand der Individuen vollkommen machen und somit deren Glückseligkeit bewirken können. In diesem Sinne strebt ein tugendhafter Mensch selbst das Gute an bzw. vermeidet das Böse nicht bloß deshalb, weil eine übergeordnete bzw. äußere Macht ihm dies auferlegt.[49] Die Verbindlichkeit koranischer Normen als Akt moralisch motivierter Selbstbindung zu denken, bedeutet überdies, dass diese Normen in ihrer konkreten Ausformung und Umsetzung entsprechend den sich mit der Zeit wandelnden Moralvorstellungen anpassungs- und entwicklungsfähig sein müssen. Sie können die moralische Vervollkommnung des Menschen nicht für sich beanspruchen, wenn sie den gesellschaftlichen Kontexten

47 Zum Verbindlichkeitsbegriff von Christian Wolff siehe Dieter Hüning, „Christian Wolffs Konzeption der Verbindlichkeit: Eine Antizipation der Ethik Kants?", in: *Aufklärung: Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Bd. 30: *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant: Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge*, hrsg. von Gabriel Rivero, Hamburg 2019, S. 15–34.

48 Vgl. ebd., S. 24.

49 Kritisch anzumerken ist allerdings, dass Wolff die Gültigkeit des Prinzips freier Selbstbindung nur in Verbindung mit den vernünftigen Menschen sieht. Diese bedürften keiner Zwangsgesetzgebung, um gerecht zu handeln. Die übrigen Menschen hingegen seien zu einer moralischen Selbstbestimmung auf dem Vernunftwege nicht fähig, sondern das geschehe erst durch die Zwangsanordnung des positiven Rechts. „Religion, genauer die Vorstellung des Jüngsten Gerichts bzw. der göttlichen Strafe, [bildet] in Wolffs Augen ein geeignetes politisches Mittel zur Durchsetzung normenkonformen Verhaltens. Wolffs Skepsis gegenüber der Rationalität des Durchschnittsbürgers treibt ihn dazu, die Durchsetzung religiöser Überzeugungen für eine Aufgabe zu halten, derer sich der Staat zur Sicherung der öffentlichen Ordnung in verstärktem Maße widmen muss." Ebd., S. 28. Der Einfluss von Wolffs Verständnis vom Verbindlichkeits- und Moralitätsbegriff auf die Ethik Kants ist nicht zu übersehen; der revolutionäre moralphilosophische Ansatz, ethische Normen durch das Prinzip der Autonomie zu begründen, blieb jedoch Kant vorbehalten; vgl. ebd., S. 30–34.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Offenbarung verhaftet bleiben und im Sinne der Reproduktion dieser Kontexte und der damit verbundenen Moral gedacht werden. Die Annahme, dass die Verkündung normativer Bestimmungen zur Barmherzigkeit Gottes gehört, impliziert mit Blick auf das epistemologische Verständnis von Barmherzigkeit selbst, dass sich ihre Vollkommenheit geradezu darin manifestiert, dass sie den Menschen nicht daran hindert, offenbarte normative Grundsätze reflektiert zu konkretisieren und weiterzuentwickeln. Die Konservierung der normativen Barmherzigkeit Gottes in Form sozialer Anforderungen der damaligen Arabischen Halbinsel sowie die Postulierung dieser Anforderungen zum Ideal und Maßstab aller Zeiten können vielmehr nicht im Sinne eines Gottes liegen, der über sich selbst sagt, dass seine Barmherzigkeit allen Menschen und Dingen aller Zeiten gilt.

Literaturverzeichnis

ʿAlī, Ǧawād, *al-Mufaṣṣal fī tārīḫ al-ʿarab qabla l-islām*, 20 Bde., Beirut: Dār as-Sāqī, 2001.

Druart, Thérèse-Anne, „Al-Fārābī: Emanation and Metaphysics“, in: *Neoplatonism and Islamic Thought*, hrsg. von Parviz Morewedge, New York 1992, S. 127–148.

al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustaṣfā min ʿilm uṣūl al-fiqh*, ed. von Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiẓ, 4 Bde., Medina: Šarikat al-Madīna al-Munawwara, 1993.

al-Ǧuwaynī, ʿAbd al-Malik b. ʿAbdallāh, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. von ʿAbd al-ʿAẓīm ad-Dīb, Katar: o. V., 1979.

Ḫallāf, ʿAbd al-Wahhāb, *ʿIlm uṣūl al-fiqh wa-ḫulāṣat at-tašrīʿ al-islāmī*, Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, [7]1996.

Heer, Nicholas, „Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sinā's Theory of Emanation“, in: *Neoplatonism and Islamic Thought*, hrsg. von Parviz Morewedge, New York 1992, S. 111–126.

Hüning, Dieter, „Christian Wolffs Konzeption der Verbindlichkeit: Eine Antizipation der Ethik Kants?“, in: *Aufklärung: Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Bd. 30: *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant: Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge*, hrsg. von Gabriel Rivero, Hamburg 2019, S. 15–34.

Ibn ʿAbd as-Salām, ʿIzz ad-Dīn, *Qawāʿid al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, ed. von Ṭāhā ʿAbd ar-Raʾūf Saʿd, 2 Bde., Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1991.

Ibn ʿĀšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir, *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2011.

———, *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, 30 Bde., Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1984.

Ibn Kaṯīr, Ismāʿīl b. ʿUmar, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, ed. von Muḥammad Ḥusayn Šams, 9 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1999.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, Muḥammad b. Abī Bakr, *at-Tafsīr al-qayyim*, ed. von Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, o. J.

Kamali, Mohammad Hashim, *Shariʿah Law: An Introduction*, Oxford 2012.

———, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 2003.

Karimi, Ahmad Milad/Anselm Grün, *Im Herzen der Spiritualität: Wie sich Muslime und Christen begegnen können*, hrsg. von Rudolf Walter, Freiburg 2019.

Katz, Marion Holmes, *Prayer in Islamic Thought and Practice*, Cambridge 2013.

———, *Body of Text: The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity*, New York 2002.

Khorchide, Mouhanad, *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Lichte der Barmherzigkeit*, Freiburg u. a. 2018.

Müller, Gottfried, „Die Barmherzigkeit Gottes: Zur Entstehungsgeschichte eines koranischen Symbols", in: *Die Welt des Islams* 28.1/4 (1988), S. 334–362.

Muqātil b. Sulaymān, *Kitāb Tafsīr al-ḫams miʾat āya min al-Qurʾān*, ed. von Isaiha Goldfeld, Shefa-Amr: Dār al-Mašriq, 1980.

Nekroumi, Mohammed, *Tugend und Gemeinwohl: Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der* maqāṣid-*Theorie von aš-Šāṭibī*, Wiesbaden 2018.

Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein Europäischer Zugang*, Berlin [3]2013.

aš-Šāṭibī, Abū Isḥāq, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-fiqh*, ed. von Mašhūr b. Ḥasan Āl Salmān, 6 Bde., Kairo: Dār Ibn ʿAffān, 1997.

aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābihī Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Aḥmad Šākir und Maḥmūd Šākir, 24 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2000.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *al-ʿIbāda fī l-islām*, Kairo: Maktabat Wahba, [24]1995.

al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Aḥmad al-Bardūnī und Ibrāhīm Aṭfiš, 20 Bde., Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, [2]1964.

al-Raysuni, Ahmad, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, übers. von Nancy Roberts, London 2005.

Reinhart, Kevin, „What to Do with Ritual Texts: Islamic *Fiqh* Texts and the Study of Islamic Ritual", in: *Islamic Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities*, hrsg. von Léon Buskens und Annemarie van Sandwijk, Amsterdam 2016, S. 67–86.

az-Zuḥaylī, Wahba, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus: o. V., 1986.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II.
Koranische Normen und ihre ethisch-moralischen Implikationen

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 rührt 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-Šāṭibī (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-

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 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-Šāfiʿī (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 (*taǧallī*) der einzigen und wahren Wesenheit Gottes. Nur durch die von Gott geschenkte Erleuchtung kann der Mensch/Sufi mithilfe von Gottesgedenken (*ḏikr*) 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-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, ed. von ʿAbdallāh Dirāz, Muḥammad Dirāz und ʿAbd as-Salām ʿAbd aš-Šāfī Muḥammad, 4 Bde., Kairo: Dār al-Ḥadīṯ, 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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

während sie später auf dem fortgeschrittenen Stadium des Selbstverneinungsprozesses allegorisch ausgelegt bzw. verstanden werden müssen. Auf diese Weise werden *šarīʿa* und *ḥaqīqa*, göttliche Norm und Wahrheit, bei den Sufis gleichgesetzt.[3]

Entgegen der pantheistischen Tendenz der Mystik führte die Rationaltheologie muʿtazilitischer Prägung jegliche Normativität im Koran auf das der göttlichen Rede inhärente Gerechtigkeitsgebot zurück und rief zur Reflexion über die Beschaffenheit des Gotteswortes auf. ʿAbd al-Ǧabbār al-Hamaḏānī (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 (*ʿadl*) [als Maßstab] für Handlungen, die Gott zugeschrieben werden können, und solche, die ihm unmöglich zugeschrieben werden können.[4]

Die Ašʿariten, die ihr Denkgebäude als ‚goldenen Mittelweg' zwischen der Spekulationsfeindlichkeit der Traditionarier auf der einen und der Spekulationswut der Muʿtaziliten auf der anderen Seite betrachteten, schrieben Gott die Eigenschaft des Sprechens (*kalām*) als eines der sieben Attribute, die sein Wesen beschreiben (*ṣifāt al-maʿānī*)[5] zu. Gott selbst spricht jedoch in immaterieller Rede (*kalām nafsī*), 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 Muʿtaziliten – wenn auch mit unterschiedlichen Prämissen und Ergebnissen – zielte dieses *kalām*-Konzept darauf ab, Gott von jeder Vergleichbarkeit und Körperlichkeit freizusprechen. Dennoch betrachteten sowohl die Muʿtaziliten als auch die Ašʿariten 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 ʿArabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokio 1987, S. 93; Michel Valsan, „Deux définitions de Muḥyī d-Dīn Ibn ʿArabī: La notion de 'chariʿa'; la notion de 'ḥaqīqa'", in: *Études Traditionnelles 67* (1966), S. 206–217.

4 ʿAbd al-Ǧabbār al-Hamaḏānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, ed. von ʿAbd al-Karīm ʿUṯmān, Kairo: Maktabat Wahba, 1996, S. 182.

5 Diese Eigenschaften umfassen sein Leben (*ḥayāt*), sein Wissen (*ʿilm*), sein Können (*qudra*), seinen Willen (*irāda*), sein Sehen (*baṣar*), sein Sprechen (*kalām*) und sein Hören (*samʿ*) in jeweils unvergleichlicher Vollkommenheit.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

qurʾān, *waḥy*, *balāġ*, *ḏikr*, *tanzīl*, *kitāb* und *furqān* – bei der Erschließung von Diskursgattungen und theologischen Sprechakten herangezogen.[6]

1.2 Die normative Implikation koranischer Diskursgattungen

Der Begriff *qurʾān* weist aus Sicht der Rationaltheologie an und für sich keinerlei Affinität zum Gesetz (*nomos*) auf. Vielmehr deuten sowohl seine Verwendung im Offenbarungsdiskurs[7] als auch seine morphologische Wurzel *q-r-ʾ* auf einen rein liturgischen Charakter hin.[8] Durch die Bezeichnung der Gesamtheit der göttlichen Offenbarungsrede als *qurʾān* 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 *waḥy* (‚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 *waḥy*-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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *waḥy* wird auch die Art der Kommunikation zwischen Gott und dem Propheten betont. Gott tritt im *waḥy*-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. *balāġ* (‚Übermittlung': Koran 3:20, 10:99, 14:4), *ḏikr* (‚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), *lawḥ maḥfūẓ* (‚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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 medinensischen 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 sentimentaler 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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Gesetzlichkeit 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 Wahrnemung des Selbst. In diesem Beitrag wird Selbstschätzung den *maqāṣid* und Selbstachtung den *aḥkām* 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-Šāṭibī*, 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 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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Hiğra des Propheten im Jahre 622 herabgesandten Offenbarungen (22 Suren) praktischer Natur. Sie handeln von Regeln, von Ge- und Verboten, von Tugenden, Gemeinwohlidealen 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 *muhāğirūn* (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 ʿAbdallāh Maḥmūd Šaḥāta, 5 Bde., Kairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1979–1989, Bd. 4, S. 50.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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. abgrogiert) 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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bei ist die Kanonisierungsphase der Koranlesarten (*qirāʾāt*), die mit der Epoche der Verschriftlichung der mündlichen Tradition zusammenfällt, von besonderer Bedeutung. Der marokkanische Philosoph Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirī (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-Ǧābirī 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-Ǧābirī 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 *šarīʿa*, *ḥukm* und *fiqh* eine Bedeutungserweiterung hin zu umfassenden rechtlichen und gesetzlichen, aus dem Koran abgeleiteten religiös-normativen Termini. Ausgehend von der ursprünglichen etymologischen Bedeutung des Wortes definierte aš-Šāṭibī den Begriff *šarīʿa* als „Auftrag, das Diener-Sein zu erfüllen" oder schlicht als den „Weg in der Religion".[19]

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

18 Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirī, *al-ʿAql al-aḫlāqī al-ʿarabī*, Beirut/Casablanca: al-Markaz aṯ-Ṯaqafī al-ʿArabī, 2012, S. 31–33.

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

20 Vgl. al-Kaffāwī, *al-Kulliyyāt: Muʿǧam fī l-muṣṭalaḥāt wa-l-furūq al-luġawiyya*, ohne Ed., 5 Bde., Damaskus 1985, Bd. 2, S. 220. In dem Werk findet man auch eine offensichtlich ašʿaritische Definition des *ḫiṭāb*, in der das Konzept der immateriellen Rede eine zentrale Rolle spielt; jedoch wird dabei dem *qaṣd* eine Nebenrolle beigemessen; vgl. ebd., S. 286.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Details organisieren, entspringt der Spätphase der islamischen Rechtstheorie (um das 9. Jahrhundert), der zufolge die *šarīʿa* 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 *šarīʿa* 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 *šarīʿa*, 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 *šarīʿa* (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 Urteilfindungen 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-Āmidī*, 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-Šāfiʿī 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-ʿAql al-aḫlāqī al-ʿarabī*, S. 536 f.

23 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis: Über göttliche und menschliche Gesetze*, München ^{3}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 (*šarʿ*) mit der natürlichen Anerschaffenheit (*fiṭra*) 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 *ḥalaḫa*, ähnlich wie *šarīʿa*, als Weg der Rechtleitung gesehen, „mit dem der Mensch durch göttliche Offenbarung in seinen

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Rechtsgelehrte 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 Naǧm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī (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-šarīʿa*, Kairo: Dār aš-Šurūq, ^{4}2012, S. 109–111; vgl. aṭ-Ṭūfī, *at-Taʿyīn fī šarḥ al-Arbaʿīn*, ohne Ed., Beirut: ar-Rayyān und Mekka: al-Maktaba al-ʿIlmiyya, o. J., S. 246. Umfassend zur Rezeption von aṭ-Ṭūfīs Hadithexegese siehe auch Muḥammad ʿAllāl al-Fāsī, der in seiner innovativen Arbeit zur *maqāṣid*-Theorie den Standpunkt aṭ-Ṭūfīs 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 ʿAllāl al-Fāsī, *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya wa-makārimuhā*, Casablanca: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1993, S. 143 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 bestimmen 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 Verwandtschaftsbande 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 einzig 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. Ṭāhā ʿAbd ar-Raḥmān, *Suʾāl al-aḫlāq: Musāhama fī n-naqd al-aḫlāqī li-l-ḥadāṯa al-ġarbiyya*, Casablanca: al-Markaz aṯ-Ṯaqāfī al-ʿArabī, ^{5}2013, S. 53.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Stammeszugehörigkeit, sondern allein aus ihrer religiös-eschatologischen Überzeugung heraus – al-Ǧābirī spricht von *ǧamāʿat addaʿwa*, 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' (*ʿurf*) werden ungeschriebene, aber allgemein anerkannte und respektierte Regelungen zur Beilegung von Streitsachen bezeichnet.

27 Vgl. Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirī, *al-ʿAql as-siyāsī al-ʿarabī*, Beirut/Casablanca: al-Markaz aṯ-Ṯaqafī al-ʿArabī, 1990, S. 63–65.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erfüllen hat. Die Gottesrede richtete sich nun an erster Stelle an die wachsende Glaubensgemeinschaft, die sich im Kern aus den *muhāǧirūn* und den *anṣār* konstituierte, sowie an zweiter Stelle an die Juden, Christen und Polytheisten von Yaṯrib (später Medina) und Umgebung. Erstere werden mit dem klaren Auftrag zum Vollzug der göttlichen Handlungsanweisungen angesprochen (*daʿwat at-taklīf*), während letztere von der koranischen Botschaft überzeugt werden sollten (*daʿwat at-tablīġ*). 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 Hiǧra 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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 (*raḥma*), Gerechtigkeit (*ʿadl*) und vorbildlichem Verhalten (*ḥusn 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' (*wāǧib*), ‚verboten' (*ḥarām*) und ‚erlaubt' (*ḥalāl*) 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 ʿArūsī, *at-Tašrīʿ al-islāmī wa-tadyīn al-ʿiqāb*, Casablanca: Ifrīqiyā aš-Šarq, 2017, S. 32.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellung von Gerechtigkeit. An die Stelle der Blutrache (*ṯaʾr*), 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 (*qiṣāṣ*).

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 *ḥadd* für etwas Trennendes zwischen zwei Dingen. Eine weitere aus den Stammeskonflikten der *ǧāhilīyya*-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 *ḥadd* 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 *ḥudūd* 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 *ḥudūd* die notwendige vorgesehene Strafe als Gottesrecht infolge einer schariawidrigen Handlung. Es handelt sich also um eine fest definierte und weder durch Ermessen (*taʿzīr*) bestimmte noch durch das Prinzip der Wiedervergeltung

30 Vgl. al-Ǧābirī, *al-ʿAql as-siyāsī al-ʿarabī*, S. 150–152.
31 Vgl. al-Farāhīdī, *Kitāb al-ʿAyn*, Kairo: Maktabat Lubnān, 2004, S. 145.
32 Vgl. al-Ǧawharī, *Muʿǧam aṣ-ṣiḥāḥ*, Beirut: Dār al-Maʿrifa 2012, S. 216.
33 Vgl. ʿAbd al-Qādir ʿAwda, *at-Tašrīʿ al-ǧināʾī fī l-islām muqāranatan bi-l-qānūn al-waḍʿī*, Kairo: Dār al-Ḥadīṯ, 2009, S. 267.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(*qiṣāṣ*) geregelte Strafe, welche die Option auf die Ersetzung oder den Verzicht auf den Vollzug der Strafe offenhält. Schon zur Zeit des zweiten Kalifen ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (reg. 634–644) beschränkten sich *ḥadd*-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 ʿAbd al-Qādir ʿAwda 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 (*ʿibādāt*) mit jenen zu den zwischenmenschlichen Handlungen (*muʿāmalāt*) verzahnt sind, lässt sich ein Verhältnis zwischen *ḥadd*-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."

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Prinzps 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 Muʿtazila 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 ^{3}2013, 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 muʿtazilitischen 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 muʿtazilitischen Denken wird deshalb zwischen den Wesens- und den Handlungseigenschaften Gottes unterschieden, um seine Einheit, Erhabenheit, Hoheit und Andersheit zu untermauern. Dieser Unterscheidung liegt die

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-Zamaḫšarī (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 Muʿtazila als Kriterium zur Rechtfertigung von Belohnung und Bestrafung beim Endgericht dient. Wie aus dem ursprünglich muʿtazilitischen theologischen Prinzip ‚Verheißung und Drohung' (*al-waʿd wa-l-waʿīd*) 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-muʿtazilitischen Lehre verstößt eine rein transzendentale Deutung göttlichen Rechts gegen das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit, doch wird eingeräumt, dass die Behauptung der Ǧabriyya 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-Zamaḫšarī, *al-Minhāǧ fī uṣūl ad-dīn*, ed. und übers. von Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997, S. 23; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm an-naṣṣ: Dirāsa fī ʿulūm al-Qurʾān*, o. O.: Muʾminūn bi-lā Ḥudūd, 2017, S. 118; Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994, S. 107–109.

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

41 Vgl. az-Zamaḫšarī, *al-Minhāǧ*, S. 27 f.

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch verwerflichen Handelns sei.[43] Unabhängig davon, ob man sich für die muʿtazilitische These der Willensfreiheit oder für die ǧabritische der Prädestination entscheidet, bleibt die aus dem Gerechtigkeitssinn hervorgehende Frage bestehen, wie die unmenschlich wirkenden *ḥadd*-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 (*luṭf*) 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-Ǧābirī in seinen Schriften zur frühislamischen Philosophie. Er stellt dar, dass die Lehren der Muʿtazila bis zur Zeit von ʿAbd al-Ǧabbār keinen direkten Einfluss der griechischen Philosophie oder der christlichen Dogmatik aufweisen. Die Koinzidenz von Platonismus und islamischer Rationaltheologie sieht al-Ǧābirī in der Ausrichtung auf die Transzendenz der Existenz und der Ideenlehre; vgl. Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirī, *Binyat al-ʿaql al-ʿarabī*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, ^{5}2012, S. 154–156. Mehr Licht auf dieses Thema werfen die neueren Editionen der Schriften der Muʿtazila; vgl. Schmidtke: „Neuere Forschungen zur Muʿtazila", S. 392.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *ḥadd*-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-Muġīra (gest. um 622).[44] Schon die Babylonier bestraften auf diese Weise Treuebruch.[45] Nach Ansicht des Korankommentators und Rechtsgelehrten Ibn al-ʿArabī (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 *ḥirāba* 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. Ǧawād ʿAlī, *al-Mufaṣṣal fī tārīḫ al-ʿarab qabla l-islām*, 10 Bde., Bagdad: Maktabat an-Nahḍa, 1970, Bd. 5, S. 605.

45 Vgl. Muḥammad Šarīf al-Furǧānī, *as-Siyāsī wa-d-dīnī fī l-maǧāl al-islāmī*, aus dem Franz. übers. von Muḥammad aṣ-Ṣaġīr Ǧanǧār, Casablanca: Muqaddimāt-Publications, 2008, S. 57–62.

46 Vgl. Ibn al-ʿArabī, *Aḥkām al-Qurʾān*, ed. von ʿAlī Muḥammad al-Buḫārī, 2 Bde., Beirut: Dār al-Ǧīl, 1988, Bd. 2, S. 6.

47 Vgl. al-Qurṭubī, *al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Hāšim Samīr al-Buḫārī, 20 Bde., Kairo: Dār aš-Šaʿb, Bd. 6, S. 2157.

48 Vgl. ʿAwda, *at-Tašrīʿ al-ǧināʾī*, S. 401–491.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *taʿzīr-* 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 *ḥalāl*. 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. ʿAwda, *at-Tašrīʿ al-ǧinā'ī*, S. 401–491.

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *ḥadd*-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 verleitetet.

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-ʿArabī schließt auch homosexuellen Geschlechtsverkehr mit ein. Zu Beginn der Offenbarungszeit wurde Ehebruch noch als *fāḥiša* (‚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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hang mit den *ḥadd*-Strafen, dass Gott, wann immer er eine bestimmte Handlung verdammt und mit einer bestimmten *ḥadd*-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-Muʿtamad*, ed. von Ḫalīl al-Mays, 2 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 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. Ṯābit und Saʿīd b. al-ʿĀṣ waren dabei, den Koran aufzuschreiben, als sie auf diesen Vers stießen. Zayd sagte: ‚Ich hörte

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Ḫāriǧiten und einige Muʿtaziliten diese grausame Form der Todesstrafe ab.[59] Besonders Koran 4:25 lässt sich gegen die Steinigung deuten, da ‚die Hälfte 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 Hälfte 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 *ḥadd*-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.' ʿUmar sagte: ‚Als sie [diese Worte] niedergeschrieben wurden, ging ich zum Propheten und sagte: ‚Soll ich es aufschreiben?' Der Prophet schien dies nicht zu wollen. ʿUmar 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 ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, 5 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990, Bd. 4, S. 360.

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

59 Vgl. Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Muʿtamad*, S. 386.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *qāḍī* 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 (*zawāǧ al-mutʿa*) erlaubt waren, wodurch *zinā* ein seltenes gesellschaftliches Phänomen war. Folglich müssen *aḥkām* 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 *ḥadd*-Strafen von Interesse.[62]

---

60 Die *ḥadd*-Strafe für die Verleumdung auf diesem Gebiet (*qaḏf*), 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 *qaḏf*-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. ʿAwda, *at-Tašrīʿ al-ǧinā'ī*, S. 401–491.

61 Die Gelehrten vertreten keine einheitliche Meinung darüber, welche Verleumdungsformen den Tatbestand des *qaḏf* 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 *qaḏf*-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 *ḥadd*-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 *ḥirāba*. 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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 innewohnenden 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 *ḥadd*-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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Leichentuch gehüllt. Daraufhin wird für ihn ordnungsgemäß gebetet. Über die Umgangsweise mit Delinquenten, 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-Ǧawziyya (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. ʿAwda, *at-Tašrīʿ al-ǧināʾī*, S. 344 f.

65 Vgl. Ibn Taymiyya, *Tafsīr Sūrat an-Nūr*, ed. von ʿAbd al-ʿAlīy ʿAbd al-Ḥamīd Ḥāmid, Mumbai: ad-Dār as-Salafiyya, 1987, S. 34 f.

66 Vgl. Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn*, ed. von Mašhūr b. Ḥasan Āl Salmān Abū ʿUbayda, 7 Bde., o. O.: Dār Ibn al-Ǧawzī ad-Dammām, 2013, Bd. 2, S. 356; ʿAwda, *at-Tašrīʿ al-ǧināʾī*, S. 345 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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] Kulturgeschichtlich 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 ʿArūsī, *at-Tašrīʿ al-islāmī*, S. 90, 95; ʿAbd ar-Raḥmān, *Suʾāl al-aḥlāq*, S. 119; al-Ǧābirī, *al-ʿAql al-aḫlāqī al-ʿarabī*, 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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-Helmuth Gander, Freiburg/München 2010, S. 239–265, hier S. 239.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-Ǧawziyya, *I'lām al-muwaqqi'īn*, Bd. 2, S. 347.

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

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

Ricoeurs 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 Ricoeurs 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 Ricoeurs vierter 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] Ricoeurs 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.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *aḥkām* für die Historisierung des Schariatexts. Auf die zwingende Differenzierung zwischen *fiqh* und *šarīʿa* sowie zwischen dem ethisch absoluten göttlichen Befehl und dem relativen Scharia-Urteil, das im Rahmen der begrenzten Deutungskapazitäten des Menschen zustande 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 *aḥkām* keine Revision und Reform zulassen. Dadurch, dass das Verständnis und die Deutung der Texte auf *qiyās*-Verfahren (d. h. Verfahren des legalistischen, textbezogenen Analogieschlusses) eingeengt wurden, beraubte sich die islamische Rechtsordnung der Möglichkeit einer Rationalisierung des Rechts bzw. der *aḥkām*. 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-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, 18 Bde., Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000, Bd. 3, S. 419, Nr. 7404.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *ǧarīma* (‚Verbrechen, Vergehen') nicht immer mit einem kriminalistischen Verständnis konnotiert. Bisweilen steht der Begriff auch in einem allgemeinen Zusammenhang mit Sünde (in ihrer Dimension als *maʿṣiya*, Gehorsamsbruch) und Glaubensleugnung (*kufr*). Al-Māwardī (gest. 1058) definierte indes *ǧarīma* als Verstoß gegen Dinge, die Gott unter Androhung von *ḥadd*- oder *taʿzīr*-Strafen in der Scharia strikt untersagt hat. Diese inkontingente Definition von *ǧarīma* 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 *ǧarīma* in dessen legalistischer Definition ein. Im Gegensatz zu *ḏanb* (‚Sünde') ist *ǧarīma* das, was ein positives Recht als Vergehen erkennt und mit einer Strafe ahndet.[88] Der *ǧarīma* 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 *aḥkām*. 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. ʿAwda, *at-Tašrīʿ al-ǧinā'ī*, S. 7 f.

88 Vgl. Muḥammad Abū Zahra, *al-Ǧarīma wa-l-ʿuqūba fī l-fiqh al-islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1998, S. 19–21.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

ʿAbd al-Ǧabbār al-Hamaḏānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, ed. von ʿAbd al-Karīm ʿUṯmān, Kairo: Maktabat Wahba, 1996.

ʿAbd ar-Raḥmān, Ṭāhā, *Suʾāl al-aḫlāq: Musāhama fī n-naqd al-aḫlāqī li-l-ḥadāṯa al-ġarbiyya*, Casablanca: al-Markaz aṯ-Ṯaqāfī al-ʿArabī, [5]2013.

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Muʿtamad*, ed. von Ḫalīl al-Mays, 2 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, o.J.

Abū Zahra, Muḥammad, *al-Ǧarīma wa-l-ʿuqūba fī l-fiqh al-islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1998.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Mafhūm an-naṣṣ: Dirāsa fī ʿulūm al-Qurʾān*, o. O.: Muʾminūn bi-lā Ḥudūd, 2017.

ʿAlī, Ǧawād, *al-Mufaṣṣal fī tārīḫ al-ʿarab qabla l-islām*, 10 Bde., Bagdad: Maktabat an-Nahḍa, 1970.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 [3]2013.

Arkoun, Mohammed, *Ouvertures sur l'islam*, Paris 1989.

———, *Lecture du Coran*, Paris 1982.

ʿArūsī, Lasmar, *at-Tašrīʿ al-islāmī wa-tadyīn al-ʿiqāb*, Casablanca: Ifrīqiyā aš-Šarq, 2017.

ʿAwda, ʿAbd al-Qādir, *at-Tašrīʿ al-ǧināʾī fī l-islām muqāranatan bi-l-qānūn al-waḍʿī*, Kairo: Dār al-Ḥadīṯ, 2009.

Bruckmann, Florian, „Text als theologische Grösse", in: *Was ist Text?*, hrsg. von Franz Wagner, Basel 2016, S. 133–158.

al-Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, 18 Bde., Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.

al-Farāhīdī, al-Ḫalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿAyn*, Kairo: Maktabat Lubnān, 2004.

al-Fāsī, Muḥammad ʿAllāl, *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya wa-makārimuhā*, Casablanca: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1993.

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

al-Furǧānī, Muḥammad aš-Šarīf, *as-Siyāsī wa-d-dīnī fī l-maǧāl al-islāmī*, aus dem Franz. übers. von Muḥammad aṣ-Ṣaġīr Ǧanǧār, Casablanca: Muqaddimāt-Publications, 2008.

al-Ǧābirī, Muḥammad ʿĀbid, *al-ʿAql al-aḫlāqī al-ʿarabī*, Beirut/Casablanca: al-Markaz aṯ-Ṯaqafī al-ʿArabī, 2012.

———, *Binyat al-ʿaql al-ʿarabī*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, [5]2012.

———, *al-ʿAql as-siyāsī al-ʿarabī*, Beirut/Casablanca: al-Markaz aṯ-Ṯaqafī al-ʿArabī, 1990.

al-Ǧawharī, Ismāʿīl b. Ḥammād, *Muʿǧam aṣ-ṣiḥāḥ*, Beirut: Dār al-Maʿrifa, 2012.

Graf, Friedrich Wilhelm, *Moses Vermächtnis: Über göttliche und menschliche Gesetze*, München [3]2006.

Hegel, Gottfried Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955.

Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr, *Aḥkām al-Qurʾān*, ed. von ʿAlī Muḥammad al-Buḫārī, 2 Bde., Beirut: Dār al-Ǧīl, 1988.

Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, Muḥammad b. Abī Bakr, *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn*, ed. von Mašhūr b. Ḥasan Āl Salmān Abū ʿUbayda, 7 Bde., o. O.: Dār Ibn al-Ǧawzī ad-Dammām, 2013.

Ibn Taymiyya, Taqīy ad-Dīn, *Tafsīr Sūrat an-Nūr*, ed. von ʿAbd al-ʿAlīy ʿAbd al-Ḥamīd Ḥāmid, Mumbai: ad-Dār as-Salafiyya, 1987.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

al-Ḥākim an-Naysābūrī, Muḥammad b. ʿAbdallāh, *al-Mustadrak*, ed. von Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, 5 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990.

al-Kaffāwī, Abū l-Baqāʾ, *al-Kulliyyāt: Muʿǧam fī l-muṣṭalaḥāt wa-l-furūq al-luġawiyya*, ohne Ed., 5 Bde., Damaskus 1985.

Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. von ʿAbdallāh Maḥmūd Šaḥāta, 5 Bde., Kairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma 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 fī fiqh maqāṣid aš-šarīʿa*, Kairo: Dār aš-Šurūq, ^{4}2012.

al-Qurṭubī, Aḥmad b. Abī Bakr, *al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Hāšim Samīr al-Buḫārī, 20 Bde., Kairo: Dār aš-Šaʿb, 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-Muwāfaqāt*, ed. von ʿAbdallāh Dirāz, Muḥammad Dirāz und ʿAbd as-Salām ʿAbd aš-Šāfī Muḥammad, 4 Bde., Kairo: Dār al-Ḥadīṯ, 2006.

Schmidtke, Sabine, „Neuere Forschungen zur Muʿtazila unter besonderer Berücksichtigung der späteren Muʿtazila 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 ʿArabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokio 1987.

aṭ-Ṭūfī, Naǧm ad-Dīn, *at-Taʿyīn fī šarḥ al-Arbaʿīn*, ohne Ed., Beirut: ar-Rayyān und Mekka: al-Maktaba al-ʿIlmiyya, o. J.

Valsan, Michel, „Deux définitions de Muḥyī d-Dīn Ibn ʿArabī: La notion de 'chariʿa'; la notion de 'ḥaqīqa'", in: *Études Traditionnelles 67* (1966), S. 206–217.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weiss, Bernard, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Saif al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City 1992.

az-Zamaḫšarī, Abū l-Qāsim, *al-Minhāǧ fī uṣūl ad-dīn*, ed. und übers. von Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ḥudūd zwischen Normativität des Korans und Zwecken der Scharia: Zeitgenössische traditionalistische und modernistische Ansätze im Vergleich *Hudud*

Hossam Ouf

1. Einleitung

Eines der wichtigsten der auf dem Koran basierenden Rechtsthemen sind die sogenannten *ḥadd*-Strafen (Pl. *ḥudūd*, wörtl. ‚Grenzen'), sodass immer, wenn von der Scharia die Rede ist,[1] diese Strafen mit dem islamischen Recht gleichgesetzt werden und somit auch das Strafecht ins Zentrum der Diskussion über die Frage der Anwendbarkeit der Scharia als juristisches System rückt.[2] Das ist jedoch ein reduktives Verständnis des islamischen Rechts, weil die Scharia ein komplexes System darstellt und das Strafrecht darin nur einen Teil unter vielen Teilen bildet. Für viele Beobachter:innen ist das islamische Recht in Bezug auf die *ḥadd*-Strafen durch Grausamkeit und Unmenschlichkeit charakterisiert.[3] Daher scheint es besonders schwer, die *ḥadd*-Strafen mit der Moderne zu vereinbaren, da diese Strafen in ihrer wie im Koran wörtlich genannten Form den modernen Menschenrechten zu widersprechen scheinen. *Ḥadd*-Strafen werfen eine Reihe von Problemen im Hinblick auf ein mit den Menschenrechten konformes

1 Der Begriff ‚Scharia' ist ein umstrittener und vieldeutiger Begriff. Rohe stellt fest, dass die Scharia die Gesamtheit aller religiösen und rechtlichen Normen, Mechanismen zur Normfindung und Interpretationsvorschriften des Islams umfasst. Dazu gehören Vorschriften über Gebete, Fasten, Speisen und Getränke, die Pilgerfahrt nach Mekka sowie Vertrags-, Familien- und Erbrecht; vgl. Mathias Rohe, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München 2011, S. 9. Siehe außerdem Jörg Schlabach, *Scharia im Westen: Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa*, Münster 2009, S. 21–25.

2 Vgl. dazu Christoph Zehetgruber, „Das Delikt des Diebstahls im ‚klassischen' islamischen Recht", in: *SIAK-Journal* 4 (2014), S. 79–88, hier S. 79 f. Zur Diskussion über die Scharia und islamisches Recht und die Problematik der Gleichsetzung beider Begriffe siehe Reik Kirchhof, *Grundlegung einer Soziologie der Scharia*, Wiesbaden 2019, S. 1–5, 10–71.

3 Vgl. Norbert Campagna, „Der Zweck der Strafe im islamischen Strafrecht", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 97.3 (2011), S. 360–377, hier S. 360.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Islam-Verständnis auf, und es stellen sich mit Blick auf das islamische Strafrecht regelmäßig Fragen wie nach der Verletzung des Folterverbotes sowie nach unmenschlicher und erniedrigender Behandlung.[4]

Gerade deswegen wird die Debatte über die Anwendbarkeit von *ḥadd*-Strafen immer wieder relevant, auch wenn diese Strafen heute keinen Platz im positiven Recht haben, weder in Europa noch in den meisten islamischen Ländern. Diese Relevanz ist darauf zurückzuführen, dass es in der islamischen Welt immer noch Diskussionen und Studien über die Gültigkeit und die Anwendbarkeit der *ḥadd*-Strafen in der heutigen Zeit gibt, die davon ausgehen, dass diese Strafen im Koran normativ und verbindlich sind und nicht verändert oder abgeschafft werden dürfen.[5] Es gibt jedoch andere Ansätze, die sich von dem klassisch orientierten Ansatz beim Umgang mit diesen Strafen unterscheiden, um einen mit der Menschenrechtsordnung kompatiblen Islam theologisch zu etablieren. Die Akteure auf diesem Gebiet jeweils einer einzigen gemeinsamen Position zuzuordnen, ist schwierig, weil innerhalb jeder Gruppe unterschiedliche Positionen vertreten werden. Dieser Beitrag geht auf die Ansätze zeitgenössischer Theologen und modernistischer Denker zum Thema *ḥadd*-Strafen ein, die an die entsprechenden Verse und die daraus abgeleiteten strafrechtlichen Normen auf unterschiedliche Weise herangehen, um ihre Argumente miteinander zu vergleichen. Die dabei behandelten Ansätze lassen sich in zwei Gruppen einteilen:

Die erste Position bezieht sich auf den traditionellen theologischen Ansatz, der das klassische islamische Rechtsdenken und das wörtliche Verständnis der *ḥudūd*-Verse zugrunde legt. Die meisten Vertreter dieser Position befürworten die Scharia als juristisches System zur Anwendung von *ḥadd*-Strafen. Diese seien im Koran ausdrücklich vorgeschrieben und müssten in einer bestimmten Art und Weise angewandt werden. Es gibt unter den Vertretern dieser Position aber auch andere, die zwar von denselben klassischen Grundlagen ausgehen, aber die Anwendung der *ḥadd*-Strafen

4 Vgl. Ursula Kriebaum, „Menschenrechte und Scharia", in: *Favorita Papers* 2 (2002), *Österreichischer Völkerrechtstag 2001*, hrsg. von I. Marboe, A. Reinisch und S. Wittich, Wien, S. 113–139, hier S. 117; Gabriele Kuhn-Zuber, „Die Universalität der Menschenrechte und der Islam", in: *Sicherheit und Frieden: Security and Peace* 19.1 (2001), S. 11–17, hier S. 13.

5 Zu diesen Diskussionen in der arabisch-islamischen Welt vgl. Muḥammad Salīm al-ʿAwwā, *Fī uṣūl an-niẓām al-ǧināʾī fī l-islām*, Kairo: Nahḍat Miṣr, 2006, S. 33–53. Eine Studie dazu ist ʿAbd al-Ḥamīd Mutawallī, *aš-Šarīʿa al-islāmiyya ka-maṣdar asāsī li-d-dustūr*, Alexandria: Manšaʾat al-Maʿārif, 1975. Siehe außerdem Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr, *Maqāṣid aš-šarīʿa*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2010, S. 357.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus einer anderen Perspektive behandeln. Als Beispiel für die beiden Denkweisen im Rahmen der klassischen rationalistischen Sicht dienen zwei ägyptische Theologen, die an der al-Azhar-Universität tätig waren, einer der größten theologischen Bildungsinstitutionen der arabisch-islamischen Welt, die bis heute im sunnitischen Bereich als wichtige religiöse Instanz gilt. Muḥammad Abū Zahra[6] und ʿAbd al-Mutaʿāl aṣ-Ṣaʿīdī[7] haben sich in ihren Arbeiten intensiv mit der Frage der *ḥadd*-Strafen auseinandergesetzt, und beide haben versucht, die göttlichen Normen aus den *ḥudūd*-Versen abzuleiten und die Anwendbarkeit dieser Normen in die Praxis zu eruieren. Die Relevanz dieser beiden Theologen liegt außerdem darin, dass sie beide unterschiedlich bzw. gegensätzlich in Bezug auf die Frage der Verbindlichkeit der koranischen Verse zum Strafrecht argumentiert haben, obwohl sie von denselben theologischen und rechtlichen Grundlagen ausgingen.

Die zweite Position stützt sich auf den modernistischen Ansatz, der von der Notwendigkeit eines zeitgemäßen Umgangs mit den *ḥudūd*-Versen ausgeht. Dabei suchen die Modernisten nach einer Interpretation, die von der nach den klassischen Rechtsgelehrten im Koran vorgeschriebenen eindeutigen Form der *ḥadd*-Gesetze abweicht, diese abmildert oder sogar aufhebt. Zugleich versuchen sie, Lösungen für die zeitgenössischen Herausforderungen zu finden, wodurch der Text nicht außer Kraft gesetzt, sondern nur anders interpretiert wird. Diese Position wird hier anhand des Ansatzes des syrischen Denkers Muḥammad Šaḥrūr[8] untersucht, der einen von der Tradition abweichenden Ansatz zum Thema etabliert hat.

Die Vertreter dieser zwei Positionen setzten sich bezüglich der Frage nach Bestrafung im Islam mit grundsätzlichen Fragen auseinander. So

---

6 Muḥammad Abū Zahra (1898–1974) war ein traditionalistischer ägyptischer Rechtsgelehrter und öffentlicher Intellektueller. Er war Autor von mehr als vierzig Büchern über islamisches Recht und Theologie. Abū Zahra lehrte an der theologischen Fakultät von al-Azhar und war Professor für islamisches Recht an der Kairoer Universität.

7 ʿAbd al-Mutaʿāl aṣ-Ṣaʿīdī (1894–1966) war ein Linguist und Theologe unter den Gelehrten in al-Azhar, ein Mitglied der Akademie für Arabische Sprache und einer der innovativen Denker in al-Azhar. Er war ein Befürworter des reformistischen Denkens in Bildung und religiöse Reform.

8 Muḥammad Šaḥrūr (1938–2019) war ein syrischer Ingenieur und modernistischer Intellektueller, der zahlreiche Bücher und Artikel verfasst hat, um u. a. eine ‚zeitgemäße Leseart' (*qirāʾa muʿāṣira*) des Korans anzubieten. Zu ihm siehe Thomas Amberg, *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik: Muhammad Shahrour und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien*, Würzburg 2009.
.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fragten sie danach, *wer* bestraft wird, um herzuleiten, ob es in den *ḥudūd*-Versen um Ersttäter oder um Wiederholungstäter geht. Sie fragten, *wie* bestraft wird, um die Frage der Anwendbarkeit der *ḥadd*-Strafen nach dem im Koran festgelegten Maßstab sowie anderer alternativer Strafformen zu klären. Und schließlich fragten sie, *wozu* bestraft wird, um die ursprünglichen Zwecke der *ḥadd*-Strafen zu erschließen.

2. *Ḥadd*-Strafen im klassischen islamischen Recht: Gottes-Recht oder Menschen-Recht?

Der Koran enthält rund 60 Verse, die in den Bereich des Strafrechts fallen. In diesen Versen sind Aspekte sowohl des materiellen als auch des prozeduralen Strafrechts angesprochen.[9] Die Normativität des Korans und der *ḥudūd*-Verse dient im islamischen Recht als Grundlage für das Strafrecht. Im klassischen islamischen Recht sind die Delikte in drei Kategorien eingeteilt: jene der *ḥadd*-, der *qiṣāṣ*- *bzw. diya*- sowie der *taʿzīr*-Delikte. Unter diesen bilden die *ḥadd*-Taten die höchste Deliktkategorie. Zu ihnen zählen Diebstahl, Raub, verbotener Geschlechtsverkehr (*zinā*), die Verleumdung wegen *zinā* sowie der Konsum von Alkohol. Eine unter den Gelehrten umstrittene *ḥadd*-Strafe ist außerdem die der Apostasie (*ridda*).[10] In diesem Beitrag geht es nur um die erste Kategorie, also um die *ḥadd*-Delikte.

Die erste relevante Frage, die den Kern der Auseinandersetzung der klassischen und der zeitgenössischen traditionalistischen Theologen mit den *ḥadd*-Strafen und der Frage ihrer Anwendbarkeit bildet, ist, ob das Recht bei den *ḥadd*-Strafen ein Recht Gottes (*ḥaqq Allāh*) oder ein Recht des Menschen (*ḥaqq al-ʿabd*) darstellt.[11] Diese Frage scheint in der klassischen juristischen Debatte über die *ḥadd*-Strafen entscheidend zu sein, weil sich auf sie die meisten Argumente der klassischen Rechtsgelehrten und der zeitgenössischen traditionalistischen Theologen stützen. Obwohl in den Werken des islamischen Rechts eine Verknüpfung zwischen *ḥadd*-Strafen sowie dem Recht Gottes auf der einen Seite und dem Recht des Menschen auf der anderen Seite festgestellt wird, gibt es im Koran aber

9 Vgl. Campagna, „Der Zweck der Strafe im islamischen Strafrecht", S. 363.

10 Näher zu Strafen und Delikten im klassischen islamischen Recht siehe Rohe, *Das islamische Recht*, S. 122–140. Vgl. auch Yahaya Yunusa Bambale, *Crimes and Punishments Under Islamic Law*, Lagos 2003, S. 105 f.

11 Vgl. Rohe, *Das islamische Recht*, S. 123.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weder eine Forderung noch eine ausdrückliche Rechtfertigung für diese Verknüpfung.[12]

Nach dem klassischen islamischen Recht gibt es in Bezug auf die Strafen im Koran drei Kategorien von Rechtsansprüchen: rein göttliche, rein menschliche und gemischt göttlich-menschliche. Diese Kategorien hängen davon ab, ob der jeweilige Rechtsanspruch mit dem Interesse der Gesellschaft, des Individuums oder beider zusammenhängt.[13] Durch die Unterscheidung zwischen dem Recht Gottes und dem Recht des Menschen haben die Rechtsgelehrten einen juristischen Diskurs etabliert, der garantiert, dass die strafrechtlichen Regelungen der Scharia nach dem klassischen Verständnis aufrechterhalten und geschützt werden.[14] Mit dieser Unterscheidung sind auch andere juristische Konsequenzen verbunden wie die Art der Strafe und die Frage, ob der Täter bzw. die Täterin mit einer *ḥadd*- oder einer *taʿzīr*-Strafe oder auf andere Weise bestraft werden muss. Diese Unterscheidung hängt auch mit der Frage zusammen, ob man die *ḥadd*-Strafen durch andere Strafformen ersetzen darf. Wenn es um die Rechte Gottes geht, also hier um die *ḥadd*-Strafen, dann hat der Mensch nach Ansicht der meisten traditionalistischen Gelehrten kein Recht, diese Strafen zu ändern.

Da die im Koran angedrohten *ḥadd*-Strafen nach Ansicht der klassischen Gelehrten in erster Linie zum Schutz allgemeiner Interessen dienen sollen, betrachten sie die im Koran festgelegten göttlichen Normen hinsichtlich dieser Strafen als rein göttliche verbindliche Rechtsansprüche.[15] In den juristischen Texten wird der Begriff *ḥaqq Allāh* dem Interesse der Allgemeinheit bzw. der Gesellschaft gleichgesetzt. Vergehen wie Unzucht, Diebstahl und Wegelagerei wurden von Gott durch absolute *ḥadd*-Strafen verboten, weil sie sich gegen Grundwerte bzw. universale Rechtsgüter richten, die für die Allgemeinheit generell von Nutzen sind.[16] Die Unzucht richtet sich gegen die Reinheit der Abstammung (*nasab*) und damit gegen den

---

12 Vgl. Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation*, Oxford 2019, S. 5.

13 Vgl. ʿAbd ar-Raḥmān al-Ǧazīrī, *al-Fiqh ʿalā l-maḏāhib al-arbaʿa*, Kairo: Dār Ibn Ḥazm, 2010, S. 1146 f.; ʿAbd al-Wahhāb Ḫallāf, *ʿIlm uṣūl al-fiqh*, Kairo: Maktabat ad-Daʿwa al-Islāmiyya, o. J., S. 210 f.; Adel El Baradie, *Gottes-Recht und Menschen-Recht: Grundlagen der islamischen Strafrechtslehre*, Freiburg 1983, S. 175.

14 Vgl. Rana H. Alsoufi, *Strategies for the Justifications of Ḥudūd Allah and their Punishments in the Islamic Tradition*, Dissertation der Universität Edinburgh 2012, hdl.handle.net/1842/7989, letzter Abruf 15.5.2022, S. 266.

15 Vgl. ebd., S. 248 f.; al-Ǧazīrī, *al-Fiqh ʿalā l-maḏāhib al-arbaʿa*, S. 1146; Ḫallāf, *ʿIlm uṣūl al-fiqh*, S. 213; El Baradie, *Gottes-Recht und Menschen-Recht*, S. 175.

16 Vgl. Rohe, *Das islamische Recht*, S. 123.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bestand der Familie als Keimzelle der islamischen Gesellschaft. Diebstahl und Wegelagerei richten sich gegen die öffentliche Sicherheit und die von Gott legitimierten Eigentumsverhältnisse.[17] Abū Zahra argumentiert in diesem Zusammenhang, dass diese Strafen, obwohl sie grausam sind, dazu dienen, das Allgemeininteresse der Gesellschaft zu schützen. Bei einem Widerspruch zwischen dem Interesse der Gesellschaft und dem des Individuums habe der Schutz des Gesamtinteresses den Vorrang.[18] Aufbauend darauf lassen sich die *ḥadd*-Strafen nach dem klassischen islamischen Recht und dem zeitgenössischen traditionalistischen Ansatz durch drei Merkmale charakterisieren:

- Es sind obligatorische Strafen, weil sie dem Ziel dienen, das Allgemeininteresse zu schützen.
- Sie dürfen weder verschärft noch abgemildert werden.
- Weder der Richter noch der Herrscher haben das Recht, die *ḥadd*-Strafen abzuschaffen oder in einer bestimmten Situation aufzuheben, weil sie ein Recht Gottes sind.[19]

3. Die Normativität der *ḥudūd*-Verse bei Traditionalisten und Modernisten im Vergleich

Anhand der *ḥadd*-Strafe für Diebstahl wird im Folgenden gezeigt, wie unterschiedlich die erwähnten traditionalistischen Theologen und die modernistischen Denker zum Thema der *ḥadd*-Strafen argumentieren und welche Positionen sie zur Frage der Normativität der *ḥudūd*-Verse einnehmen. Durch eine Auseinandersetzung mit den von den drei behandelten Autoren vorgebrachten Argumenten will der Beitrag deren Normativitätsverständnisse und ihre Positionen zu den Zwecken der *ḥadd*-Strafen analysieren und vergleichen, wobei im Grundsatz davon ausgegangen wird, dass es sich bei dieser Frage auf beiden Seiten um ein interpretatives Problem handelt.

17 Vgl. El Baradie, *Gottes-Recht und Menschen-Recht*, S. 175 f.
18 Vgl. ebd., S. 176.
19 Vgl. al-ʿAwwā, *Fī uṣūl an-niẓām al-ǧinā'ī fī l-islām*, S. 153.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.1 Die ḥudūd im Denken zeitgenössischer traditionalistischer Gelehrter

Die Frage, ob *ḥadd*-Strafen heute in der koranischen Form angewandt werden müssen oder durch andere Strafen ersetzt werden können, ist unter den heutigen klassisch ausgebildeten Theologen umstritten. Diejenigen von ihnen, die die erste Position vertreten, haben sich mit zwei Fragen auseinandergesetzt: erstens damit, wie diese Strafen theologisch zu rechtfertigen sind, und zweitens damit, welcher Zweck mit diesen Strafen verfolgt wird.

Der traditionalistische Ansatz beruht auf Koran, Sunna und Konsens (*iǧmāʿ*) der Gelehrten und legt großen Wert auf deren eigenständige Rechtsfindung (*iǧtihād*). Im Zentrum der Untersuchungen der zeitgenössischen traditionalistischen Autoren stehen *ḥudūd*-Verse und ihre Interpretation. Die Theologen ziehen bei ihrer Auseinandersetzung mit den *ḥudūd*-Versen grundsätzlich drei Aspekte in Betracht: den Text, die Norm und den Zweck. Anhand dieser Aspekte befassen sich die Theologen mit den entsprechenden Versen, um ihre Anwendbarkeit zu rechtfertigen. Beim Umgang mit diesen drei Aspekten steht der Text im Zentrum, und aus dem Text selbst heraus versuchen sie, den Zweck der *ḥudūd* zu erkennen. Dabei bildete der Text für sie die Grundlage, durch die der Zweck der Strafe bestimmt wurde, und der Zweck war für sie der Ausgangspunkt zur Interpretation der *ḥudūd*-Verse.

Die Ansätze der traditionalistischen Theologen sind textzentriert. Sie gehen argumentativ vom Text aus und versuchen die Anwendung und den Zweck der Strafe anhand des Textes zu erschließen. Das lässt sich anhand zweier Ansätze belegen, auch wenn diese im Ergebnis unterschiedlich sind. Ein Vertreter der klassisch ausgebildeten traditionalistischen Gelehrten ist Muḥammad Abū Zahra, der dem Thema Strafen im islamischen Recht ein monumentales Werk gewidmet hat. Abū Zahra, der zwar als ein „pro-*ijtihād* traditionalist" gilt,[20] aber doch auch von einer ‚Obergrenze' der *ḥadd*-Strafen in den *ḥadd*-Versen ausgeht,[21] stellt fest, dass die göttlichen Aussagen im Imperativ in diesen Versen absolut und eindeutig sind und eine Verpflichtung bedeuten. Somit seien die *ḥadd*-Strafen im Koran und in der Sunna des Propheten deutlich in einer Form vorgeschrieben, die nicht verändert werden darf. Ein Richter darf deshalb dem Text zu

20 Vgl. Alsoufi, *Strategies for the Justification of Ḥudūd Allah*, S. 177.

21 Vgl. Muḥammad Abū Zahra, *al-Ǧarīma wa-l-ʿuqūba fī l-fiqh al-islāmī*, Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1998, S. 138. Abū Zahra ist der Auffassung, dass die im Koran erwähnte Obergrenze der *ḥadd*-Strafen von Gott als unveränderbare Strafen für *ḥudūd*-Verbrechen festgelegt wird.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den *ḥudūd* nicht widersprechen und die Strafen weder erhöhen noch abmildern, weil sie Gottes Recht sind.[22] Die Strafen für Diebstahl, Unzucht und Wegelagerei gehörten zu den eindeutigen Normen, die auch durch die Sunna des Propheten und den *iǧmāʿ* festgestellt würden.[23] Diese Vorstellung Abū Zahras enthält nichts Neues und ist eigentlich nichts anderes als eine neuformulierte Darstellung der klassischen Theorie der Rechtsgelehrten hinsichtlich der *ḥadd*-Strafen.

Auch ʿAbd al-Mutaʿāl aṣ-Ṣaʿīdī ist ein traditionalistischer Gelehrter, doch er gehört zugleich zu jenen Theologen der al-Azhar, deren aufgeklärten Ansätzen zum Thema der *ḥudūd* und der Religionsfreiheit wenig positive Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Für diese Ansätze wurde aṣ-Ṣaʿīdī von den azharitischen Gelehrten seiner Zeit stark kritisiert und sogar bestraft. Zuerst wurde er aus seinem Amt als Dozent an der al-Azhar entlassen, und dann wurde die Strafe insofern abgemildert, als ihm die Beförderung für fünf Jahre untersagt wurde.[24]

In seinem Ansatz zu den *ḥadd*-Strafen geht aṣ-Ṣaʿīdī von einer neuen Vorstellung des *iǧtihād* aus, um diesen beim Verständnis der *ḥudūd*-Verse zu legitimieren und eine von der klassischen Sicht abweichende Leseart zum Thema anzubieten. Um aṣ-Ṣaʿīdīs Theorie zu den *ḥadd*-Strafen richtig zu verstehen, sollen zuerst die von ihm etablierten Prinzipien des *iǧtihād* in den theologischen und rechtlichen Fragen sowie seine Kritik am *iǧmāʿ* als Quelle der islamischen Jurisprudenz dargestellt werden.

Für aṣ-Ṣaʿīdī ist die Ausübung von *iǧtihād* in Fragen, die den Glauben betreffen, und in rechtlichen Fragen zulässig. Dabei kritisiert er die traditionelle Unterteilung der Normen, also der *aḥkām*, in kategorische, den Glauben betreffende Urteile (*aḥkām iʿtiqādiyya qaṭʿiyya*) und präsumtive, das Recht betreffende Urteile (*aḥkām fiqhiyya ẓanniyya*), wobei die traditionalistischen Gelehrten die Ansicht vertreten, dass im ersten Bereich kein *iǧtihād* ausgübt werden darf. Er stellt fest, dass es in beiden Bereichen sowohl präsumtive als auch kategorische Urteile gibt. Deshalb dürfe der *iǧtihād* ausgeübt werden, solange es um Fragen geht, deren Urteil präsumtiv ist, und das unabhängig davon, ob diese Fragen den Glauben betreffen oder aus dem rechtlichen Bereich stammen. Aṣ-Ṣaʿīdī stützt sich dabei auf den Hadith, in dem der Prophet sagt: „Wenn ein *muǧtahid* ein Urteil fällt, sich dabei aufs Äußerste bemüht und dann zur richtigen Antwort

22 Vgl. ebd., S. 155.
23 Vgl. ebd., S. 171 f.
24 Vgl. die Einleitung von ʿIṣmat Naṣṣār in ʿAbd al-Mutaʿāl aṣ-Ṣaʿīdī, *al-Ḥurriyya ad-dīniyya fī l-islām*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2012, S. 1–76, hier S. 31–37.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gelangt, so gebührt ihm doppelter Lohn. Wenn er ein Urteil fällt, sich dabei aufs Äußerste bemüht, doch dann einen Fehler begeht, so gebührt ihm einfacher Lohn."[25] Da in diesem Hadith zwischen theologischen und rechtlichen Fragen nicht unterschieden werde, dürfe der *iǧtihād* in beiden Bereichen ausgeübt werden. Für aṣ-Ṣaʿīdī gibt es aber durchaus auch theologische Fragen, in denen der *iǧtihād* unzulässig ist, und andere, in denen er zulässig ist und bei denen somit Meinungsverschiedenheiten denkbar und legitim sind. Dasselbe gilt auch für die rechtlichen Fragen. Im Grunde unterscheiden sich aṣ-Ṣaʿīdīs Vorstellungen zum *iǧtihād* kaum von denen der klassischen Gelehrten, aber er widerspricht der Mehrheit von ihnen mit Blick auf das Verständnis und die Interpretation der *ḥudūd*-Verse.

Aṣ-Ṣaʿīdī lehnt unter Bezug auf den genannten Hadith die im klassischen islamischen Recht etablierte absolute Autorität des *iǧmāʿ* ab. Er hält es für möglich, auch in Fragen, über die eigentlich Konsens besteht, diesem durch *iǧtihād* zu widersprechen, weil sich jeder Konsens auf einen Text bezieht, der unterschiedlich interpretiert werden kann. Dabei fordert er, dass das sogenannte Tor des *iǧtihād* offen sein muss, um anderen Gelehrten die Möglichkeit zu geben, neue Textinterpretationen anzubieten, auch wenn diese durch *iǧmāʿ* nicht anerkannt werden. Entscheidend für die Akzeptanz oder Ablehnung dieser neuen Interpretation sei die Aussagekraft der dafür vorgebrachten Argumente. Er merkt auch an, dass die Anerkennung der Autorität des *iǧmāʿ* die Ausübung des *iǧtihād* verhindere und das Tor zum *iǧtihād* verschlossen halte.[26]

Aufbauend auf dem Gesagten ist aṣ-Ṣaʿīdī der Ansicht, dass die Gelehrten bei der Interpretation von Texten unterschiedlicher Meinung sein können, weil kein *iǧmāʿ* stattfinden kann, wenn es nur einen einzigen Gelehrten gibt, der eine andere Meinung vertritt als die anderen Gelehrten, die die Autorität des *iǧmāʿ* als Argument gegen alle anderen möglichen Interpretationen anwenden. So darf ein Gelehrter beim Verstehen eines Textes den anderen Gelehrten, die sich auf den Konsens berufen, widersprechen, solange seine Interpretation auf vernünftigen Argumenten beruht. Diese Idee dient im Denken von aṣ-Ṣaʿīdī als theoretische Grundlage für seine Interpretation der *ḥudūd*-Verse und der daraus hergeleiteten Normen. Das Problem liegt hier darin, ob die in diesen Versen vorgeschriebenen Normen zu den Normen gehören, in denen der *iǧtihād* zulässig ist. Im klassischen islamischen Recht gehören diese Verse jedoch zu den kategorisch

25 Vgl. aṣ-Ṣaʿīdī, *al-Ḥurriyya ad-dīniyya fi l-islām*, S. 30 f.
26 Vgl. ebd., S. 34.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eindeutigen Versen, bei denen *iǧtihād* unzulässig ist.[27] Auch Abū Zahra stellt fest, dass die Normen in den *ḥudūd*-Versen zu den eindeutigen detaillierten Normen (*al-aḥkām at-tafṣīliyya*) gehören, die im Koran vollständig und klar festgeschrieben sind.[28]

Da aṣ-Ṣaʿīdī davon ausgeht, dass die *ḥadd*-Strafen zu den rechtlichen Fragen gehören, bei denen der *iǧtihād* neu angewandt werden kann, stützt er sich auf die Prinzipien der *uṣūl al-fiqh*, also der Methodenlehre des islamischen Rechts, um ein neues Verständnis der Imperative (Sg. *amr*) in den *ḥudūd*-Versen anzubieten, das sich von dem Verständnis der klassischen Gelehrten unterscheidet. In seinen Ausführungen zu den Versen über die *ḥadd*-Strafe des Diebstahls (Koran 5:38) und der Unzucht (Koran 24:2) fängt er mit der rhetorischen Frage an, ob man beim Verstehen der Imperativformen in diesen zwei Versen *iǧtihād* ausüben und eine andere Meinung vertreten darf als die Mehrheit der Gelehrten.[29]

Während die meisten Rechtsgelehrten die Imperative in diesen Versen als verbindlich und obligatorisch verstehen, ist aṣ-Ṣaʿīdī der Auffassung, dass diese Imperative durchaus unterschiedlich verstanden werden können. Aṣ-Ṣaʿīdī stellt eine rhetorische Frage, durch die er beim Verstehen der Imperativform in den *ḥadd*-Versen von dem allgemein anerkannten klassischen und modernen Verständnis dieser Verse abweicht. Um seinen Sandpunkt zu bekräftigen, fragt er, ob man aufgrund des *iǧtihād* die zwei Imperativformen ‚so hackt ab' (*fa-qṭaʿū*) in dem Vers zum Diebstahl (Koran 5:38) und ‚so peitscht aus' (*fa-ǧlidū*) in dem Vers zur Unzucht (Koran 24:2) im Sinne einer Zulässigkeit (*ibāḥa*) und nicht einer Verpflichtung (*wuǧūb*) verstehen könnte, analog zur Imperativform ‚legt euren Schmuck an' (*ḫuḏū zīnatakum*) in Vers 7:31„O Kinder Adams, legt euren Schmuck bei jeder Moschee an, und eßt und trinkt, aber seid nicht maßlos. Er liebt ja die Maßlosen nicht."[30] Dadurch wäre das Abhacken der Hand eines Diebes oder einer Diebin keine Pflicht, von der niemals abgewichen werden darf, sondern es wäre lediglich die Höchststrafe, die auch durch andere abschreckende Strafformen ersetzt werden kann. Diese Strafen sollen nach aṣ-Ṣaʿīdī dem Ermessen des Herrschers unterliegen, genauso wie die anderen erlaubten Dinge (*mubāḥāt*), deren Erlaubnis oder Verbot von Zeit und

27 Vgl. Wahba az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus: Dār al-Fikr, 1986, Bd. 2, S. 1052.

28 Vgl. Abū Zahra, *al-Ǧarīma wa-l-ʿuqūba*, S. 155.

29 Vgl. ʿAbd al-Mutaʿāl aṣ-Ṣaʿīdī, *Fī l-ḥudūd al-islāmiyya*, unveröff. Manuskript, Bibliothek der Azhar-Universität, Kairo, S. 27–43.

30 Die im Beitrag zitierten Koranverse stammen aus der Übersetzung von Adel Theodor Khoury.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ort beeinflusst werden. Diese Orts- und Zeitgebundenheit der Strafen solle als legitimer Grund für die Abmilderung der Strafen betrachtet werden. Aṣ-Ṣaʿīdī legt fest, dass das Insistieren auf der Verbindlichkeit der Strafformen und das wörtliche Verständnis der Imperative als Verpflichtung in diesen Versen der Anwendung der Scharia hindernd im Wege stehen. Dabei betont er, dass er durch diesen *iǧtihād* die *ḥadd*-Strafen nicht abschafft oder einen koranischen Text außer Kraft setzt, sondern nur einen Raum für die Umsetzung der Strafen in unterschiedlichen Formen und Kontexten sucht, um dadurch die Flexibilität der Scharia sowie ihre Gültigkeit und Angemessenheit für alle Zeiten und Orte zu bekräftigen. Aṣ-Ṣaʿīdī lehnt alle seiner Ansicht nach willkürlichen Deutungsmöglichkeiten ab, durch die z. B. die Strafe für Diebstahl uminterpretiert und abgeschafft wird. So ist aṣ-Ṣaʿīdī auf der einen Seite für die Bekräftigung der Strafen, wie sie im Koran genannt werden, und auf der anderen Seite ruft er zur Anwendung des *iǧtihād* und einer neuen Interpretation der *ḥudūd*-Verse auf, die andere Strafen als Ersatz für die *ḥadd*-Strafen zulässt.

Hinsichtlich der Imperativformen in den *ḥadd*-Versen ist Abū Zahra, wie oben angemerkt, der Auffassung, dass sie eine eindeutige Verpflichtung bedeuten. Dabei geht er vom klassischen islamischen Rechtsprinzip aus, dass der Imperativ originär die Verpflichtung bedeutet, solange kein maßgeblicher Beleg eine andere mögliche Bedeutung wie die Zulässigkeit oder die Empfehlung nahelegt.[31]

In der Debatte über die Bedeutung der Imperativformen im Koran gab es unter den klassischen Rechtsgelehrten zwei Gruppen. Die erste Gruppe, eine Minderheit, war der Ansicht, dass eine göttliche Aussage im Imperativ alleine kein juristisches Argument für die Verpflichtung darstelle, solange man nicht nach anderen Beweisen suche, die über die bloße Sprache des Imperativs hinausgingen, um festzustellen, ob eine Aussage im Imperativ eine Verpflichtung, eine Empfehlung oder etwas anderes bedeute. Die zweite Gruppe, die Mehrheit der Gelehrten, meinte dagegen, dass eine göttliche Aussage im Imperativ als Argument für ein obligatorisches Verhalten zu verstehen sei.[32] Diese klassische Debatte über die normative Bedeutung der Imperative im Koran manifestiert sich auch hier in den Meinungen von aṣ-Ṣaʿīdī und Abū Zahra, die als Vertreter der traditiona-

31 Vgl. Wolfgang Johann Bauer, *Bausteine des Fiqh: Kernbereiche der ʾUṣūl al-Fiqh: Quellen und Methodik der Ergründung islamischer Beurteilungen*, Frankfurt 2013, S. 163; Nora Zeineddine, *Die Methodik der islamischen Jurisprudenz – Uṣūl al-Fiqh*, Baden-Baden 2019, S. 173 f.

32 Vgl. Omar Farahat, The *Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*, Cambridge 2019, S. 166.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

listischen Position zu verstehen sind. Dabei greift aṣ-Ṣaʿīdī nur zu einer sprachlichen Analyse der Imperativformen, um Alternativen für die *ḥadd*-Strafen anzubieten, während Abū Zahra sich in seiner Beweisführung auf die Theorie der klassischen Gelehrten hinsichtlich der Imperativformen sowie auf andere Quellen wie den Hadith und den Konsens stützt, um seine Meinung zu untermauern.

Die Interpretation von aṣ-Ṣaʿīdī steht im klaren Widerspruch zur Ansicht von Abū Zahra. Bei ihm bedeutet die göttliche Aussage im Imperativ die Zulässigkeit oder die Empfehlung lediglich in den *taʿzīr*-Strafen, deshalb habe Gott die Bestimmung dieser Strafen dem Herrscher bzw. dem Richter überlassen.[33] Eine Änderung der im Koran festgelegten Strafen durch den Richter ist für ihn nicht erlaubt, weil die *ḥadd*-Strafen ein Recht Gottes seien und nicht des Menschen und weil mit ihrer Umsetzung ein allgemeiner Nutzen verbunden sei,[34] ohne dass es dabei speziell um die Interessen Einzelner gehe.[35] *Ḥadd*-Vergehen sind laut Abū Zahra Verbrechen, die gegen die wohlverstandenen Interessen der Gesellschaft begangen werden und die im Koran und in der Sunna klar festgeschrieben sind. Er betont, dass die Strafe für diese Verbrechen das Interesse (*maṣlaḥa*) der Gemeinschaft (*umma*) schützt und dass die Umsetzung des islamischen Strafrechts die wahre Gerechtigkeit im Diesseits erfüllt.[36]

Für Abū Zahra umfasst der autoritative Text (*naṣṣ*) den koranischen Text und die Hadithe, in denen über die Sunna des Propheten berichtet wird. Dementsprechend müssen die *ḥadd*-Strafen aufgrund der vom Koran und vom Propheten vorgegebenen Normen angewandt werden. Dennoch stellt Abū Zahra nach dem hanafitischen und dem malikitischen Recht einige Voraussetzungen hinsichtlich dieser Strafen auf, die z. B. die Anwendung der Strafe für Diebstahl extrem einschränken, sodass es fast unmöglich ist, einen Dieb oder eine Diebin zu verurteilen, es sei denn, sie geben zu, dass sie gestohlen haben, und wollen es so, um für ihre Sünde zu büßen.[37] Diese Anforderungen hat Abū Zahra wie folgt beschrieben:

- Die *ḥadd*-Strafe für Diebstahl darf nur angewendet werden bei Rückfalltätern als Abschreckung für die anderen, die Verstand haben.

---

33 Vgl. Abū Zahra, *al-Ǧarīma wa-l-ʿuqūba*, S. 140.
34 Vgl. ebd., S. 49, 139.
35 Vgl. El Baradie, *Gottes-Recht und Menschen-Recht*, S. 175.
36 Vgl. Abū Zahra, *al-Ǧarīma wa-l-ʿuqūba*, S. 43 f. Vgl. zum Thema auch Alsoufi, *Strategies for the Justification of Ḥudūd Allah*, S. 177 f.
37 Vgl. zum Thema Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge 2005, S. 54.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Die *ḥadd*-Strafe für Diebstahl darf nur in Fällen angewandt werden, über die ein Konsens zwischen allen bekannten Gelehrten besteht. Ist das nicht der Fall, darf die Strafe nicht angewandt werden.
- In Bezug auf die Feststellung des Diebstahls darf kein Zweifel (*šubha*) bestehen.[38] Wenn es einen solchen Zweifel gibt, muss die Strafe vermieden werden.[39]

Aus der obigen Darstellung ergibt sich, dass die Ansätze der traditionalistischen Theologen entweder auf eine starke Einschränkung der Anwendung der *ḥadd*-Strafen hinauslaufen oder sich für die Zulässigkeit anderer Strafformen aussprechen, die darauf beruhen, die Normen in den *ḥudūd*-Versen nicht im Sinne von Verpflichtung, sondern von Zulässigkeit zu verstehen. Nach diesem zweiten Ansatz gehören diese Normen zu den veränderlichen Normen und nicht zu den festen, wie es im klassischen islamischen Recht etabliert ist.

Neben ihrer Auseinandersetzung mit den Einzelheiten des islamischen Strafrechts, den Merkmalen von Tatbeständen und den mit Vergehen zusammenhängenden Beweisen haben zeitgenössische islamische Theologen auch versucht, die Zwecke hinter den *ḥadd*-Strafen herauszuarbeiten. Abū Zahra stellt fest, dass diese Strafen grundsätzlich der Bewahrung der fünf zentralen Ziele (*maqāṣid*) der Scharia dienen. So sei zum Schutz der Religion die Tötung des Apostaten vorgeschrieben, zum Schutz der Seele die Vergeltung, zum Schutz des Eigentums die Strafe für Diebstahl und Wegelagerei, zum Schutz des Verstandes die Strafe für das Trinken von Alkohol sowie zum Schutz der Abstammung die Strafe für Unzucht. *Ḥadd*-Strafen seien ein islamrechtliches Mittel, um eine ideale Gesellschaft zu gründen, deshalb seien diese Strafen in dem Maße, wie sie im Koran vorgeschrieben seien, anzuwenden.[40] Dadurch würden die soziale Gerechtigkeit garantiert und die Interessen der Gesellschaft geschützt.[41] Zeitgenössische traditionalistische Theologen betonen auch die präventive Funktion der *ḥadd*-Strafen, weil sie dazu dienten, die Täter von der Wiederholung ihrer

38 Die islamischen Gelehrten haben aus dem Hadith „Wehrt die *ḥudūd* durch Zweideutigkeiten (*šubuhāt*) ab“ einen entscheidenden Rechtsgrundsatz in Bezug auf die Anwendung von *ḥudūd* gemacht. Vgl. dazu Luqman Zakariyah, *Legal Maxims in Islamic Criminal Law: Theory and Applications*, Leiden 2015, S. 98 f.

39 Vgl. Muḥammad Abū Zahra, *Zahrat at-tafāsīr*, 10 Bde., Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, o. J., Bd. 4, S. 2181 f.; Campagna, *Der Zweck der Strafe im islamischen Strafrecht*, S. 367.

40 Vgl. Abū Zahra, *al-Ǧarīma wa-l-ʿuqūba*, S. 30.

41 Vgl. ebd., S. 37.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tat abzuhalten und andere davon abzuschrecken, entsprechende Taten zu begehen.[42]

3.2 Die *ḥudūd* aus der Sicht von Modernisten

Modernistische Denker in der islamischen Welt beschäftigen sich besonders mit der Frage nach dem Zweck der *ḥadd*-Strafen und versuchen, die Texte so zu deuten, dass diese Zwecke realisiert werden. Zu dem hier untersuchten Muḥammad Šaḥrūr sagt Wael Hallaq, dass er zu denjenigen Denkern gehört, die eine Vielfalt von Theorien angeboten haben, deren Kern eine vielversprechende nicht-literarische Interpretationsmethode ist. Nach Hallaq geht es Šaḥrūr darum, Methoden anzubieten, die eine kohärente hermeneutische Verbindung zu den religiösen Texten aufrechterhalten, aber zugleich dem traditionellen wörtlichen Ansatz entkommen. Er sieht bei diesen Ansätzen jedoch drei Hauptprobleme: Erstens seien diese Ansätze nicht ausgearbeitet worden, um eine umfassende und strukturierte Theorie zu schaffen, die ihrem traditionellen Gegenstück in nichts nachsteht. Vielmehr sei bisher nichts als eine bloße Skizze geboten worden, die keine vollständige Theorie erzeugt habe. Zweitens blieben diese Vorschläge begrenzt und hätten nur wenig Anziehungskraft auf Muslime im Allgemeinen – und das nicht zuletzt, weil Šaḥrūr als Vertreter dieser Position Gegenstand vieler negativer Kontroversen seitens muslimischer Intellektueller ist. So wurden viele Streitschriften gegen ihn verfasst, um ihn als Laien darzustellen und ihm die Fähigkeit und das Recht zu theologischen Äußerungen abzusprechen. Drittens hätten diese Ansätze weder große Zustimmung in der muslimischen Öffentlichkeit noch Auswirkung auf Machtzentren, Staatsbeamten und politische Machthaber.[43]

Šaḥrūr hat versucht, die Anwendung der *ḥadd*-Strafen nach der im Koran festgelegten Form zu vermeiden und aus seiner Sicht zeitgemäße und akzeptable Formen der Bestrafung zu rechtfertigen. Im Umgang mit der Aussage „Und hackt dem Dieb und der Diebin die Hände ab zur Vergeltung für das, was sie erworben haben, dies als abschreckende Strafe von seiten Gottes“ (Koran 5:38), versucht er durch eine Menge von Argumenten, eine zweite Leseart anzubieten und diese nachvollziehbar zu machen.

---

42 Vgl. Ibn ʿĀšūr, *Maqāṣid aš-šarīʿa*, S. 358 f.

43 Vgl. Wael B. Hallaq, „Can the Shariʿa be Restored?“, in: *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, hrsg. von Yvonne Yazbeck Haddad und Barbara Stowasser, Walnut Creek 2004, S. 21–53, hier S. 46 f. Siehe auch Amberg, *Muhammad Shahrour*, S. 25.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Er beginnt seine Diskussion mit einer philologischen Untersuchung der Schlüsselbegriffe in diesem Vers.

In seinem Buch *Naḥwa uṣūl ǧadīda li-l-fiqh al-islāmī* schreibt Šaḥrūr in Bezug auf die koranischen Worte *sāriq* und *sāriqa* (‚Dieb' und ‚Diebin'), dass es sich dabei um ein aus einem Partizip Aktiv gebildetes Verbalsubstantiv handelt, nicht um ein Verb, und dass sich diese Bedeutung in einer Person nicht ohne ein gewisses Maß an Wiederholung realisiert. Eine Person werde z. B. nicht als *kātib* (‚Autor', aus dem Partizip ‚schreibend') bezeichnet, wenn das Schreiben für ihn nicht sein Beruf sei. Genauso werde eine Person nur dann als *sāriq* bzw. *sāriqa* beschrieben, wenn sie das Stehlen oft wiederhole, sodass diese Beschreibung fest mit ihr verbunden sei. Der Vers beginne nicht damit, dass er z. B. sage, dass Diebstahl mit dieser und jener Strafe zu ahnden sei; stattdessen beziehe er sich auf den *sāriq* und die *sāriqa*. Daher sollte die in dem Vers genannte Strafe nur für Wiederholungstäter gelten und nicht für Menschen, die einmal etwas gestohlen haben.[44]

Diese philologische Analyse und die Unterscheidung zwischen dem Wiederholungstäter und dem Ersttäter ist eigentlich nicht originell, denn auch Abū Zahra unternimmt sie in seinem Kommentar dieses Verses. Auch er erklärt dabei, dass es sich bei den verwendeten Begriffen nicht um Ausdrücke für Tätigkeiten, also um reine Verben, handelt, sondern um dauerhafte Beschreibungen und Attribute. Diese realisieren sich als feste Zuschreibung zu einer Person, wenn sie eine bestimmte Handlung wiederholt. Eine Person werde nicht als ‚großzügig', ‚ehrlich' oder als ‚Lügner' bezeichnet, wenn sie nur eine einzelne Handlung der Großzügigkeit, der Ehrlichkeit oder der Lüge vollziehe, die keine Konsistenz aufweise. Daher gelte die in dem fraglichen Vers enthaltene Strafe nur für den Wiederholungs- bzw. Rückfalltäter (*as-sāriq al-ʿāʾid*). Abū Zahra erklärt, dass diese Analyse auch durch die Sunna des Propheten und das Handeln des Kalifen ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb bestätigt werde. So habe der Prophet laut einer Überlieferung befohlen, dass einer Frau namens al-Maḫzūmiyya wegen Diebstahls die Hand abgehackt werden soll, weil sie eine Wiederholungstäterin war und dafür bekannt war, dass sie Waren, die bei ihr deponiert waren, und Dinge, die sie ausgeliehen hatte, nicht zurückgab. In einer anderen Überlieferung werde berichtet, dass der Kalif ʿUmar entschied, die Hand eines jungen Mannes, der gestohlen hat, abzuhacken. Als aber dessen Mutter sagte: „Verzeih ihm, o Befehlshaber der Gläubigen, weil es das erste Mal

44 Vgl. Muḥammad Šaḥrūr, *Naḥwa uṣūl ǧadīda li-l-fiqh al-islāmī*, Damaskus: al-Ahālī, 2000, S. 101.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, in dem er gestohlen hat", da antwortete der Kalif: „Gott ist so barmherzig, dass er die Sünde seines Dieners wegen seines ersten Fehlers enthüllt." Abū Zahra sagt dazu, dass diese Aussage ʿUmars darauf hinweise, dass er gesehen habe, dass der junge Mann ein Wiederholungstäter war.[45]

Was Šaḥrūr angeht, so versucht er weiterhin, den Begriff *qaṭʿ* (‚Schneiden') so zu deuten, dass er nicht im Sinne einer tatsächlichen physischen Abtrennung (*batr*) verstanden wird, was er anhand vieler Beispiele aus dem Koran philologisch und semantisch erklärt. Dabei stellt er fest, dass mit dem Imperativ *iqṭaʿū* in dem besagten Vers nicht gemeint ist, dem Dieb bzw. der Diebin die Hand abzuhacken, sondern ihre Hand ‚von der Gesellschaft fernzuhalten'. Das lasse sich z. B. auch dadurch realisieren, dass der Dieb bzw. die Diebin ins Gefängnis geschickt werde.[46] Diese Unterscheidung hat im traditionell geprägten juristischen Diskurs jedoch keine Anerkennung gefunden. Obwohl aṣ-Ṣaʿīdī im Vergleich zu Abū Zahra einen modernen Ansatz angeboten hat, war er gegen diese Interpretation Šaḥrūrs. Er fand diese philologische Unterscheidung zwischen *qaṭʿ* und *batr* sowie die metaphorische Interpretation von *qaṭʿ* zu willkürlich und meinte, dass diese Interpretation am Ende nur der Abschaffung der *ḥadd*-Strafen dient.[47]

Šaḥrūr geht von einem anderen Zweck der Strafe aus, der in Vers 5:39, also kurz nach dem Vers zur Strafe für Diebstahl, anklingt: „Wenn aber einer, nachdem er Unrecht getan hat, umkehrt und Besserung zeigt, wird Gott sich gewiß ihm zuwenden. Gott ist ja voller Vergebung und barmherzig." Dabei fragt er, wozu die Barmherzigkeit nutzt, wenn derjenige, der einmal gestohlen hat, nicht mehr fähig ist, zu arbeiten und seinen Lebensunterhalt zu verdienen, nachdem seine Hand abgehackt wurde. Die Inhaftierung halte auf der einen Seite den Dieb bzw. die Diebin davon ab, die Hand an Dinge zu legen, die sie stehlen könnten. Auf der anderen Seite erlaube sie es der Gesellschaft, rehabilitierte Verbrecher unbeschadet wieder in die Gesellschaft zu entlassen. Dadurch werde das Gebot Gottes erfüllt, ihnen zu vergeben und Barmherzigkeit zu zeigen.[48] Barmherzigkeit und Gerechtigkeit würden erfordern, dass unterschiedliche Arten von Diebstahl auch unterschiedlich bestraft werden, je nach der Schwere der

45 Vgl. Abū Zahra, *Zahrat at-tafāsīr*, Bd. 4, S. 2177 f.
46 Vgl. Šaḥrūr, *Naḥwa uṣūl ǧadīda*, S. 103; ders., *The Qurʾan, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, übers. und hrsg. von Andreas Christmann, Leiden 2009, S. 198.
47 Vgl. aṣ-Ṣaʿīdī, *al-Ḥurriyya ad-dīniyya fī l-islām*, S. 60 f.
48 Vgl. Šaḥrūr, *Naḥwa uṣūl ǧadīda*, S. 200.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tat.[49] Nach Šaḥrūr muss daher mit einer Person, die einmal gestohlen hat und dann die Reue zeigt, anders umgegangen werden als mit einer, die ihre Tat wiederholt und nicht bereut.

Auch in seinem Buch *al-Kitāb wa-l-Qurʾān* hat Šaḥrūr dem Thema *ḥudūd* im Sinne von ‚Grenzen' viel Raum gegeben. Er stellt dort fest, dass die islamische Rechtsphilosophie hinsichtlich der koranischen Körperstrafen auf der ‚Theorie der Grenzen' (*naẓariyyat al-ḥudūd*) aufgebaut ist. Nach Šaḥrūr ist der koranische Terminus *ḥudūd Allāh* als göttliche Limitation zu verstehen. Dies erfordere eine explizite Maximal- und Minimalsetzung der Strafen, wobei in dem Raum dazwischen eine freie Beweglichkeit zugelassen sei. Dabei werde die Obergrenze der Strafe, die nicht überschritten werden dürfe, von Gott festgelegt und die Untergrenze den Menschen überlassen.[50] Diese Sichtweise bildet laut Thomas Amberg das eigentliche Herzstück von Šaḥrūrs *fiqh*.[51]

Durch seine ‚Theorie der Grenzen' will Šaḥrūr zeigen, dass die islamische Gesetzgebung auf den Prinzipien des *iǧtihād* aufbaut, die eine flexible Anpassung der Rechtsregeln an die jeweiligen Umstände beinhaltet. Für ihn ist es unverzichtbar, *iǧtihād* zu betreiben, um eine Harmonie zwischen der göttlichen Offenbarung und der Vernunft zu schaffen Somit will er nachweisen, dass das islamische Recht nicht als ein ewiges Gebilde starrer Regeln zu betrachten ist, sondern ein dynamisches System darstellt, das eine Flexibilität beim Umgang mit den koranischen Normen ermöglicht sowie Ergänzungen und Modifikationen zulässt, um die Normen an die jeweiligen Umstände, den Ort und die Zeit anzupassen.[52]

In diesem Rahmen versucht Šaḥrūr auch den Vers über die Strafe für Diebstahl zu verstehen: Die Obergrenze werde im Koran als von Gott festgelegte *ḥadd*-Strafe genannt, während der Mensch über die Untergrenze entscheiden könne Außerdem habe die islamische Gesetzgebung stets versucht, zu vermeiden, dass Strafen unterschiedslos vollstreckt werden, weshalb die Milderung in vielen Fällen absolut notwendig sei. Dabei differenziert Šaḥrūr zwischen einem schweren Diebstahl, bei dem die Amputation der Hand nur als letztes Mittel gelten darf, wenn andere Formen der Bestrafung sich als unwirksam erwiesen haben, und einer Tat, bei der z. B. nur aus verzweifeltem Hunger eine Scheibe Brot gestohlen wurde. Im

49 Vgl. ebd., S. 197 f.
50 Vgl. Šaḥrūr, *al-Kitāb wa-l-Qurʾān: Qirāʾa muʿāṣira*, Damaskus: al-Ahālī, 1990, S. 455 f.
51 Vgl. Amberg, *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik*, S. 383.
52 Vgl. Šaḥrūr, *The Qurʾan, Morality and Critical Reason*, S. 176.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zweiten Fall sei das Abhacken der Hand ein Verstoß gegen die flexible und moderate Natur des islamischen Rechts.[53]

Insgesamt ist Šaḥrūr also nicht völlig gegen die Anwendung der *ḥadd*-Strafen, sondern er plädiert dafür, dass sie nach der im Koran festgelegten Obergrenze nur in bestimmten Fällen sowie im Rahmen der genannten Grenzen angewandt werden dürfen. Dabei argumentiert er für die Anwendung anderer Strafen, die von ihrem Härtegrad zwischen der von Gott genannten Obergrenze und der vom Menschen etablierten Untergrenze liegen. Diese Ideen zur Anwendbarkeit der *ḥadd*-Strafen stimmen mit den oben diskutierten Vorstellungen aṣ-Ṣaʿīdīs überein.

4. Fazit

Die Streitfrage zwischen den traditionalistischen Theologen und den modernistischen Denkern liegt darin, welche der beiden Positionen den Ansichten der klassischen Gelehrten eher entspricht ihre Autorität stärker anerkennt. Wie oben gezeigt, haben die Traditionalisten nicht nur klassisch orientierte, sondern auch moderne Ansätze angeboten, die wegen des gesellschaftlichen Wandels vonnöten sind. Zum einen wurde von ihnen die Position vertreten, dass die Texte zu den *ḥadd*-Strafen eindeutig und detailliert sind und entsprechend wörtlich in die Praxis umgesetzt werden müssen. Für die Vertreter dieser Position sind *ḥadd*-Strafen ein Recht Gottes, auch wenn dabei das Recht des Menschen berücksichtigt ist. Die übergeordneten Zwecke der Scharia hinsichtlich der *ḥadd*-Strafen seien von Gott bestimmt und dienten der Realisierung der Gerechtigkeit und der Sicherheit in der Gesellschaft. So ist Abū Zahra der klassischen Ansicht, dass die *ḥadd*-Strafen sich auf den Koran und die Praxis des Propheten und seiner Gefährten sowie den Konsens der muslimischen Gelehrten stützen und somit feste, obligatorische Strafen sind. Er verfolgt aber zugleich den Zweck, diese Strafen in einer Weise zu interpretieren, die ihre Anwendung stark einschränkt. Wie oben dargestellt, hat Abū Zahra Bedingungen für die *ḥadd*-Strafen aufgestellt, die es nahezu unmöglich machen, sie anzuwenden. Zum anderen gab es unter den traditionalistischen Theologen auch Ansätze wie den von aṣ-Ṣaʿīdī, der die Ansicht vertrat, dass die *ḥudūd*-Verse nicht eindeutig sind. Dabei ermöglichte er andere Interpretation, die andere Strafen zulassen und die mit dem modernistischen Ansatz im

53 Vgl. ebd., S. 189.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ergebnis übereinstimmen, auch wenn die dafür verwendeten Methoden und Argumente unterschiedlich sind.

Modernistische Denker versuchen, die *ḥudūd*-Verse anders zu deuten, um zeitgemäße, akzeptable Formen der Bestrafung, die von der im Koran vorgeschrieben Strafe abweichen und mit der Moderne vereinbart sind, zu rechtfertigen. Dabei lehnen sie die Autorität der Hadithe und des *iǧmāʿ* als Quellen für das Verständnis der *ḥudūd*-Verse ab. Aṣ-Ṣaʿīdī, der als Traditionalist gelten kann, bietet ein zeitgenössisches Verständnis der *ḥadd*-Strafen, das von den Erfordernissen der Zeit ausgeht, um die Autorität und Normativität des Korans zu garantieren und zugleich die Flexibilität des islamischen Rechts zu bestätigen. Zwischen seinem Ansatz und dem modernistischen Ansatz von Šaḥrūr gibt es Gemeinsamkeiten, die als Basis für einen neuen theologischen und juristischen Diskurs über die Normativität der *ḥudūd*-Verse dienen können.

Literaturverzeichnis

Abū Zahra, Muḥammad, *al-Ǧarīma wa-l-ʿuqūba fī l-fiqh al-islāmī*, Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1998.

———, *Zahrat at-tafāsīr*, 10 Bde., Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, o. J.

Alsoufi, Rana H., *Strategies for the Justifications of Ḥudūd Allah and their Punishments in the Islamic Tradition*, Dissertation der Universität Edinburgh 2012, hdl.handle.net/1842/7989, letzter Abruf 15.5.2022.

Amberg, Thomas, *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik: Muhammad Shahrour und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien*, Würzburg 2009.

al-ʿAwwā, Muḥammad Salīm, *Fī uṣūl an-niẓām al-ǧināʾī fī l-islām*, Kairo: Nahḍat Miṣr, 2006.

Bambale, Yahaya Yunusa, *Crimes and Punishments Under Islamic Law*, Lagos 2003.

Bauer, Wolfgang Johann, *Bausteine des Fiqh: Kernbereiche der ʾUṣūl al-Fiqh: Quellen und Methodik der Ergründung islamischer Beurteilungen*, Frankfurt 2013.

Campagna, Norbert, „Der Zweck der Strafe im islamischen Strafrecht", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 97.3 (2011), S. 360–377.

El Baradie, Adel, *Gottes-Recht und Menschen-Recht: Grundlagen der islamischen Strafrechtslehre*, Freiburg 1983.

Farahat, Omar, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*, Cambridge 2019.

al-Ǧazīrī, ʿAbd ar-Raḥmān, *al-Fiqh ʿalā l-maḏāhib al-arbaʿa*, Kairo: Dār Ibn Ḥazm, 2010.

Ḫallāf, ʿAbd al-Wahhāb, *ʿIlm uṣūl al-fiqh*, Kairo: Maktabat ad-Daʿwa al-Islāmiyya, o. J.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hallaq, Wael B., „Can the Shariʿa be Restored?“, in: *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, hrsg. von Yvonne Yazbeck Haddad und Barbara Stowasser, Walnut Creek 2004, S. 21–53.

Ibn ʿĀšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir, *Maqāṣid aš-šarīʿa*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2010.

Kamali, Mohammad Hashim, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation*, Oxford 2019.

Kirchhof, Reik, *Grundlegung einer Soziologie der Scharia*, Wiesbaden 2019.

Kriebaum, Ursula, „Menschenrechte und Scharia“, in: *Favorita Papers* 2 (2002), *Österreichischer Völkerrechtstag 2001*, hrsg. von I. Marboe, A. Reinisch und S. Wittich, Wien, S. 113–139.

Kuhn-Zuber, Gabriele, „Die Universalität der Menschenrechte und der Islam“, in: *Sicherheit und Frieden: Security and Peace* 19.1 (2001), S. 11–17.

Mutawallī, ʿAbd al-Ḥamīd, *aš-Šarīʿa al-islāmiyya ka-maṣdar asāsī li-d-dustūr*, Alexandria: Manšaʾat al-Maʿārif, 1975.

Peters, Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge 2005.

Rohe, Mathias, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München 2011.

aṣ-Ṣaʿīdī, ʿAbd al-Mutaʿāl, *al-Ḥurriyya ad-dīniyya fī l-islām*, mit einer Einleitung von ʿIṣmat Naṣṣār, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2012.

——— *Fī l-ḥudūd al-islāmiyya*, unveröff. Manuskript, Bibliothek der Azhar-Universität, Kairo.

Schlabach, Jörg, *Scharia im Westen: Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa*, Münster 2009.

Šaḥrūr, Muḥammad, *The Qurʾan, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, übers. und hrsg. von Andreas Christmann, Leiden 2009.

———, *Naḥwa uṣūl ǧadīda li-l-fiqh al-islāmī*, Damaskus: al-Ahālī, 2000.

———, *al-Kitāb wa-l-Qurʾān: Qirāʾa muʿāṣira*, Damaskus: al-Ahālī, 1990.

Zakariyah, Luqman, *Legal Maxims in Islamic Criminal Law: Theory and Applications*, Leiden 2015.

Zehetgruber, Christoph, „Das Delikt des Diebstahls im ‚klassischen‘ islamischen Recht“, in: *SIAK-Journal* 4 (2014), S. 79–88.

Zeineddine, Nora, *Die Methodik der islamischen Jurisprudenz – Uṣūl al-Fiqh*, Baden-Baden 2019.

az-Zuḥaylī, Wahba, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

False Accusations of Adultery (*qaḏf*) in the Quran and in Near Eastern Legal Traditions

Mehmetcan Akpınar[*]

1. Introduction

The term *qaḏf* is often translated as 'slander' or 'false accusation of adultery'. It is counted among the seven *ḥadd* crimes in Islamic law, the other six being adultery (*zinā*ʾ), drinking alcohol (*šurb al-ḫamr*), apostasy (*ridda*), revolt against the ruler (*baġy*), theft (*sariqa*), and highway robbery (*qaṭʿ aṭ-ṭarīq*). *Ḥadd* crimes are classified as offenses against God's rights (*ḥuqūq Allāh*) and are assigned fixed penalties prescribed in the Quran, ranging from severe corporal punishments to execution.[1]

Unlike offenses against persons, such as homicide or assault, *ḥadd* crimes in Islamic jurisprudence are to be adjudicated by the government authorities, who act as the delegates of public interest in defending God's rights.[2] The severity of the *ḥadd* punishments laid down in the Quran, as well as the power entrusted to the political authorities to enforce these punishments, are the main challenges throughout the history of the Islamic legal tradition. To overcome them, Islamic legal texts and procedures over the centuries have devised various strategies, both to uphold the holy status of the stipulations prescribed in the Quran and to limit their practical applications, as they were considered unworkable rulings. These efforts deserve careful scrutiny as they reveal important information about

* I would like to thank Jana Matuszak and Holger M. Zellentin for their valuable comments on earlier versions of this paper. Needless to say, any mistakes are mine.

1 Cf. Mathias Rohe, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, Munich 2009, pp. 122–138. For a discussion of *ḥadd* punishments in Islamic law, see, in this volume (section 2), Mohammed Nekroumi, "Offenbarung und Gesetz: Zur Hermeneutik der Strafnorm im Koran" and Hossam Ouf, "*Ḥudūd* zwischen Normativität des Korans und Zwecken der Scharia: Zeitgenössische traditionalistische und modernistische Ansätze im Vergleich".

2 Cf. Baber Johansen, "Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht: Das Verhältnis der privaten Rechte zu den Forderungen der Allgemeinheit in hanafitischen Rechtskommentaren", in: *Die Welt des Islams* 19.1 (1979), pp. 1–73, here pp. 4–7.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

how the Muslim tradition continuously engaged with the Quranic *ḥadd* stipulations in the subsequent periods.

The present paper will lay the groundwork for this investigation by shifting the temporal focus from modern discourses to ancient texts and study the pertinent verses in their historical context. This will enable us to understand how the Quranic stipulations responded to earlier Near Eastern legal traditions, which had been addressing the issue of slander or false accusation of adultery for at least two millennia. In the first part of the paper, particular attention will be devoted to where the Quran maintained continuity with earlier traditions and where it introduced novel principles. Seen in historical context, it will become apparent that the Quranic stipulations form part of a continuous development of legal thought and practice that extends into the present. In the second part of the paper, I will analyze how the Quranic revelations approached the issue of slander and/or false accusation of adultery in their response to incidents during the Prophet's lifetime and trace the ensuing formation of the Quranic legislative framework. Extending the scope of the investigation backwards in time will pave the way for a separate study that looks ahead and traces the subsequent development of the Muslim legal discourse up until the early modern period.[3]

2. Quranic Verses on *qaḏf*

The verses that are mainly associated with *qaḏf* are to be found in *Sūrat an-Nūr*, precisely in Q 24:4–9.[4] These verses establish the legal framework for the false accusation of adultery, defining the requirements for proving *qaḏf* and the punishments prescribed for it:[5]

> Those who accuse chaste women (of adultery) and fail to produce four witnesses, give them eighty lashes (each). And do not ever accept any testimony from them – for they are indeed the rebellious [Q 24:4] except those who repent afterwards and mend their ways, then surely

3 This study, currently work in progress, will be published elsewhere.

4 The term *qaḏf*, as coined in Islamic jurisprudence, is not strictly speaking a Quranic one, although the verb *qaḏafa* is employed in several places in the Quran, e. g., in Q 21:18, 34:48, and 34:53, with the meaning 'to throw, cast or hurl'. Q 24:4, on the other hand, employs *ramiya*, a synonymous verb, which equally means 'to throw'.

5 The translations follow Mustafa Khattab, *The Clear Quran: A Thematic English Translation of the Message of the Final Revelation*, Lombard 2016, with some modifications.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Allah is All-Forgiving, Most Merciful [Q 24:5]. And those who accuse their (own) wives (of adultery) but have no witness except themselves, the accuser must testify, swearing four times by Allah that he is telling the truth [Q 24:6]; and a fifth oath that Allah may condemn him if he is lying [Q 24:7]. For her to be spared the punishment, she must swear four times by Allah that he (her husband) is telling a lie [Q 24:8]; and a fifth oath that Allah may be displeased with her if he is telling the truth [Q 24:9].

These verses immediately follow the verses specifying the punishments for those who commit adultery (Q 24:2–3). Evidently, the two topics are closely related, as is the case in many other legal corpora.

The six Quranic verses on *qaḏf* offer detailed guidelines on how to identify and deal with false accusations of adultery. They explain how to adjudicate such a case, what constitutes valid proof and what type of punishment will be inflicted. Significantly, they distinguish between third-party accusations and those made by husbands suspecting their own wives of adultery. In the following, I will argue that in each of these aspects, Quranic law engages with existing legal categories that had been established in the preceding millennia during which Mesopotamian and Biblical laws sought to find legal solutions for adjudicating false accusations of adultery.[6] Compared to the earlier legal traditions, however, the Quranic approach to the problem in the *qaḏf* verses diverges in its specifications.

3. The *qaḏf* Verses and Ancient Near Eastern Legal Provisions

The *qaḏf* verses with their detailed and definitive character offer excellent material for a case study to investigate where Quranic legislation maintains continuity with earlier Near Eastern legal traditions and where it makes interventions to introduce novel principles and approaches. An important distinction made by the Quranic verses on *qaḏf* concerns the identity of the person who utters the accusation, whether it is the woman's husband (Q 24:6–9) or a third party (Q 24:4–5). This differentiation is first formulat-

6 Due to limitations of scope, this paper does not consider pre-Christian Roman and Zoroastrian laws on false accusations of adultery, although they deserve to be included in a larger investigation.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ed in the Laws of King Hammurapi, who ruled over Babylonia from 1792 to 1750 BCE. There we find the following stipulations:[7]

> LH § 131: If her husband accuses his own wife (of adultery), although she has not been seized lying with another male, she shall swear (to her innocence by) an oath by the god and return to her house.
> LH § 132: If a man's wife should have a finger pointed against her in accusation involving another male, although she has not been seized lying with another male, she shall submit to the divine River Ordeal for her husband.

Both paragraphs deal with the accusation of adultery in the absence of proof: the wife has not been caught in the act (*in flagrante delicto*) and there are thus no witnesses. In such cases, where human jurisdiction reached an impasse, the Babylonians resorted to divine justice, as only the god(s) could tell who was telling the truth: the accuser or the accused. The burden of bringing the ultimate proof was placed on the wife, who had to exonerate herself. In the case of an accusation that had been uttered by a jealous and suspicious husband, a unilateral oath taken by the wife sufficed to establish her innocence. Her oath would involve an invitation to the god to punish her should she speak anything but the truth. In case of perjury, the divine punishment did not have to be immediate: it could take any form the god deemed fit, and it could hit the perjurer at any point in their life.[8]

Unlike the Old Babylonian laws, the Quran allowed an accusation without proof only if it was the husband accusing his own wife. Again, differently from Babylonian custom, the Quran places the burden of bringing proof on both husband and wife: both have to swear under oath that they speak the truth, and each of them has to repeat the oath four times, followed by a fifth and final oath inviting God to condemn them if they

---

7 The translation of *Mesopotamian Laws* follows Martha Roth's *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta 1997. Henceforth, the *Laws of Hammurapi* will be abbreviated as LH.

8 Taking an assertory oath produced an immediate result only for the lawsuit, which was concluded based on whether or not someone was willing to take an oath. However, the question of whether the person taking the oath perjured themselves would only be revealed later; cf. Hans Neumann, "Schuld und Sühne: Zu den religiös-weltanschaulichen Grundlagen und Implikationen altmesopotamischer Gesetzgebung und Rechtsprechung", in: *Recht gestern und heute: Festschrift zum 85. Geburtstag von Richard Haase*, ed. by Joachim Hengstl and Ulrich Sick, Wiesbaden 2006, pp. 27–43, here pp. 39–43.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

are lying.[9] This practice of mutual imprecation, which is called *liʿān* or *mulāʿana* in Islamic law, alleviates the accusation of the wife. However, in contrast to LH § 131, which allows the wife who swears to her innocence to return to her husband's home, Islamic law terminates the marriage contract permanently.[10]

In contrast to the husband's accusation, a third-party accusation was a more serious matter both in Islamic or Quranic law and in ancient Near Eastern legal tradition. As rumours about the wife's infidelity had reached the community, faster actions were required. In Hammurapi's Laws, the river ordeal (unlike the oath) would produce an immediate and definitive result and determine whether or not the wife was guilty.[11] If the river ordeal proved her guilty, LH § 129 would be applied, which stipulates that the wife and the man she committed adultery with shall be bound and cast into the water unless her husband allowed her to live.

> LH § 129: If a man's wife should be seized lying with another male, they shall bind them and cast them into the water; if the wife's master allows his wife to live, then the king shall allow his subject (i. e., the other male) to live.

If the river ordeal proved her innocence, the case would be closed in her favour. The question of how then the false accuser was to be punished is treated in a separate paragraph, according to which he has to suffer

---

9 In Mesopotamia, the oath generally had to be taken by only one party. If taken by both parties, the counter-oaths would nullify each other, leaving the matter unresolved. After the Old Babylonian period (ca. 2000–1500 BCE) ordeals became more popular than oaths; see Susanne Paulus, "Ordal statt Eid: Das Beweisverfahren in mittelbabylonischer Zeit", in: *Prozessrecht und Eid: Recht und Rechtsfindung in antiken Kulturen*, ed. by Heinz Barta, Martin Lang, and Robert Rollinger, Wiesbaden 2015, pp. 207–226, here pp. 216 f.

10 Cf. Joseph Schacht, "Liʿān", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, 2012, dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_SIM_4665, last accessed 25.7.2022.

11 It is important to note that unlike in medieval Europe, the people undergoing the river ordeal were generally expected to survive it and then either exonerated or punished according to the crime they had or had not committed. In other words, the river ordeal was simply a physical test in order to determine the truth, not a form of punishment; see Wilfried H. van Soldt, "Ordal A", in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, ed. by Dietz Otto Edzard et al., Berlin/New York 2003–2005, vol. 10, pp. 124–129, here p. 124. Descriptions of the ordeal procedure are scanty, but in the city of Mari in the Old Babylonian period, written evidence suggests that litigants or their representatives had to swim a certain distance; cf. ibid., p. 127.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

flogging in front of the judges and the humiliating punishment of having half of his hair shorn off:[12]

> LH § 127: If a man causes a finger to be pointed in accusation against an *ugbabtu* priestess or against a man's wife but cannot bring proof, they shall flog that man before the judges and they shall shave off half of his hair.

Although LH § 127 prescribes different types of punishments for false accusation of adultery, it leaves several questions unanswered: it neither states what qualifies or disqualifies as proof of adultery nor specifies the number of lashes that the false accuser has to suffer.[13] There also remains ambiguity as to which of the two clauses in the Laws of Hammurapi should be applied in case of a third-party accusation: the river ordeal according to LH § 132 or the punishment for the false accuser according to LH § 127; and whether or not both can be combined (for instance, if the accuser can be punished according to LH § 127 after the innocence of the accused wife has been proven by the river ordeal).[14] Another group of Mesopotamian laws, collected under the title *Middle Assyrian Laws A* (MAL A), which were composed several centuries after the Laws of Hammurapi

12 A didactic case circulating around the time of Hammurapi (18th century BCE) specifies the following punishments for someone slandering an innocent wife without formally making a false accusation of adultery: 1. payment of the (equivalent of the) divorce fee as compensation, 2. six blows each on back and buttocks, 3. shaving of half of the hair, 4. rubbing of mouth and lips (i. e., the body parts 'responsible' for the slander) with salt, 5. the herald announcing the slander throughout the city, which served to clear the slandered woman's reputation and publicly marked the slanderer as criminal; cf. Jana Matuszak, „*Und du, du bist eine Frau?!*" *Editio princeps und Analyse des sumerischen Streitgesprächs ‚Zwei Frauen B'*, Berlin/Boston 2021, pp. 122–129.

13 See, however, the previous footnote for six lashes each on back and buttocks respectively for slander (not false accusation) of a married woman. Cf. also the *Laws of King Lipit-Eshtar* (r. 19th century BCE), which contain a clause (§ 33) regarding an accusation of someone's unmarried daughter that prescribes a monetary punishment rather than flogging: "If a man claims that another man's virgin daughter has had sexual relations but it is proven that she has not had sexual relations, he shall weigh and deliver 10 shekels of silver." Roth, *Law Collections*, p. 33.

14 Sophie Lafont suggests that the difference between LH § 127 and § 132 is whether or not the identity of the accuser is known; see idem, *Femmes, droit et justice dans l'antiquité orientale: Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancient*, Fribourg/Göttingen 1999, p. 271. However, in my view the difference should be explained by the provability of the accusation rather than the possibility of identifying the accuser. See the discussion below.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(ca. 14th century BCE) further north in Assyria, elucidates these points in two subsequent paragraphs (§§ 17–18).[15] According to MAL A § 17, which resonates with LH § 132, only a river ordeal can resolve the case when someone accuses a wife of adultery, but there are no witnesses, i. e., no proof:

> MAL A § 17: If a man should say to another man, "Everyone has sex with your wife," but there are no witnesses, they [plural] shall draw up a binding agreement, they [plural] shall undergo the divine River Ordeal.

The key point in this paragraph is the lack of witnesses, which are mentioned in the plural, to indicate that at least two persons were required to prove the accusation. As no one had witnessed the wife's sexual misconduct and she had not been caught in the act, the case was treated as an unprovable accusation whose veracity only the river ordeal could determine. Unlike in LH § 132, however, at least two people, not just the wife, presumably the husband and the accuser, had to undergo the river ordeal.[16]

MAL A § 18, on the other hand, presents a different scenario: the accuser claims to have proof for the sexual offenses of the wife, but fails to present it. Thus, the accusation is treated as provable, and no divine intervention in the form of a river ordeal is needed.[17]

> MAL A § 18: If a man says to his comrade [i. e., equal in social status], either in private or in a public quarrel, "Everyone has sex with your wife," and further, "I can prove the charges," but he is unable to prove the charges and does not prove the charges, they shall strike that man 40 blows with rods; he shall perform the king's service for one full month; they shall cut off his hair; moreover, he shall pay 3600 shekels of lead.

Just as in LH § 127, this results in the punishment of the accuser, whose claims have proven to be false. Here the flogging is specified as 40 lashes and the humiliating punishment of shaving off half of the false accuser's

---

15 The legal provisions are found on copies made in the 11th century BCE of lost originals dated to the 14th century BCE. For descriptions of the MAL tablets, see Roth, *Law Collections*, p. 154. For the translations of MAL A §§ 17–18, see ibid., p. 159.

16 Cf. Lafont, *Femmes, droit et justice dans l'antiquité orientale*, pp. 272 f.

17 Lafont distinguishes these cases as one with material proof and one with irrational proof; cf. ibid., pp. 259–270.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hair continues to be applied, but a pecuniary fine of 3600 shekels of lead is added, plus one full month of service to the king.[18]

The distinction made in Mesopotamians laws between provable and unprovable accusations of adultery forms an important principle of Near Eastern jurisprudence, the legacy of which can be traced in the subsequent legal traditions including Jewish, Christian and Islamic law. The Quran, however, adapts it quite differently, as it does not differentiate between provability and non-provability of third-party accusations. According to Q 24:4, all third-party accusations of adultery without proof are false accusations (*qaḏf*) and the case resolves itself without any need to appeal to divine intervention. An unprovable accusation is only legally acceptable if the husband accuses his own wife. In that case, Q 24:6–9 resolves the conflict by mandating to take oaths (similar to LH § 131) and deferring the case to God's judgement to be pronounced in the hereafter. In both cases, the Quran removes the burden of proof from the accused woman, who in Babylonia needed to prove her innocence. Rather, the *qaḏf* verses oblige the accusers to substantiate the veracity of their claim either by bringing four witnesses in case of a third-party accusation, or by taking oaths four times in case the husband uttered the accusation. In terms of proof, the bar is set very high, as at least four witnesses are required for third-party accusations. When the accuser fails to bring the required number of witnesses, their punishment is a corporal one, which amounts to 80 lashes according to Q 24:4. This number is twice the number of lashes prescribed in MAL A § 18, but none of the humiliating and monetary/compensatory punishments mentioned in the Middle Assyrian Laws are applied.

This study of Babylonian and Assyrian Laws on the false accusation of adultery demonstrates that the Quran shares juridical principles that were in use in the ancient Near East since at least the 18th century BCE. They provide the context against which we can interpret the legal categories and provisions established by the Quran. Although separated by as much as 2500 years, the Quranic stipulations subscribe to kindred categories and remedies to resolve societal conflicts in the accusation of sexual offences. However, the Quran introduces much more concrete and demanding requirements, such as 1. requiring four witnesses (rather than an unspecified number larger than one as per MAL A § 17), 2. taking four plus one oath

18 Weighed amounts of precious metals were used as currency in the ancient Near East as early as the 3rd millennium BCE; the first examples of coinage appeared in Anatolia in the 7th century BCE; cf. Antigoni Zournatzi, "Coinage, Near East", in: *The Encyclopedia of Ancient History*, doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah06073, last accessed 7.8.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(rather than a single oath taken by the accused wife as per LH § 131), and 3. placing the burden of proof on both the accused and the accuser to ensure a much higher degree of certainty in establishing the guilt. Moreover, the Quranic *qaḏf* verses lessen the vulnerability of the accused wife by obliging the third-party accusers to bring four witnesses or the husband to take several oaths. Additionally, Quranic provisions specify and increase the number of lashes for the false accusation of an innocent wife, which in 18th century BCE Babylonia seems to have been at the discretion of the judge, while in 14th century BCE Assyria it was specified as 40 lashes. The increased severity of the corporal punishment of the false accuser in Quranic law was probably intended as a deterrent and may account for the lack of other forms of punishment or compensation.

4. The Biblical Laws

The questions of unlawful sexual conduct and (false) accusations thereof are not only treated in Mesopotamian law, but also in the Hebrew Bible. Punishments are as severe as in Mesopotamia and the Quran. According to Deuteronomy 22:22–24, the adulterous wife and the man who had sex with her face capital punishment by stoning. This shows how unlawful sexual acts were considered a danger to the social fabric of the Israelite society, bringing defilement to the land and violating the husband's rights.[19] In contrast to Mesopotamian laws and the Quranic provisions, however, detailed Biblical guidelines are found only in cases when a husband accuses his own wife of adultery. The Biblical precepts about others falsely accusing a woman of adultery are less clear, although the accused woman would face capital punishment if she did not prove her innocence. The closest parallels for provisions against false accusations by a third party can be found in Deuteronomy 19:15–21. These verses, however, are more concerned with the question of false testimony than false accusation per se:[20]

> One witness is not enough to convict a man accused of any crime or offense he may have committed. A matter must be established by the testimony of two or three witnesses [Deut. 19:15]. If a malicious

19 For the discussion of whether adultery in Biblical law is a sin against God or an offense committed against the husband, see Alison Phillips, "Another Look at Adultery", in: *Journal for the Study of the Old Testament* 20 (1981), pp. 3–26.

20 Bible quotations follow *The Holy Bible: New International Version*, London 2011.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> witness takes the stand to accuse a man of a crime [Deut. 19:16]. […] The judges must make a thorough investigation, and if the witness proves to be a liar, giving false testimony against his brother [Deut. 19:18], then do to him as he intended to do to his brother […] [Deut. 19:19].

Deuteronomy 19:19 decrees a mirror punishment for those who intend to harm someone by giving false testimony. This principle of talionic retribution also characterizes the following precepts in Deuteronomy 19:21 ("life for life, eye for eye", etc.)[21] and is, of course, not restricted to false testimony with respect to sexual offenses, but applies to all crimes. It primarily aims at preventing false testimony rather than false accusations. Additionally, the case articulated in Deuteronomy 19:15 concerns a man who is accused by another man, not a woman. Thus, the applicability of the talionic retribution, i. e., a capital punishment, in false accusations of adultery is not entirely clear.[22] As for the number of witnesses, Deuteronomy 19:15 explicitly states that at least two or three witnesses are required to establish any crime. This number appears to be a continuation from the Middle Assyrian laws, which similarly established the need for more than one witness.

In contrast to the unclarity about third-party accusations of adultery, the Hebrew Bible offers detailed descriptions for a husband accusing his own wife. This can be explained by the privileged status the husband enjoyed in marriage, as he was given exclusive rights to sexual and reproductive services of his wife and was entitled to the sexual purity of the marital union.[23] Thus, when a jealous husband accuses his own wife of adultery in the absence of witnesses, or when the wife is *not* caught in the act, the Hebrew Bible describes a detailed procedure to resolve the issue. The

---

21 The same principle is also found in the *Laws of Hammurapi*. LH § 3: "If a man comes forward to give false testimony in a case but cannot bring evidence for his accusation, if that case involves a capital offense, that man shall be killed." LH § 4: "If he comes forward to give (false) testimony for (a case whose penalty) is grain or silver, he shall be assessed the penalty for that case." Contrary to the stereotypical treatment of this topic, it should also be stated that the talionic retributions in the Bible are not necessarily restricted to mirror punishments, but are supplemented by the possibilty of compensations by paying pecuniary fines.

22 For a discussion of gender inequality in the application of these laws, see Clemens Locher, *Die Ehre einer Frau in Israel: Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13–21*, Fribourg/Göttingen 1986, pp. 375–380.

23 Cf. Bruce Wells, "Sex, Lies, and Virginal Rape: The Slandered Bride and False Accusation in Deuteronomy", in: *Journal of Biblical Literature* 124.1 (2005), pp. 41–72, here pp. 41–43.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Book of Numbers 5:11–31 offers a lengthy account of an ordeal, which is also named the ordeal of the bitter water, or the ordeal of jealousy. Accordingly, a husband who is suspicious of his wife (called a *sotah*, i. e., a suspected adulteress) can bring her to trial, which mandates her to drink a potion and take a solemn oath in the presence of a priest with the acceptance that God's curse fall on her if she had betrayed her husband. If the potion works, her genitalia will be harmed, causing dysfunction in her reproductive organs and resulting in failure to bear children. She will then be deemed guilty and must bear the appropriate punishments. In case the potion does not harm her body and she can still give birth, this will serve as proof of her innocence:[24]

> If a man's wife goes astray and is unfaithful to him [Num. 5:12] so that another man has sexual relations with her, and this is hidden from her husband and her impurity is undetected (since there is no witness against her and she has not been caught in the act) [Num. 5:13], and if feelings of jealousy come over her husband and he suspects his wife and she is impure – or if he is jealous and suspects her even though she is not impure – [Num. 5:14] then he is to take his wife to the priest […] [Num. 5:15]. […] Then the priest shall put the woman under oath and say to her, "If no other man has had sexual relations with you and you have not gone astray and become impure while married to your husband, may this bitter water that brings a curse not harm you [Num. 5:19]. But if you have gone astray while married to your husband and you have made yourself impure by having sexual relations with a man other than your husband" [Num. 5:20] here the priest is to put the woman under this curse: "may the Lord cause you to become a curse among your people when he makes your womb miscarry and your abdomen swell […]" [Num. 5:21]. Then the woman is to say, "Amen. So be it" [Num. 5:22].

Through this ordeal society relinquishes its obligation to punish a guilt which cannot be resolved by placing it in the hands of God.[25] Unlike the Mesopotamian river ordeal, however, the result of the divine verdict according to Numbers 5:11–31 is not immediate. The innocence of the

24 For a detailed account and analysis of this ritual, see Tikva Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11–31)", in: *Vetus Testamentum* 34.1 (1984), pp. 11–26. Cf. also Michael Fishbane, "Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11–31", in *Hebrew Union College Annual* 45 (1974), pp. 25–45.

25 Cf. Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah", p. 24.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wife can be proven only in the long run, once she becomes pregnant and gives birth to a healthy child, thus demonstrating that her reproductive capacity was not damaged by the potion and acquitting her from the impending punishments. The husband, on the other hand, is free from any liability for his accusation, as his wife's 'purity' is a prerequisite in their sexual relations. Like in Mesopotamia, the husband is exempt from any charges if his jealous accusations prove to be false.[26]

The exception to this is the case of a newlywed husband's accusation of his wife, which is called the case of the 'slandered bride' or virginal rape. Deuteronomy 22:13–21 has detailed instructions for this case. The accusation mainly concerns the bride's non-virgin condition at the time of the wedding. Hence the litigation involves not only husband and wife, but also the wife's father, who, as the contracting party in the marriage, is considered responsible for the maintenance of his daughter's virginity. Thus, the conflict is no longer about an accusation of an adulterous wife but a complaint about the breach of the marriage contract that was concluded between the husband and the bride's father.[27] Since the virginity of a girl or the loss thereof is something that can be proven by certain signs, the case is adjudicated differently from those which are resolved by the ordeal of the bitter water. If the father or parents of the bride can present a bloodstained cloth before the city elders and defend their daughter's virginity, then this serves as material proof of the husband's false accusation. He is then obliged to compensate the harm he has caused the family of his bride, which includes an undefined punishment or chastisement by the city elders and a payment of 100 shekels of silver to the family.[28] Additionally, the husband is prohibited from sending away the accused bride (and thus keeping the dowry for himself), since his attempt to divorce her is proven to be unjustified:

> If a man takes a wife and, after lying with her, dislikes her [Deut. 22:13] and slanders her […] saying, "I married this woman, but when I approached her, I did not find proof of her virginity" [Deut. 22:14], then the girl's father and mother shall bring proof that she was a

26 Cf. ibid., p. 22.

27 For a discussion of who is plaintiff and who is defendant in Deuteronomy 22:13–21, see Carolyn Pressler, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws*, Berlin/New York 1993, pp. 22–24.

28 100 shekels is considered twice the amount of the bride-price, which is given as 50 shekels in Deuteronomy 22:29; cf. Wells, "Sex, Lies, and Virginal Rape", p. 61, fn. 64 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> virgin to the town elders at the gate [Deut. 22:15]. The girl's father will say to the elders […] [Deut. 22:16] "here is the proof of my daughter's virginity." Then her parents shall display the cloth before the elders of the town [Deut. 22:17] and the elders shall take the man and punish him [Deut. 22:18]. They shall fine him a hundred shekels of silver and give them to the girl's father, because this man has given an Israelite virgin a bad name. She shall continue to be his wife; he must not divorce her as long as he lives [Deut. 22:19].

If, on the other hand, the virginity of the bride cannot be proven, then she faces a capital punishment if the husband agrees to a full punishment for her sexual misconduct:[29]

> If, however, the charge is true and no proof of the girl's virginity can be found [Deut. 22:20], she shall be brought to the door of her father's house and there the men of her town shall stone her to death. She has done a disgraceful thing in Israel by being promiscuous while still in her father's house. You must purge the evil from among you [Deut. 22:21].

The Biblical laws on accusations of adultery can be thus summarized as follows: The Hebrew Bible does not articulate any specific precepts for false accusations by a third party. If the falsity of such a claim is proven, one could hypothesize that the false accuser would be treated like the one who gives false testimony. The main concern centres on the husband's accusation of his own wife, which is treated in detail. The husband maintains a clear advantageous position as he either faces no liability at all for his accusation, or a pecuniary punishment in case his accusation proves to be bride slander. The wife, on the other hand, is obliged either to undergo an ordeal in the presence of a priest or to present concrete evidence (presented by her parents to the elders of the community) in order to prove her innocence. If she fails to acquit herself, she faces a capital punishment depending on her husband's decision. This imbalance in punishing the slanderous husband and the adulterous wife raises questions of obvious and sharp inequalities in Biblical punitive law.[30] Such bias to the disadvantage of women is, of course, not specific to the Hebrew Bible, but a general

---

29 For the husband's decision to spare her life by implementation of partial measures, see the discussion ibid., p. 64.

30 This has been a topic of discussion among several Biblical scholars. For different positions, see Wells, "Sex, Lies, and Virginal Rape", pp. 46–56. Cf. also Alexander Rofé, "Family and Sex Laws in Deuteronomy and the Book of Covenant", in:

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

characteristic of legal codes predating the modern period (and continuing in some cases until today).

These regulations regarding false accusations found in the Hebrew Bible are further discussed in detail in the later rabbinical literature.[31] The Mishna (Makkot 1:1–7), for example, offers a detailed account of what should be done in case of false testimonies. It is noteworthy that Makkot 1:3 prescribes an additional punishment of 40 lashes in addition to the mirror punishment, following the prohibition in Exodus 20:13: "You shall not bear false witness against your neighbour."[32] Likewise, the Mishna (Sotah 1–5:1) treats the sotah ordeal in great detail.

The Christian sources pre-dating the Quran, however, rarely treat the subject to the same extent,[33] despite the late antique Christian authors' profound interest in prohibitions of adultery.[34] Apart from oblique references to the Book of Daniel, which contains the account of a wife named Susanna who was falsely accused of adultery by two elders,[35] one finds, for example, general guidelines for how to investigate and adjudicate false accusations prepared for a bishop in a 4th century text entitled *The Apostolic Constitutions*.[36] It does not, however, contain explicit clauses about

---

Henoch 9 (1987), pp. 131–159, here pp. 136 f.; Pressler, *The View of Women*, pp. 23–25; Locher, *Die Ehre einer Frau*, pp. 323 f., 372–380.

31 For a detailed study of this literature, see Ishay Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual: Temple, Gender and Midrash*, Leiden 2012.

32 40 lashes are the Biblical limit in accordance with Deuteronomy 25:3. Holger M. Zellentin, however, notes an exceptional case where someone is sentenced to be flogged 80 times according to Mishna (Makkot 1:3), the number of which resonates with the punishment for false accusations in the Quran. This is, however, only applied when someone's false testimony would result in unjustly punishing the other person with 40 lashes. Therefore, the total of 80 lashes results from 40 as a mirror punishment and another 40 for the violation of the prohibition of giving false testimony. Cf. Holger M. Zellentin, *Law Beyond Israel: From the Bible to the Qurʾan*, Oxford 2022, p. 203.

33 For a review of this literature, see Holger M. Zellentin, "Gentile Purity Law from the Bible to the Qurʾan: The Case of Sexual Purity and Illicit Intercourse", in: *The Qurʾan's Reformation of Judaism and Christianity: Return to the Origins*, ed. by Holger M. Zellentin, London 2019, pp. 115–215.

34 See Zellentin, *Law Beyond Israel*, pp. 158–191.

35 The story told in Chapter 13 was never part of the Hebrew Bible and is considered to be an addition to the Book of Daniel. For early Christian references to the story, see, e. g., *The Didascalia Apostolorum in English: Translated from the Syriac*, transl. by Margaret D. Gibson, London 1903, p. 62.

36 On the relevance of the Apostolic Constitution and the Didascalia for the Quran, see Holger M. Zellentin, *The Qurʾān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen 2013.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

the (false) accusation of adultery.[37] Direct references to accusations or suspicions of adultery can be found in the Byzantine emperor Justinian I's *Novels* (issued between the years 534 and 565), which mainly concern a husband's suspicion or accusation of his own wife as grounds for the dissolution of their marriage, but clearly exludes non-provable cases.[38] Likewise the Syro-Roman law book (written between the 6th and 8th centuries) includes similar clauses about a husband's accusations against his wife and accepts them only when they can be proven.[39] These laws, however, are silent about third-party accusations of adultery and they leave no room for non-provable cases and, thus, for the ordeal or the taking of oaths as we find them in Mesopotamian, Jewish, and Quranic law. The most comprehensive treatment of the topic can be found in the jurisprudential corpus of Išoʿbokt, an East Syrian Christian bishop, who worked in 8th century ʿAbbāsid Iraq.[40] Detailing provisions about accusations of adultery, Išoʿbokt elaborates on different scenarios, such as whether a woman is accused by her own husband or someone else, and what would be the appropriate means of determining the veracity of the accusation such as the ordeal of bitter water discussed above, etc. Although Išoʿbokt's text is

37 The 5th section of Book II bears the title 'On Accusations, and the Treatment of Accusers' with further subheadings such as 'Concerning accusers and false accusers, and how a judge is not rashly either to believe them or disbelieve them, but after an accurate examination' in § 37; and 'After what manner false accusers are to be punished' in § 43; cf. *Didascalia Apostolorum*, pp. 54–65. One noteworthy detail in this text concerns the number of witnesses required in decreeing punishments. In treating the guilty ones, the bishops are admonished to listen to both sides and "not admit less evidence to convict any one than that of three witnesses, and those of known and established reputation" (Book II, § 21), which raises the minimum number required to three in comparison with the earlier text I have discussed. See *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, vol. 7: *Lactantius, Venantius, Asterius, Victorinus, Dionysius. Apostolic Teaching and Constitutions, Homily, and Liturgies*, transl. by James Donaldson, Edinburgh 1989, pp. 405 f.

38 See Novels 117.8, 117.9, and 117.15 in Fred H. Blume's unpublished translation of *Justinian's Novels*, available at uwyo.edu/lawlib/blume-justinian/ajc-edition-2/novels/index.html, last accessed 20.8.2022. According to novel 117.9, for example, if the husband fails to prove his accusation of adultery, in contrast to the Mesopotamian, Jewish or Islamic law, "he shall be subjected to the same punishment which the wife would have suffered if the accusation had been proven."

39 Cf. § 13 and § 120 a–b in Walter Selb/Hubert Kaufhold, *Das syrisch-römische Rechtsbuch*, 3 vols., Vienna 2002, vol. 2: *Text und Übersetzung*, pp. 39, 175.

40 On Išoʿbokt and his writings, see Eduard Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, vol. 3: *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht*, ed. and transl. by Eduard Sachau, Berlin 1914, pp. IX–XVI.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unique in its comprehensiveness, it demonstrates how early Muslim legal thinking permeated into the jurisprudential writings of the East Syrian bishops of the early ʿAbbāsid period, as is suggested by certain parallels with Quranic law.[41]

This overview of the pre-Quranic laws on the accusation of adultery yields the following comparison: Compared to the Old Babylonian Laws of Hammurapi and the Quran, the Hebrew Bible does not clearly differentiate between accusations uttered by a third party and by the husband and generally focuses on protecting the husband's privileges. Similarly, the legal differentiation between the provability and non-provability of an accusation of adultery is less visible in the Hebrew Bible, although the same idea of non-provability requiring divine intervention in the form of an ordeal persists. As regards the non-provability, there is one important difference vis-à-vis the Mesopotamian laws and the Quranic verses in the case of an accusation uttered by the husband. According to both the Laws of Hammurapi and the Quran, a purgatory oath is required, which in Babylonia will prove the wife's innocence or guilt at some point during her life, while in the Quran this is deferred to the hereafter. Numbers 15:11–31, by contrast, mandates the wife to undergo the ordeal of the bitter water. While the means to establish the truth is different, the ordeal of the bitter water resembles the purgatory oaths in that it does not produce immediate results.

The other important difference between the three different traditions, Mesopotamian, Biblical and Quranic, is that the latter removes the burden of proof from the wife alone and obliges both wife and husband to take the oath. This is, in a way, also true for third-party accusations, as they are obliged to bring four witnesses. Comparing these aspects, there is in fact less congruence between the Quranic *qaḏf* verses and the Biblical ones. If parallels are to be sought, the ancient Mesopotamian legal stipulations offer a much higher degree of affinities to the Quranic approach to the problem in terms of the legal categories and procedures. Operating with these millennia old legal principles, the Quran develops them further by specifying its own stipulations with respect to the required number of witnesses, the number of oaths, and the type of punishments prescribed. It also decrees comparatively higher punishments. Thus, the Quranic *qaḏf* verses offer a much more regulated framework for the litigation of such cases.

41 Cf. Lev E. Weitz, *Between Christ and Caliph: Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam*, Philadelphia 2018, pp. 73 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

For example, the number of witnesses required in the Quran both for establishing someone's (false) accusation of adultery is set as four (Q 24:4, 24:13).[42] This number is unparalleled when compared with the numbers set by earlier legal texts: while there is no mention of witnesses in LH § 127, MAL A § 17 requires an indefinite number of witnesses, but at least two, Deuteronomy 19:15 states the necessity of two or three witnesses, and finally the Apostolic Constitutions (Book II § 21) require at least three. As regards the punishments, we find a combination of corporal, humiliating and pecuniary punishments in the Mesopotamian laws, while the Quran distinctly favours immediate physical punishments over monetary fines/compensatory payments. The 80 lashes stipulated for false accusation are unparalleled in comparison with earlier traditions, doubling both the prescribed 40 lashes in MAL A § 18 and the Biblical limit for punishment for any given crime (see Deuteronomy 25:3).[43]

Against this backdrop of existing Near Eastern legal traditions, the *qaḏf* verses seem to develop existing notions further and at the same time offer more concrete and regulated provisions for the Muslim community to which they were revealed.

5. The Quran's Inner Chronology and the Story of *al-ifk*

In order to understand the evolution of the Quranic legislation on false accusation of adultery one must examine the Quran's inner chronology, i. e., the order of revelations, which were communicated over the course of roughly two decades. Apart from the *qaḏf* verses (Q 24:4–9), those immediately following them (Q 24:12–20), called the *ifk* ('big lie') verses, are also concerned with the false accusation of adultery. The Muslim exegetical literature traditionally presents the information contained in both the *qaḏf* verses (Q 24:4–9) and the *ifk* verses (Q 24:12–20) in connection with the account of the 'big lie' (*ḥadīṯ al-ifk*), which involves the wife of the Prophet Muhammad, ʿĀʾiša b. Abī Bakr (d. 678). This is the most well-known incident of a false accusation of adultery from the Prophet's lifetime. As I will demonstrate in the following, the Quranic *ifk* verses differ from the *qaḏf* verses in several respects: they exhibit comparatively little legislative concern, employ less elaborate legal concepts, and are characterized by a

42 For non-criminal legal matters, such as divorce (Q 65:2), debts (Q 2:282), and inheritance (Q 5:106), the Quran only requires two witnesses.

43 Cf. Zellentin, *Law Beyond Israel*, p. 203.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

more polemical tone. Thus, the *qaḏf* verses, although placed before the *ifk* verses in Surah 24, post-date the *ifk* verses. The *qaḏf* verses hence belong to a later stage in the chronology of the revelations on *qaḏf* and represent the final legal pronouncement on the topic in the Quran.

In the preserved accounts of the 'big lie' contained in Muslim historical and exegetical sources, the story is often narrated from ʿĀʾiša's own perspective, who was accused of having a sexual affair with a young man named Ṣafwān b. Muʿaṭṭal as-Sulamī.[44] According to her report, ʿĀʾiša accompanied the Prophet during an expedition that took place in the year 6 AH (627/628).[45] When she lost a necklace during the caravan's return to Medina, she dismounted her howdah on the camel to search for it, and was left behind as the caravan departed unaware of her absence. Soon after, she was found and rescued by Ṣafwān, who had been delayed, and both managed to reunite with the caravan the next morning. Rumours, which were started particularly by an influential native of Medina, ʿAbdallāh b. ʿUbayy, began spreading upon the arrival of the two. When the Prophet heard about them, he first consulted his companions about what should be done, then asked ʿĀʾiša for a statement, and ultimately waited for God to reveal an unequivocal divine judgment to resolve the matter. After some time, a group of verses (Q 24:12–20) was revealed, which rebuked the accusers for their lies and thus cleared ʿĀʾiša of the accusations:[46]

---

44 For a detailed study of the *ifk* episode, see Denise A. Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of ʿA'isha Bint Abi Bakr*, New York 1994, pp. 61–99; Gregor Schoeler, *Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity*, transl. by Uve Vagelpohl, New York/London 2014, pp. 80–116; Ashley M. Walker/Michael A. Sells, "The Wiles of Women and Performative Intertextuality: ʿA'isha, the Hadith of the Slander, and the Sura of Yusuf", in: *Journal of Arabic Literature* 30.1 (1999), pp. 55–77. Cf. also Nabia Abbott, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, Chicago 1942, pp. 31–38.

45 The account can be found in the following classical sources: Ibn Hišām, *Kitāb Sīrat rasūl Allāh*, ed. by Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1858, pp. 731–740; idem, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*, transl. by Alfred Guillaume, Karachi 2003, pp. 493–499; al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, no editor, Damascus: Dār Ibn Kaṯīr, 2002, pp. 647–650, no. 2661, pp. 1186–1190, no. 4705; aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ ar-rusul wa-l-mulūk*, ed. by Michael J. de Goeje et al., 3 vols., Leiden 1879–1901, vol. 1, pp. 1517–1528.

46 For various traditionists associating also Q 24:4–5 with the slander episode of ʿĀʾiša, see aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. by ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī, 26 vols., Giza: Dār Hiǧr, 2001, vol. 17, pp. 161 f. For a different occasion of revelation for Q 24:4–7, see ibid., vol. 17, pp. 179–186.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Indeed, those who came up with that outrageous lie (*ifk*) are a group of you. Do not think this is bad for you. Rather, it is good for you. And every one of them will be charged with the sin he has earned. He who took the greatest part in it will have a painful punishment [Q 24:11]. […] Why did they not produce four witnesses? Now, since they have failed to produce witnesses, they are the liars in God's eyes [Q 24:13].

The verses describe the accusation regarding ʿĀʾiša's alleged affair as an 'obvious lie' (Q 24:12, *ifkun mubīn*) and label those who uttered and circulated them as 'the liars' (Q 24:13, *al-kāḏibūn*) who will be charged with 'the sin he has earned' (Q 24:11, *mā iktasaba min al-iṯm*). Then the Quran adopts a polemical tone and challenges them with a rhetorical question: "Why did they not produce four witnesses?", making it sound self-evident that four witnesses were necessary to substantiate the allegation. The lack of witnesses then automatically identifies them as liars.

In the *ifk* verses, the Quran employs harsh language against the accusers and threatens them with severe consequences: each will be punished according to their share of the sin (Q 24:11) and will endure a terrible punishment (Q 24:11, 14, *ʿaḏābun ʿaẓīm*; Q 24:19, *ʿaḏābun alīm*). The *ifk* verses, however, neither specify the nature of these punishments nor how and by whom they will be meted out. It is only pointed out that the slanderers will suffer pain both in this world and in the hereafter (Q 24:19). The terminology is also different, as the words *ifk* (Q 24:19) and *buhtān* (Q 24:16) suggest that the topic is a lie or slander rather than an official legal accusation of adultery.

In the accounts preserved in Muslim historical and exegetical sources, four persons are identified as accusers of ʿĀʾiša, the most important being ʿAbdallāh b. ʿUbayy. In the available accounts, however, he was not punished for his role in spreading the rumour.[47] The other three culprits are Ḥassān b. Ṯābit (d. ca. 659),[48] Misṭaḥ b. ʿUṯāṯa and Ḥamna bt. Ǧaḥš, the sister of the Prophet's other wife Zaynab bt. Ǧaḥš (d. ca. 641).[49] Only in isolated accounts these three are flogged right on the spot in accordance

47 Cf., e. g., Ibn Hišām, *The Life of Muhammad*, p. 497. Only in al-Yaʿqūbī's (d. 897) brief account is ʿAbdallāh b. ʿUbayy mentioned to be among the four who were flogged; cf. al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ al-Yaʿqūbī*, ed. by Martijn Theodoor Houtsma, 3 vols., Leiden 1883, vol. 2, p. 54.

48 On him, see W. ʿArafat, "Ḥassān b. Thābit", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, 2012, dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_SIM_2800, last accessed 25.7.2022.

49 On her, see Charles E. Bosworth, "Zaynab bt. Djaḥsh", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, 2012, dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_SIM_8149, last accessed 11.5.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

with the prescribed *ḥadd* punishment.[50] However, many important versions of this tradition do not contain this piece of information.[51]

Although the story of *al-ifk* recorded in the classical Hadith and *sīra* sources offers a context for the historical incident referred to in the Quranic *ifk* verses, several points do not accord.[52] For example, ʿAbdallāh b. ʿUbayy, who is presented as one of the masterminds behind the slander, was not punished according to the major narrative traditions. This stands in direct contradiction to Q 24:11, which clearly states that "He who took the greatest part in it will have a painful punishment."[53]

Putting ʿAbdallāh b. ʿUbayy aside, there remains another problem. A significant number of accounts report that Ḥamna bt. Ǧaḥš, the sister of the Prophet's wife Zaynab, was flogged as punishment for slander. It is generally accepted by the classical jurists that the testimony of women is not accepted in cases of adultery. If her testimony was not legally valid, what can then justify her flogging alongside Ḥassān b. Ṯābit and Misṭaḥ b. ʿUṯāṯa?[54]

---

50 Ibn Isḥāq's (d. 767) account is the earliest to include this information; see idem, *The Life of Muhammad*, p. 497. Other important sources, such as al-Buḫārī's (d. 870) exegesis of Q 24:11–20, offer a detailed account of the story of *al-ifk*, but do not mention whether the slanderers were punished. This would imply that al-Buḫārī does not necessarily associate ʿĀʾiša's affair with Q 24:4–9, for which he offers other occasions of revelation; cf. idem, *Ṣaḥīḥ*, pp. 1185 f. Cf. also Walker/Sells, "The Wiles of Women", p. 62, fn. 18. The source for al-Buḫārī's account is the Medinan scholar az-Zuhrī (d. 742), whose narration is also the basis for Ibn Isḥāq's combined account. Only an isolated tradition, derived by Ibn Isḥāq from ʿAbdallāh b. Abī Bakr → ʿAmra bt. ʿAbd ar-Raḥmān → ʿĀʾiša, names these three to be flogged; cf. Schoeler, *Biography of Muḥammad*, pp. 85–89.

51 See, e. g., al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, pp. 1186–1190.

52 For methodological problems surrounding the interplay between the interpretation of Quranic verses and narrative traditions as the occasions of revelation, see Marco Schöller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie: Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden*, Wiesbaden 1998, pp. 128–133.

53 For a discussion among medieval jurists about whether ʿAbdallāh b. ʿUbayy was flogged in accordance with the *ḥadd* punishments, see al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-ʿuyūn*, ed. by as-Sayyid b. ʿAbd al-Maqṣūd b. ʿAbd ar-Raḥīm, 6 vols., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n.d., vol. 4, pp. 81 f.

54 See, e. g., aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, ed. by Rifʿat Fawzī ʿAbd al-Muṭṭalib, 11 vols., Mansoura: Dār al-Wafāʾ, 2001, vol. 8, pp. 107 f. Cf. Schoeler, *Biography of Muḥammad*, pp. 88 f. In ʿUmar b. Šabba's (d. 877) account, the status of Ḥamna bt. Ǧaḥš is also put into question: "The messenger of God ordered Ḥassān and Misṭaḥ to be beaten. Abū ʿĀṣim said: I asked him [scil. al-Ḥasan b. Zayd]: 'And the woman?' He answered: 'The woman also received corporeal punishment.'" See ʿUmar b.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The reports also mention that the Prophet waited over a month before he received the divine revelation that decisively falsified the rumours about ʿĀʾiša and acquitted her from the accusations.[55] Did the Prophet wait that long because there was no legal precedent yet, and no Quranic stipulations such as the *qaḏf* verses about how to proceed in a case of potentially false accusation? It is also not entirely clear according to the *sīra/maġāzī* traditions whether the Prophet was involved in the resolution as an arbiter, as the Prophet, as a defendant trying to clear his and his wife's name, or as a husband who was suspecting his wife's infidelity until she is proved innocent. However, it is evident in ʿĀʾiša's story that because there were no witnesses and human jurisdiction reached an impasse, the early Muslim community exceptionally resorted to divine exoneration. This resembles the divine interventions sought in Mesopotamian laws and the Bible, but remained a unique case. No other woman in Islamic history could make an appeal for such immediate divine support.

The open questions and the ambiguity surrounding the methods of resolution and punishment can be taken as strong indications that the legislative framework articulated in the *qaḏf* verses was revealed later than the *ifk* verses. While the *ifk* verses employ strong language when it comes to the sin of the slanderers, they prescribe no comprehensive provisions about how to adjudicate false accusations. The only stipulation pronounced in them is the necessity of four witnesses required to establish the guilt.

Reading the features of the story of *al-ifk* presented in the classical sources in conjunction with the *ifk* verses revealed at that occasion suggests that the legislations emerged gradually during the Prophet's lifetime. At the beginning, the early Muslim community lacked strict procedures which they could follow in resolving cases such as slander or (false) accusations of adultery, and when complicated cases arose, further divine provisions were needed.

Aware of similar discrepancies in the textual material, early jurists and exegetes tried to come up with solutions to reconcile the differences in

---

Šabba, *Tārīḫ al-Madīna al-Munawwara*, ed. by Fahīm Muḥammad Šaltūt, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990, p. 338. For a detailed discussion of the diminished role of women's testimony in cases of (accusation of) adultery, see Ayesha S. Chaudhry and Shari Goldberg, "Policing Women: Virginity Checkers and the Sotah Ordeal as Sites of Women's Agency", in: *Islamic and Jewish Legal Reasoning: Encountering Our Legal Other*, ed. by Anver M. Emon, London 2016, pp. 113–154, here pp. 121–128.

55 Cf. Ibn Hišām, *The Life of Muhammad*, pp. 495–497.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

the Quranic verses. Aš-Šāfiʿī (d. 820), for example, implicitly presented an evolutionary scheme for the Quranic verses in his discussion on the required number of eyewitnesses. He listed one of the *ifk* verses (Q 24:13) as the first and earliest textual attestation. In his scheme, it is followed by Q 4:14 and finally one of the *qaḏf* verses (Q 24:4) in establishing the mandate of four free male witnesses in cases of adultery.[56]

Q 4:15 is another Quranic verse that allegedly refers to adultery by using the phrase *allātī yaʾtīna l-fāḥišata min nisāʾikum*, i. e., those women who commit acts of 'gross moral turpitude'. The term *fāḥiša* is obviously different from *zināʾ*, which is used for adultery elsewhere in the Quran.[57] Moreover, this Quranic verse does not prescribe any corporal punishment such as flogging (or stoning), which is traditionally associated with adultery, but rather commands a life-time house arrest for the woman as punishment for her involvement in illicit intercourse – if four witnesses testify to her guilt:

> As for those of your women who commit illicit intercourse (*al-fāḥiša*) – call four witnesses from among yourselves. If they testify, confine the offenders to their homes until they die or Allah ordains a different way for them.

What exactly is meant by 'a different way' is not specified. Another point that is left unexplained is what happens in case there are less than four witnesses. How would the slanderer or accuser be punished then: would he face a similar type of imprisonment as well? As this is not clarified in Q 4:15, this verse hence represents another step prior to a more comprehensive Quranic legislation, which was subsequently revealed in the *qaḏf* verses of Q 24:4–9.

The chronology of these Quranic revelations demonstrates that the *qaḏf* verses with their different categories for third-party and husbands' accusations, the mandate of four witnesses, and the well-regulated resolutions and punishments for different types of accusations, represent the last stage in the development of Quranic law. They offer a much more concrete and comprehensive legal framework, which apparently was missing earlier. With the revelation of these verses, the final word on the topic was pro-

56 Cf. aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, vol. 8, pp. 107 f.

57 For different interpretations of the term *fāḥiša* in the Quran, whether it means adultery (i. e., a married woman's sexual intercourse with a man other than her husband) or other forms of sexual transgressions, such as homosexuality or bestiality, see Zellentin, *Law Beyond Israel*, pp. 191–206.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nounced and the punishments ordained in the previously revealed verses were abrogated.[58]

6. Conclusion

Several conclusions can be drawn from this exercise. First and foremost, it shows that the Quranic verses on false accusation of adultery, when read in conjunction with the legal traditions that had existed in the Near East for millennia, operate with kindred juridical principles and concepts. In approaching false accusations of extramarital sex, Quranic law continues the Babylonian tradition of differentiating between accusations uttered by a third party or the woman's husband, which was first formulated in the Laws of Hammurapi dating to the 18th century BCE. Quranic law also subscribes to already existing methods of punishment, though with different specifications. The parallels between the Quranic and Mesopotamian laws in approach and legal principles are a strong indication of the millennia long continuities in the region. In that respect it is noteworthy that the Biblical legal precedents, which are rather concerned with preserving the husband's sexual rights, considerably diverge from the Quranic provisions on *qadf*.

In comparison with earlier traditions, Quranic laws on false accusations of adultery can be characterized as more regulated and cautious in establishing the veracity of an accusation by requiring a higher number of witnesses and mandating severe punishments when that requirement cannot be fulfilled. In that regard, the accuser bears a bigger burden, as they are responsible for providing proofs for their accusation, rather than the accused.

By increasing the number of witnesses to four, the Quranic law represents the latest stage in a gradually evolving tendency to increase the number of witnesses. Moreover, the 80 lashes for the false accuser are a radically high number: it is double the number of the Mesopotamian or Biblical limit of 40 lashes and hence serves as a powerful deterrent. Similarly, in the case of an accusation uttered by the husband, the Quran requires a

58 For Q 24:2 abrogating Q 4:15 f., see John Burton, *Collection of the Qurʾān*, Cambridge 1977, pp. 72–74. For a discussion on the two groups of verses (Q 24:4–9 and 24:10–17) that are traditionally read in connection with *al-ifk*, see Richard Bell, *The Qurʾān: Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, Edinburgh 1937, pp. 335–338; Theodor Nöldeke/Friedrich Schwally, *The History of the Qurʾān*, ed. and transl. by Wolfgang H. Behn, Leiden 2013, pp. 170–172.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bilateral oath rather than an oath taken only by the wife, as in the Laws of Hammurapi. Additionally, the marriage is automatically terminated in Islamic law in case the dispute between husband and wife reaches the level where bilateral oaths need to be taken.

With the introduction of these new measures, Quranic law clearly aims to prevent slander or false accusations of adultery and comparatively strengthens the position of the wife. When read within the historical context of the early Muslim community, the Quranic verses demonstrate an internal evolution, which can be understood against the backdrop of certain events that occurred during Muhammad's prophetic career. False accusations of adultery appear to have posed a challenge both to the Prophet himself, and then to his community. As the evidence reviewed here shows, the *ifk* episode that targeted the Prophet's wife ʿĀʾiša has been elemental in the formation of initial Quranic stipulations on the topic, which eventually gained the specifications articulated in the *qaḏf* verses of Q 24:4–9. In that regard, the Quranic legal verses can be understood as dynamic and responsive legislations in direct engagement with existing legal traditions and the historical circumstances in which they were revealed.

Bibliography

Abbott, Nabia, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, Chicago 1942.

ʿArafat, W., "Ḥassān b. Thābit", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, 2012, dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_SIM_2800, last accessed 25.7.2022.

Bell, Richard, *The Qurʾān: Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, Edinburgh 1937.

Bosworth, Charles E., "Zaynab bt. Djaḥsh", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, 2012, dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_SIM_8149, last accessed 11.5.2022.

Burton, John, *Collection of the Qurʾān*, Cambridge 1977.

al-Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, no editor, Damascus: Dār Ibn Kaṯīr, 2002.

Chaudhry, Ayesha S./Shari Goldberg, "Policing Women: Virginity Checkers and the Sotah Ordeal as Sites of Women's Agency", in: *Islamic and Jewish Legal Reasoning: Encountering Our Legal Other*, ed. by Anver M. Emon, London 2016, pp. 113–154.

Fishbane, Michael, "Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11–31", in: *Hebrew Union College Annual* 45 (1974), pp. 25–45.

Frymer-Kensky, Tikva, "The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11–31)", in: *Vetus Testamentum* 34.1 (1984), pp. 11–26.

Ibn Hišām, *Kitāb Sīrat rasūl Allāh*, ed. by Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1858.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

———, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*, transl. by Alfred Guillaume, Karachi 2003.

Johansen, Baber, "Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht: Das Verhältnis der privaten Rechte zu den Forderungen der Allgemeinheit in hanafitischen Rechtskommentaren", in: *Die Welt des Islams* 19.1 (1979), pp. 1–73.

Justinian's Novels, transl. by Fred H. Blume, uwyo.edu/lawlib/blume-justinian/ajc-edition-2/novels/index.html, last accessed 20.8.2022.

Khattab, Mustafa, *The Clear Quran: A Thematic English Translation of the Message of the Final Revelation*, Lombard 2016.

Lafont, Sophie, *Femmes, droit et justice dans l'antiquité orientale: Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancient*, Fribourg/Göttingen 1999.

Locher, Clemens, *Die Ehre einer Frau in Israel: Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13–21*, Fribourg/Göttingen 1986.

Matuszak, Jana, „*Und du, du bist eine Frau?!*" *Editio princeps und Analyse des sumerischen Streitgesprächs ‚Zwei Frauen B'*, Berlin/Boston 2021.

al-Māwardī, Abū l-Ḥasan, *an-Nukat wa-l-ʿuyūn*, ed. by as-Sayyid b. ʿAbd al-Maqṣūd b. ʿAbd ar-Raḥīm, 6 vols., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n. d.

Nekroumi, Mohammed, "Offenbarung und Gesetz: Zur Hermeneutik der Strafnorm im Koran", in this volume.

Neumann, Hans, "Schuld und Sühne: Zu den religiös-weltanschaulichen Grundlagen und Implikationen altmesopotamischer Gesetzgebung und Rechtsprechung", in: *Recht gestern und heute: Festschrift zum 85. Geburtstag von Richard Haase*, ed. by Joachim Hengstl and Ulrich Sick, Wiesbaden 2006, pp. 27–43.

Nöldeke, Theodor/Friedrich Schwally, *The History of the Qurʾān*, ed. and transl. by Wolfgang H. Behn, Leiden 2013.

Ouf, Hossam, "*Ḥudūd* zwischen Normativität des Koran und Zwecken der Scharia: Zeitgenössische traditionalistische und modernistische Ansätze im Vergleich", in this volume.

Paulus, Susanne, "Ordal statt Eid: Das Beweisverfahren in mittelbabylonischer Zeit", in: *Prozessrecht und Eid: Recht und Rechtsfindung in antiken Kulturen*, ed. by Heinz Barta, Martin Lang, and Robert Rollinger, Wiesbaden 2015, pp. 207–226.

Phillips, Alison, "Another Look at Adultery", in: *Journal for the Study of the Old Testament* 20 (1981), pp. 3–26.

Pressler, Carolyn, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws*, Berlin/New York 1993.

Rofé, Alexander, "Family and Sex Laws in Deuteronomy and the Book of Covenant", in: *Henoch* 9 (1987), pp. 131–159.

Rohe, Mathias, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, Munich 2009.

Rosen-Zvi, Ishay, *The Mishnaic Sotah Ritual: Temple, Gender and Midrash*, Leiden 2012.

Roth, Martha, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta 1997.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sachau, Eduard, *Syrische Rechtsbücher*, vol. 3: *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht*, ed. and transl. by Eduard Sachau, Berlin 1914.

Schacht, Joseph, "Liʿān", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, 2012, dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_SIM_4665, last accessed 25.7.2022.

Schoeler, Gregor, *Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity*, transl. by Uve Vagelpohl, New York/London 2014.

Schöller, Marco, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie: Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden*, Wiesbaden 1998.

Selb, Walter/Hubert Kaufhold, *Das syrisch-römische Rechtsbuch*, 3 vols., Vienna 2002.

Spellberg, Denise A., *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of ʿAʾisha Bint Abi Bakr*, New York 1994.

aš-Šāfiʿī, Muḥammad b. Idrīs, *Kitāb al-Umm*, ed. by Rifʿat Fawzī ʿAbd al-Muṭṭalib, 11 vols., Mansoura: Dār al-Wafāʾ, 2001.

aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr, *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. by ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī, 26 vols., Giza: Dār Hiǧr, 2001.

———, *Tārīḫ ar-rusul wa-l-mulūk,* ed. by Michael J. de Goeje et al., 3 vols., Leiden 1879–1901.

The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325, vol. 7: *Lactantius, Venantius, Asterius, Victorinus, Dionysius, Apostolic Teaching and Constitutions, Homily, and Liturgies*, transl. by James Donaldson, Edinburgh 1989.

The Didascalia Apostolorum in English: Translated from the Syriac, transl. by Margaret D. Gibson, London 1903.

The Holy Bible: New International Version, London 2011.

ʿUmar b. Šabba, *Tārīḫ al-Madīna al-Munawwara*, ed. by Fahīm Muḥammad Šaltūt, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990.

van Soldt, Wilfried H., "Ordal A", in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, ed. by Dietz Otto Edzard et al., Berlin 2003–2005, vol. 10, p. 124–129.

Walker, Ashley M./Michael A. Sells, "The Wiles of Women and Performative Intertextuality: ʿAʾisha, the Hadith of the Slander, and the Sura of Yusuf", in: *Journal of Arabic Literature* 30.1 (1999), pp. 55–77.

Weitz, Lev E., *Between Christ and Caliph: Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam*, Philadelphia 2018.

Wells, Bruce, "Sex, Lies, and Virginal Rape: The Slandered Bride and False Accusation in Deuteronomy", in: *Journal of Biblical Literature* 124.1 (2005), pp. 41–72.

al-Yaʿqūbī, Aḥmad b. Isḥāq, *Tārīḫ al-Yaʿqūbī*, ed. by Martijn Theodoor Houtsma, 3 vols., Leiden 1883.

Zellentin, Holger M., *Law Beyond Israel: From the Bible to the Qurʾan*, Oxford 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

———, "Gentile Purity Law from the Bible to the Qurʾan: The Case of Sexual Purity and Illicit Intercourse", in: *The Qurʾan's Reformation of Judaism and Christianity: Return to the Origins*, ed. by Holger M. Zellentin, London 2019, pp. 115–215.

———, *The Qurʾān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen 2013.

Zournatzi, Antigoni, "Coinage, Near East", in: *The Encyclopedia of Ancient History*, doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah06073, last accessed 7.8.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Auswüchse der Technik: Ein islamischer Weckruf

Ramy Abdin

1. Einleitung

Der Mensch ist immerzu dem zeitlichen Wandel unterworfen. Wo der Mensch mit seinem Lebensweg im Fluss der Zeit treibt, verändert sich sein Verständnis der Realität, abhängig von dem, was das Zeitgeschehen gründet und prägt. Die Gegebenheiten der Zeit gilt es besonders durch die Kenntnis von entsprechenden Fachkundigen und Gelehrten zu deuten, um die Herausforderungen multipler Krisen adäquat, d. h. zum Wohle des Menschen, zu reflektieren und entsprechend darauf zu reagieren. Islamische Theolog:innen sind von dieser Aufgabe nicht ausgenommen, bestehen doch bereits vielversprechende (traditionell ausgerichtete) Ansätze einer islamischen Zeitdiagnostik (genannt *fiqh at-taḥawwulāt*), die sich zeitprägenden Phänomenen annimmt.[1] Dieser Beitrag, den wir als Weckruf an die islamische Gelehrsamkeit verstanden wissen möchten, ist als Versuch einer aktuellen, partiellen (islamischen) Zeitdiagnostik gedacht. Wir erheben dabei nicht den Anspruch, unsere Epoche gänzlich durchleuchtet zu haben, obwohl wir zumindest eine kritische Betrachtung dessen anstreben, was die gegenwärtige Epoche unseres Erachtens unmerklich beherrschnt: die Technologie. Auf deren Gefahren haben bereits zahlreiche Denker hingewiesen, darunter Günther Anders und Martin Heidegger. Sie bemerkten, dass die technologische Entwicklung und die Nutzung von ‚Artefakten', womit hier technische Erzeugnisse gemeint sind, aus den Fugen geraten ist. Obschon der Technik keine grundsätzliche Verwerflichkeit zugesprochen werden kann und soll, birgt das Ausmaß dieser Grenzüberschreitung zerstörerische Konsequenzen für die Welt sowie ide-

1 *Fiqh at-taḥawwulāt* ist eine islamische Wissensdisziplin, die im Allgemeinen vergangene und gegenwärtige Veränderungen in der menschlichen Lebensweise beleuchtet. Damit bezweckt man zum einen, die Grundsätze der islamischen Normenlehre zu bewahren, und zum anderen sollen besonders Hinweise auf die prophezeite Endzeit im Weltgeschehen gelesen bzw. antizipiert werden; vgl. Abū Bakr al-ʿAdanī b. ʿAlī al-Mašhūr, *an-Nubḏa aṣ-ṣuġrā li-maʿrifat ar-rukn ar-rābiʿ min arkān ad-dīn wa-ʿalāmātihī l-kubrā wa-l-wusṭā wa-ṣ-ṣuġrā*, Tarim: Markaz al-Ibdāʿ aṯ-Ṯaqāfī li-d-Dirāsāt wa-Ḫidmat at-Turāṯ, ^{3}2013.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

elle und spirituelle Verzerrungen in der menschlichen Lebensweise. Diese Problematik scheint in der Islamischen Theologie noch nicht ausreichend reflektiert worden zu sein. Im Koran lassen sich darüber hinaus keine deutlichen Züge eines entsprechenden Umgangs mit der Technik herauslesen. Daher hoffen wir, mit diesem Beitrag – gedacht als islamische Antwort – Denker:innen und Theolog:innen für weitere Forschungsansätze zu inspirieren, um zunehmend auf die mit der Technik einhergehenden Probleme und Risiken aufmerksam zu machen. Als Hoffnungsträger hierfür mag u. a. die islamische Normativität in Erscheinung treten, die das unbändige technologische Wirken in seine Schranken weisen könnte.

Dieser Beitrag ist in drei Abschnitte geteilt. Zuerst wird darin eine grobe ideengeschichtliche Entwicklung des Technologieverständnisses dargelegt. Danach war eine bestimmte eurozentrische Herangehensweise für die Aufarbeitung der Technologieidee unausweichlich, und dies aus zwei Gründen: Eine aus dem islamischen Raum stammende Technikphilosophie existiert aktuell (noch) nicht, wohl jedoch eine abendländische; Gleiches gilt für die kritischen Auseinandersetzungen mit der Technik, die man bisher überwiegend in der westlichen Geistestradition verortet, weshalb hierfür entsprechend westliche Literatur herangezogen wurde.

Auf besagten Abschnitt folgt eine technikkritische Untersuchung, die sich auf die Ansicht von Günther Anders stützt, dass die Technik längst keinem Werkzeug mehr entspricht, sondern eine Bedingung für die menschheitsgeschichtliche Entfaltung darstellt. Von dieser Zeitdiagnose ausgehend unterliegt das gegenwärtige menschliche Wirken einem technologischen, mechanisierten Paradigma als unausgesprochene und konventionale Norm; die in dem Beitrag geäußerte Kritik soll demnach vermöge des Ansatzes der Technik als konventionale Norm ihre Berechtigung finden, indem sie dieses Paradigma infrage stellt. Dabei wird in der technologischen Unbändigkeit eine potenzielle Gefahr für die menschliche Selbstbestimmung gesehen, zumal die zu beobachtende zunehmende Technologisierung gar in einen Technologiezwang zu münden vermag. Damit geht eine Hinterfragung des Menschseins einher, gefördert von ideellen Bewegungen wie dem des Transhumanismus. Begründet wird diese Hinterfragung mit der allmählichen Robotisierung und Digitalisierung des menschlichen Daseins, da die Differenz zwischen Mensch und Maschine zukünftig nicht mehr eindeutig zu sein scheint. Daher plädieren wir für die normative Deutung eines islamischen Menschenbildes, und das nicht nur um das ethische Prinzip der Selbstbestimmung zu bewahren, sondern auch um eine islamisch-theologische Diskussion über den aus religiöser Sicht adäquaten Umgang mit der Technik zu entfachen, um dadurch We-

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge für weitere Forschungen auf dem Gebiet der (religiös begründeten) Technologiekritik zu ebnen.

2. Was ist Technologie und wie äußert sie sich?

Da sich das menschliche Verständnis vom Technischen kraft der technischen Entwicklungen selbst ständig wandelt, vermag man die einleitende Frage zunächst auf Umwegen zu beantworten; daher wird zuerst auf die Etymologie des Technologiebegriffs eingegangen.

Der Begriff ‚Technologie' setzt sich aus zwei Termini zusammen: *Téchnē* weist ursprünglich die Bedeutung des (Kunst)Handwerks auf; *lógos* entspricht wiederum der (geschriebenen) Rede, die in ihrer Zusammensetzung etwa als (Lehr)Satz zum Ausdruck kommt.[2] Ausgehend vom heutigen Gebrauch des Terms ‚Logos' in dem Suffix *-logie*, das zur Bezeichnung von Wissensdisziplinen verwendet wird, ist die Technologie somit sprachlich als ‚Wissenschaft des (Kunst)Handwerks' zu definieren.

Plato schreibt im *Politikos*, im Kontext politischer Führung, über die in seiner Zeit anerkannte Auffassung von Technologie. Dabei beschreibt er diese als Praxis der Schaffung und Perfektionierung materieller Dinge, die in der Natur nicht vorzufinden sind. Dieser Praxis liegt einer anwendbare bzw. technische Kenntnis zugrunde, die sich vermöge des mathematischen Wirkens realisieren lässt. Sonach befördert sie den für die Technik und Kunst unabdingbaren Vollzug des Zählens, Messens und Wiegens. Ohne die Mathematik wäre die Technik laut Plato ein willkürliches Raten und Schätzen, das sich ausschließlich auf die menschliche und demnach mit Makeln behaftete Empirie zu verlassen hätte.[3]

Aristoteles' Verständnis der Technik unterscheidet sich kaum von jenem seines Lehrmeisters, obwohl Aristoteles sich eindringlich der Frage nach dem Wesen der Technik widmete. Handelt es sich bei der Herstellung eines Kunstwerks um die Nachahmung der Natur oder um eine rein menschliche Innovation losgelöst von der natürlichen Umwelt? Aristoteles erklärt, dass der technischen Inspiration des Handwerkers, in dessen Seele die Idee für das Kunstwerk bereits präexistiert, Phänomene der Natur zugrundeliegen. Die Natur alleine vermag jedoch ihr gesamtes Potenzial

2 Vgl. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham u. a. 2015, S. 380 (*téchnē*), 229 f. (*lógos*).

3 Vgl. Robert Arnăutu, *Early Modern Philosophy of Technology: Bacon and Descartes*, Bukarest 2017, S. 22.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht auszuschöpfen, ist sie doch geplagt von bestimmten Nachteilen wie der Empfänglichkeit für Krankheit und dem Mangel an mathematischer Präzision. Deshalb führt das menschliche Wirken, kraft technischer Konstruktionen, die Natur zu ihrer Vollkommenheit. Die Natur vermag jedoch alleine durch sich selbst zu bestehen, im Gegensatz zum Kunstwerk – oder dem Artefakt –, das durch *téchnē* (‚Kunst') vom Menschen hergestellt wird und somit durch sich selbst nicht existieren kann.[4]

Die muslimische Auseinandersetzung mit dem altgriechischen Erbe beförderte zweifelsohne die technologische Erfinderkultur in der islamischen Zivilisation. Zu verdanken ist dies insbesondere der pragmatischen Zuwendung zur Mathematik, wodurch man beispielsweise religiöse Fragestellungen wie die Berechnung der Gebetszeiten und die Bestimmung der Gebetsrichtung erstmals genauer zu behandeln vermochte.[5] Obschon Wissensdisziplinen wie die Astronomie, die Medizin und die Architektur von Muslimen weiterentwickelt wurden, ist keine muslimische Schrift über die Auseinandersetzung mit dem Wesen der Technik bekannt. Erwähnenswert ist der Disput zwischen den arabisch-islamischen Philosophen (*falāsifa*) und einer Reihe islamischer Gelehrter, die dem altgriechischen Erbe skeptisch gegenüberstanden.[6] Philosophische Schriften wie jene von al-Kindī (gest. 873), Abū Bakr ar-Rāzī (gest. 925), al-Fārābī (gest. 950) und Ibn Rušd (gest. 1198) sind geradezu von einer ehrfürchtigen Begeisterung für die altgriechischen Lehrmeister durchzogen.[7] Dagegen lässt sich etwa al-Ġazālīs (gest. 1111) Kritik an der muslimischen Adaption der altgriechischen Geistestradition gleichsam mit einer Beanstandung der Mathematik in Verbindung bringen. Er beschreibt die Mathematik als eine von ‚Übeln' (*āfāt*) heimgesuchte Wissensdisziplin, die – sofern sie im Bereich der Religion ihre Anwendung fände – einen Glaubensverfall evozieren würde.[8]

Die Dichotomie zwischen Natur und Technik intensivierte sich im Zeitalter der europäischen Renaissance mit der Idee der ‚Mechanik', die man in dem Aristoteles zugeschriebenen Werk *Mechanica* wiederentdeckte. Ne-

4 Vgl. ebd., S. 27–30.

5 Vgl. Mohd Hafiz Safiai/Ibnor Azli Ibrahim, „Tracing the History of Astrolabe Inventions Across Civilisations", in: *Islamic Perspectives on Science and Technology: Selected Conference Papers*, hrsg von Mohammad Hashim Kamali et al., Singapur u. a. 2016, S. 373–380.

6 Darunter al-Ġazālī, Ibn Ḥazm (gest. 1064) und Ibn Taymiyya (gest. 1328); siehe: Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, Oxford 2016, S. 145–149, 170, 358.

7 Vgl. ebd., S. 26, 48, 63, 179.

8 Vgl. Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, ed. von Maḥmūd Bīğū, Beirut: Dār al-Andalus, [7]1967, S. 79 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben der darin vertretenen Konzeption der Mechanik, die – ähnlich wie bei Plato und in den alten Schriften von Aristoteles – eine Unterscheidung zwischen ‚Natur' (*physik*) und ‚Kunst' (*téchnē*) vorgibt, werden in dem Text einfache Maschinen, Hebel und Zahnräder beschrieben. Die Rezeption der *Mechanica* veranlasste Gelehrte, die bisher herrschende Ansicht zum Verhältnis zwischen Natur und Technik zu hinterfragen. Aristoteles und Neuplatoniker wie Plotinus sahen in der Technik bislang die Unzulänglichkeit zur Innovation, wogegen die Natur auf schaffende Art und Weise wirkt. Das Kunsthandwerk vermag aus bestehenden Phänomenen in der Natur wie Farben und Formen Neues zu gestalten, es vollbringt jedoch keinen Schöpfungsakt.[9] Die Ansicht einer von der Natur losgelösten Technik wird dagegen von Nikolaus von Kues (gest. 1464) vertreten. Für ihn bestehen keine natürlichen Archetypen, die als Vorstellung für die Herstellung eines Artefakts dienen. Der Mensch soll folglich imstande sein, kraft der Mechanik, Gegenstände *ex nihilo* zu erschaffen.[10] Die Auffassung von der Mechanik als unabhängige Wirkungsstätte führte damit zum Glauben an die Überlegenheit der Technologie gegenüber der Natur. Aufgrund dieser geglaubten Überlegenheit wird die Technik hier gar befähigt, nicht nur die Natur zu übertrumpfen, sondern sie gleichsam zu überlisten.[11]

Galileo Galilei (gest. 1642) hingegen relativierte die Idee einer unterscheidenden Kategorisierung zwischen Natur und Mechanik. Ihm zufolge unterliegt die Natur auch mechanischen Gesetzesmäßigkeiten. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die Mechanik sich den Prinzipien der Natur zu unterwerfen hat.[12] Galilei vertrat somit ein mechanistisches Weltbild, wonach alles Existierende als Maschine imaginiert werden soll.[13]

Neben der Mechanik ist zugleich die Alchemie als technische Wissensdisziplin hervorzuheben. Grundsätzlich hatte sie den Zweck, Medizin hervorzubringen und minderwertige Metalle in hochwertige zu verwandeln. Als Vorlage für die europäische Alchemie dienten insbesondere die Werke von Ǧābir b. Ḥayyān (gest. 815), die Gelehrte wie Paracelsus (gest. 1541) und Heinrich Cornelius Agrippa (gest. 1535) zu dem Bestreben inspirierten, die Alchemie als anerkannte Wissensdisziplin zu etablieren; aufgrund des kirchlichen Widerstands schlug dieses Unterfangen in jener Zeit jedoch fehl. Als technische Eigenschaft der Alchemie ist aber festzuhalten,

9 Vgl. Arnăutu, *Early Modern Philosophy of Technology*, S. 49–55.
10 Vgl. ebd., S. 56 f.
11 Vgl. ebd., S. 57 f.
12 Vgl. ebd., S. 59–61.
13 Vgl. Bernd Remmele, *Die Entstehung des Maschinenparadigmas: Technologischer Hintergrund und kategoriale Voraussetzungen*, Wiesbaden 2003, S. 29.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass sie durch die Zusammenfügung natürlicher Elemente neuartige Substanzen hervorbrachte, die in der Natur nicht vorzufinden sind; Roger Bacon (gest. 1292) bezeichnete sie demnach als *science of elements*. Das alchemistische Wissen verhalf insbesondere der Metallurgie zu großem Erfolg, Metalle zu reinigen und zu verfeinern, um sie dann in Bereichen der Medizin, Architektur und Kunst dienstbar zu machen.[14] Georgius Agricola (gest. 1555) sprach sich demzufolge für die Notwendigkeit des Bergbaus aus, obschon seiner Ansicht nach die Metallverarbeitung bestimmte Gefahren barg, weshalb Gott das Metall wohl unter der Erde, d. h. jenseits der menschlichen Wahrnehmung, erschaffen habe. Agricola sah die Technologie nicht mehr als schlichtes Kunsthandwerk, sondern als kollektive Aktivität, die das Handwerk sowie instrumentelle Apparate einbezieht. Konstrukteure und Handwerker sind demzufolge am Umstand einer systematischen technologischen Entwicklung im Kollektiv beteiligt.[15]

Francis Bacon (gest. 1626) sah in der Technologie das Bestreben, die Natur zu beherrschen, obwohl die Erkenntnis der natürlichen Umwelt vorauszusetzen war.[16] Ähnlich wie Galilei bestritt Bacon jedoch die Differenzierung zwischen Natur und Technik. Keineswegs entbehre das Artefakt essenzielle natürliche Eigenschaften, die sich lediglich in der Natur manifestieren. Natur und Technologie seien vielmehr in grundsätzlicher Weise ontologisch miteinander gleichzusetzen. Hinsichtlich des menschlichen Daseins wies das Naturwirken für Bacon keinen wesentlichen Zweck auf; im Gegensatz dazu stand für ihn die technologische Entwicklung, die den Ansprüchen des Menschen anheimfällt und sich danach zugleich ausrichtet. Sie durchläuft immerzu einen evolutionären Prozess, der in der Entstehung einer preternaturalen Welt mündet; der Mensch schafft also seine eigene Natur.[17] Die Rede ist hier von einem an die menschlichen Bedürfnisse und Forderungen angepassten und gebändigten Naturwirken.

Der durch die Technik evozierte Eingriff in das Naturwirken und dessen Ausrichtung ist auch in der Vorstellung der Magie zu finden. So sprach man in der Renaissance etwa von der sogenannten ‚Naturmagie', die sich als wirkende Macht innerhalb des Technischen zeigte. Sie hatte den Zweck, die verborgenen Kräfte der Natur zu entdecken und sich diese eigen zu machen. Dabei stützte man sich insbesondere auf die Traditionen des Neuplatonismus und der Hermetik. Okkultistische Praktiken, in

14 Vgl. Arnăutu, *Early Modern Philosophy of Technology,* S. 62–67.
15 Vgl. ebd., S. 68–70.
16 Vgl. ebd., S. 80.
17 Vgl. ebd., S. 88–91.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denen Naturobjekte wie Steine oder Pflanzen ihre Verwendung fanden, wurden besonders mit der Mathematik bzw. Mechanik ins Werk gesetzt.[18] Wie die bereits von Ernst Cassirer (gest. 1945) festgestellten Schnittstellen zwischen Magie und Technik zeigen, sollen selbst die Anfänge einer Experimentalphysik der Magie zugrundeliegen. Über die Magie schreibt er:

> Sie faßt die Natur als ein streng determiniertes Geschehen und sie sucht in das Wesen dieser Determination einzudringen. Sie kennt im Grunde keinen Zufall, sondern sie erhebt sich zur Anschauung einer strengen Gleichförmigkeit des Geschehens. Und damit erst erreicht sie, im Gegensatz zur Religion, die Stufe wissenschaftlicher Welterkenntnis. Die Magie unterscheidet sich von der Wissenschaft zwar im Resultat, aber nicht in ihrem Prinzip und in ihrem Problem. Denn der Grundsatz: „Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen" beherrscht auch sie und gibt ihr das Gepräge, das sie durchgängig zeigt.[19]

Ein Beispiel eines magisch-technischen Verfahrens ist in einer Paracelsus zugeschriebenen Schrift mit dem Titel *De natura rerum* zu finden. Sie verzeichnet eine Anleitung für die Schaffung eines ‚Homunculus', eines menschenähnlichen Kleinwesens, durch die Verwendung bestimmter organischer Stoffe. Die materielle Manifestierung dieses Kunst-Lebewesens soll dahingehend mit dem *Arcanum*[20] von Menschenblut erfolgen.[21]

Ein jüngeres Beispiel zur unmittelbaren Nähe zwischen Technik und Magie ist insbesondere anhand des Wirkens von Jack Parsons (gest. 1952) ersichtlich. Parsons, auch genannt als der *father of rocketry*,[22] galt in der Herstellung von Raketentreibstoff als Pionier, dessen innovatives Schaffen den Grundstein für die moderne Raumfahrt legte und mit einer Karriere in der U. S. Airforce Würdigung fand.[23] Aus biographischen Schilderungen geht gleichwohl hervor, wie sehr sich Parsons von okkulten Praktiken

18 Vgl. ebd., S. 71–73.

19 Ernst Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, Hamburg 1995, S. 56.

20 Wörtl. ‚Geheimnis'; Paracelsus verwendete den Begriff als Maß einer bestimmten Dosierung.

21 Vgl. Alexandra Lambert, *The Heritage of Hermes: Alchemy in Contemporary British Literature*, Berlin 2004, S. 158.

22 Brian Doherty, „The Magical Father of American Rocketry", in: *Reason: Free Minds and Free Markets*, 1.5.2005, reason.com/2005/05/01/the-magical-father-of-american-2, letzter Abruf 7.4.2022.

23 Vgl. Philip Keane, „Jack Parsons and The Occult Roots of JPL", in: *Space Safety Magazine*, 2.8.2013, spacesafetymagazine.com/aerospace-engineering/rocketry/jack-parsons-occult-roots-jpl, letzter Abruf 7.4.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für seine Tätigkeit als Erfinder leiten ließ. Zudem sah er sich selbst als Inkarnation eines Wesens namens *Belarion Armillus Al-Dajjal*.[24] Durch Parsons Einfluss entstand das renommierte *Jet Propulsion Laboratory*, das heute für die Konstruktion und Steuerung von Raumsonden und Satelliten der NASA zuständig ist.[25]

Den Begriff ‚Technikphilosophie' stellte Ernst Kapp (gest. 1896) in seiner Schrift *Grundlinien einer Philosophie der Technik* vor, wodurch erstmals die Auseinandersetzung mit der Technik als eigenständige Wissensdisziplin reflektiert wurde. Kapp betrachtete Technologie als Hervorbringung von Artefakten, die mit menschlichen Organprojektionen gleichzusetzen sind. Es bestehe daher ein intrinsischer Zusammenhang zwischen dem technischen Werkzeug und dem menschlichen Organ. Das Artefakt ist damit Ergebnis einer morphologischen Erweiterung des menschlichen Organismus:

> Der gekrümmte Finger wird zum Haken, die hohle Hand wird zur Schale; im Schwert, im Speer, im Ruder, in der Schaufel, im Rechen, im Pflug, im Dreizack hat man die mancherlei Richtungen des Arms, der Hand und ihrer Finger, deren Anpassung auf die Jagd-, Fischfang-, Garten- und Feldgeräte sich ohne besondere Schwierigkeit verfolgen lässt.[26]

Kapps Analogie zwischen dem Biologischen und dem Technischen ist zweifellos u. a. in Bereichen der Genetik, der medizinischen Nanotechnologie sowie der Kybernetik Realität geworden, was schließlich in der heutigen Grundidee der Bionik mündet.[27] Jene Konnotation (Organismus und Technik) wird insbesondere in den Strömungen des Transhumanismus

24 Vgl. John Carter, *Sex and Rockets: The Occult World of Jack Parsons*, Port Townsend [2]2004, S. 162. Al-Dajjal entspringt der arabischen Bezeichnung *ad-daǧǧāl* (‚großer Betrüger'). Es handelt sich dabei um eine Figur, die am Ende der Zeit die Menschheit als göttliche Prüfung heimsuchen soll; vgl. Nuʿaym b. Ḥammād al-Marwazī, *Kitāb al-Fitan wa-l-malāḥim*, 2 Bde., ed. von Samīr b. Amīn az-Zuhrī, Kairo: Maktabat at-Tawḥīd, 1991, Bd. 2, S. 533–540.

25 Vgl. Keane, „Jack Parsons and The Occult Roots of JPL".

26 Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik: Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Hamburg 2015, S. 54.

27 Vgl. Mark Honigsbaum, „The Future of Robotics: In a Transhuman World, the Disabled Will Be the Ones Without Prosthetic Limbs…", in: *The Guardian*, 16.6.2013, theguardian.com/technology/2013/jun/16/future-robotics-bionic-limbs-disabled, letzter Abruf 7.4.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bzw. Posthumanismus gesehen.[28] Deren Vertreter sind der grundsätzlichen Annahme, dass die menschliche Spezies ihre Grenzen der evolutionären Entwicklung erreicht hat. Dieser Ansatz befördert sonach die kritische Hinterfragung sowie das Überdenken des Menschseins. Ausgehend von der Selbstverpflichtung gegenüber dem allgemeinen Fortschrittsbestreben als Zweck des menschheitsgeschichtlichen Narrativs – obgleich ökonomisch oder technologisch – bedarf der Mensch der Selbsttranszendierung, als Übergang in ein höheres Dasein. Dabei wird die menschliche Mangelhaftigkeit im Menschsein an sich verortet. Aufgrund der unzähligen Möglichkeiten sowie des geglaubten Wunderpotenzials, welche die Technik des 21. Jahrhunderts bieten soll, vermag der Mensch seine eigene in ihm zugrundeliegende Unzulänglichkeit vermöge des Einsatzes der Technik zu überwinden.[29] Die Dichotomie zwischen Natur und Technik wird damit zugunsten der Idee der Technologie als ‚Supernatur' aufgelöst; Nietzsches Idee des ‚Übermenschen' wurde hierzu bereits in einen neuen Bedeutungskontext gestellt.[30] Optimistische Versprechungen wie die Schaffung einer künstlichen Superintelligenz oder gar die Überwindung des Todes, beispielsweise durch den Einsatz von bionischer Technologie, möchte man somit geltend machen; die Idee eines intelligenten kybernetischen Organismus (kurz *Cyborg*), einst das Abbild einer surrealen Vorstellung, wäre demzufolge Teil eines realen, schicksalsträchtigen Diskurses, der die Grenzen der Wissenschaftlichkeit übersteigt.[31]

Abschließend zur semantischen Entwicklung der Technologieidee sei hier die zusammenfassende Definition des zeitgenössischen Technikphilosophen Carl Mitcham (geb. 1941) dargelegt. Mitcham definiert Technologie anhand vierer Bedeutungsebenen: Die Technologie als Objekt (*technology as object*) entspricht der allgemeinen Herstellung und Nutzung von Maschinen und Instrumenten. Das Technische ist jedoch zugleich als ideelle Abstraktion aufzufassen, im Sinne der Technologie als Wissen und Fähigkeit (*technology as knowledge and skills*). Einher geht dies mit der tech-

28 Der Unterschied zwischen beiden Begriffen besteht im geglaubten evolutionären Zweck. Wo der Mensch eine höhere Art der Menschlichkeit anstrebt (Transhumanismus), wird jedoch auch an die Überwindung der Menschlichkeit geglaubt, sodass das Menschengeschlecht durch eine neue Wesensgattung ersetzt werden soll (Posthumanismus); vgl. Robert Ranish/Stefan Lorenz Sorgner, „Introducing Post- and Transhumanism", in: dies. (Hgg.), *Post- and Transhumanism: An Introduction*, Frankfurt am Main u. a. 2014, S. 7–25, hier S. 8.

29 Vgl. ebd., S. 7–13.

30 Vgl. Michael Skowron, „Posthuman oder Übermensch: War Nietzsche ein Transhumanist?", in: *Nietzsche-Studien* 42.1 (2013), S. 256–282.

31 Vgl. Ranish/Sorgner, „Introducing Post- and Transhumanism", S. 7–17.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nischen Aktivität, welche die Herstellung von Artfakten erst ermöglicht (*technology as action or activity*). All dem liegt jedoch die Technik als Willensäußerung (*technology as volition*) zugrunde, deren Wirken kulturverändernde Eigenschaften aufweist.[32]

Phänomene wie die Computerisierung, die Verbreitung des Internets und die Digitalisierung verursachten einen Paradigmenwechsel im Verständnis der Realität. Erstmals seit Beginn der Geschichtsschreibung vermag der Mensch für sich eigene Weltebenen zu bauen, die er selbst teilweise empirisch erfahren kann.[33] Die Welt des Internets und gar jene der virtuellen Realität überführen die Dichotomie zwischen Natur und Technik in einen neuen Gegensatz: den des ‚Materiellen' und des ‚Immateriellen'. Vermöge der Digitalisierung befindet sich die Realität des Menschen zunehmend im Übergang in eine immaterielle Weltebene, deren Gesetzmäßigkeiten – ermöglicht durch die Mathematik als äußerste Kraft des analytischen Denkens – wunderähnliche Muster annehmen. Insbesondere die Kapazität und die Schnelligkeit im digitalen menschlichen Handeln scheinen ein Ausmaß anzunehmen, dessen Ende nicht in Sicht ist.

Die exponentielle technologische Entwicklung der heutigen Zeit scheint zweifelsohne ein Präzedenzfall in der Geschichte zu sein. Wenn man sich die technischen Errungenschaften vom 4. bis zum 14. Jahrhundert ansieht, so ergibt sich keine allzu große Veränderung in der Lebensweise des Menschen. Wird jedoch das technologische Voranschreiten von den 1920er bis zu den 2000er Jahren betrachtet, erkennen wir einen erstaunlichen Wandel im menschlichen Dasein.[34] Sicherlich kann man der Technik ihren Dienst für den Menschen nicht absprechen, ist sie ihm doch stets eine große Hilfe für die Bewältigung etlicher Herausforderungen und Probleme. Erfindungen etwa in der Medizin und im Ingenieurwesen sowie die Optimierung der Infrastruktur besonders in urbanen Gebieten steigerten das menschliche Wohlbefinden und die Effizienz des zivilisatorischen Wirkens. Die Unterstützung, die der Mensch vermöge der Technik erfährt,

32 Vgl. „Carl Mitcham: Philosophizing About Technology: Why Should We Bother? ", in: *Ethix: Business, Technology and Ethics*, 1.6.2001, ethix.org/2001/06/01/philosophizing-about-technology-why-should-we-bother, letzter Abruf 7.4.2022.

33 Vgl. Otto Peters et al. (Hgg.), *Against the Tide: Critics of Digitalisation: Warners, Sceptics, Scaremongers, Apocalypticists: 20 Portraits*, Oldenburg 2013, S. 7–12 (Introduction).

34 Vgl. James E. McClellan III/Harold Dorn, *Science and Technology in World History: An Introduction*, Baltimore 2006, S. 3–79 (Teil 1: „From Ape to Alexander"), S. 99–175 (Teil 2: „Thinking and Doing Among the World's People"), S. 275–437 (Teil 4: „Science and Industrial Civilization").

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darf jedoch keineswegs in einer naiven Technikgläubigkeit münden. Denn die Technologie forderte auch in der jüngeren Vergangenheit einen unermesslichen Tribut. Die Zerstörungskraft der modernen Waffentechnik erreichte mit der Erfindung der Atombombe ein apokalyptisches Ausmaß, das durch die Angriffe auf Hiroshima und Nagasaki in das historische Gedächtnis einzementiert wurde.[35] Und heute, angesichts des aktuellen Konflikts zwischen Russland und der Ukraine, scheint jene Angst vor der menschlichen Selbstzerstörung wiederaufzuleben. Hier lässt sich die Frage aufwerfen, inwiefern die technologischen Herausforderungen sich auf das menschliche Dasein auswirken. Der folgende Abschnitt zeigt demnach drei wesentliche mit der Technik einhergehende Gefahren auf.

Die erste Gefahr ist die Ausbeutung und Zerstörung der Erde. Zweitere verweist auf die technologische Selbstvernichtung des Menschen und die damit einhergehende Unkenntnis jener Bedrohung. Im dritten Teil des Abschnitts erfolgt eine kritische Betrachtung des technologischen Einflusses auf die Gesellschaft und ihrer Folgen auf das Wesen des Menschen in seiner spirituellen Existenz.

3. Die Technik als Gefahr für Natur und Mensch?

> Überall bleiben wir unfrei an die Technik gekettet, ob wir sie leidenschaftlich bejahen oder verneinen. Am ärgsten sind wir jedoch der Technik ausgeliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese Vorstellung, der man heute besonders gern huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik.[36]

Martin Heidegger (gest. 1976) sah die Technologie als ‚Entbergung' dessen, was sie nicht alleine schaffen kann. Sie vollzieht sich lediglich in der Beförderung des ‚Nichtanwesenden' in das ‚Anwesende'. Für Heidegger war die Technologie bestrebt, sich der Natur zu bemächtigen, sie gar herauszufordern, nämlich sie zu stellen. Dieses ‚Stellen', im Sinne des Herausforderns, unterliegt gleichsam dem Vollzug des Entbergens, sodass das ‚Gestellte' in die Anwesenheit kommt. Die moderne Technik stellt sonach die Natur als schlichte Bereicherung, die zugunsten des technologischen Fortschritts in ‚Herstellbares' dienstbar gemacht wird. Die Technik

35 Vgl. ebd., S. 393.

36 Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik", in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main 2000, S. 7.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beherrscht insofern die Gesellschaft, als sie für die einzige Art und Weise der Hervorbringung (‚Entbergung') gehalten wird: „Das sogenannte stellende Entbergen dieser Welt läßt alles nur noch als funktionalen und das heißt zugleich ersetzbaren Bestand in Geltung."[37]

Ausgehend von Heideggers Nietzsche-Rezeption ist die Technik bei ihm Ausdruck einer in ihre Vollendung gedachten Metaphysik (der Subjektivität) – letztlich eine Äußerung von Macht,[38] die nicht nur den einzigen und scheinbar alternativlosen Weltbezug des Menschen darstellt, sondern auch die Bedingung universeller Vernichtung.[39]

Jene Vernichtung ist als sich rächende Transgression an der Natur zu deuten. Die ‚Stellung' ist folglich eine Reduktion der Natur als schlichte Ressource, eine Unterwerfung, geleitet von der menschlichen Neigung, welche die Rücksicht auf die natürliche Umwelt zugunsten des scheinbar ewigen technischen Wachstums geopfert wissen möchte. Kritische Stimmen weisen daher auf die ‚Ermüdung' der Natur hin, die insbesondere anhand der allmählichen Ressourcenknappheit und der damit einhergehenden klimatischen Veränderungen ersichtlich ist:

> Resources are depleted when it is being used faster than it can replenish itself. The industrial revolution is when it all began. As our culture advanced and our species invented many things that will make our lives easier, our demand for raw materials increased by leaps and bounds. We get these resources from the other. The problem is, we're using too much and without care. Our planet just can't keep up with our ever increasing demands.[40]

Darüber hinaus lässt sich ein Anstieg an Konflikten beobachten, welche durch die zunehmende Ressourcenknappheit hervorgerufen werden und demzufolge zu einer menschlichen Selbstzerstörung beitragen:

---

37 Dietmar Koch, „‚Das erbringende Eignen': Zu Heideggers Konzeption des Eigenwesens im ‚Ereignis-Denken'", in: *Das Spätwerk Heideggers: Ereignis – Sage – Geviert*, hrsg. von Damir Barbarić, Würzburg 2007, S. 95–108, hier S. 96.

38 Heidegger versteht die Metaphysik im negativen Sinne als ‚Weltbezug', der durch das ‚rechnerische Denken' begründet ist. Die Technik fasst er insofern als vollendete Metaphysik auf, weil sie für den einzigen Weltbezug gehalten wird. Demzufolge beherrscht die Technologie das menschliche Denken absolut, indem es keine anderen Denkweisen zulässt; vgl. Eimen Abdin, *Die Persistenz der Ordnung: Überlegungen zu einer Ontologie der Macht in Anschluss an Laclau und Heidegger*, unveröff. MA-Arbeit, Universität Wien, 2021, S. 39 f., 72.

39 Vgl. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*.

40 The World Counts, „Depletion of Natural Resources", o. J., theworldcounts.com/stories/Depletion-of-Natural-Resources, letzter Abruf 7.4.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Die Bedeutung von Ressourcen als Konfliktgegenstand hat in den letzten Jahren zugenommen. […] Zudem werden Ressourcenkonflikte immer gewalttätiger ausgetragen. So nahm der sporadische oder massive Einsatz von Gewalt in den letzten Jahren stetig zu (2000: ca. 30 %, 2010: 44 %, 2017: 65 %). Ressourcen spielten 2017 in 17 von insgesamt 36 Gewaltkonflikten mit hoher Intensität eine entscheidende Rolle […].[41]

Das zügellose Hantieren mit der Technik an der Natur fällt auf den Menschen zurück, beinahe so, als ob die Natur Vergeltung üben würde. Ihr Vergeltungsakt tritt etwa anhand von Naturkatastrophen und Wetterextremen in Erscheinung. Hungersnöte, verursacht durch Dürreperioden und Waldbrände, kosten besonders jenen das Leben, denen der Wohlstand der sogenannten Industrieländer verweigert bleibt.[42] Noble Bestrebungen wie die Implementierung erneuerbarer Energien vermögen zwar auf einen ethischen, naturschonenden Gebrauch der Technik zu verweisen,[43] trotzdem handelt es sich lediglich um eine symptomatische Behandlung des Kernproblems, welches dem technologischen Willen zugrundeliegt. Dieser Wille wird wiederum vom Fortschrittsglauben angetrieben. Verwurzelt ist das besagte Fortschrittsverlangen in der derzeitigen global-ökonomischen Wirtschaftsweise, die sich dem exponentiellen Wachstum verschrieben hat und der nahezu jeder Nationalstaat anheimgefallen ist;[44] die Zügellosigkeit der technologischen Entwicklung ist sonach unweigerlich an die Idee einer unaufhörlichen ökonomischen Entfaltung gekoppelt.

Aufgrund des ausschließlich technologischen Weltbezugs, als die einzig vorstellbare Möglichkeit der Entbergung, wird jedwede Form der Krisenbewältigung selbst wiederum aus dem Technischen abgeleitet, was übrigens die Vorstellung eines zu lösenden Problems schon insinuiert. Dabei wird allerdings außer Acht gelassen, dass die Technik, als eigentliche Ursache des Problems, nicht selbst maßgebender Teil der Lösung sein kann.

---

41 Solveig Richter, „Ressourcenkonflikte", in: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 17.5.2018, bpb.de/themen/kriege-konflikte/dossier-kriege-konflikte/76755/ressourcenkonflikte, letzter Abruf 29.7.2022.

42 Vgl. Welthungerhilfe, *Naturkatastrophen und der Klimawandel*, o. D., welthungerhilfe.de/informieren/themen/klimawandel/naturkatastrophen, letzter Abruf 7.4.2022.

43 Vgl. S. A. Rogers, „What Is Green Energy?", in: *Treehugger: Sustainability For All* (25.4.2021), treehugger.com/what-is-green-energy-4864279, letzter Abruf 7.4.2022.

44 Vgl. William I. Robinson, „Global Capitalism: Reflections on a Brave New World", in: *Great Transition Initiative*, Juni 2017, greattransition.org/publication/global-capitalism, letzter Abruf 7.4.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alles, was diesem Denken entspringt, kann nicht mit selbigem reflektiert werden; es bedarf demzufolge einer anderen Art und Weise der Entbergung.[45]

Neben der Ausbeutung der Natur ist der Mensch zugleich im Besitz einer Massenvernichtungstechnologie, durch die sich die eschatologische Vorstellung des Weltuntergangs als faktische Möglichkeit konstituiert. Trefflich schreibt Günther Anders (gest. 1992) von der „Apokalypse-Blindheit", die die Menschheit in seiner Zeit – und wir wagen zu behaupten, dass diese Einschätzung bis heute weiterhin Geltung hat – heimsucht. Im vornuklearen Zeitalter verlor sich das Menschengeschlecht in der Unendlichkeit der Zukunft; die Existenz des Menschen war demnach stets gewährleistet. Seit dem Abwurf der Atombombe ist man jedoch an einen Punkt gelangt, an dem sich jene Gewährleistung in eine durch Menschenhand geschaffene Gefahr der Apokalypse gewandelt hat. Das Problem, das Anders hier aufzeigen will, ist die allgemeine – und besonders akademische – Ignoranz gegenüber dieser Gefahr.[46] Die Atombombe, beherrscht von den ‚Titanen'[47] als Besitzer der scheinbaren Allmacht zur Erdzerstörung, ist weder Mittel noch Zweck, gleichwohl entspricht sie der Verhaltensweise eines absoluten Nihilisten:

> [D]ie Bombe benimmt sich wie ein Nihilist. Und zwar insofern, als sie alles, gleich ob Mensch oder Gerät, Brot oder Buch, Haus oder Wald, Tier oder Pflanze als einerlei betrachtet und behandelt: als Natur; und das heißt in diesem Falle: als etwas, was der Radiumverseuchbarkeit zugänglich ist. […] „Die Götter der Pest", heißt es im Molussischen, „sind friedliche Herren und selbst nicht pestkrank." – Ihnen gleichen die Gottheiten der heutigen Vernichtung: Nichts ist ihnen weniger anzusehen, als was sie auslösen könnten; und ihr Lächeln ist wohlwollend, und sogar ohne Falsch. Aber es gibt nichts Entsetzlicheres als das ehrlich wohlwollende Lächeln der Gottheiten des Verderbens. Außer dem millionenfachen Lächeln derer, die durch sie verdorben werden. Denn zu Nihilisten werden nicht nur sie, die mit der Bombe

45 Vgl. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Tübingen 1959, S. 26 f.

46 Vgl. Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1961, S. 235–294 (Kap. „Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit").

47 Titanen entsprechen dem alten Göttergeschlecht in Gestalt von Riesenmenschen aus der altgriechischen Mythologie; Anders verwendet den Begriff als Bezeichnung für jene Individuen, die Gewalt über die Atombombe verfügen.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> drohen, sondern auch diejenigen, die durch sie bedroht werden. Und das heißt: Wir alle.[48]

Neben dem drohenden nuklearen Unheil ist man überdies Zeuge einer zunehmenden durch die Technik evozierten Hinterfragung der eigenen Menschlichkeit, die eine vehemente Veränderung des Menschenverständnisses in den letzten Jahren zur Folge hatte. Transhumanisten sind bestrebt, den Menschen technologisch zu optimieren. Unweigerlich vorausgesetzt wird dabei die Unzulänglichkeit in der Natur. Der menschliche Körper ist sonach fragil, mangelhaft und sterblich.[49] Jene Fragilität gilt es mithilfe der Idee eines geglaubten ‚Gottes aus der Maschine' zu beheben; es ist die Beschwörung des scheinbaren *Deus ex machina*, welche kraft der Maschinisierung des Menschen realisiert werden soll.

Die transhumanistische Apotheose der Technik ist die wohl gewaltigste Herausforderung an die zu Gott strebende Geistigkeit. Solch eine Verehrung sucht das Göttliche zu verwünschen und verkennt den Menschen als fragilen, mechanischen und seelenlosen Organismus. Der Zweck aller Glückseligkeit soll der rücksichtslose technische Fortschritt sein, wodurch man eine ‚goldene Ära der Maschine' erreichen möchte. Zurecht spricht Hava Tirosh-Samuelson von *Techno-Idolatry*,[50] mit der Akademiker und Transhumanisten wie Nick Bostrom (geb. 1973), Natasha Vita-More (geb. 1950 als Nancy Clark) und Max More (geb. 1964 als Max T. O'Connor) die Geistigkeit mit dem *Deus ex machina* zu ersetzen strebten. Solch eine angestrebte ‚Evolution', die ausschließlich auf der Technik fußen soll, könnte jedoch mit einem hohen Preis bezahlt werden müssen. Denn der Mensch besteht nicht bloß aus einem biologischen und gleichsam mechanisch vorgestellten Organismus, er weist vielmehr auch ein emotionales Empfinden auf: Er ist dem Gefühlsempfinden, wie beispielsweise jenem der Empathie, mächtig. Die fortschreitende Technologisierung scheint in den letzten Jahren bedenkliche Folgen zu zeigen. Vermehrt gibt es Anzeichen einer steigenden emotionalen Verkümmerung jüngerer Generationen, ausgelöst besonders durch die Veränderung in der menschlichen Kommunikation. Studien aus der Verhaltenspsychologie verdeutlichen, dass die Sozialisationsfähigkeit des Menschen in den letzten Jahren deutlich gesunken ist. Die Abnahme der Empathie brachte man etwa mit dem Anstieg an narziss-

48 Ebd., S. 301.

49 Vgl. Ranish/Sorgner, „Introducing Post- and Transhumanism", S. 7–23.

50 Vgl. Hava Tirosh-Samuelson, „Transhumanism as Contemporary Idolatry: A Judaic Critique", in: *YouTube* (Kanal *GraduateTheologicalU*) (2.12.2021), youtube.com/watch?v=TR9jKS601W4, letzter Abruf 7.4.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tischen Verhaltensweisen in Verbindung, deren Auswirkungen besonders bei Jugendlichen zum Vorschein kommen:

> Studies have confirmed that narcissism and empathy are antithetical in nature, and as narcissism climbs, the capacity for empathy in young adults and children has taken a steep decline in the last thirty years; less than 25 % of the test subjects rated themselves as being as empathetic as subjects thirty years prior. The last decade has seen the sharpest decline […].[51]

Offenbar wird narzisstisches Verhalten ebenso durch den Narzissmus der Elterngeneration bestärkt, denn auch diese scheint gegen die technologische Befeuerung zur Selbstliebe nicht gefeit zu sein. Der Mangel an pädagogischer Empathie sowie die fehlende Bereitschaft zur zeitlichen Aufopferung in der Kindeserziehung sollen demnach einen Eltern-Kind-Zyklus narzisstischen Einflusses verursachen, sodass die übersteigerte Selbstliebe von Generation zu Generation weitervererbt wird:

> Parents, demonstrating their own narcissism, "have become more controlling and less warm and responsive, less focused on teaching children to imagine others' feelings, less willing to promote their children's emotional expressiveness, less tolerant of dependent behavior, more unhappy with the sacrifice that parenting requires, and more accepting of their children's aggression." […] The cycle of narcissistic behavior continues and narcissism increases with each passing generation.[52]

In den USA stellte man zudem eine vermehrte Selbstisolation der Menschen in ihren Refugien fest, was die Fokussierung auf das Selbst nur noch intensiviert und die Hinwendung zu den sogenannten ‚sozialen' Medien befördert. Ergebnis dieser Entwicklung ist eine Selbstbesessenheit, die sich im vergeblichen Bestreben der Erfüllung eines unerreichbaren Ideals entfaltet:

> This is because social media puts pressure on the user to edit and correct their self-image to a state of perfection, corrupting the ability to form real, unedited relationships. With impersonal communication

51 Rachel Bonnette, *Rethinking Technology's Impact on Empathy*, Loyola University Chicago, School of Law, 2014, Online-Paper, luc.edu/media/lucedu/law/centers/childlaw/childed/pdfs/2014studentpapers/Bonnette.pdf, letzter Abruf 7.4.2022, S. 3 f.

52 Ebd., S. 4.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> like posts, pictures, and texts, today's youth have a diminished capacity for real-time conversations and understanding body language, facial expressions, and the mindsets of others. Because they do not know how to form real relationships, their isolation increases. Social media then rewards the isolating behavior with "likes" and other forms of attention that act as a temporary, shallow balm to the user's loneliness. With the help of technology, isolation and self-obsession then become a self-perpetuating cycle.[53]

Der transhumanistische Glaube an die globale *interconnection in the digital world*, in welcher der Mensch in eine digitale Weltebene projiziert wird, birgt somit Gefahren, deren Auswirkungen nicht absehbar sind.[54] Zweifelhafte Argumente zugunsten einer sogenannten ‚artifiziellen Moralisierung' (Stichwort *engineering morality*), u. a. vermöge genetischer Eingriffe und Hormontherapien bei Kindern (Stichwort *designer babies*),[55] führen notwendigerweise zu dem Trugschluss, dass die Moral lediglich eine Frage der biologischen Konstitution sei. Hierzu bleibt man die Antwort schuldig, wer denn über die Bestimmung des moralischen Kanons verfügen soll. Als Gegenargument des menschlichen Empathieproblems wird die Verwendung der *synthetic telepathy* gesehen. Dabei soll die sogenannte *Brain-Computer-Interface*-Technologie zum Einsatz kommen, die eine kommunikative Verbindung basierend auf Gedankenaustausch (*thought-exchange*) zwischen Gehirn und Maschine ermöglichen soll.[56] Verfechter jener Technologie wie Mark Zuckerberg[57] versprechen sich eine rein telepathische Verständigung unter Menschen, wodurch die menschliche Empathie kraft Gedan-

---

53 Ebd., S. 5.

54 Vgl. André Leslie, „World's 'Most-connected' Man Finds Better Life through Data", Interview mit Chris Dancy, in: *Deutsche Welle*, 1.5.2014, dw.com/en/worlds-most-connected-man-finds-better-life-through-data/a-17600597, letzter Abruf 7.4.2022.

55 Vgl. „Designer Babies And Ethics Of Engineering Philosophy Essay", in: *UK Essays*, 1.1.2015, ukessays.com/essays/philosophy/designer-babies-and-ethics-of-engineering-philosophy-essay.php, letzter Abruf 7.4.2022.

56 Vgl. Stephen W. Gilroy et al., „A Brain-Computer Interface to a Plan-Based Narrative", in: *Proceedings of the Twenty-Third International Joint Conference on Artificial Intelligence*, August 2013, S. 1997–2004.

57 Vgl. Emory Craig, „Facebook's Brain-Computer Interface Project for AR Glasses", in: *Digital Bodies*, 4.10.2019 (aktualisiert 14.2.2020), digitalbodies.net/augmented-reality/facebooks-brain-computer-interface-project-for-ar-glasses, letzter Abruf 7.4.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kenaustausch gar gefördert werden soll.[58] Erinnerungen und Erfahrungen sollen darüber hinaus digital gespeichert werden und jederzeit abrufbar sein.[59] Angenommen, solch eine Technologie würde funktionieren, so birgt sie immerzu das Problem des Datenmissbrauchs. Weiter gedacht würde ein illegaler Zugriff auf digitalisierte Ideen oder Gedanken einem Schreckensszenario gleichen – ganz zu schweigen von den Möglichkeiten der Gedankenmanipulation, die keineswegs nur gesetzeswidrig erfolgen müsste, sondern auch legal für politische (Macht-)Zwecke missbraucht werden könnte.

4 Eine längst überfällige islamische Antwort

> Er ist es, der vom Himmel Wasser herabsendet. Da bringen wir mit ihm Pflanzen jeglicher Art hervor, daraus Grün und daraus Körner, übereinandergereiht – Aus den Palmen, aus ihren Blütendolden, wachsen tief herabhängende Dattelbüschel und Gärten mit Rebstöcken, Öl- und Granatapfelbäume, einander ähnlich und unähnlich. Schaut ihren Ertrag an, wenn sie Früchte tragen, und ihr Reifen! Darin sind Zeichen für Leute, die glauben. (Koran 6:99)[60]

Im Koran wird die Natur als eine göttliche Gabe beschrieben, für die der Mensch Verantwortung zu tragen hat. Obschon im koranischen Narrativ die von Gott verwunschene menschliche Korrumpierung auf Erden (*fasād*) abzusehen war, ist es Gott, der trotz allem den Menschen durch die verlangte Niederwerfung der Engelsschar würdigte.[61] Das Menschengeschlecht, gleichwohl selbst aus Materie erschaffen, vermag allerdings über den Horizont des Materiellen emporzuschauen. Der Mensch wurde vom Himmel ins Exil der Körperlichkeit entsandt, weist er doch die Fähigkeit auf, das Geistige in der Weltlichkeit wahrzunehmen, nämlich an es zu glauben. Wer, wenn nicht derjenige, der zu Gott zurückstrebt, ist dazu imstande, das Göttliche in der Natur sehen? Dies ist zweifelsohne das Potenzial der Theologie vor dem Hintergrund der technologischen und

58 Vgl. Biohackinfo, *Synthetic Telepathy*, o. D., biohackinfo.com/telepathy, letzter Abruf 15.4.2022.
59 Vgl. Shannon Flynn, „Things to Consider about Brain-Computer Interface Tech", in: *TechAcute*, 13.10.2020, techacute.com/brain-computer-interface-technology, letzter Abruf 15.4.2022.
60 Zitiert nach der Übersetzung von Hans Zirker.
61 Vgl. Koran 2:30–37.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Natur ausbeutenden Zügellosigkeit. Zu erstreben wäre in diesem Kontext etwa die Wiederbelebung einer spirituellen Verfahrensweise, im Sinne von al-Ġazālīs Tugendlehre bzw. seiner ‚Wissenschaft des menschlichen Umgangs' (*ʿilm al-muʿāmala*),[62] als Möglichkeit eines Weltbezugs, geäußert durch ein Gebaren, welches das Göttliche im Naturwirken anerkennt. Aus islamischer Sicht ist die Natur zudem keinesfalls leblos, geht ihre Lebendigkeit doch aus dem Koran[63] und den Lehren des Propheten Muhammad[64] hervor. Der Glaube an die göttliche und lebendige Natur führt unweigerlich zu der Erkenntnis, dass die Erde, als Teil des göttlichen Reiches (*al-malakūt*), ihre Rechte hat, die es zu achten gilt. Neben den Tieren sind es der Wald, der Fluss, der Berg und gar der einsame Baum oder Felsen, die doch die Harmonie der Natur bilden und erhalten. Dies ist nicht damit gleichzusetzen, dass die Natur dem Menschen nicht Rohstoffe spenden kann, doch ist ihre Nutzung immerzu von Art und Maß des menschlichen Verlangens abhängig. Dabei darf sich dieses Verlangen niemals den niederen menschlichen Neigungen (Sg. *hawā*) anheimgeben, und das Ausmaß der Naturnutzung hat stets bestimmte Grenzen einzuhalten, nämlich jene, die Gott dem Menschen auferlegte (die sogenannten *ḥudūd Allāh*).[65] Im Koran verabscheut Gott Korrumpierung und Zerstörung auf Erden, auch im Zusammenhang mit der Natur, was als Grenzüberschreitung betrachtet werden muss. Darin lässt sich eine Parallele zu Heidegger sehen, der einen beachtlichen Einblick darin gewährt, wie hingebungsvoll man der Natur zu begegnen vermag:

---

62 Al-Ġazālī stellte die Idee von *muʿāmala* (wörtl. ‚Verfahrensweise, Interaktion, Umgang') dem Begriff *mukāšafa* (‚Entdeckung') gegenüber; ersteres verstand er als Tugendlehre, im Sinne der spirituellen Läuterung innerlicher, seelischer Handlungen, wodurch der Mensch zur Tugendhaftigkeit erzogen werden soll. Zweiteres entspricht der islamischen Mystik, als Wahrnehmung und Erfahrung göttlicher Geheimnisse in der Welt; vgl. Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, 5 Bde., ohne Ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2008.

63 So preist alles Gott (Koran 17:44); und Sterne und Bäume vollziehen die gottesdienstliche Niederwerfung (Koran 55:6).

64 So wird die Dattelpalme wird mit dem gläubigen Muslim verglichen: „Von den Bäumen gibt es einen Baum, der wie ein Muslim ist; das ist die Dattelpalme"; al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, ohne Ed., Beirut/Damaskus: Dār Ibn Kaṯīr, 2002, S. 1386, Nr. 5448. In einer anderen Tradition spricht der Prophet Muhammad zum Berg Uḥud, als dieser zu beben begann: „Sei gefestigt, Uḥud! Denn auf dir befinden sich ein Prophet, ein Wahrhaftiger und zwei Blutzeugen; ebd., S. 906, Nr. 3668. Überliefert wurde auch die Schilderung von dem weinenden Baum, an den sich der Prophet bei seiner Mahnrede (*ḫuṭba*) am Freitag anlehnte; vgl. ebd., S. 222, Nr. 918.

65 Entnommen wurde dieser Begriff aus Koran 2:229.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann. Gilt dies aber nicht auch von der alten Windmühle? Nein. Ihre Flügel drehen sich zwar im Winde, seinem Wehen bleiben sie unmittelbar anheimgegeben. Die Windmühle erschließt aber nicht Energien der Luftströmung, um sie zu speichern. […] Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus. Im Säen des Korns gibt es die Saat den Wachstumskräften anheim und hütet ihr Gedeihen. Inzwischen ist auch die Feldbestellung in den Sog eines andersgearteten Bestellens geraten, das die Natur stellt. Es stellt sie im Sinne der Herausforderung. Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie.[66]

Heidegger verweist hier im Sinne der Anwendung der durch Menschenhand geschaffenen Technik auf die Achtung des Naturwirkens. Wo der Mensch die Natur technologisch zu nutzen pflegt, behält sie ihr Recht und gar ihre Freiheit, sich zu entfalten. Die Natur wird dabei keineswegs zu knechten versucht, denn in ihr vorwaltet das Göttliche, wodurch ihre Heiligkeit mittels des menschlichen Daseins zu würdigen ist. Hierzu gilt es, die islamische Normativität als Hüterin von Gottes Grenzen zu fordern. Insbesondere die Rechtsgelehrten, geleitet durch ihre spirituelle Tugendhaftigkeit,[67] sind dahingehend berufen, die Lage um die menschliche Korrumpierung auf Erden normativ zu begutachten und kundzutun. Dabei bedarf es einer genaueren Betrachtung der modernen Technologie sowie ihrer sozialen und spirituellen Implikationen. Amina Raquib diagnostiziert einen gesellschaftsbedingten Technologiezwang, wodurch den Menschen keine Wahl gelassen wird, bestimmte Artefakte zugunsten der Gesellschaftsfähigkeit zu gebrauchen. Die von der Technik ausgehende negative Wirkung auf den Menschen wird hierbei völlig außer Acht gelassen. Islamische Gelehrte übersehen dahingehend den Hintersinn des zeitgenössischen Technologiekonzepts:

> New technological devices have been assessed, even by Muslim scholars and jurists, for their efficiency, ability to make profit, convenient service and response to an immediate need, without due consideration for the broader significance of those devices. Effects such as environmental degradation or increased consumerism are often con-

66 Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 15 f.

67 Gemeint ist hier die spirituelle Tugendhaftigkeit etwa anhand der Lehren al-Ġazālīs, im Sinne seines *muʿāmala*-Konzepts.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> sidered undesired side effects, whereas in reality they are inevitable consequences of the logic of efficiency and consumption operating behind technological design and development.[68]

Demnach muss eine religiöse Betrachtung der Technologie als solche erfolgen. Muslimische Denker wie Osman Bakar (geb. 1946) plädieren sogar für die Notwendigkeit einer islamischen Technikphilosophie.[69] Hätte eine solche insbesondere das Verhältnis zwischen Natur und Technik zum Gegenstand, würden wir sie dem erwähnten Wissensbereich der islamischen Zeitdiagnostik (*fiqh at-taḥawwulāt*) angliedern. Demgemäß gälte es, die technologische Entwicklung immerzu mit den Gegebenheiten der herrschenden Zeit in den Blick zu nehmen, wodurch man zwangsläufig auf die Technologie – in all ihrem Facettenreichtum – stieße und diese zu beleuchten hätte. In solch einem Rahmen würde eine genauere Untersuchung des technischen Einflusses auf Erden eine eigenständige islamische Denkweise zur Technik eröffnen.

Kritik üben an dem dehumanisierenden Maschinisierungsprozess des Menschen und an der damit einhergehenden Integrierung in eine irreale (digitale) Weltebene ließe sich mit der dem Islam inhärenten Vorstellung einer menschlichen Naturwüchsigkeit (*fiṭra*). Sie ist die im Menschen erschaffene Ursprünglichkeit, in der er zugleich frei von verzerrten Überzeugungen ist.[70] Dabei muss der Mensch als Träger einer Seele vorausgesetzt sein, dessen diesseitiges Dasein einem jenseitigen Zweck dient. Gewiss liegt dem Menschen eine bestimmte Unzulänglichkeit zugrunde, die einer ernsthaften Auseinandersetzung bedarf. Mitnichten versinkt diese Unzulänglichkeit aber im Ozean der naturbedingten Bedeutungslosigkeit. Der menschliche Makel unterliegt dem göttlichen Schöpfungswillen. Doch von welchem Makel ist hier die Rede? Zentral ist hier keineswegs die Unzulänglichkeit im Umstand der Sterblichkeit oder der Leistungsfähigkeit, was in erster Linie von Transhumanisten beanstandet wird. Der Mensch leidet an einem moralischen Laster,[71] das er mit der ‚großen innerlichen

---

68 Amina Raquib, *Islamic Ethics of Technology: An Objectives' (Maqāṣid) Approach*, unveröff. Diss., University of Queensland, Australien, 2013, S. 16.

69 Vgl. Osman Bakar, „IIDS 36: Is There an Islamic Philosophy of Technology?", in: *YouTube* (Kanal *IIIT Online Classes*), 26.2.2022, youtube.com/watch?v=ODorq17xtVA, letzter Abruf 7.4.2022.

70 Vgl. Duncan B. Macdonald, „Fiṭra", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 2012, dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_SIM_2391, letzter Abruf 8.4.2022.

71 Der Mensch ist laut dem Koran beispielsweise ungerecht, undankbar (Koran 14:34), geizig (Koran 17:100) und maßlos (Koran 96:6).

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anstrengung‘ (*al-ǧihād al-akbar*) auf Erden einzudämmen suchen soll.[72] Dieses Laster liegt der Seele des Menschen zugrunde, wonach die Moral in erster Instanz seelischer Natur ist und keinesfalls in reiner Abhängigkeit vom menschlichen Organismus steht. Die moralische Unzierde im Menschen gilt es daher vermittels des erstrebten spirituellen Seelenheils zu tilgen.[73] Nach islamischer Auffassung ist das menschliche Dasein an der Intention Gottes ausgerichtet.[74] Geleitet wird es durch den Glauben an die Offenbarung, welche die Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens erst stiftet. Die transhumanistische Weltauffassung möchte den Lebenssinn in der evolutionären Entfaltung sehen, ermöglicht durch die Technologie; die Technologie wird dabei als Erretter des Menschen vor dem Tode aufgefasst, obschon der Tod einer göttlichen Weisheit unterliegt. Denn wie soll die Erde einen unsterblichen Menschen tragen können, wo ihr Ausmaß doch begrenzt ist? Eine absehbare Konsequenz wäre demnach eine Überbevölkerung, die ob der Rohstoffknappheit in zerstörerische Kriege auszuarten vermöchte, ganz abgesehen von unvorhersehbaren psychischen, sozialen und politischen Implikationen. Oder soll die Unsterblichkeit bzw. eine lange Lebenszeit etwa lediglich bestimmten Individuen ermöglicht werden? Der drohenden Überbevölkerung stünde die humane Auslese entgegen, in der man nur bestimmten Individuen ein langes Leben oder gar Unsterblichkeit gewährt, was nicht zuletzt das Wohlstandgefälle in nationaler wie auch globaler Hinsicht weiter befördern würde. Dabei wird vergessen, dass der menschlichen Existenz gerade durch die Endlichkeit des Daseins seine Bedeutung zukommt. Ein Dasein ohne die Konfrontation mit dem Absoluten, d. h. mit dem Tod, ließe die jenseitige Ausrichtung obsolet erscheinen. Damit ginge der Verlust diesseitiger Spiritualität einher, die den Menschen zu einer höheren Geisteshaltung erbauen und damit zum spirituellen Wirken anstiften sollte, als Transzendierung des Physischen. Dass dabei das diesseitige Dasein an Bedeutung verlieren würde, vermag man zweifellos eine Ironie des Schicksals zu nennen. Die Vermessenheit des Menschen, sich um jeden Preis über alle Erdgeschöpfe zu erheben, indem er letztendlich den Tod zu bezwingen sucht, zeugt von pharaonischer Überheblichkeit; paradoxerweise bedeutet sie jedoch den Tod der Erde und folglich ein Zugrundegehen des Menschengeschlechts.

---

72 Vgl. David Cook, *Understanding Jihad*, Berkeley u. a. 2005, S. 32–49 (Kap. 2: „The ‘Greater Jihad’ And The ‘Lesser Jihad’“).

73 Vgl. al-Ġazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, Bd. 3, S. 63–101 (Abschnitt *Riyāḍat an-nafs*).

74 Vgl. Koran 51:56.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die islamischen (Rechts-)Gelehrten müssen sich der Frage nach dem Zweck des muslimischen Narrativs stellen: Wie wird es um die religiöse Lebensweise in Zukunft stehen? Aus muslimischer Sicht muss dabei das menschliche Fortschrittsbestreben tiefgründig reflektiert werden. Weder die Fortschrittsidee noch die Technik sind hier grundlegend verwerflich; im Gegenteil hat die Technik dem Menschen große Dienste erwiesen. Verderblich wird sie jedoch dann, wenn sie Gottes Grenzen überschreitet, indem sie Unrecht (*ẓulm*) und Korrumpierung (*fasād*) stiftet. Der genauen Lösung besagter Teilaspekte gilt es in weiteren theologischen bzw. normativen Auseinandersetzungen, idealerweise durchgeführt von tugendhaften Fachexperten, nachzugehen. Was die Fortschrittsidee anlangt, so wäre zunächst ihre Bedeutung neu zu klären. Eine islamische Betrachtung des Fortschrittsbestrebens liefert hierzu der Historiker Ahmed Paul Keeler (geb. 1942). Er plädiert für eine Neuschreibung des islamischen Narrativs, das sich von dem kompromisslosen Bestreben der technologischen Entwicklung lossagen muss.[75] Die Vorstellung der rücksichtslosen und materialistischen Fortentwicklung ist sonach mit der Idee der Ausgeglichenheit und Balance (*al-mīzān*) zu ersetzen:

> Few would argue with the idea that humanity is out of balance with the natural world and that this disequilibrium has now reached a critical stage. Balance is manifested in many ways within cultures and civilisations, and if things are out of balance, sooner or later they fall apart. In premodern cultures, this balance has been understood to include the balance between the heavenly, human and earthly dimensions of existence.[76]

Die Idee der Balance gründet demzufolge auf der Überzeugung, dass die Welt göttlichen Ursprungs ist. Keeler unterscheidet hierzu zwischen den Domänen des ‚Himmlischen', des ‚Menschlichen' und des ‚Materiellen', die miteinander in Einklang zu bringen sind. Zudem hat sich das menschliche Narrativ nach der regulierenden Dynamik zwischen Fortschritt und Stillstand auszurichten, um das Gleichgewicht in der Welt aufrechtzuerhalten; (technologischer) Fortschritt darf sich demzufolge nicht bedingungslos vollziehen.[77] Die Möglichkeit eines Stillstands oder geringstenfalls einer Zügelung hinsichtlich des Fortschrittsbestrebens reflektiert

75 Vgl. Ahmed Paul Keeler, *Rethinking Islam & The West: A New Narrative for the Age of Crisis*, Cambridge 2019, S. 30–33.
76 Ebd., S. 32.
77 Vgl. ebd., S. 32–37.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

man im Rahmen des Begriffs des *degrowth*, also der Idee einer ‚Wachstumsrücknahme', ausgehend von der Begrenztheit der Rohstoffe. Das Ziel einer scheinbar ewigen Wirtschaftsentfaltung mündet lediglich in ein fatales Ungleichgewicht, das nicht nur die Umwelt, sondern auch viele Menschengruppen skrupellos ausbeutet. Im Vordergrund hat bei der Anschauung von *degrowth* die Verringerung von Konsumtion und Produktion zu stehen, um den Planeten zunächst zu schonen. Darüber hinaus gilt es, die Rohstoffe auf Erden angemessen zu verteilen, sodass Wohlstand gleichmäßig vorhanden ist. Zu diesem Zweck muss das Bruttoinlandsprodukt als Indikator für die Wirtschaftsleistung mit dem Wohlstandsindikator ersetzt werden, womit die Lebensqualität der Menschen als Referenzwert des Fortschritts priorisiert wird.[78] Solch eine Idee mag angesichts der derzeitigen Wirtschaftsideologie leider als Utopie erscheinen; gleichwohl ist ein bestimmtes Maß an (globaler) Enthaltsamkeit vonnöten. Der Fortschrittsgedanke darf keinesfalls nur mit Wachstum und Entfaltung gleichgesetzt werden, können doch Enthaltsamkeit und Entreicherung ebenso als Wege zum Fortschritt gelten. In diesem Sinne ließe sich erst dann von Fortschritt sprechen, wenn die Technologie ohne Korrumpierung und Unrechtmäßigkeit dem Gedeihen der Erde und ihrer Völker anheimgegeben wird.

Kritiker würden vermutlich die Frage stellen, was es denn mit dem Göttlichen in der Technik auf sich hat, denn unterliegt nicht auch sie dem göttlichen Wirken? Allerdings, das göttliche Wirken ist fürwahr allumfassend, gleichwohl wir über das göttliche Wirken als solches nicht zu sprechen wagen. Die Frage nach dem Göttlichen in der Welt – und darunter fällt auch die Technik – ist immerzu der Anthropozentrik unterworfen und verblasst sonach im Feld theologischer Hypothesen. Vielmehr möchten wir das Göttliche als Gabe verstanden wissen, sodass hierbei nach der menschlichen Verantwortung zu fragen ist. Obschon die Erwähnungen technologischer Aspekte im Koran vage sind, liegen darin doch prägnante Berührungen zu technischen Objekten vor. Dazu zählen etwa das Schiff (*fulk*), das dem Menschen Nutzen spendet und, neben den Naturereignissen, als ‚Zeichen für die Verständigen' bezeichnet wird;[79] der Eisenwall, erbaut von einer von Gott auserwählten Figur namens Ḏū l-Qarnayn, um einer Menschengruppe vor dem drohenden Unheil von Gog und Magog auf Erden Schutz zu gewähren;[80] und das Eisen, das, obwohl es eine Dienstbarkeit gegenüber dem Menschen birgt, gleichwohl

78 Vgl. Giorgos Kallis, *Degrowth*, Newcastle upon Tyne 2018, S. 1–11.
79 Vgl. Koran 2:164.
80 Vgl. Koran 18:94–99.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über eine ‚große Gewalt' verfügt.[81] Der Technik muss demnach ebenso ihr Recht gewährt werden, indem man es ihr entzieht, sobald sie Gefahr läuft, Korrumpierung zu stiften. Dabei sind insbesondere die Hintergründe der technischen Hervorbringungen zu berücksichtigen. Die Technik hat zweifelsohne ihren richtigen Platz im menschlichen Dasein einzunehmen, nämlich zugunsten der Natur und im Dienste des Menschen, ohne diesen selbst dabei zu korrumpieren bzw. über ihn gänzlich zu herrschen. Fachkundige im islamischen Recht sind folglich dazu angehalten, die Technik in ihre Schranken zu weisen, um das (spirituelle) Wohl der Gläubigen zu bewahren.

5 Abschließender Appell

Zusammenfassend gesagt gehen von der unbändigen Nutzung der Technik drei wesentliche Gefahren aus. Das übertriebene technologische Fortschrittsstreben treibt die Natur in einen Ruin, der erhebliche Konsequenzen für das Menschengeschlecht hat. Dabei ist die Technikproduktion, befeuert durch die unaufhörliche ökonomische Entfaltung, u. a. ein Grund für die Ausbeutung zahlreicher Menschengruppen. Der Mensch ist zudem imstande, mit der modernen Massenvernichtungstechnologie eine Katastrophe apokalyptischen Ausmaßes zu entfachen, weshalb die von Günther Anders geäußerte Sorge der „Apokalpyse-Blindheit" aktueller denn je erscheint. Überdies streben ideelle Bewegungen wie der Transhumanismus eine Maschinisierung des Menschen an, mit dem Wunsch, den Tod zu überwinden. Im religiösen Jargon ließe sich dieses Unterfangen als vollständige Diesseitsbezogenheit bezeichnen, die stetig Gefahr läuft, in einen globalen Nihilismus zu kippen. Denn für Gläubige gewinnt die Ausrichtung auf das Jenseits vermöge der Konfrontation mit dem Tod erst an Bedeutung. Die Endlichkeit regt den gläubigen Menschen zur spirituellen Entfaltung an und veranlasst ihn dazu, dem Göttlichen – auch angetrieben durch das Unbekannte der postmortalen Existenz – eingedenk zu sein.

Dennoch ist die Technik ein unabdingbares Instrumentarium des Menschen, weshalb der Umgang mit der Technologie auf tiefgründige Weise zu reflektieren ist. Deshalb schlagen wir einen islamischen Technologiebegriff vor, an dem sich Fachkundige der islamischen Normativität ausrichten können. Orientieren soll sich der Begriff an den in dem Beitrag erläuterten Krisen und Herausforderungen. Die Technologie und ihre Ent-

81 Vgl. Koran 57:25.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stehung dürfen weder zu Korrumpierung (*fasād*) noch zu Unrecht (*ẓulm*) führen. Korrumpierung bedeutet, das Gleichgewicht der Natur durch ihre Herabwürdigung als Ressource zu stören. Es handelt sich hier um eine Korrumpierung physischen Ausmaßes. Sie mag sich jedoch auch ideell vollziehen, indem sie das Wesen des Menschen von dessen Naturwüchsigkeit (*fiṭra*) entreißt. Der Begriff des Unrechts verweist auf ein Ausbeuten von Menschengruppen, das insbesondere entlang der technischen Produktion zustande kommt. Die Technik darf zudem keinen Zweck des menschlichen Daseins bilden, vielmehr soll sie einem Werkzeug gleichen, das in den Dienst der Menschheit und der Natur zu stellen ist. Dabei gilt es, das spirituelle Dasein des Menschen zu hüten. Das Spirituelle hat mit dem Moralischen einherzugehen, obschon die Detailfrage nach dem Wesen des Spirituellen und des Moralischen Gegenstand weiterer Forschungen sein muss, deren Ergebnisse der islamischen Auseinandersetzung mit der Technik anzugliedern sind. Die Technologie ist demnach eine göttliche Ermächtigung (*tamkīn rabbānī*),[82] deren Vollzug vermöge göttlich vermittelter Beweggründe (*asbāb ilāhiyya*)[83] angetrieben werden muss. Sie liegt der menschlichen Machtlosigkeit (*ʿağz*) zugrunde und beginnt dort, wo die natürliche Befähigung des Menschen endet. Die Technologie hat im Sinne einer von Selbstbeherrschung getragenen Förderung von Rohstoffen – d. h. vermöge eines bedingten Fortschrittsbestrebens – die Natur zu hüten und ihr Gleichgewicht zu erhalten, ohne dabei Unrecht unter den Menschen zu stiften. Ihre jenseitsbezogene Nutzung tilgt somit die inhärenten Mängel des Menschen; sie bewältigt Probleme und Herausforderungen, und doch überwältigt sie weder ihn noch die Natur, denn sie ist als göttliche Gabe aufzufassen, die das spirituelle Wohl erhält und somit dem Dienst der Göttlichkeit anheimgegeben werden soll.

Bibliographie

Abdin, Eimen, *Die Persistenz der Ordnung: Überlegungen zu einer Ontologie der Macht in Anschluss an Laclau und Heidegger*, unveröff. MA-Arbeit, Universität Wien, 2021.

Adamson, Peter, *Philosophy in the Islamic World*, Oxford 2016.

Anders, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1961.

82 *Rabbānī* im Sinne des Göttlichen als ‚mächtig'.
83 *Ilāhī* im Sinne des Göttlichen als ‚transzendent'.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arnăutu, Robert, *Early Modern Philosophy of Technology: Bacon and Descartes*, Bukarest 2017.

Bakar, Osman, „IIDS 36: Is There an Islamic Philosophy of Technology?“, in: *YouTube* (Kanal *IIIT Online Classes*), 26.2.2022, youtube.com/watch?v=ODorq17xtVA, letzter Abruf 7.4.2022.

Biohackinfo, *Synthetic Telepathy*, o. D., biohackinfo.com/telepathy, letzter Abruf 15.4.2022.

Bonnette, Rachel, *Rethinking Technology's Impact on Empathy*, Loyola University Chicago, School of Law, 2014, Online-Paper, luc.edu/media/lucedu/law/centers/childlaw/childed/pdfs/2014studentpapers/Bonnette.pdf, letzter Abruf 7.4.2022.

al-Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, ohne Ed., Beirut/Damaskus: Dār Ibn Kaṯīr, 2002.

„Carl Mitcham: Philosophizing About Technology: Why Should We Bother?“, in: *Ethix: Business, Technology and Ethics*, 1.6.2001, ethix.org/2001/06/01/philosophizing-about-technology-why-should-we-bother, letzter Abruf 7.4.2022.

Carter, John, *Sex and Rockets: The Occult World of Jack Parsons*, Port Townsend [2]2004.

Cassirer, Ernst, *Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, Hamburg 1995.

Cook, David, *Understanding Jihad*, Berkeley u. a. 2005.

Craig, Emory, „Facebook's Brain-Computer Interface Project for AR Glasses“, in: *Digital Bodies*, 4.10.2019 (aktualisiert 14.2.2020), digitalbodies.net/augmented-reality/facebooks-brain-computer-interface-project-for-ar-glasses, letzter Abruf 7.4.2022.

„Designer Babies And Ethics Of Engineering Philosophy Essay“, in: *UK Essays*, 1.1.2015, ukessays.com/essays/philosophy/designer-babies-and-ethics-of-engineering-philosophy-essay.php, letzter Abruf 7.4.2022.

Doherty, Brian, „The Magical Father of American Rocketry“, in: *Reason: Free Minds and Free Markets*, 1.5.2005, reason.com/2005/05/01/the-magical-father-of-american-2, letzter Abruf 7.4.2022.

Flynn, Shannon, „Things to Consider about Brain-Computer Interface Tech“, in: *TechAcute*, 13.10.2020, techacute.com/brain-computer-interface-technology, letzter Abruf 15.4.2022.

al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, 5 Bde., ohne Ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2008.

———, *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, ed. von Maḥmūd Bīğū, Beirut: Dār al-Andalus, [7]1967.

Gilroy, Stephen W. et al., „A Brain-Computer Interface to a Plan-Based Narrative“, in: *Proceedings of the Twenty-Third International Joint Conference on Artificial Intelligence*, August 2013, S. 1997–2004.

Heidegger, Martin: „Die Frage nach der Technik“, in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main 2000.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

———, *Gelassenheit*, Tübingen 1959.

Honigsbaum, Mark, „The Future of Robotics: In a Transhuman World, the Disabled Will Be the Ones Without Prosthetic Limbs…“, in: *The Guardian*, 16.6.2013, theguardian.com/technology/2013/jun/16/future-robotics-bionic-limbs-disabled, letzter Abruf 7.4.2022.

Kallis, Giorgos, *Degrowth*, Newcastle upon Tyne 2018.

Kapp, Ernst, *Grundlinien einer Philosophie der Technik: Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Hamburg 2015.

Keane, Philip, „Jack Parsons and The Occult Roots of JPL“, in: *Space Safety Magazine*, 2.8.2013, spacesafetymagazine.com/aerospace-engineering/rocketry/jack-parsons-occult-roots-jpl, letzter Abruf 7.4.2022.

Keeler, Ahmed Paul, *Rethinking Islam & The West: A New Narrative for the Age of Crisis*, Cambridge 2019.

Koch, Dietmar, „‚Das erbringende Eignen‘: Zu Heideggers Konzeption des Eigenwesens im ‚Ereignis-Denken‘“, in: *Das Spätwerk Heideggers: Ereignis – Sage – Geviert*, hrsg. von Damir Barbarić, Würzburg 2007, S. 95–108.

Lambert, Alexandra, *The Heritage of Hermes: Alchemy in Contemporary British Literature*, Berlin 2004.

Leslie, André, „World’s ‘Most-connected’ Man Finds Better Life through Data“, Interview mit Chris Dancy, in: *Deutsche Welle*, 1.5.2014, dw.com/en/worlds-most-connected-man-finds-better-life-through-data/a-17600597, letzter Abruf 7.4.2022.

al-Marwazī, Nuʿaym b. Ḥammād, *Kitāb al-Fitan wa-l-malāḥim*, 2 Bde., ed. von Samīr b. Amīn az-Zuhrī, Kairo: Maktabat at-Tawḥīd, 1991.

al-Mašhūr, Abū Bakr al-ʿAdanī b. ʿAlī, *an-Nubḏa aṣ-ṣuġrā li-maʿrifat ar-rukn ar-rābiʿ min arkān ad-dīn wa-ʿalāmātihī l-kubrā wa-l-wusṭā wa-ṣ-ṣuġrā*, Tarim: Markaz al-Ibdāʿ aṯ-Ṯaqāfī li-d-Dirāsāt wa-Ḫidmat at-Turāṯ, ^{3}2013.

Macdonald, Duncan B., „Fiṭra“, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 2012, dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_SIM_2391, letzter Abruf 8.4.2022.

McClellan III, James E./Harold Dorn, *Science and Technology in World History: An Introduction*, Baltimore 2006.

Peters, Otto et al. (Hgg.), *Against the Tide: Critics of Digitalisation: Warners, Sceptics, Scaremongers, Apocalypticists: 20 Portraits*, Oldenburg 2013.

Preus, Anthony, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham u. a. 2015.

Raquib, Amina, *Islamic Ethics of Technology: An Objectives’ (Maqāṣid) Approach*, unveröff. Diss., University of Queensland, Australien, 2013.

Ranish, Robert/Stefan Lorenz Sorgner (Hgg.), *Post- and Transhumanism: An Introduction*, Frankfurt am Main u. a. 2014.

Remmele, Bernd, *Die Entstehung des Maschinenparadigmas: Technologischer Hintergrund und kategoriale Voraussetzungen*, Wiesbaden 2003.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Richter, Solveig, „Ressourcenkonflikte“, in: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 17.5.2018, bpb.de/themen/kriege-konflikte/dossier-kriege-konflikte/76755/ressourcenkonflikte, letzter Abruf 7.4.2022.

Robinson, William I., „Global Capitalism: Reflections on a Brave New World“, in: *Great Transition Initiative*, Juni 2017, greattransition.org/publication/global-capitalism, letzter Abruf 7.4.2022.

Rogers, S. A., „What Is Green Energy?“, in: *Treehugger: Sustainability For All* (25.4. 2021), treehugger.com/what-is-green-energy-4864279, letzter Abruf 7.4.2022.

Safiai, Mohd Hafiz/Ibrahim, Ibnor Azli, „Tracing the History of Astrolabe Inventions Across Civilisations“, in: *Islamic Perspectives on Science and Technology: Selected Conference Papers*, hrsg. von Mohammad Hashim Kamali et al., Singapur u. a. 2016, S. 373–380.

Skowron, Michael, „Posthuman oder Übermensch: War Nietzsche ein Transhumanist?“, in: *Nietzsche-Studien* 42.1 (2013), S. 256–282.

The World Counts, „Depletion of Natural Resources“, o. D., theworldcounts.com/stories/Depletion-of-Natural-Resources, letzter Abruf 7.4.2022.

Tirosh-Samuelson, Hava, „Transhumanism as Contemporary Idolatry: A Judaic Critique“, in: *YouTube* (Kanal *GraduateTheologicalU*) (2.12.2021), youtube.com/watch?v=TR9jKS601W4, letzter Abruf 7.4.2022.

Welthungerhilfe, *Naturkatastrophen und der Klimawandel*, o. D., welthungerhilfe.de/informieren/themen/klimawandel/naturkatastrophen, letzter Abruf 7.4.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Polygynie in religiösen Diskursen der Moderne zwischen Einschränkung und Verbot

Hossam Ouf

1. Einleitung

Das Thema Polygynie im Islam wird häufig und vehement diskutiert, weil es aus unterschiedlichen Perspektiven – theologisch, juristisch, gesellschaftlich und menschen- bzw. frauenrechtlich – untersucht wurde und wird. Man findet viele sowohl arabische als auch englische und deutsche Literatur zum Thema.[1] Unterschiedliche Rechtsgutachten von religiösen Institutionen und anerkannten Autoritäten, die für die Zulässigkeit der Polygynie und gegen deren Abschaffung eintreten,[2] sowie diverse Gesetzentwürfe gegen die Polygamie[3] demonstrieren die Aktualität und Relevanz des Themas. Das hat zur Folge, dass dieses Thema bis heute sowohl in

1 Siehe z. B. Oliver Ritter, *Das islamische Familienrecht und seine Relevanz für in Deutschland lebende Muslime*, Köln 2016; Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia*, London 2009; Maha Yamani, *Polygamy and Law in Contemporary Saudi Arabia*, London 2008; ʿAbd an-Nāṣir Tawfīq al-ʿAṭṭār, *Taʿaddud az-zawǧāt fī š-šarīʿa al-islāmiyya*, Kairo: al-Maktaba al-Azhariyya li-t-Turāṯ, 2012; Kawṯar Kāmil ʿAlī, *Niẓām taʿaddud az-zawǧāt fī l-islām*, Kairo: Dār al-Iʿtiṣām, 1985.

2 Vgl. die Fatwas des ägyptischen Fatwa-Amtes zum Thema; abrufbar unter dar-alifta.org.

3 Da die Polygamie in Deutschland verboten ist, hat der Freistaat Bayern einen Gesetzentwurf vorgelegt, um Rechtsklarheit und -sicherheit im Umgang mit den im Zuge des Flüchtlingsstroms vermehrt auftretenden Fällen von Mehrehen zu schaffen; siehe Antrag Nr. 249/18 vom 5.6.2018, bundesrat.de/SharedDocs/drucksachen/2018/0201–0300/249–18.pdf, letzter Abruf 4.8.2022. In Ägypten wurde am 6.4.2022 dem Parlament ein Gesetzentwurf vorgelegt, der einige Artikel enthält, denen zufolge die Polygynie unter bestimmten Voraussetzungen erlaubt ist. Die erste davon ist die Zustimmung der bereits vorhandenen Ehefrau(en) vor dem Richter; vgl. Muʾassasat Mawadda li-l-Ḥifāẓ ʿalā l-Usra, „Mašrūʿ qānūn bi-Miṣr: Lā taʿaddud bidūn muwāfaqat az-zawǧa wa-l-qaḍāʾ!!“, 12.4.2022, mwddah.com/Language/AR/Articles/ArticlesDetails?NewsID=4609, letzter Abruf 6.4.2022. Zur Ablehung und Einschränkung der Polygamie in manchen islamischen Staaten siehe Mathias Rohe, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München ^{3}2013, S. 215 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

islamischen Ländern als auch in der westlichen Welt eine große Herausforderung für die muslimischen Intellektuellen und für die Forscher in der Islamischen Theologie bzw. im islamischen Recht darstellt, Reformen in Fragen des islamischen Familienrechts durchzuführen, weil die klassische Auffassung zu dieser Frage im zeitgenössischen Diskurs dominant ist.

Nach § 1306 BGB ist die Polygynie in Deutschland verboten: „Eine Ehe darf nicht geschlossen werden, wenn zwischen einer der Personen, die die Ehe miteinander eingehen wollen, und einer dritten Person eine Ehe oder eine Lebenspartnerschaft besteht." Deshalb ist die Polygynie strafwürdig und kann laut § 172 StGB mit Freiheitsstrafe von bis zu drei Jahren oder mit einer Geldstrafe bestraft werden. 1979 wurde in einem Übereinkommen der Vereinten Nationen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau beschlossen, dass die Polygynie dem Recht der Frau auf Gleichstellung mit dem Mann widerspricht. Da die Polygynie schwerwiegende emotionale und finanzielle Folgen für die Frau und die Familie generell haben könne, sollten derartige Ehen unterbunden und verboten werden.[4]

Umgangen wird dieses Verbot in Deutschland aber häufig dadurch, dass auf der einen Seite die Mehrehen von einem Imam geschlossen und nicht standesamtlich anerkannt werden, und auf der anderen Seite über den Familiennachzug. Ein Imam sieht sich in der Regel nicht dazu verpflichtet, zu prüfen, ob der Bräutigam bereits verheiratet ist. Nur wenige Imame verlangen vor der Eheschließung eine Bescheinigung über eine standesamtliche Trauung. Zur Zahl der polygamen Ehen in Deutschland gibt es deshalb keine Statistiken, weil sie nicht vom Staat erfasst werden[5] und da solche Ehen oft verheimlicht werden, um nicht offenzulegen, dass Bedarfsgemeinschaften mit nachteiligen sozialrechtlichen Folgen vorliegen. Imame, die diese Ehe schließen, begründen dies teilweise damit, dass sie ein Leben der Beteiligten ‚in Unzucht' verhindern und sie ihnen einen

4 Vgl. das UN-Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau vom 18.12.1979, bmfsfj.de/resource/blob/93360/3785562d5da761399c6f17c9abcbc94f/beseitigung-diskriminierung-der-frau-cedaw-broschuere-data.pdf, letzter Abruf 6.8.2022, S. 88, Empfehlung Nr. 27 zu ‚polygamen Ehen'. Siehe auch Ayyus Sahidatul Chusnayaini, „Dynamics of Tunisian Polygamy Law in Gender Perspective", in: Jurisdictie: Jurnal Hukum dan Syariah 5.2 (2014), S. 127–141, hier S. 135.

5 Vgl. Terre des Femmes, „Positionspapier von TERRE DES FEMMES – Menschenrechte für die Frau e. V. zu Polygamie in der Bundesrepublik Deutschland", 15.2.2019, www.frauenrechte.de/images/downloads/allgemein/Positionspapier-Polygamie-Bundesrepublik-Deutschland.pdf, letzter Abruf 1.7.2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rahmen bieten wollen, der mit der islamischen Normativität in Einklang steht.[6]

Im Zentrum der klassischen und zeitgenössischen Debatten über die Polygynie im Islam steht der Koranvers 4:3 aus der Sure *an-Nisāʾ* (‚Die Frauen'):

> Und wenn ihr fürchtet, gegenüber den Waisen nicht gerecht zu sein, dann heiratet, was euch an Frauen beliebt, zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber fürchtet, (sie) nicht gleich zu behandeln, dann nur eine, oder was eure rechte Hand (an Sklavinnen) besitzt. Das bewirkt es eher, dass ihr euch vor Ungerechtigkeit bewahrt.[7]

In der vormodernen islamischen Rechtsliteratur wird die Frage der Polygynie aus einer Perspektive dargestellt, die die Zulässigkeit der Polygynie nicht anzweifelt. Dabei werden die rechtlichen Fragen zum Thema meist unter der Überschrift *al-qasm* behandelt, womit die gerechte ‚Aufteilung' zwischen den unterschiedlichen Ehefrauen eines Mannes in allen materiellen Angelegenheiten gemeint ist.[8] In zeitgenössischen Diskussionen wird die Frage der Polygynie dagegen anders verhandelt. Heute stellt sich die Frage, ob die Polygynie eine historisch-bedingte Option der Ehe im Islam ist und/oder ob sie als Verletzung der Menschenrechte der Frauen und ihres Rechts auf Würde anzusehen ist.[9] Dieser Wandel wurde durch die Triebkräfte der Moderne und des Kolonialismus in den muslimischen Gesellschaften herbeigeführt, wobei den Rechten der Frau stärkere Aufmerksamkeit zuteil wurde. Der Kolonialismus und die Moderne haben den Diskurs über genderbezogene Themen und Menschenrechte unter den Muslimen komplett verändert.[10]

---

6 Vgl. Mathias Rohe/Mahmoud Jaraba, *Paralleljustiz: Eine Studie im Auftrag des Landes Berlin, vertreten durch die Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz*, Berlin 2015, S. 18.

7 Die im Beitrag zitierten Koranverse stammen aus der Übersetzung von Adel Theodor Khoury.

8 Vgl. Ibn ʿĀbidīn, *Radd al-muḥtār ʿalā d-Durr al-muḥtār: Šarḥ Tanwīr al-abṣār (Ḥāšiya)*, ed. von ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawǧūd und ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, 12 Bde., Riad: Dār ʿĀlam al-Kutub, 2003, hier Bd. 4, S. 377–388; al-Buhūtī, *ar-Rawḍ al-murbiʿ: Šarḥ Zād al-mustaqniʿ*, ohne Ed., 3 Bde., Riad: Maktabat ar-Riyāḍ al-Ḥadīṯa, 1977, Bd. 3, S. 132 f.; ʿAbd ar-Raḥmān al-Ǧazīrī, *al-Fiqh ʿalā l-maḏāhib al-arbaʿa*, 5 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, ^{2}2003, Bd. 4, S. 212–222.

9 Vgl. Terre des Femmes, „Positionspapier", S. 1.

10 Für mehr Informationen hierzu siehe Hadi Mubarak, *Intersections: Modernity, Gender, and Qurʾanic Exegesis*, Georgetown 2014, S. 113–126.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus diesen Gründen setzt sich dieser Beitrag mit diversen Meinungen renommierter muslimischer Theologen und Denker über die Polygynie ab dem 19. Jahrhundert auseinander, die sich aus unterschiedlichen Perspektiven zu dieser Frage geäußert haben. Dabei werden die Meinungen verschiedener reformistisch orienterter zeitgenössischer Gelehrter und Forscher zusammengebracht und diskutiert, um den Einfluss der Beziehung zwischen rechtlicher Norm und gesellschaftlichem Wandel auf die Normativität und die Exegese des Polygynie-Verses zu untersuchen. Die Positionen der untersuchten Autoren zur Polygynie können in drei Gruppen eingeteilt werden:

- Die erste Position geht davon aus, dass die Polygynie im Islam prinzipiell erlaubt ist. Sie sei jedoch mit einer bestimmten Notwendigkeit bzw. einem bestimmten Bedürfnis verbunden und gilt nur unter bestimmten Umständen, die diese allgemeingültige Erlaubnis stark einschränken und die Polygynie in der Praxis nur in seltenen Fällen möglich machen.
- Die zweite Position ruft zum Verbot der Polygynie auf, weil diese eine unmoralische kulturelle Gepflogenheit der vorislamischen Zeit sei. Der Islam habe versucht, diese schlechte Gewohnheit schrittweise abzuschaffen.
- Die dritte Position, die den Ansichten der klassischen Gelehrten folgt, befürwortet die Erlaubnis der Polygynie, weil diese dem Allgemeinwohl der Menschen und der Gesellschaft dient. Die Vertreter dieser Position verteidigen die Polygynie, weil der Mensch nicht verbieten dürfe, was Gott erlaubt habe.

2. Die Polygynie als ein vorislamisches Phänomen

Der Islam hat die Polygynie nicht eingeführt, denn sie war als gängige Praxis schon in der Gesellschaft verankert, als der Prophet Muhammad seine Offenbarung erhielt. Es handelt sich hierbei also nicht um eine ur-islamische Norm, sondern um eine übernommene Gewohnheit.[11] Im vorislamischen Arabien wurde zum Teil sogar eine Art von Polyandrie

11 Zur Polygamie vor dem Islam siehe Haifaa A. Jawad, „Women and the Question of Polygamy in Islam“, in: *Islamic Quarterly* 35.3 (1991), S. 181–190, hier S. 183 f.; Hüseyin İlker Çınar, „Eheschließung, Scheidung und ihre unterschiedlichen Formen bei den vorislamischen Arabern unter Berücksichtigung des frühislamischen Rechts“, in: *Journal of Religious Culture* 114 (2008), S. 1–14, hier S. 7; Salim

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

praktiziert. Der Hauptbeleg dafür ist ein Hadith, den der berühmte Traditionarier al-Buḫārī (gest. 870) auf ʿUrwa b. az-Zubayr, der ihn von der Prophetenfrau ʿĀʾiša gehört habe, zurückführt. Danach soll ʿĀʾiša vier Arten von Ehe aufgezählt haben, wobei sie die dritte wie folgt beschrieb:

> Und eine andere Art von Eheschließung: Wenn eine Frau sich von ihrer Periode gesäubert hat, sagt ihr Mann zu ihr, dass sie zu einem anderen Mann gehen und ihm gehorchen soll. Und ihr Mann hält sich [dann] von ihr fern und hat keinen Geschlechtsverkehr mit ihr, bis deutlich ist, dass sie von dem anderen Mann schwanger ist. Sobald ihre Schwangerschaft offenbar ist, vollzieht ihr Mann den Geschlechtsverkehr [wieder mit ihr], wann er will. Diese [Eheform] wurde praktiziert, damit man ein Kind von vornehmer Herkunft erhielt. Diese Ehe hieß dann *nikāḥ al-istibḍā*ʿ.[12]

Der Islam hat diese Gewohnheit jedoch auf die Polygynie begrenzt und auch strikte Voraussetzungen dafür aufgestellt.[13]

3. Kontextualisierung und intratextuelle Leseart der Polygynie-Verse

Der zentrale Vers zur Polygynie ist, wie oben erwähnt, Vers 4:3. Laut Khalid Dafir liegt der pädagogische Wert der gesamten Sure *an-Nisāʾ* darin, dass sie Rahmenbedingungen für die gesellschaftliche Stellung von Frauen und Waisenkindern und den Umgang mit ihnen aufstellt. Die Kernbotschaft dieser Sure ist, dass Gerechtigkeit und Barmherzigkeit die Grundbedingungen für ein erfolgreiches familiäres und gesellschaftliches Leben sowie für die Durchführung des göttlichen Auftrags gegenüber jenen sind, die allzu oft ungerecht behandelt werden. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit könne man nur dann lernen, wenn man sie im engeren Sinne innerhalb der Familie verwirkliche. Danach könne man beides auch im weiteren Sinne in der Gesellschaft verwirklichen. Aus dieser Sure könne man lernen, dass die Veränderung und die Entwicklung der Gesell-

---

El-Bahnassawi, *Die Stellung der Frau zwischen Islam und weltlicher Gesetzgebung*, München 1993, S. 178.

12 Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī: al-Ǧāmiʿ al-musnad aṣ-ṣaḥīḥ*, ed. von Markaz al-Buḥūṯ wa-Tiqaniyyat al-Maʿlūmāt, 10 Bde., Kairo: Dār at-Taʾṣīl, 2014, Bd. 7, S. 41 f., Nr. 5117, hier übers. in Anlehnung an Çınar, „Eheschließung, Scheidung", S. 4. Vgl. auch Joseph Henninger, „Polyandrie im vorislamischen Arabien", in: *Anthropos* 1.2 (1954), S. 314–322, hier S. 315.

13 Vgl. El-Bahnassawi, *Die Stellung der Frau*, S. 178 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaft die Progression des Muslims voraussetzen und umgekehrt.[14] Die Schlüsselwörter ‚Gerechtigkeit', ‚Gleichberechtigung' und ‚Gleichbehandlung' sowie deren Verwirklichung in Familie und Gesellschaft können als eine der Botschaften dieser Sure verstanden werden. Deshalb steht der Begriff *ʿadl* (‚Gerechtigkeit') im Zentrum aller Diskussionen und Beiträge von muslimischen Reformisten über die Polygynie im Islam.

In seinem Kommentar zu Koran 4:3 erklärt der tunesische Gelehrte Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr (gest. 1973), dass das Erwähnen des Wortes *yatāmā*, womit in diesem Fall die weiblichen Waisen gemeint sind, den Bezug des Verses zum vorigen Vers 4:2 verdeutlicht, der lautet:

> Und gebt den Waisen ihr Vermögen und tauscht nicht Schlechtes gegen Gutes aus. Und zehrt nicht ihr Vermögen auf zu eurem Vermögen hinzu. Das wäre eine große Sünde.

Die Aussage über die Polygynie in Vers 4:3 gilt laut Ibn ʿĀšūr als ein Nachsatz des Bedingungssatzes über die Angst vor der Ungerechtigkeit gegenüber den weiblichen Waisen, was den früheren Gelehrten unbekannt war. Dadurch sollte eine unabdingbare Verbindung zwischen der Ungerechtigkeit gegenüber den weiblichen Waisen und der Polygynie festgestellt werden, sonst wäre diese Bedingung im Vers zwecklos.[15] Dabei stützt sich Ibn ʿĀšūr auf einen ebenfalls von al-Buḫārī überlieferten Hadith, in dem es heißt:

> ʿUrwa b. az-Zubayr berichtete, dass er ʿĀʾiša nach dem Vers fragte, in dem Gott sagt: „Und wenn ihr fürchtet, gegenüber den Waisen nicht gerecht zu sein, dann heiratet, was euch an Frauen beliebt, zwei, drei oder vier […]." Sie sagte zu ihm: „O mein Neffe! Es handelt sich dabei um eine weibliche Waise, die sich in der Obhut ihres Vormunds befand und einen Anteil an seinem Vermögen hatte. Er begehrte die Heirat mit ihr wegen ihres Vermögens und ihrer Schönheit und wollte ihr eine geringere Brautgabe zahlen, als ihr die anderen Männer zahlen würden. Darauf wurde diesen Vormunden [durch diesen Vers] untersagt, ihre Waisenmädchen zu heiraten, es sei denn, sie zahlen ihnen gerecht die Brautgabe, indem sie den höchsten Betrag im üblichen Rahmen geben […]." ʿUrwa sagte: ʿĀʾiša erzählte weiter: „Die Leute fragten den Gesandten Gottes um Auskunft hinsichtlich

14 Vgl. Khalid Dafir, *Der Koran – Pädagogische Reflexion in reformdidaktischer Hinsicht: Einführung in die Qurandidaktik I*, Hamburg 2015, S. 76 f.

15 Vgl. Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr, *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, 30 Bde., Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1984, Bd. 4, S. 222.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> der weiblichen Waisen, nachdem dieser Vers offenbart worden war. Daraufhin offenbarte Gott den folgenden Vers [4:127]: ‚Sie fragen dich um Rechtsauskunft über die Frauen. Sprich: Rechtsauskunft über sie gibt euch Gott, und auch das, was euch im Buch verlesen wird über die weiblichen Waisen, denen ihr nicht das zukommen laßt, was ihnen vorschriftsgemäß zusteht, und die ihr nicht heiraten wollt […].'" ʿĀʾiša fügte hinzu: „Gott meint mit [der Aussage] ‚was euch im Buch verlesen wird' in diesem Vers den ersten vorher erwähnten Vers, in dem Gott sagt: ‚Und wenn ihr fürchtet, gegenüber den Waisen nicht gerecht zu sein, dann heiratet, was euch an Frauen beliebt.'" ʿĀʾiša sagte weiter: „Was Gott in dem anderen Vers [mit] ‚und die ihr nicht heiraten wollt' sagt, bedeutet, dass der Vormund meist kein Interesse hatte, das Waisenmädchen, das sich in seiner Obhut befindet, zu heiraten, falls sie nicht besonders reich und schön ist. Deshalb erging das Verbot, dass die Waisenmädchen wegen des Interesses des Vormunds an ihrem Vermögen und ihrer Schönheit nicht verheiratet werden dürfen, es sei denn, die Waisenmädchen werden gerecht behandelt und ihre Brautgaben werden vollständig geleistet."[16]

Ibn ʿĀšūr erklärt, dass die damaligen Muslime den Vers 4:3 über die Heirat mit den weiblichen Waisen nicht verstanden haben und deshalb den Propheten um Rat und Erklärung baten. Als Antwort darauf sei der Vers 4:127 herabgesandt worden, und die Aussage von ʿĀʾiša sei die beste Interpretation für diesen Vers.[17] Um den Vers 4:3 in seinem Gesamtkontext zu verstehen, führt Ibn ʿĀšūr dessen zweiten Teil an: „Wenn ihr aber fürchtet, (sie) nicht gleich zu behandeln, dann nur eine […]" und räumt ein, dass das Ziel der Gerechtigkeit gegenüber den Frauen dazu führen sollte, dass der Mann nur eine Frau heiraten kann.[18]

Laut Ibn ʿĀšūr wurde die Polygynie im Islam aber unter der Voraussetzung der Gerechtigkeit eingeführt, um die weiblichen Waisen und ihr Vermögen vor dem Unrecht des Vormunds zu schützen.[19] Trotzdem ist Ibn ʿĀšūr nicht völlig gegen die Polygynie, denn in seinem Kommentar zu Vers 4:3 zählt er deren Vorteile für diejenigen auf, die sie sich leisten können. Dazu erklärt er, dass die Einführung der Polygynie u. a. als Mittel

16 Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Bd. 6, S. 82, Nr. 4553.
17 Vgl. Ibn ʿĀšūr, *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, Bd. 4, S. 223.
18 Vgl. ebd., S. 225.
19 Vgl. ebd., S. 222.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur zahlenmäßigen Vermehrung der Muslime sowie zum Schutz der Frauen diene.[20]

Zu den wichtigsten muslimischen Denkern im 19. Jahrhundert, die eine innovative Ansicht bezüglich der Frauenrechte und der Polygynie vertraten, gehört der ägyptische Azhar-Gelehrte Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905), der deutlich Stellung gegen die Polygynie bezog. Er verfasste zwei kürzere Abhandlungen über die islamischen Rechtsnormen zu diesem Thema bzw. zu den theologischen Belegen dazu aus dem Koran, der Sunna und dem islamischen Recht sowie eine Fatwa.[21] In seiner Diskussion der Polygamie erklärt ʿAbduh, dass jene Araber, die in der Frühzeit des Offenbarungsgeschehens den Islam annahmen, diese Gewohnheit fortsetzten, bis die Verse über die Reform der Polygynie herabgesandt wurden. Dabei zitiert er eine Überlieferung, nach der im Anschluss an die Offenbarung dieser Verse der Prophet dem Gefährten Ġaylān b. Salama aṯ-Ṯaqafī befahl, von den zehn Frauen, mit denen er verheiratet war, vier zu wählen und sich von den anderen sechs scheiden zu lassen.[22] Der Prophet selbst habe sich jedoch von keiner seiner Frauen scheiden lassen können, weil Gott ihm das verboten hatte.[23] Laut ʿAbduh bestand die Aufgabe des Islams darin, die zuvor uneingeschränkte Anzahl der Frauen bei der Mehrehe auf vier zu reduzieren und auch die Bedingung aufzustellen, dass zwischen den Ehegattinnen gerecht verfahren werden soll.[24]

Bei seiner Exegese der Polygamie-Verse erklärt ʿAbduh, dass das Zusammenspiel der Aussagen aus Vers 4:3 „Wenn ihr aber fürchtet, (sie) nicht gleich zu behandeln, dann nur eine“ und aus Vers 4:129 „Und ihr werdet es nicht schaffen, die Frauen gleich zu behandeln, ihr mögt euch noch so sehr bemühen“ die Erlaubnis der Polygynie stark beschränke, sodass man sagen könne, dass diese zwei Verse zusammen genommen die Polygynie eigentlich verbieten. Denn wenn man schon wisse, dass niemand in der Lage sei, gegenüber seinen Frauen gerecht zu sein, dann lasse sich erschlie-

20 Vgl. ebd., S. 226.

21 Muḥammad ʿAbduh, „Ḥukm aš-šarīʿa fī taʿaddud az-zawǧāt“, in: *al-Aʿmāl al-kāmila*, 5 Bde., ed. von Muḥammad ʿImāra, Kairo: Dār aš-Šurūq, 1993, Bd. 2, S. 76–81; ders., „Taʿaddud az-zawǧāt“, in: ebd., S. 82–87; ders., „Fatwā fī taʿaddud az-zawǧāt“, in: ebd., S. 88–93.

22 Vgl. ebd., S. 89; at-Tirmiḏī, *Sunan at-Tirmiḏī*, ed. von Markaz al-Buḥūṯ wa-Tiqaniyyat al-Maʿlūmāt, 5 Bde., Kairo: Dār at-Taʾṣīl, ^{2}2016, Bd. 2, S. 322, Nr. 1164.

23 Der Beweis dafür ist der Koranvers 33:52: „Darüber hinaus ist dir weder erlaubt, Frauen zu heiraten noch sie gegen (andere) Gattinnen einzutauschen, auch wenn ihre Schönheit dir gefallen sollte, mit Ausnahme dessen, was deine rechte Hand (an Sklavinnen) besitzt. Und Allah ist Wächter über alles.“

24 Vgl. ʿAbduh, „Fatwā fī taʿaddud az-zawǧāt“, S. 90.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßen, dass man nur eine Frau heiraten solle. Laut ʿAbduh konnte man nur wegen der Sunna des Propheten diese Erlaubnis nicht aufheben.[25] Unter Verweis auf die Sunna weist er aber auch darauf hin, wie gerecht der Prophet seine Frauen behandelte. So pflegte dieser auch im Falle einer Krankheit an den Häusern seiner Frauen vorbeizukommen, um sie zu besuchen und somit die Bedingung der Gerechtigkeit zu erfüllen.[26]

ʿAbduh lehnt die Polygynie außer in Ausnahmefällen ab, was er pädagogisch, sozial und theologisch zu untermauern versucht. In seinen Aussagen dazu, dass die Polygynie eine alte Gewohnheit war, die zur Zeit des Aufkommens des Islams bekannt und akzeptabel war, sagt er auch, dass die Frau damals auf einer Stufe zwischen Mensch und Tier gestanden habe.[27] Seiner Meinung nach sollte die Polygynie verboten werden, um die daraus entstehenden Probleme und Schäden zu vermeiden. Er erklärt, dass die Polygynie einer der Gründe für Unruhe und Konflikte in der Familie sei, weshalb die Kinder schlechte pädagogische Verhältnisse in der Familie erleben müssten, was zu psychischen Krankheiten führe. Das Recht der Kinder, unter der Obhut von Vater und Mutter in einer ruhigen Atmosphäre erzogen zu werden, gilt ihm als Grundbaustein der Liebe in der Familie und einer starken Eltern-Kind-Beziehung.[28] Dabei müssten die Eltern viel Zeit für die Erziehung der Kinder investieren, was in polygynen Ehen nicht möglich sei, weil der Mann seine Zeit auf mehrere Familien verteilen müsse.[29]

4. Die materielle und immaterielle Gerechtigkeit

ʿAbduh sieht die Polygynie als Ausdruck einer Missachtung der Frau, da es keine Frau gebe, die akzeptiere, dass die Liebe ihres Mannes zwischen ihr und einer anderen Frau geteilt werde, genauso wie es keinen Mann gebe, der es hinnehme, dass die Liebe seiner Frau zwischen ihm und einem anderen Mann geteilt werde.[30] Diese emotionalen Aspekte würden von den Befürwortern der Polygynie ignoriert, weil sie die koranische Aussage „Und ihr werdet es nicht schaffen, die Frauen gleich zu behandeln, ihr

25 Vgl. ʿAbduh, „Taʿaddud az-zawǧāt“, S. 85 f.
26 Vgl. ʿAbduh, „Ḥukm aš-šarīʿa fī taʿaddud az-zawǧāt“, S. 76 f.
27 Vgl. ʿAbduh, „Taʿaddud az-zawǧāt“, S. 82.
28 Vgl. ebd., S. 84 f.
29 Vgl. ʿAbduh, „Ḥukm aš-šarīʿa fī taʿaddud az-zawǧāt“, S. 78 f.
30 Vgl. ʿAbduh, „Taʿaddud az-zawǧāt“, S. 83.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mögt euch noch so sehr bemühen“ auf die rein materiellen Aspekte reduzieren.[31]

Die von ʿAbduh abgelehnte materielle Gerechtigkeitsvorstellung betont hingegen der ägyptische Theologe Muḥammad Abū Zahra (gest. 1974), der der Ansicht ist, dass mit der erforderlichen Gerechtigkeit bzw. Gleichbehandlung die äußere Gerechtigkeit in Bezug auf die Verteilung der Ausgaben und des Unterhaltes sowie des Umgangs und nicht die innere, emotionale Gerechtigkeit gemeint sei, weil niemand in der Lage sei, seine Frauen emotional vollständig gleich zu behandeln bzw. gleich stark zu lieben. Abū Zahra bezieht sich dabei auf einen oftmals als schwach eingestuften Hadith, demzufolge der Prophet gesagt hat: „O Gott, dies ist meine Aufteilung (*qasmī*) bezüglich dessen, worauf ich einen Einfluss habe. So vergib mir das, worauf ich keinen Einfluss habe.“ Dadurch versucht Abū Zahra, die Verse 4:3 über die Bedingungen der Gleichbehandlung und 4:129 über die Unmöglichkeit der Gleichbehandlung miteinander in Einklang zu bringen.[32]

In einem Buch zu den Rechten der Frau legt der tunesische Reformist aṭ-Ṭāhir al-Ḥaddād (gest. 1935) ein wichtiges Prinzip für die Unterscheidung zwischen den festen und den veränderlichen Normen im Islam zugrunde:

> Wir sollen differenzieren zwischen der Botschaft und den Zielen, mit denen der Islam kam und die in Ewigkeit unsterblich bleiben werden, wie Monotheismus, moralisches Verhalten und die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Gleichheit zwischen den Menschen […] und den sozialen Verhältnissen sowie den tief verwurzelten Bräuchen und Denkweisen, die in der vorislamischen arabischen Gesellschaft existierten, als der Islam aufkam, ohne dass diese Bräuche zu den Zielen des Islams gehören. Die Vorschriften zur Bestätigung oder Änderung früherer Bräuche bleiben in Kraft, solange diese Praktiken existieren. Wenn diese Bräuche verschwinden, wird ihr Verschwinden dem Islam nicht schaden, da Praktiken wie Sklaverei und Polygamie nicht als Teil des Islams betrachtet werden können.[33]

---

31 Vgl. ʿAbduh, „Ḥukm aš-šarīʿa fī taʿaddud az-zawǧāt“, S. 76 f.

32 Vgl. Muḥammad Abū Zahra, *Muḥāḍarāt fī ʿaqd az-zawāǧ wa-āṯāribī*, Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, ²1971, S. 133 f.

33 Aṭ-Ṭāhir al-Ḥaddād, *Imraʾatunā fī š-šarīʿa wa-l-muǧtamaʿ*, mit einem Vorwort von Muḥammad al-Ḥaddād, Kairo/Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī/Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2011, S. 13 f. Zu al-Ḥaddād und seiner Rolle bei der Kodifizierung des tunesischen Familienrechts sowie des Verbots der Polygamie siehe Ziba Mir-Hosseini, „Justice, Equality and Muslim Family Laws: New Ideas, New Prospects“, in:

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hier betrachtet al-Ḥaddād die Polygynie als eine vorislamische Gewohnheit, die der Islam zwar regulierte, die aber nicht zu seinen Zwecken und seiner Botschaft gehört. Er lehnt es ausdrücklich ab, die Polygynie als eine islamische Praxis anzusehen. In einem Kapitel über die Polygynie betont al-Ḥaddād die Berücksichtigung des emotionalen Aspekts in der Ehe bezogen auf den Vers 30:21, der besagt: „Und es gehört zu seinen Zeichen, daß Er euch aus euch selbst Gattinnen erschaffen hat, damit ihr bei ihnen wohnet. Und Er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch gemacht. Darin sind Zeichen für Leute, die nachdenken." Al-Ḥaddād erklärt, dass die Polygynie zu einer emotionalen Spaltung führe, was dem Ziel der Ehe im Islam widerspreche, weil diese auf Barmherzigkeit und innerer Ruhe aufgebaut sei. So bestehe die Gefahr, dass diese noblen Gefühle im Eheleben verschwinden.[34]

Man kann jedoch sehen, dass der emotionale Aspekt vom Propheten Muhammad bei einem anderen Anlass selbst berücksichtigt wurde. So findet sich, erneut bei al-Buḫārī, die folgende Überlieferung:

> Al-Miswar b. Maḫrama berichtete: „Ich hörte den Gesandten Gottes, als er auf der Kanzel stand, sagen: ‚Die Banū Hišām b. al-Muġīra haben mich um meine Zustimmung gebeten, dass sie ihre Tochter mit ʿAlī b. Abī Ṭālib verheiraten. Nein, das erlaube ich nicht! Das erlaube ich nicht! Das erlaube ich nicht! Es sei denn, Ibn Abī Ṭālib will sich von meiner Tochter scheiden lassen und ihre Tochter heiraten. Denn meine Tochter ist ein Stück von mir! Es beunruhigt mich, was ihr Sorge macht, und es schmerzt mich, was ihr weh tut!'"[35]

Hier lehnt der Prophet vehement ab, dass sein Cousin und Schwiegersohn ʿAlī eine zweite Frau neben seiner Tochter heiratet, und setzt voraus, dass ʿAlī sich erst von seiner Tochter scheiden lässt, wenn er eine andere Frau heiraten möchte. Der Prophet sah die Polygynie in diesem Zusammenhang als einen Grund zur Scheidung. Der genannte Hadith wird von al-Buḫārī in einem Unterkapitel mit dem Titel *Die Verteidigung des Mannes mit Blick auf die Eifersucht für seine Tochter sowie seine Forderung ihrer gerechten Behandlung* als einzige einschlägige Überlieferung zum Thema angeführt.

Lena Larsen et al. (Hgg.), *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, London/New York 2013, S. 7–34, hier S. 14 f.

34 Vgl. al-Ḥaddād, *Imraʾatunā*, S. 62 f.

35 Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Bd. 7, S. 100 f., Nr. 5221.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Polygynie als Mittel zur Lösung sozialer oder medizinischer Notlagen

ʿAbduh setzt zur Erlaubnis der Polygynie das Vorhandensein einer Notwendigkeit voraus, die das Leben erschwert oder verunmöglicht, wie eine schwere Krankheit oder die Unfruchtbarkeit der Frau. Anstatt dass sich der Mann von der Frau scheiden lasse, sei hier die Polygynie eine Option. ʿAbduh führt aber weiter aus, dass er es nicht befürwortet, dass ein Mann eine andere Frau heiratet, nur weil seine Frau krank ist, genauso wie umgekehrt die Frau den Mann nicht verlassen sollte, wenn dieser krank wird. ʿAbduh ruft dazu auf, dass die beiden zusammenbleiben.[36] Um die Aussagen des Korans über die Polygynie in ihrem Kontext zu erklären, erklärt er, dass die entsprechenden Verse zusammengenommen sowohl die Erlaubnis als auch das Verbot implizieren. Gott habe die Heirat mit nur einer Frau mit der Angst vor Ungerechtigkeit begründet und dann eingeräumt, dass die volle Gerechtigkeit eigentlich unmöglich sei. Hätte man aus den Versen verstanden, dass die Polygynie verboten ist, dann hätte man das so praktiziert, wenn die Polygynie nicht durch die Sunna des Propheten und die Praxis (*ʿamal*) der frühen Muslime erlaubt gewesen wäre.[37] ʿAbduh bietet hier eine intratextuelle Leseart der Verse über die Polygynie an und kommt dabei zu dem Schluss, dass ein gerechtes Verhalten gegenüber mehreren Frauen in der Realität und dem Koran zufolge nicht möglich ist und dies die Polygynie verboten macht, weil die Gerechtigkeit eine von Gott vorgeschriebene Voraussetzung für deren Erlaubnis ist. Dieses Verständnis der Polygynie-Verse erschwert erheblich die Möglichkeit, mehr als eine Frau zu heiraten. So gilt die Polygynie hier nicht als eine islamische Regel, sondern als eine Ausnahme.[38]

6. Die Normativität des Polygynie-Verses

Hat der Polygynie-Vers 4:3 eine unwiderrufliche Normativität und darf deshalb die Polygynie per Gesetz nicht verboten werden? Wäre dies als ein Verstoß gegen die islamische Jurisprudenz zu betrachten? Bei seinem Aufruf zum Verbot der Polygynie stützte sich ʿAbduh auf eine Regel, die besagt ‚das Abhalten von Schädlichem hat Vorrang gegenüber dem Erlangen des Nützlichen' (*darʾ al-mafāsid muqaddam ʿalā ǧalb al-maṣāliḥ*)

36 Vgl. ʿAbduh, „Taʿaddud az-zawǧāt", S. 85.
37 Vgl. ebd., S. 85 f.
38 Vgl. ʿAbduh, „Fatwā fī taʿaddud az-zawǧāt", S. 92.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und auf das Prinzip der ‚Unterbindung der juristischen Vorwände' (*sadd aḏ-ḏarāʾiʿ*), womit fälschlicherweise als zulässig dargestellte Wege zu Verbotenem gemeint sind. Die Verwirklichung von Nutzen für die Menschen ist die Grundlage jeder Norm in der islamischen Jurisprudenz. Laut ʿAbduh gehört die Polygynie unter der Bedingung der Gerechtigkeit zu den erlaubten Angelegenheiten (*al-mubāḥāt*). Da sie in der Gegenwart aber gegen Frauenrechte verstößt sowie beiträgt zur Zerstörung von Familien, zur Feindschaft zwischen Familienmitgliedern, zu psychischen Krankheiten bei Kindern und Frauen sowie zur Instabilität der Gesellschaft generell, überwiegen für ihn die Nachteile und Schäden gegenüber den Vorteilen. Deshalb hielt ʿAbduh ein Verbot dieser Praxis für erforderlich.[39]

Hier stellt sich nun erneut die Frage, ob man islamrechtlich erlaubte Handlungen überhaupt verbieten darf. Darauf erwiderte der reformistisch eingestellte marokkanische Politiker ʿAllāl al-Fāsī (gest. 1974), dass der zweite Kalif ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb selbst die *ḥadd*-Strafen in bestimmten Zeiten aufgehoben hat, obwohl diese grundsätzlich vorgeschrieben sind, was bei der Polygynie nicht der Fall ist, da sie ja keine Pflicht ist. Das Verbot der Polygynie entspreche daher nicht den Maximen des Islams, zu denen die Bewahrung der familiären Ruhe und Stabilität gehört. Al-Fāsī beschließt seine Überlegungen zur Polygynie mit der Aussage, dass die Tatsache, dass die islamische Jurisprudenz für alle Zeiten und Orte geeignet ist, ein Verbot der Polygynie heute notwendig macht, um die Gerechtigkeit zu verwirklichen, die Frau zu würdigen und den Islam zu schützen.[40]

ʿAbduh fasst in seiner Fatwa zur Polygynie die Gründe zusammen, aus denen heraus die Polygynie verboten werden soll:

- Weil bei der Polygynie vorausgesetzt wird, dass die Frauen gleichbehandelt werden müssen und diese Voraussetzung nicht erfüllbar ist. Wenn aber die Moral der Menschen abnimmt und die Gerechtigkeit fehlt, dann ist es dem Herrscher oder dem Gelehrten erlaubt, die Polygynie zu verbieten.
- Die Polygynie zerstört die sozialen Beziehungen zwischen Mann und Frau, und die Frauen können ihre Rechte nicht erhalten.
- Auch die Beziehungen zwischen den Kindern werden zerstört und sie werden auf Hass und Feindseligkeit hin erzogen.[41]

---

39 Vgl. ʿAbduh, „Taʿaddud az-zawǧāt", S. 86.
40 Vgl. ʿAllāl al-Fāsī, *an-Naqd aḏ-ḏātī*, Kairo: al-Maṭbaʿa al-ʿĀlamiyya, 1952, S. 276.
41 Vgl. ʿAbduh, „Fatwā fī taʿaddud az-zawǧāt", S. 92.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Insgesamt kann laut ʿAbduh den Männern verboten werden, mehr als eine Frau zu heiraten außer in Ausnahmesituationen, die von einem Richter bestätigt werden. Abgesehen von der bloßen Gewohnheit der Menschen spreche im Islam nichts gegen dieses Verbot.[42]

Abū Zahra widerspricht hier, denn auch wenn im Koran im Grundsatz nichts dagegen spreche, die Polygynie durch Herrscher und Richter zu regulieren sowie die finanziellen Möglichkeiten des Mannes und die Verwirklichung der Gerechtigkeit prüfen zu lassen, um die Polygynie zu ermöglichen, dürfe sie trotzdem nicht verboten werden, weil der Konsens der Muslime seit der Zeit des Propheten und seiner Gefährten bis in die Gegenwart hinein sie eindeutig erlaube.[43]

7. Fazit

Obwohl die Polygynie im Islam als eine mehr oder weniger gängige Praxis gilt, hat der Beitrag gezeigt, dass sich diverse Gelehrte des 19. und 20. Jahrhunderts deutlich gegen ihre Zulässigkeit ausgesprochen haben. Die Meinungen bewegen sich dabei zwischen der Forderung nach einem generellen Verbot und dem Wunsch einer starken Beschränkung der Polygynie. Im Zentrum der Argumentation stehen dabei die Prinzipien Gerechtigkeit, Menschen-, Frauen- und Kinderrechte sowie Schutz der Familie. Auch wenn die Polygynie von vielen Gelehrten theologisch gerechtfertigt und verteidigt wird und die Gesetzentwürfe zu ihrer Verhinderung häufig stark kritisiert und abgelehnt werden, haben die in diesem Beitrag behandelten Denker doch versucht, aus dem theologischen Gedankensystem heraus eine andere Perspektive auf diese Praxis anzubieten. In diesem Beitrag wurden Meinungen dargestellt, die auf einer anderen Leseart der Polygynie-Verse im Koran beruhen und dadurch vom Mainstream abweichende Normen enthalten, um die Polygynie aus einer modernen theologischen, sozialen und menschen- bzw. frauenrechtlichen Perspektive zu besprechen. Demzufolge sei es legitim, die Polygynie per Gesetz zu verbieten, weil sie als Verstoß gegen die Rechte der Frau betrachtet wird und dem heutigen Menschenrechtsverständnis nicht entspreche. Die Polygynie solle daher per Gesetz verboten werden, um die höheren Zwecke der Scharia zu verwirklichen, die Frauenrechte zu schützen und Schäden in der Gesellschaft zu vermeiden.

---

42 Vgl. ebd., S. 93.
43 Vgl. Abū Zahra, *Muḥāḍarāt fī ʿaqd az-zawāǧ*, S. 136 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literaturverzeichnis

ʿAbduh, Muḥammad, *al-Aʿmāl al-kāmila*, 5 Bde., ed. von Muḥammad ʿImāra, Kairo: Dār aš-Šurūq, 1993.

Abū Zahra, Muḥammad, *Muḥāḍarāt fī ʿaqd az-zawāǧ wa-āṯārihī*, Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, ²1971.

ʿAlī, Kawṯar Kāmil, *Niẓām taʿaddud az-zawǧāt fī l-islām*, Kairo: Dār al-Iʿtiṣām, 1985.

al-ʿAṭṭār, ʿAbd an-Nāṣir Tawfiq, *Taʿaddud az-zawǧāt fī š-šarīʿa al-islāmiyya*, Kairo: al-Maktaba al-Azhariyya li-t-Turāṯ, 2012.

al-Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī: al-Ǧāmiʿ al-musnad aṣ-ṣaḥīḥ*, ed. von Markaz al-Buḥūṯ wa-Tiqaniyyat al-Maʿlūmāt, 10 Bde., Kairo: Dār at-Taʾṣīl, 2014.

al-Buhūtī, Manṣūr b. Yūnus, *ar-Rawḍ al-murbiʿ: Šarḥ Zād al-mustaqniʿ*, ohne Ed., 3 Bde., Riad: Maktabat ar-Riyāḍ al-Ḥadīṯa, 1977.

Chusnayaini, Ayyus Sahidatul, „Dynamics of Tunisian Polygamy Law in Gender Perspective", in: *Jurisdictie: Jurnal Hukum dan Syariah* 5.2 (2014), S. 127–141.

Çınar, Hüseyin İlker, „Eheschließung, Scheidung und ihre unterschiedlichen Formen bei den vorislamischen Arabern unter Berücksichtigung des frühislamischen Rechts", in: *Journal of Religious Culture* 114 (2008), S. 1–14.

Dafir, Khalid, *Der Koran – Pädagogische Reflexion in reformdidaktischer Hinsicht: Einführung in die Qurandidaktik I*, Hamburg 2015.

El-Bahnassawi, Salim, *Die Stellung der Frau zwischen Islam und weltlicher Gesetzgebung*, München 1993.

al-Fāsī, ʿAllāl, *an-Naqd aḍ-ḍātī*, Kairo: al-Maṭbaʿa al-ʿĀlamiyya, 1952.

Freistaat Bayern, „Entwurf eines Gesetzes zur Bekämpfung der Mehrehe", Gesetzesantrag Nr. 249/18 vom 5.6.2018, bundesrat.de/SharedDocs/drucksachen/2018/0201–0300/249–18.pdf, letzter Abruf 4.8.2022.

al-Ǧazīrī, ʿAbd ar-Raḥmān, *al-Fiqh ʿalā l-maḏāhib al-arbaʿa*, 5 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, ²2003.

al-Ḥaddād, aṭ-Ṭāhir, *Imraʾatunā fī š-šarīʿa wa-l-muǧtamaʿ*, mit einem Vorwort von Muḥammad al-Ḥaddād, Kairo/Beirut: D, 2011.

Henninger, Joseph, „Polyandrie im vorislamischen Arabien", in: *Anthropos* 1.2 (1954), S. 314–322.

Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn, *Radd al-muḥtār ʿalā d-Durr al-muḫtār: Šarḥ Tanwīr al-abṣār (Ḥāšiya)*, ed. von ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawǧūd und ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, 12 Bde., Riad: Dār ʿĀlam al-Kutub, 2003.

Ibn ʿĀšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir, *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, 30 Bde., Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1984.

Jawad, Haifaa A., „Women and the Question of Polygamy in Islam", in: *Islamic Quarterly* 35.3 (1991), S. 181–190.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mir-Hosseini, Ziba, „Justice, Equality and Muslim Family Laws: New Ideas, New Prospects“, in: Lena Larsen et al. (Hgg.), *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, London/New York 2013, S. 7–34.

Muʾassasat Mawadda li-l-Ḥifāẓ ʿalā l-Usra, „Mašrūʿ qānūn bi-Miṣr: Lā taʿaddud bidūn muwāfaqat az-zawǧa wa-l-qaḍāʾ!!“, 12.4.2022, mwddah.com/Language/AR/Articles/ArticlesDetails?NewsID=4609, letzter Abruf 6.4.2022.

Mubarak, Hadia, *Intersections: Modernity, Gender, and Qurʾanic Exegesis*, Georgetown 2014.

Nurmila, Nina, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia*, London 2009.

Ritter, Oliver, *Das islamische Familienrecht und seine Relevanz für in Deutschland lebende Muslime*, Köln 2016.

Rohe, Mathias, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München ^{3}2013.

———/Mahmoud Jaraba, *Paralleljustiz: Eine Studie im Auftrag des Landes Berlin, vertreten durch die Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz*, Berlin 2015.

Terre des Femmes, „Positionspapier von TERRE DES FEMMES – Menschenrechte für die Frau e. V. zu Polygamie in der Bundesrepublik Deutschland“, 15.2.2019, www.frauenrechte.de/images/downloads/allgemein/Positionspapier-Polygamie-Bundesrepublik-Deutschland.pdf, letzter Abruf 1.7.2022.

at-Tirmiḏī, Muḥammad b. ʿĪsā, *Sunan at-Tirmiḏī*, ed. von Markaz al-Buḥūṯ wa-Tiqaniyyat al-Maʿlūmāt, 5 Bde., Kairo: Dār at-Taʾṣīl, ^{2}2016.

UNO, *Übereinkommen der Vereinten Nationen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW) vom 18. Dezember 1979*, bmfsfj.de/resource/blob/93360/3785562d5da761399c6f17c9abcbc94f/beseitigung-diskriminierung-der-frau-cedaw-broschuere-data.pdf, letzter Abruf 6.8.2022.

Yamani, Maha, *Polygamy and Law in Contemporary Saudi Arabia*, London 2008.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III.
Koranische Normen und Alterität

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Muslimische Überlegenheitsansprüche in Zeiten pluraler demokratischer Gesellschaften

Mouez Khalfaoui

1. Einleitung

Säkularität, Demokratie, Menschenrechte und Pluralismus haben sich in den letzten Jahrzehnten zu den wichtigsten Säulen und Garanten moderner Gesellschaften entwickelt. Die Entstehung und Entwicklung dieser Werte und Normen bringt den Wunsch und das Anliegen der Mehrheit der heutigen Weltbevölkerung zum Ausdruck.[1] In den europäischen Gesellschaften, wo sich diese Werte etabliert haben, sind Individuen und Gemeinschaften regelmäßig dazu aufgefordert, miteinander in Kontakt zu treten, um diese Werte umzusetzen und dadurch ein gelungenes Zusammenleben zu ermöglichen. Denn der religiöse, politische und kulturelle Pluralismus ist keine Selbstverständlichkeit, sondern das Ergebnis eines kontinuierlichen Austausches und einer konstruktiven Auseinandersetzung der beteiligten Gruppen miteinander.[2] In diesem Vergemeinschaftungsprozess sind mitunter auch Reibungen zwischen den beteiligten Gruppen zu beobachten. Deshalb sind alle dazu aufgefordert, neben der grundsätzlichen gegenseitigen Anerkennung ihre jeweiligen eigenen partikularen Werte und Ansätze zu reflektieren, um diese gegebenenfalls den Umständen anzupassen oder gar aufzugeben. Dies fällt häufig besonders den Gruppen schwer, die neu in Europa angekommen sind und die Etablierung europäischer Nationalstaaten, insbesondere die Entstehung und Entwicklung von Demokratiemodellen, nicht von Beginn an miterlebt haben oder daran beteiligt waren, sodass sie diesen oft verhalten bis skeptisch gegenüberstehen. Dabei stellt sich die Frage, wie solche Gruppen und Gemeinschaften zu den vorhandenen Modellen stehen und welchen Beitrag sie zu den genannten Prozessen leisten können. Wichtig dabei ist auch

1 Vgl. Mouez Khalfaoui, *Islamisches Recht, Scharia und Ethik: Eine europäische Perspektive*, Baden-Baden 2022, S. 143 f.

2 Vgl. Jamal Malik, *Religious Pluralism in South Asia and Europe*, Oxford 2005, S. 19; Winfried Brugger, *Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus: Studien zur Legitimation des Grundgesetzes*, Baden-Baden 1999, S. 199.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Frage nach ihrer Stellung zum westlichen Konzept des Pluralismus und zu ihren eigenen Überlegenheitsansprüchen, sei es auf kulturellem, theologischem oder wissenschaftlichem Gebiet. Mit ‚Überlegenheit' ist hier das Resultat des Kräftemessens zweier Parteien gemeint, bei dem sich eine durch ihre Übermacht und Stärke durchzusetzen vermochte. Die Überlegenheit resultiert dann daraus, dass die Individuen oder Gruppen aufgrund realer Eigenschaften besser als andere mit den sich stellenden Herausforderungen umgehen konnten.[3] An sich ist Überlegenheit eine positive Eigenschaft, solange sie sich auf die Einschätzung des eigenen Selbst begrenzt; in diesem Fall stärken Überlegenheitsgefühle das Selbstbewusstsein und helfen dabei, Schwierigkeiten zu überwinden. Wenn hingegen die sich selbst zugeschriebene Überlegenheit zu einer Abwertung der anderen führt, wird sie eher ein Hindernis als eine Brücke zur religiösen und kulturellen Verständigung und ist dann als etwas Negatives zu betrachten. Zwar steht es den Menschen grundsätzlich zu, sich als überlegen zu verstehen, wenn ihre Leistung sie weitergebracht hat als andere, und dies sowie die eigenen Werte hervorzuheben. Sollte diese Einschätzung aber von einer Herabstufung anderer und ihrer Diskriminierung begleitet werden, dann ist dies als kontraproduktiv anzusehen und sollte abgemildert oder gar abgeschafft werden.

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit dem Umgang muslimischer Gemeinschaften und Individuen mit den Herausforderungen des Lebens in modernen demokratischen und pluralen Gesellschaften. Dabei liegt das Augenmerk auf muslimischen Überlegenheitsansprüchen und der Art und Weise, wie sie entstanden sind und wie sie von Muslimen jahrhundertelang rezipiert und umgesetzt wurden. Des Weiteren wird die Frage erörtert, ob und inwieweit diese Überlegenheitsansprüche in diesen Gesellschaften Geltung finden bzw. finden dürfen. Dabei argumentiere ich, dass diese Ansprüche aufseiten der Muslime ihren Ursprung im Koran haben; dadurch konnten sich neben theologischen Ansprüchen rasch auch andere Überlegenheitsbehauptungen in fast allen Bereichen des muslimischen Denkens und Handelns festsetzen. Durch die zahlreichen Erfolge muslimischer Armeen über Jahrhunderte der Ausbreitung des Islams und die großen Errungenschaften in der Wissenschaft, der Kunst und anderen Lebensbereichen entwickelten sich die muslimischen Überlegenheitsansprüche zu etwas geradezu Selbstverständlichem und setzten sich fest im muslimischen Bewusstsein fest, sodass sie schließlich ein wichtiger Bestandteil des muslimischen Selbstbildes wurden. Sie prägten die Beziehung der Musli-

3 Vgl. *Duden, das Stilwörterbuch*, Mannheim ^{8}2001, Bd. 2, S. 805.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

me zu anderen Kulturen, Religionen und Völkern in vormodernen Epochen und tun das in manchen heutigen Gesellschaften noch immer. Die militärischen Niederlagen muslimischer Armeen vor allem im 18. und 19. Jahrhundert sowie die Etablierung kolonialer Hegemonien über weite Teile der islamischen Welt fügten dem muslimischen Selbstbild schließlich bittere Schläge zu und führten zu Selbstzweifeln und Selbstkritik seitens muslimischer Denker sowie zu dem Versuch, neue Denkansätze zu entwickeln. Während muslimische Reformdenker die moralische Überlegenheit des Islams und der Muslime ungern aus der Hand geben wollten, wurden Ansprüche im militärischen, technischen und naturwissenschaftlichen Bereich allmählich aufgegeben bzw. der Realität angepasst. Das Leben muslimischer Minderheiten in europäischen Gesellschaften bringt diese Situation zum Ausdruck. Eine fruchtbare Diskussion der genannten Ansprüche erfordert dringend überdachte und angepasste Ansätze bei der Betrachtung des muslimischen Selbst und der Anderen, die sowohl den Stolz auf das Eigene fördern als auch ein gelungenes gesellschaftliches Zusammenleben mit anderen Gruppen ermöglichen.

2. Gleichheit, Gerechtigkeit und Pluralismus als Merkmale moderner demokratischer Gesellschaften

Zu den wichtigsten Merkmalen moderner, säkularer, demokratischer Gesellschaften zählen Pluralismus, Gleichheit und Gleichberechtigung. Diese Prinzipien sind in der Gesetzgebung der Staaten verankert und stellen einen Ausgangspunkt für die Beziehungen unter den Bürgern, zwischen diesen und dem säkularen Staat sowie zwischen den Religionsgemeinschaften und dem Staat dar. Pluralismus hat viele Facetten; die rechtlich-politische ist in modernen Gesellschaften am bekanntesten und am weitesten verbreitet. Wie eingangs erwähnt, beruht der Pluralismus auf der Idee der grundlegenden Gleichheit und Gleichberechtigung der Menschen. So heißt es etwa im deutschen Grundgesetz in § 3:

(1) Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich.
(2) Männer und Frauen sind gleichberechtigt. Der Staat fördert die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin.
(3) Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> bevorzugt werden. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden.

Die Gleichberechtigung wird dabei vor allem auch in Bezug auf Genderfragen sichergestellt. Des Weiteren ist jegliche Diskriminierung verboten, sodass alle Menschen die gleichen Rechte und Pflichten sowie die gleichen Ansprüche haben. Zudem sichert die Neutralität des säkularen Staates den gleichen Umgang mit allen Religionsgemeinschaften sowie deren Gleichheit vor dem Gesetz. Damit stellt man sich dezidiert gegen vormoderne Normen des Zusammenlebens, die vor allem auf der Annahme religiöser Ungleichheit bzw. eben auf einseitigen Überlegenheitsansprüchen beruhen.

Es stellt sich zunächst die Frage, wie Pluralismus aus muslimisch-theologischer Perspektive definiert werden kann und wie muslimische Intellektuelle die vormoderne islamische Konzeption des Selbst und des Anderen verstehen. Hier bemühen sich einige zeitgenössische muslimische Denker, die bekannten islamischen Konzepte über die Beziehungen zu anderen Religionen und Gemeinschaften zu reflektieren. Ein wichtiger Versuch hierzu stammt von Abdulaziz Sachedina. In seinem Beitrag *The Qurʾān and Other Religions* versucht er, die komplexe Beziehung des Islams zu anderen Religionen aus einer modernen Perspektive zu erörtern.[4] Sachedina betont den Pluralismus als nicht zu leugnende Realität moderner heutiger Gesellschaften. Er identifiziert den religiösen Pluralismus aus muslimischer Perspektive mit der Annahme, dass alle Religionen (neben dem Islam) Segen und Heil für die Menschen bringen können. Diese Öffnung des Weges zur Erlösung für andere Glaubensgemeinschaften und Religionen stellt im islamischen Kontext ein Novum dar. Sachedina versucht ein globales Verständnis zu erreichen, indem er beide koranischen Positionen – die exklusivistische und die weltoffene bzw. toleriante, die es ebenfalls gibt – analysiert und bewertet. Er hebt die Existenz von Koranversen hervor, die als Aufruf zur Toleranz und Akzeptanz anderer Religionen verstanden werden können. Koranpassagen, die hingegen die muslimische Überlegenheit und Dominanz gegenüber anderen Religionen betonen, versucht er zu entschärfen, indem er die Intoleranz der vormodernen Doktrin – vor allem in den ersten Jahrhunderten des Islams – mit dem damaligen Kontext erklärt. So wird die islamische Heilskonzeption, die den Glauben an Gott und den Islam als unabdingbare Voraussetzung zur Erlangung des Segens

4 Vgl. Abdulaziz Sachedina, „The Qurʾān and Other Religions", in: *The Cambridge Companion to the Qurʾan*, hrsg. von Jane Dammen McAuliffe, Cambridge 2006, S. 291–309.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und der Erlösung voraussetzt, als Produkt des damaligen Kontextes begriffen, der heute so nicht mehr vorhanden ist. Sachedina erklärt die damalige Haltung als einen Versuch, die muslimische Identität in einer Zeit religiöser Auseinandersetzungen zu stärken. Damit rechtfertigt er den Versuch des Korans, die muslimische Gemeinde und den islamischen Glauben gegenüber den Christen und Juden sowie gegenüber den arabischen Heiden aufzuwerten. Im Gegensatz zu diesen speziellen Stellen hebt der Autor die universellen Konzeptionen des Korans bzw. des Islams hervor. Während die Intoleranz als etwas Partikulares verstanden werden soll, sollen die Kohärenz und die Freiheit als ewige Botschaften des Islams verstanden werden. Insgesamt kann Sachedinas Versuch, die islamische Überlegenheitskonzeption zu reflektieren und anzupassen, als das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit den Normen moderner säkularer Gesellschaften verstanden werden.

Während es in diesem Beitrag um die islamische Rechtsdoktrin und die Art und Weise geht, wie muslimische Rechtsexperten das Selbst und den Anderen verstanden haben, stellen vormoderne muslimische Gesellschaften doch keine Ausnahme im vormodernen Muster sozialen Zusammenlebens und interreligiöser Beziehungen dar. Konkurrenz und gegenseitige Ablehnung waren weitverbreitet und hatten neben religiösen auch kulturelle und ökonomische Gründe.[5] So war die Ungleichheit zwischen Freien und Sklaven, zwischen Frauen und Männern sowie zwischen Muslimen und Nichtmuslimen eines der wichtigsten Merkmale des politischen, religiösen und gesellschaftlichen Handelns vormoderner muslimischer Autoritäten. Hinzu kommen oft ethnische und kulturelle Unterschiede sowie Überlegenheitsansprüche, die von den entsprechenden Akteuren oft verwendet wurden, um politische und soziale Legitimation zu erlangen. Die historischen Gegebenheiten widersprachen in vielerlei Hinsicht den religiösen Vorgaben und Forderungen zur Gleichheit aller Menschen, die u. a. auch im Koran stark vertreten sind.[6] Diese widersprüchliche Situation betraf nicht nur die Beziehung der Muslime zu Nichtmuslimen; sie existierte auch in den innermuslimischen Beziehungen und führte zum sogenannten ‚ersten Bürgerkrieg' zwischen jenen Gruppen, die sich später zu Sunniten und Schiiten ausdifferenzierten, sowie zu ständigen theologischen Auseinandersetzungen zwischen diversen muslimischen Gruppen

5 So werden solche Ansprüche u. a. auch vom Christentum und Judentum erhoben; vgl. den neutestamentlichen *Brief an die Hebräer* samt Kommentaren auf www.bibelkommentare.de/kommentare/kategorien/62/hebraeer, letzter Abruf 23.5.2022.

6 Vgl. Khalfaoui, *Islamisches Recht, Scharia und Ethik*, S. 165–184.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Ansichten.[7] Hierbei ist der Wahrheitsanspruch der Auslöser und die *raison d'être* des Überlegenheitsanspruches im islamischen Denken. In den nächsten Abschnitten werden einige dieser Aspekte untersucht, um die Entstehung und Entwicklung muslimischer Überlegenheitsansprüche zu verstehen, wobei das Hauptaugenmerk auf die Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen gerichtet ist.

3. Die Entstehung und Entwicklung der muslimischen Überlegenheitsansprüche

Ausschlaggebend für die muslimischen Überlegenheitsansprüche ist die koranische Darstellung zum Thema der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) sowie ihrer Rolle und Aufgaben im Allgemeinen. Dies ist ein komplexer Bereich, der im Koran an mehreren Stellen auf verschiedene Weisen behandelt wird, wobei der überwiegende Ansatz hierzu darin liegt, dass der Koran die gläubigen Muslime besserstellt und ihnen die beste Belohnung verspricht, während Andersgläubigen Schlechtes in Aussicht gestellt wird.[8] Von besonderem Rang sind hier einige Stellen, an denen der Koran nur Muslime adressiert und ihnen die absolute Überlegenheit zuspricht. Diese Stellen hatten große Wirkung auf das Leben und Handeln der Muslime, insbesondere für ihre Beziehung zu anderen Völkern und Gemeinschaften. Der Vers 9:29 behandelt die Kriegsführung muslimischer Armeen und verlangt von Nichtmuslimen Gehorsam sowie die Akzeptanz ihres niedrigen Status als Bedingung für den Schutz ihres Lebens.[9] Außerdem besteht im Koranvers 3:110 das beste Beispiel für die Behandlung anderer Völker und Gemeinschaften aus koranischer Perspektive. Er stellt die Weichen für eine langwierige Diskussion aufgrund seiner besonderen Hervorhebung der muslimischen Gemeinschaft:

---

7 Michael Cook analysiert eine der frühesten Quellen bezüglich der ersten Auseinandersetzungen zwischen muslimischen Gruppen anhand der sog. *Sīrat Sālim* und weiterer Texte; vgl. Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, London 1981, S. 160–163.

8 Vgl. u. a. Koran 2:221, 11:24, 33:73.

9 „Kämpft gegen die, die nicht an Gott glauben und auch nicht an den Jüngsten Tag, die das, was Gott und Sein Gesandter verboten haben, nicht verbieten und die nicht der Religion der Wahrheit angehören – unter den Buchbesitzern –, bis sie erniedrigt den Tribut aus der Hand entrichten." Alle in dem Beitrag zitierten Koranverse stammen aus der Übersetzung von Hartmut Bobzin. Vgl. dazu auch Anver M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law:* Dhimmīs *and Others in the Empire of Law*, Oxford 2012, S. 72–74.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Ihr seid (*kuntum*) die beste Gemeinschaft, die jemals für die Menschen geschaffen wurde. Ihr gebietet das Rechte, verbietet das Schlechte (*taʾmurūna bi-l-maʿrūfi wa-tanhawna ʿan al-munkari*) und glaubt an Gott! Wenn auch die Buchbesitzer glauben würden, es wäre gut für sie. Es gibt ja unter ihnen Gläubige, doch die meisten von ihnen sind Abtrünnige.

Vor allem in der Koranexegese wird dieser Vers seit Jahrhunderten thematisiert und hervorgehoben. Dabei konzentriert man sich in erster Linie auf die Interpretation der temporalen Bedeutung der Verbform *kuntum* (‚ihr wart'), die in der deutschen Übersetzung im Präsens wiedergegeben wird (‚ihr seid'). Um diese Verbform im zitierten Koranvers zu erklären, ziehen muslimische Exegeten eine Analogie zu anderen Koranstellen wie Vers 4:96, wo es heißt *wa-kāna llāhu ġafūran raḥīman*, was ebenfalls präsentisch übersetzt wird als ‚Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.'[10] Dadurch wird eine atemporale, uneingeschränkte Bedeutung dieses Verbs bestätigt, die auch die arabische Vergangenheitsform *kuntum* besitzt. Sie wird damit als allgemein gültig dargestellt.

Der malikitische Gelehrte al-Qurṭubī (gest. 1273) gibt drei Möglichkeiten zur Interpretation von Vers 3:110: Die erste sieht den Vers als Referenz für diejenigen, die mit dem Propheten von Mekka nach Medina ausgewandert sind. Er fügt hinzu, dass der Vers auch als Hinweis auf eine abgeschlossene Handlung verstanden werden kann in dem Sinne, dass jede muslimische Gemeinschaft *per se* die beste Gemeinschaft sei. Zweitens vergleicht al-Qurṭubī die erste *umma* des Islams mit den nachfolgenden muslimischen Gemeinschaften und sieht die erste als die beste an. Die dritte Interpretationsmöglichkeit ist, den Vers als Bedingung für die Erlangung des Status der besten Gemeinschaft zu verstehen, wobei sich diese Interpretation im Laufe der Zeit stark verbreitet hat und am meisten verwendet wurde, vor allem bei modernen Exegeten wie dem Tunesier Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr (gest. 1973).[11] Die Frage, welche Gemeinschaft in dem genannten Vers gemeint ist, wird von den Koranexegeten dahingehend

---

10 Vgl. Ibn ʿAṭiyya, *al-Muḥarrar al-waǧīz fī tafsīr al-Kitāb al-ʿazīz*, ed. von ar-Raḥḥāla al-Fārūq et al., 8 Bde., Doha: Wizārat al-Awqāf, 2010, Bd. 2, S. 553–556.

11 Vgl. al-Qurṭubī, *al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Hišām Samīr al-Buḫārī, 20 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 2002, Bd. 4, S. 117–120; Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, 30 Bde., Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1984, Bd. 4, S. 48–52; Ibn ʿAṭiyya, *al-Muḥarrar al-waǧīz*, Bd. 2, S. 553–556.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beantwortet, dass er sich auf jede muslimische Gemeinschaft bezieht, also unabhängig von Zeit und Ort.

Der berühmte Koranexeget Ibn Kaṯīr (gest. 1373) sieht diese Errungenschaft in Bezug auf den Propheten Muhammad. Er meint, dass die muslimische *umma* allein durch die Existenz des Propheten diesen Status errungen hat. Durch diese Interpretation stellt er es als Pflicht bzw. als Bedingung zur Erlangung des Status der besten Gemeinschaft dar, dem Propheten zu folgen.[12] Die Anwendung des Prinzips der sogenannten ‚Offenbarungsanlässe' (*asbāb an-nuzūl*) zur Interpretation, nach dem der Vers 3:110 in Zusammenhang mit manchen Prophetengefährten – u. a. Ibn ʿAbbās – offenbart wurde, wird von den meisten Exegeten stark abgeschwächt und zum Teil sogar abgelehnt, sodass die Offenbarungsanlässe oft gar nicht in die Diskussion mit einbezogen werden. Durch diesen abstrahierenden, verallgemeinernden Ansatz etablierte sich das verbreitete Verständnis, dass der Vers auf jede beliebige muslimische Gemeinschaft bezogen werden kann.

Der fragliche Vers besteht aus drei Teilaussagen, die miteinander verzahnt sind: die Überlegenheit der muslimischen Gemeinschaft, die dafür notwendige Voraussetzung des Gebietens des Rechten und Verbieten des Schlechten sowie die Missbilligung der Handlungen der Christen und Juden. Der erste Teil wurde oft getrennt von den anderen Teilen des Verses interpretiert, sodass sich der Part „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die jemals für die Menschen geschaffen wurde" als Hauptaussage des Verses etabliert hat.[13] Die genannten Voraussetzungen zur Erlangung des Status der ‚besten Gemeinschaft', die auf das Gebieten und Verbieten setzen, werden oft nicht als Voraussetzung, sondern als schlichte Gegebenheit und somit als Begründung für diesen Status verstanden. Somit wurde die Bedeutung des Verses wie folgt aufgefasst: ‚Ihr seid die beste Gemeinschaft, *weil* ihr das Rechte gebietet und das Schlechte verbietet.'

Ein weiterer Ansatz zur Erklärung von Vers 3:110 ist seine Verbindung zu Vers 2:47. Eine intertextuelle Interpretation hilft uns dabei, die Ansätze muslimischer Koranexegeten zu verstehen. Im letzteren Vers ist die Rede von der Erwählung der Juden durch Gott:

> Ihr Kinder Israel! Gedenket meiner Gnade, die ich euch erwies, und dessen, dass ich euch erwählte vor den Weltbewohnern (*al-ʿālamīn*)!

12 Vgl. Ibn Kaṯīr, *Tafsīr al-Qurʾān*, ed. von Muṣṭafā as-Sayyid Muḥammad et al., 15 Bde., Riad: Dār ʿĀlam al-Kutub, 2004, Bd. 3, S. 131–160.

13 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, ed. von Aḥmad Ismāʿīl aš-Šakūkānī, 13 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2014, Bd. 3, S. 402–404.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieser Vers stellte die muslimischen Exegeten vor eine Herausforderung, steht er doch im Widerspruch zu Vers 3:110. Es ergibt sich daher die Frage, welche Gemeinschaft nun tatsächlich von Gott bevorzugt und als die beste Gemeinschaft ausgezeichnet wird: die jüdische oder die muslimische? Um diese Frage zugunsten des Islams zu beantworten, haben die Exegeten vom Prinzip der Abrogation (*nasḫ*) Gebrauch gemacht. So wird argumentiert, dass die in Vers 2:47 erklärte Überlegenheit der jüdischen Gemeinschaft sich auf historisch frühere Gemeinden beziehe und dass ihre Überlegenheit durch die Erklärung der muslimischen Überlegenheit in Vers 3:110 abrogiert, also aufgehoben wurde. Damit stehe die in Vers 3:110 verankerte Überlegenheit der Muslime fest und sei unwiderlegbar.[14] Durch diesen theologisch-selektiven Ansatz wird die Überzeugung von der absoluten und definitiven Überlegenheit der muslimischen Gemeinschaft seitens der vormodernen muslimischen Koranexegeten besiegelt. Hierzu stützt man sich auf weitere Koranstellen, in denen nichtmuslimische Völker, vor allem Christen und Juden, kritisiert werden. Aufgrund des koranischen Vorwurfs, dass die Juden und Christen ihre Schriften verfälscht hätten und der Koran das einzige überlieferte wahre Wort Gottes sei, entzieht man den anderen Glaubensgemeinschaften jeden Anspruch auf Gültigkeit, sodass die muslimische Interpretation der Geschichte eine uneingeschränkte Überlegenheit erhält. Dazu beruft man sich auf eine exklusive Interpretation der Prophetie, wodurch der Islam als ‚Versiegelung der Geschichte aller Propheten' begriffen wird.[15] Damit wird der progressive Ansatz bekräftigt, nach dem die islamische Offenbarung der allgemeinen Entwicklung des Geistes der Menschheit entsprach und Muhammad das letzte Glied der Prophetenkette darstellt.

Der historische Kontext der theologischen Auseinandersetzung zwischen den drei monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam) in der Spätantike ist der Versuch der Gemeinschaften, die Überlegenheit je für sich zu beanspruchen und somit auch ganz praktische Rechte zu erhalten.[16] Die Überlegenheitsdebatte hat also einen praktischen Hin-

14 Vgl. Ibn ʿAṭiyya, *al-Muḥarrar al-wağīz*, Bd. 1, S. 390 f.; aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 3, S. 402–404.

15 Josef van Ess erklärt die ‚Versiegelung der Prophetie' als Akt nach innen, der ihre Öffnung nach außen mit sich brachte, sodass die Muslime und der Koran den Anspruch erheben können, als letzte Gemeinschaft bzw. das die Prophetie abschließende Buch zu fungieren; vgl. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991, Bd. 1, S. 3–6.

16 Vgl. Marc Cohen, *Under Crescent and Cross*, Princeton 1994, S. 139–161.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tergrund mit erheblichen Konsequenzen für die damaligen Gesellschaften. Vor allem für die unter muslimischer Herrschaft lebenden nichtmuslimischen Gemeinschaften ließen sich deren politischer und rechtlicher Status sowie ihre Beziehungen zu den muslimischen Autoritäten vom Status ihrer jeweiligen Religion in einer nach muslimischen Gesichtspunkten eingeteilten ‚Religionenskala' ableiten. Damit entwickelte sich die zuerst theologisch begründete Überlegenheit der Muslime zu einem normativen Prinzip, dessen Wirkung sich auf alle Bereiche des Lebens ausdehnte. So wurden die Schriften vor allem der Juden und Christen als ‚verfälscht' betrachtet, wodurch beide religiösen Gemeinschaften ihre theologischen Geltungsansprüche verloren.[17]

Der tunesische Denker Abdelmajid Charfi (geb. 1942) erklärt die Polemik des Islams gegenüber den anderen monotheistischen Religionen, vor allem gegen das Christentum, als Merkmal der kontextuellen Veränderungen des 7. Jahrhunderts. Er führt die steigende Zahl von Abhandlungen muslimischer Denker gegen das Christentum auf dessen speziellen Charakter zurück, denn anders als das Judentum sei das Christentum von einem missionarischen Gedanken geprägt. Außerdem waren die Anhänger dieser Religion im Nahen Osten demographisch stark vertreten. Dies erkläre die starke Beschäftigung muslimischer Gelehrter mit dem Christentum und deren vermehrte Versuche, die theologische, rechtliche und gesellschaftliche Legitimation des Christentums zu entkräften.[18]

3.1 Der islamrechtliche Überlegenheitsanspruch

Im vormodernen Islam standen die muslimischen Juristen (*fuqahāʾ*) den Koranexegeten am nächsten; sie waren die ersten, die deren Ansätze rezipierten und in juristische Konzeptionen umsetzten. Ihre Behandlung des islamrechtlichen Überlegenheitsanspruches bezog sich an erster Stelle auf die Beziehungen des Islams zu anderen Religionen. Dabei entstand eine Skala im Sinne einer Hierarchisierung der Religionen, die den rechtlichen Status der Nichtmuslime definierte, insbesondere derjenigen, die unter muslimischer Herrschaft lebten. Diese Skala trennt die Anhänger der nichtmuslimischen Religionen in zwei Gruppen: gläubige und nichtgläu-

17 Vgl. Samir Khalil Samir/Jørgen S. Nielsen (Hgg.), *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden 1994, S. 145–154.

18 Vgl. ʿAbd al-Mağīd aš-Šarafi, *al-Fikr al-islāmī fī r-radd ʿalā n-naṣārā ilā nihāyat al-qarn ar-rābiʿ*, Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1986, S. 113–123.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bige. Dies wird mit der damaligen Norm begründet, dass jeder Mensch einen Glauben haben muss, um einen Status im muslimischen Territorium zu erhalten. Während Atheisten und Polytheisten die Wahl zwischen der Konversion zum Islam, dem Verlassen des muslimischen Territoriums oder dem Tod hatten, bot sich gläubigen Nichtmuslimen, also Christen und Juden – und evtl. noch Zoroastriern – die Option, im muslimischen Territorium zu bleiben. Dafür mussten sie allerdings die weltliche Macht der muslimischen Herrscher anerkennen und die sogenannte Kopfsteuer (*ǧizya*) bezahlen.[19]

Diese Skala funktionierte in beide Richtungen, nach außen wie nach innen: Für Nichtmuslime wurden dadurch die Bedingungen des Lebens unter muslimischer Herrschaft festgelegt; für Muslime wurde gezeigt, welche Behandlung jede Gruppe erfahren darf und welcher Umgang mit ihnen den Muslimen erlaubt ist. Der islamrechtliche Ausgangspunkt dieser Konzeption liegt in der Annahme, dass die Offenbarung des Korans die historisch früheren Religionen abrogiert. Diese verloren somit ihre Legitimität und Rechtskräftigkeit; die Bande ihrer Anhänger zu Gott gelten dadurch auch als gebrochen. Um diese Verbindung zu Gott wiederherzustellen und von seinem Heilsversprechen zu profitieren, bleibt ihnen dieser Konzeption nach nur die Wahl, entweder zum Islam zu konvertieren oder sich der Macht der muslimischen Herrscher zu unterwerfen.[20] Hanafitische Gelehrte waren die ersten, die sich mit diesem Thema konfrontiert sahen, weil Nichtmuslime in der Gegend des hanafitisch geprägten Irak stark vertreten waren. Aber auch darüber hinaus waren die Mehrzahl der Einwohner des islamischen Territoriums im 8. und 9. Jahrhundert Nichtmuslime. Unter diesen Umständen ist die sogenannte *ḏimma*-Konzeption entstanden. Diese besteht aus Normen, die muslimische Juristen allmählich entwickelten, um die Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen zu regeln. Sie war maßgeblich auf dem Prinzip der Überlegenheit des Islams aufgebaut und zielte darauf ab, diese Vormachtstellung aufrechtzuerhalten.

---

19 Ein Beispiel dieser Hierarchie findet sich in Šayḫ Niẓām et al., *al-Fatāwā al-hindiyya*, ohne Ed., 6 Bde., Beirut: Dār Ṣādir, 1991, Bd. 1, S. 281, Bd. 2, S. 244. Siehe dazu Mouez Khalfaoui, *L'Islam indien*, Frankfurt am Main 2008, S. 101 f.

20 Vgl. Baber Johansen, „Entre révélation et tyrannie: Le droit des non-musulmans d'après les juristes musulmans", in: *Contingency in a Sacred Law*, hrsg. von Baber Johansen, Leiden 1999, S. 219–237.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2 Das *ḏimma*-Konzept als Mittel zur Durchsetzung der muslimischen Überlegenheit

Die *ḏimma*-Konzeption geht auf die sogenannten *šurūṭ ʿumariyya* zurück, d. h. auf die Bedingungen bzw. Auflagen des Kalifen ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (reg. 634–644) gegenüber Nichtmuslimen. Dabei handelt es sich um Vereinbarungen zwischen den muslimischen Herrschern und nichtmuslimischen Völkern, die bei der Eroberung Jerusalems verabschiedet worden waren. Nach ihnen müssen die Einwohner eines Gebietes, das von den Muslimen entweder mit Gewalt erobert oder friedlich besiedelt wurde, bestimmte ökonomische, religiöse und soziale Bedingungen erfüllen, um in diesen Gebieten weiterhin wohnen und den Schutz der muslimischen Herrscher genießen zu dürfen.[21] Solche Vereinbarungen heißen allgemein ‚*ḏimma*-Vertrag'. Abgesehen davon, dass nicht überliefert ist, ob der Kalif ʿUmar tatsächlich einen solchen Vertrag unterzeichnet hat oder nicht, entwickelten sich die von ihm formulierten Bedingungen rasch zu einer Art Verhaltenskodex zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Sie wurden maßgeblich aus Sicht der Muslime konzipiert und weiterentwickelt bzw. verschärft. Die erste muslimische Quelle, in der man diese Vorgaben in einer praktischen Abhandlung findet, ist das *Kitāb al-Ḫarāǧ* des hanafitischen Gelehrten und Richters Abū Yūsuf (gest. 798). Dort ist nicht nur von der Zahlung der Kopfsteuer durch die Nichtmuslime die Rede, sondern auch von strikten Bedingungen und Vorgaben, deren Befolgung man von ihnen verlangte. Unter anderem sollten sie auf die Errichtung neuer Kirchen und Gebetsräume in muslimischen Orten verzichten, außerdem bestimmte Kleidung zur Unterscheidung tragen. Sie durften auch keine Ehe mit muslimischen Frauen schließen, Verrat oder Aggressivität gegenüber Muslimen war ihnen streng untersagt, und sie mussten zahlreiche ökonomische und soziale Vorgaben erfüllen.[22]

Bei näherer Betrachtung der historischen Entwicklung der *ḏimma*-Konzeption in verschiedenen Regionen der islamischen Welt vom 7. bis zum 17. Jahrhundert kann man erkennen, dass die *ḏimma* seitens muslimischer Herrscher unterschiedlich verstanden wurde, vor allem in Krisenzeiten. Zielten die *ḏimma*-Normen der ersten Jahrhunderte des Islams stark auf die Unterscheidung von Muslimen und Nichtmuslimen ab, entwickelten sie sich später zu einem Mittel der Diskriminierung gegenüber Nichtmus-

21 Vgl. Claude Cahen, „Dhimma", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 2, 1965, S. 227–231.

22 Vgl. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law*, S. 69–72.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

limen. Muslimische Rechtsgelehrte scheuten sich nicht, diese Maßnahmen genau zu beschreiben, um die Überlegenheit der Muslime über Nichtmuslime zu bekräftigen und die Position des Herrschers und der Beherrschten klar zu trennen.[23] Eine frühe Maßnahme auf diesem Gebiet war die Durchsetzung der arabischen Sprache als Amtssprache und Sprache des Gottesdienstes, sodass auch Christen sie benutzen mussten.[24] Weitere Auswirkungen der *ḏimma*-Konzeption bestanden in der Fernhaltung von Nichtmuslimen von der Beteiligung an Kriegen. Dies erschwerte ihnen den Zugang zu hohen Ämtern im Staatsapparat, wobei die historische Realität diesen Vorgaben aber oft auch widersprach.[25]

Abgesehen von der Interpretation der *ḏimma*-Konzeption – also der Frage, ob sie als Mittel zum Schutz (so die wörtliche Bedeutung von *ḏimma*) und zur Integration von Nichtmuslimen unter muslimischer Herrschaft oder als Mittel zur Erniedrigung – verstanden wurde, stellt sie Muslime an die Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie und bestraft jeden Versuch, diese Ordnung zu ändern. Während die Anhänger anderer Religionen damit von zahlreichen Einschränkungen betroffen sind, genießen die Muslime große Freiheiten. Diese Einschränkungen beziehen sich auf das Zivil-, Straf- und Handelsrecht sowie auf die Ausübung religiöser Rituale. Zudem sind die sozialen Beziehungen zwischen den Gemeinschaften stark von dem muslimischen Überlegenheitsanspruch betroffen. Demnach folgen die Begegnungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen festgelegten Regeln und Normen, wobei jede Überschreitung dieser Grenzen bestraft wird, egal von welcher Seite sie erfolgt. Dadurch werden auch Muslime gemahnt, dass jeder Versuch, die Regeln zu überschreiten, bestraft werden kann. Insofern kann das *ḏimma*-Konzept auch als Einschränkung der Freiheit der Muslime verstanden werden.[26]

Am deutlichsten lässt sich die Überlegenheit der Muslime am islamischen Eherecht veranschaulichen. So räumt das islamische Recht dem muslimischen freien Mann, der ganz oben in der sozialen Hierarchie steht,

---

23 Vgl. Mouez Khalfaoui, *Pluralism and Plurality in Muslim Legal Scholarship*, Piscataway 2021, S. 106–108.

24 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 1, S. 9–11.

25 So etwa im Mogulreich; vgl. M. Athar Ali, *The Apparatus of the Empire: Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility (1574–1658)*, Delhi/Oxford 1985, S. 16.

26 Vgl. Mouez Khalfaoui, „From Religious to Social Conversion: How Muslim Scholars Conceived of the Rites de passage from Hinduism to Islam in Seventeenth-Century South Asia", in: *Journal of Beliefs & Values* 32.1 (2011), S. 85–93; ders., *Pluralism and Plurality in Muslim Legal Scholarship*, S. 75–90.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Recht ein, nichtmuslimische Frauen zu ehelichen. Im Gegensatz dazu dürfen nichtmuslimische Männer keine muslimischen Frauen heiraten, und muslimische Frauen dürfen auch keinen nichtmuslimischen Mann heiraten. Solche Eheschließungen würden dem Prinzip der Überlegenheit des Islams und der Muslime widersprechen. Obwohl muslimische Frauen in der islamischen Ehekonzeption im Vergleich zu den muslimischen Männern eine untergeordnete Rolle spielen, erhalten sie einen hohen Status und Wert, sobald es um eine Beziehung mit einem Nichtmuslim geht. Die Eheschließung einer Muslimin mit einem Nichtmuslim würde die gesamte Ehekonzeption untergraben, weil dadurch die vorgesehene Überlegenheit des Mannes in der Ehe entfällt und die Frau wegen ihrer Religionszugehörigkeit einen hohen Rang erhält. Da eine solche Situation die Genderrollen und den Familienzusammenhalt gefährden würde, werden solche Ehen untersagt.[27]

Ausnahmen dieser Überlegenheitskonzeption sind jedoch manchmal zu finden. Unter muslimischen Juristen haben sich insbesondere hanafitische Gelehrte mit der Frage der Ungleichheit der religiösen Gruppen beschäftigt. So wagten es manche Hanafiten, die juristische Überlegenheit der Muslime und ihre Vorteile in bestimmten Rechtsbereichen zu reduzieren und Muslime auf dieselbe Stufe wie Nichtmuslime zu stellen. Baber Johansen schließt aus der Analyse maßgeblicher hanafitischer Positionen, laut dieser Auffassung entkräfte bzw. überbiete die islamische Offenbarung alle vorherigen Religionen samt ihren Schriften. Dadurch sei auch der Bund, also die Verbindung dieser Völker zu Gott, gebrochen, solange sie den Islam und seinen Propheten nicht akzeptieren und nicht zum Islam konvertieren. Damit seien diese Völker aus muslimischer Perspektive prinzipiell wertlos.[28] Ihnen wird jedoch eine Möglichkeit eingeräumt, um die Beziehung mit Gott wiederherzustellen; das ist die Unterwerfung unter die muslimischen Herrscher, die als Vertreter Gottes fungieren. Durch die Anerkennung ihrer politischen Macht und die Zahlung der Kopfsteuer wird ein besserer juristischer Status in Aussicht gestellt. Durch diesen Schritt wird die juristische Ungleichheit zwischen Muslimen und Nichtmuslimen ausgeglichen. Die praktischen Folgen dieser Unterwerfung sind von großer Bedeutung. Deshalb plädieren manche Hanafiten dafür, Muslime und Nichtmuslime gleich zu behandeln, etwa beim Strafrecht, sodass die gleiche Strafe für gleiche Delikte angewendet wird. Dies widerspricht der

27 Vgl. Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003, S. 160–193.

28 Vgl. Johansen, „Entre révélation et tyrannie", S. 219–237, hier S. 222 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konzeption, die Nichtmuslimen in solchen Fällen weniger Wert zuspricht, und ist historisch leider eine Ausnahme geblieben. Die Ungleichbehandlung von Muslimen und Nichtmuslimen ist bis heute ein Faktum in den sozialen und rechtlichen Bereichen der meisten muslimischen Staaten, sei es bei Erbangelegenheiten und Eheschließungen oder im Eigentumsrecht.

Der hanafitische Gelehrte Abū Bakr al-Kāsānī (gest. 1191) untersucht diese Angelegenheit in ihren verschiedenen Facetten. Dabei verteidigt er die hanafitische Position, wonach Muslime und Nichtmuslime den gleichen Wert haben. Er stellt sich damit gegen die von den anderen Rechtsschulen zumeist vertretene Position, die besonders durch aš-Šāfiʿī repräsentiert ist. Al-Kāsānī zufolge sind Männer und Frauen, Muslime und Nichtmuslime, Sklaven und Herren gleich, was den Wert ihres Lebens angeht. Außerdem argumentiert er, dass der *ḏimma*-Vertrag den Nichtmuslimen den gleichen Schutz (*ʿiṣma*) gewährt wie den Muslimen. Al-Kāsānī kritisiert die Auffassung von aš-Šāfiʿī und baut seine Argumentation überwiegend auf Überlieferungen des Propheten Muhammad auf, wonach auch für Muslime die Todesstrafe gelten kann, wenn sie einen Nichtmuslim töten, wofür ihm zufolge auch der Koran spreche (Vers 2:178, 5:45 und weitere).[29]

3.3 Militärischer Überlegenheitsanspruch

In seinem Buch *War and Peace in the Law of Islam* stellt Majid Khadduri die Ziele des *ǧihād* aus der Perspektive muslimischer Juristen dar. Dabei sagt er:

> The jurists, however, have distinguished four different ways in which the believer may fulfil his jihād obligation: by his heart; his tongue; his hands; and by the sword. The first is concerned with combatting the devil and in the attempt to escape his persuasion to evil. This type of jihād, so significant in the eyes of the Prophet Muhammad, was regarded as the greater jihād. The second and third are mainly fulfilled in supporting the right and correcting the wrong. The fourth

29 Vgl. al-Kāsānī, *Badāʾiʿ aṣ-ṣanāʾiʿ fī tartīb aš-šarāʾiʿ*, 10 Bde., ed. von ʿAlī Muḥammad al-Muʿawwaḍ et al., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2010, Bd. 10, S. 246–262. Zu den Unterschieden zwischen den Rechtsschulen vgl. ʿAbd ar-Raḥmān al-Ǧazīrī, *al-Fiqh ʿalā l-maḏāhib al-arbaʿa*, 5 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2008, Bd. 5, S. 249–251.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> is precisely equivalent to the meaning of war, and is concerned with fighting the unbelievers and the enemies of the faith.[30]

Etwas weiter erklärt Khadduri:

> In Muslim legal theory, Islam and shirk (associating other gods with Allah) cannot exist together in this world: it is the duty of the imam as well as every believer not only to see that God's word shall be supreme, but also that no infidel shall deny God or be ungrateful for his favors (*niʿam*), as to unbelievers, "their abode is hell and evil is their destination".[31]

Damit stellt Khadduri die Etablierung der exklusiven Macht des Islams über alle anderen Religionen als Ziel aller militärischen Aktivitäten muslimischer Armeen in den Vordergrund. Historisch betrachtet wurde diese Auslegung oft dazu benutzt, um Gewalt und Plünderungen im Namen Gottes zu rechtfertigen. Dies erklärt auch den hohen Stellenwert von Krieg und Frieden in der islamischen theologischen und sozialgeschichtlichen Literatur. So kommt der islamische Überlegenheitsanspruch wieder stark zum Tragen, vor allem durch die Verknüpfung des Krieges mit dem Wert der Freiheit bzw. der Befreiung der ‚unterdrückten Völker'.

Die islamische Weltsicht, wie sie im Koran, in den Hadithen und auch später in der Lehre der Rechtsschulen zu finden ist, setzt den Islam mit Freiheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Frieden gleich. Damit wird der Islam als Gegenpol zu Tyrannei, Unterdrückung und Missbrauch gezeichnet. Dieser Argumentationslinie folgend wird jeder Krieg als Einsatz für die Bedürftigen erklärt, was zum Teil auch stimmen mag, jedoch oftmals nur ein Rechtfertigungsversuch ist. Die Ideologie des Einsatzes gegen die Tyrannei wird überall eingebracht, wo es um Krieg geht, vor allem gegen Nichtmuslime, sodass der Einsatz muslimischer Armeen stets als Mission zur Befreiung unterdrückter Menschen verstanden wird.[32] Historische Ereignisse zeigen das Ausmaß des Missbrauches dieser Ideologie, die vor allem bei innermuslimischen Kriegen haltlos ist, sodass der positive Aspekt der ‚Befreiung Unterdrückter' als Antrieb solcher Aktivitäten schnell verloren geht.

Die Feststellungen Khadduris in der Mitte des 20. Jahrhunderts waren größtenteils geprägt von dem damals in vielen Kreisen, auch unter Muslimen, herrschenden Verständnis der islamischen Geschichte. Insbesondere

30 Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, S. 56 f.
31 Ebd., S. 59.
32 Vgl. ebd., S. 59–66.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Frage der Ausbreitung des Islams und der Kriegsführung muslimischer Armeen in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte treten hier in den Blick. Marco Demichelis stellt in einer neuen Publikation über die Frage der Gewalt im Islam fest, dass die Narrative muslimischer Historiker und Chronisten vor allem über die ersten muslimischen militärischen Auseinandersetzungen darauf hinausliefen, die Stärke der muslimischen Kämpfer in den Vordergrund zu stellen. Dabei stellten sie Muslime als den Nichtmuslimen in jeglicher Hinsicht überlegen dar. Demichelis schreibt:

> [T]he idea that the Arab confederations conquest of Mesopotamia, Syria, Palestine and Egypt was directly linked to the early canonization of war within Islām, which gave to the Muslims armies an unbeatable incentive to defeat the Byzantines and Sasanian empires, is a narrative rooted on a historical *topos* framed in the early ʿAbbasid age.
> The main reasons connected with this theoretical framework are two-dimensional and related to historical and religious-Quranic purposes. The former is linked to overthrowing late antiquity in relation to the early Islamic age, the second, to the canonization's process of a new religious revelation that until the first half of the eighth century was still confused as a Christian heresy.[33]

Das Buch von Demichelis ist u. a. deshalb wichtig, weil es die gesamte muslimische Darstellung von Kriegsführung und Ideologie, also die koranische Konzeption sowie ihre Rezeption in späteren Epochen, aus zwei Perspektiven analysiert: einerseits durch die intensive Analyse der islamischen Quellen, andererseits durch den Vergleich muslimischer Kriegsführung mit derjenigen der römischen und byzantinischen Armeen der damaligen Zeit.[34]

Aus den vorgebrachten Zielen der muslimischen Kriegsführung und ihrer Legitimierung als Mittel entweder zur Beseitigung von Unterdrückung und Tyrannei oder als Vorwand zur Eroberung fruchtbarer Gebiete sowie der muslimischen Sicht der eigenen Kriegsführung vor allem bezüglich der ersten Jahrhunderte der islamischen Geschichte kann man schlussfolgern, dass die Erfolge muslimischer Kriegsführung über die Jahrhunderte einen wichtigen Beitrag zur Etablierung der muslimischen Überlegenheitsansprüche über andere Gruppen leisteten. Diese entwickelten sich so

33 Marco Demichelis, *Violence in Early Islam: Religious Narratives, the Arab Conquests and the Canonization of Jihad*, London 2021, S. 167 f.

34 Vgl. ebd., S. 127–150.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allmählich zu einer Art Selbstverständlichkeit und verankerten sich tief im muslimischen Bewusstsein. Dies führte mit der Zeit zu dem Mythos der unbezwingbaren muslimischen Armeen, auf deren Seite angeblich manchmal selbst die Engel gekämpft hätten.[35] Einige Unterschiede zwischen den muslimischen Gruppen sollten dabei allerdings nicht vergessen werden.[36]

3.4 Wissenschaftlicher Überlegenheitsanspruch

In seinem Buch *Warum es kein islamisches Mittelalter gab* setzt sich Thomas Bauer mit der Anwendbarkeit des Begriffes ‚Mittelalter' auf die islamische Welt und vor allem auf die Epoche vom 11. bis zum 18. Jahrhundert auseinander. Dabei stellt sich Bauer gegen die Verwendung dieses aus seiner Sicht vorbelasteten und irreführenden Begriffes für die islamische Geschichte, da dies eurozentrisch sei. Der Begriff ‚Mittelalter' ist ihm zufolge in der europäischen Geschichte überwiegend negativ besetzt und wird meist mit einer Epoche des Niedergangs assoziiert. Weil die gleiche Periode in der islamischen Welt eher eine Zeit kultureller, wissenschaftlicher und vor allem ökonomischer Entwicklungen und Erfolge war, sollte der Begriff laut Bauer für die islamische Kulturgeschichte nicht verwendet werden.[37]

Bauer stellt einige Überlegungen zur Benennung der Epoche nach der formativen Periode etwa ab dem 11. Jahrhundert aus muslimischer Perspektive vor und benennt Alternativen zur Bezeichnung dieser Phasen. Dazu bedient er sich ausführlicher Darstellungen der ökonomischen und wissenschaftlichen Entwicklungen in der islamischen Welt vom 11. bis zum 18. Jahrhundert. Die Aufzählung dieser Errungenschaften ist verbunden mit einem impliziten Vergleich zwischen der Situation der damaligen islamischen Welt und Europa. Bemerkenswert ist, dass die Konzepte von Überlegenheit nicht Gegenstand seiner Forschung sind. Sein Ziel liegt auch nicht darin, eine angebliche Überlegenheit der islamischen Welt gegenüber Europa aufzuzeigen, sondern vielmehr auf die irreführende Übertragung unpassender eurozentrischer Begriffe auf die islamische Welt hinzuweisen. Trotzdem bestätigen Bauers Ausführungen die Errungenschaf-

35 Vgl. Muḥammad ʿAğīna, *Mawsūʿat asāṭīr al-ʿarab ʿan al-ğāhiliyya wa-dalālātuhā*, Beirut: Dār al-Fārābī, 1994, S. 290.

36 Hier v. a. bei Sunniten, Schiiten und Ḫāriğiten; vgl. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, S. 66–69.

37 Vgl. Thomas Bauer, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab: Das Erbe der Antike und der Orient*, München 2011, S. 149–158.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten der muslimischen Gesellschaften in der genannten Epoche und damit ihre relative Überlegenheit verglichen mit den Befunden für den europäischen Raum. Es ist jedoch nicht Gegenstand dieses Beitrags, eine Überlegenheit des Islams hervorzuheben noch zu begründen, sondern darauf hinzuweisen, dass diese in früheren Epochen von den Muslimen selbst als ein Faktum verstanden wurde.

Insgesamt zeigen die Ausführungen in den obigen Abschnitten die tiefe Verwurzelung der Idee einer Überlegenheit im muslimischen Denken und Handeln in vormoderner Zeit. Diese Doktrin hat ihren Ursprung in der koranischen Vorstellung der besonderen Beziehung der Muslime zu Gott, und sie floss uneingeschränkt in die muslimische Konzeption vom Selbst und den Anderen ein. Muslimische Koranexegeten waren die ersten, die diese Konzeption aufgegriffen und entwickelten. Sie erklärten sie erst aus philologischer Perspektive und erhoben sie mit der Zeit zum Kanon. Dafür mussten sie die im Koran erwähnte Erwähltheit der Gemeinschaft der Juden durch die Anwendung des Prinzips der Abrogation für überkommen erklären und entkräften, sodass die Überlegenheit zu einem exklusiv muslimischen Merkmal werden konnte. Dieses floss in den darauffolgenden Epochen in fast alle Lebensbereiche ein; es wurde zum ausschlaggebenden Kriterium für die Beziehung muslimischer Gesellschaften zu anderen Religionen und Völkern. Die *ḏimma*-Konzeption kann hier als konkrete Ausformung dieser Vorstellung verstanden werden.

Die militärischen und wissenschaftlichen Errungenschaften muslimischer Gesellschaften in der damaligen Epoche trugen außerdem zur weiteren Entwicklung dieser Doktrin bei. Sie wurde zu einer Art Selbstverständlichkeit, die sich nicht nur unter den einfachen Menschen, sondern auch in wissenschaftlichen Abhandlungen etablierte und über Jahrhunderte hinweg das Selbstbild der Muslime und ihre Beziehungen zu anderen Völkern prägte und das bis in die Gegenwart tut. Deshalb bringt jeder Versuch, diese Überlegenheit infrage zu stellen oder neu zu interpretieren, großen Tumult mit sich.

4. Der ‚Schock der Moderne' und der Verlust der muslimischen Überlegenheit

Als ‚Schock der Moderne' (*ṣadmat al-ḥadāṯa*) wird von muslimischen Intellektuellen – vor allem in der arabischen Welt – der Effekt der Niederlagen muslimischer Armeen gegen Napoleon Bonaparte in Ägypten verstan-

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den.[38] 1798 führte Napoleon eine große Armee nach Ägypten und verwirklichte damit einen langjährigen und in der europäischen Kolonialideologie verbreiteten Wunsch: der muslimischen militärischen Überlegenheit ein Ende zu setzen. Das Ziel dieser Mission war einerseits, den Engländern den Zugang nach Asien über Ägypten zu erschweren, andererseits, die Wünsche und Weltmachtvorstellungen der Franzosen zu verwirklichen. Der militärische Erfolg war an sich zwar nicht grandios, seine Symbolik war aber ohne Gleichen. Dadurch wurde die Übermacht der westlichen Kultur und Wissenschaft besiegelt und der militärische Überlegenheitsanspruch der Muslime erlebte einen herben Rückschlag, dessen Folgen bis heute spürbar sind. Obwohl sich dieser Schlag auf die arabische Welt bezog, war er Bestandteil einer Reihe von Kettenreaktionen und weiterer schockhafter Ereignisse, die die islamische Welt zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert erleben musste.[39]

Napoleons Eroberung von Ägypten war der sichtbarste Ausdruck weiterer Erfolge westlicher bzw. europäischer Zivilisation, die man allgemein unter dem Begriff der ‚Moderne' subsumiert, der die wissenschaftlichen, militärischen und politischen Errungenschaften westlicher Staaten abdeckt. Diese haben muslimische Denker herausgefordert und sie lange und intensiv beschäftigt. Unter muslimischen Intellektuellen wird diese Befassung mit der Moderne oft als eine zweischneidige Angelegenheit gesehen. Dabei werden zwei Hauptfragen gestellt: Wie hat der Westen den Weg in die Moderne gefunden? Und warum sind die Muslime rückständig geblieben? Die Diskussion hierzu verdeutlicht eine widersprüchliche Dualität unter muslimischen Denkern: Auf der einen Seite stimmt man der technischen und wissenschaftlichen Überlegenheit des Westens zu und plädiert dafür, diese Errungenschaften zu übernehmen, um muslimische Gesellschaften zu modernisieren. Sobald sich die Frage jedoch auf der anderen Seite der kulturellen, politischen und religiösen Überlegenheit des Westens zuwendet, wandelt sich die Haltung zu einer Ablehnung und

38 Vgl. Ǧūrǧ Ṭarābīšī, *Min an-nahḍa ilā r-ridda*, Beirut: Dār as-Sāqī, 2000, S. 39 ff.; Hischam Scharabi, „Der Weg zur Moderne: Betrachtungen über die Macht, die Frau und die Armut", in: *Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker*, hrsg. von Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi, München 1998, S. 211–217.

39 Vgl. Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918: A Social and Cultural History*, Cambridge 2013, S. 130–156.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu einem Beharren auf der angeblichen Überlegenheit der moralischen, kulturellen und religiösen Werte des Islams.[40]

Die Abschaffung des Kalifats durch Kamal Atatürk im Jahre 1924 und seine Ersetzung durch ein säkulares politisches System galten im Kontext des frühen 20. Jahrhunderts als gewagte und unpassende politische Antwort auf die Niederlagen des Osmanischen Reiches, vor allem seitens der religiösen Gelehrten. Denker wie der ägyptische Azharit ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq (gest. 1966) sahen in der Abschaffung des archaischen Kalifatssystems hingegen einen Befreiungsschlag, gar einen ersten ‚richtigen' Modernisierungsversuch. Sie nutzten dies, um für die Übernahme westlicher demokratischer Herrschaftssysteme einzutreten.[41] Solche Ideen waren und sind jedoch immer noch in der Minderheit; ihre Vertreter werden oft verfolgt, wie es ʿAbd ar-Rāziq selbst erfahren musste. Weitere prominente Beispiele auf diesem Gebiet sind Gelehrte wie Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (gest. 1985) aus dem Sudan und Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (gest. 2010) aus Ägypten.

Im Gegensatz zur Pluralismus-Debatte in der islamischen Welt im 20. Jahrhundert hat die Diskussion im 21. Jahrhundert in westlichen demokratischen Gesellschaften andere Facetten und Verläufe angenommen. Es geht hier vor allem um die Position muslimischer Denker zum Überlegenheitsanspruch und um das gemeinsame Leben in einer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft. Der Unterschied zwischen den beiden Kontexten ist einerseits mit der in westlichen Gesellschaften herrschenden Demokratiekultur, einschließlich der Meinungsfreiheit, zu erklären. Andererseits – und damit verbunden – hängt der unterschiedliche Verlauf der Diskussion auch mit der dauerhaften Niederlassung muslimischer Minderheiten in Europa und den westlichen Staaten allgemein zusammen. Dadurch entstand ein Verlangen nach Teilhabe und Integration, sodass die Muslime vor der Aufgabe standen, ihre eigenen Konzepte und Normen zu überdenken und über neue, passende Ansätze nachdenken zu müssen, um eine aktive Teilhabe in modernen Gesellschaften zu erlangen. Diese Situation führte zur Entstehung neuer Ansätze, vor allem aber zu einem neuen Umgang mit den koranischen Normenversen.

---

40 Vgl. Mouez Khalfaoui, *Islam und Muslime in Europa*, Berlin/Münster 2016, S. 21–39.

41 Vgl. Alî Abd ar-Râziq, *Der Islam und Grundlagen der Herrschaft*, übers. von Hans-Georg Ebert und Assem Hefny, Frankfurt am Main 2010, S. 115.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Der muslimische Überlegenheitsanspruch in modernen, pluralen und demokratischen Gesellschaften

Die Erkenntnis, dass die vormodernen islamischen Normen und Werte des Zusammenlebens für ein harmonisches Miteinander in modernen Gesellschaften nicht mehr ausreichen und dass neue Konzepte und Ansätze hierzu notwendig sind, ist unter muslimischen Intellektuellen heute weit verbreitet; sie wird auch von einem Gros der Muslime vertreten, und das nicht nur in den westlichen Demokratien. In einigen Staaten der islamischen Welt wie Ägypten und Libanon, wo ein großer Teil der Bevölkerung Nichtmuslime sind, scheinen die alten Konzepte des Zusammenlebens, die auf die Ungleichheit zwischen den Religionen setzen, nicht mehr haltbar. Durch die internationale Kooperation zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Staaten haben die kämpferischen Ansätze der vormodernen islamrechtlichen Doktrinen jede Legitimation verloren. Vor allem aufgrund der Ratifizierung internationaler Menschenrechtserklärungen und weiterer bilateraler und kollektiver Abkommen zwischen zahlreichen muslimischen und nichtmuslimischen Staaten sind letztere dazu aufgefordert, sich an internationale Vereinbarungen zu halten und diskriminierende Gesetze gegenüber Andersgläubigen aufzuheben und durch neue, passendere Gesetze zu ersetzen. Ein weiterer wichtiger Faktor in dieser Diskussion ist die Auswanderung und permanente Niederlassung zahlreicher muslimischer Gruppen und Individuen außerhalb muslimischer Gebiete, insbesondere im Westen. Die dort lebenden Muslime wurden vor große Herausforderungen gestellt. Sie sind aufgefordert, sich unmittelbar mit ihren eigenen Normen und Konzepten des Zusammenlebens auseinanderzusetzen und diese womöglich aufzugeben bzw. mindestens anzupassen. Basierten die klassischen Normen, wie oben erwähnt, auf der religiösen, rechtlichen und sozialen Unterscheidung bzw. Vorrangstellung der Muslime, herrscht im Gegensatz dazu in modernen demokratischen Gesellschaften die Norm der absoluten Gleichheit zwischen allen Bürgern, also zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, religiösen und nicht-religiösen Menschen sowie zwischen den Geschlechtern. Es gelten für alle die gleichen Rechte.

Trotz des versöhnlichen Diskurses gegenüber Andersgläubigen, der Abschaffung der *ḏimma*-Konzeption schon im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich[42] und des angeblichen Willens vieler muslimischer Staaten, eine gerechte Gesellschaft aufzubauen, enthalten die Gesetze der muslimi-

42 Vgl. Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire*, S. 157–177.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Staaten – ohne Ausnahme – immer noch einige auf religiösen Faktoren beruhende Unterscheidungen zwischen ihren Bürgern. Die meisten Verfassungen dieser Staaten betonen auf unterschiedliche Art und Weise, dass der Islam die Religion des Staates ist, deren Schutz in den Aufgabenbereich des Staates fällt. Solche Formulierungen statuieren eine explizite Ungleichheit zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, was zu einer langen Reihe von Diskriminierungen führt, nicht zuletzt gegen Frauen.

5.1 Versuche der Abkehr von muslimischen Überlegenheitsansprüchen

Die Zugänge muslimischer Denker zu den Überlegenheitsansprüchen in modernen Zeiten lassen sich in verschiedene Ansätze unterteilen. Die Antworten hier reichen von konservativen Ansätzen – oft vertreten von Salafisten, die immer noch auf der Gültigkeit klassischer Ansätze beharren – über versöhnliche Stimmen, die manche Anpassungsvorschläge machen, bis hin zu offensiven Meinungen, die klar für die Abschaffung der überkommenen islamischen Ansätze plädieren.

Die aktuelle Diskussion über den sogenannten ‚Euro-Islam' kann als deutliches Beispiel für diesen Diskurs herangezogen werden. Dabei handelt es sich um zwei Hauptkonzepte bzw. Ansätze: Einerseits gibt es den Ansatz derjenigen, die für die ‚Europäisierung des Islams' plädieren. Sie verstehen die Übernahme moderner Werte und Rechtsnormen europäischer Gesellschaften als Mittel zur Integration muslimischer Gemeinschaften in Europa. Unter den wichtigsten Vertretern dieser Position ist der deutsch-syrische Denker Bassam Tibi (geb. 1944) zu nennen, der die Muslime dazu auffordert, die vormodernen islamischen Normen und Werte vor allem in Bezug auf die Diskriminierung von Frauen und Nichtmuslimen aufzugeben und stattdessen moderne Werte zu übernehmen, um als ‚Europäer' aufzutreten. Er ist der Meinung, dass ein ‚Euro-Islam' mit den drei europäischen Verfassungsnormen Laizität, säkulare Toleranz und Pluralismus vereinbar ist.[43] Mit diesem Paradigma der absoluten Anerkennung und Übernahme westlicher Werte stellt sich Tibi gegen den sogenannten ‚harmonisierenden Ansatz', der klassische muslimische Normen des Zusammenlebens lediglich minimal anpassen will oder gar für ihre Rehabilitation plädiert und diese als ausreichend für ein Leben in westlichen demokratischen Gesellschaften begreift. Als Vertreter dieses Ansatzes

43 Vgl. Bassam Tibi, *Europa und der Islam: Eine philosophische und religiöse Herausforderung*, Vortrag am 8. Oktober 1997 in Erfurt, Weimar 2001, S. 18.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind Denker wie Ṭāriq Ramaḍān (geb. 1962) und Yūsuf al-Qaraḍāwī (geb. 1926) bekannt. Beide plädieren für den Austausch von problematischen Begriffen wie *ǧihād* (‚heiliger Krieg') und *dār al-kuffār* (‚Territorium der Ungläubigen') durch moderate Begriffe wie *dār ad-daʿwā* (‚Territorium der Mission'). Für sie gilt Europa nicht mehr als Land, in dem *ǧihād* geführt werden soll, sondern nur noch eine von Muslimen getriebene friedliche Missionierung stattfindet.[44] Diese Versuche sind meines Erachtens immer noch von den klassischen Ansätzen, vor allem aber von muslimischen Überlegenheitsansprüchen geprägt, die weiter am Vorrang der eigenen Werte festhalten sowie an ihrer Verbreitung arbeiten und dabei lediglich die gewählten Mittel ändern. Anstatt die eigenen Wertvorstellungen bewusst als Gegenstand einer allgemeinen gesellschaftlichen Diskussion über die Werte anderer Gruppen wahrzunehmen, um einen gemeinsamen Kern für alle zu entwickeln, wird immer noch auf der Verbreitung des Partikularen beharrt.[45] Deshalb kann man in der aktuellen Situation in Europa noch nicht von einer gelungenen Integration bzw. einem gewinnbringenden Zusammenleben aller Gruppen und Gemeinschaften sprechen. Es herrscht eher eine Annäherung, die gegenseitiges Vertrauen und Zusammenarbeit braucht. Dabei sollte aber die bisherige Interpretation der oben erwähnten Normenverse infrage gestellt werden, um eine gemeinsame Basis zu erreichen.

5.2 Moderne Koraninterpretationen zu den Überlegenheitsansprüchen

Zwei Aspekte benötigen im Rahmen der bisherigen Diskussion ein besonderes Augenmerk. Der erste betrifft die Normativität des Korans mit Blick vor allem auf die Normenverse und die Ableitung von Normen aus Koranversen generell; der zweite bezieht sich auf die gegenwärtige Koranexegese und auf die Art und Weise, wie in deren Rahmen aktuelle Fragen beantwortet werden.

Bezüglich der Normativität des Korans bringen die obigen Ausführungen eine wichtige Erkenntnis zum Ausdruck. Wie schon erklärt, basiert die islamische normative Position über das Zusammenleben mit anderen auf theologischen Konzepten, deren Ursprung in bestimmten Koranversen

44 Vgl. Mouez Khalfaoui, „Islamunterricht im europäischen Kontext: Gibt es einen ‚Euro-Islam' in der Schule?", in: *Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten: Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive*, hrsg. von Christine Hunner-Kreisel und Sabine Andresen, Wiesbaden 2010, S. 235–253.

45 Mehr hierzu bei Khalfaoui, *Islamisches Recht, Scharia und Ethik*, S. 284–299.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liegt. Die hier gemeinten Verse 3:110 und 2:47 sind aber nicht Teil der sogenannten Normenverse (*āyāt al-aḥkām*), die man auf rund fünfhundert Verse schätzt. Diese beiden Verse enthalten eine von Gott stamende nichtrechtliche Aussage über den Status der muslimischen und der nichtmuslimischen Gemeinschaften. Trotzdem wurden aus diesen Versen – vor allem aus Vers 3:110 – klare juristische und gesellschaftliche Normen abgeleitet, deren Auswirkungen damals und bis heute noch spürbar sind. Der im Umgang mit den Versen zu beobachtende Prozess der Ableitung juristischer Normen aus nichtnormativen Versen ist in zweierlei Hinsicht von großer Bedeutung: Einerseits zeigt dieses Beispiel, dass die Unterscheidung zwischen normativen und nichtnormativen Versen im Koran nicht gewinnbringend ist. Es ist ein eher oberflächlicher Ansatz, der nur auf äußerliche sprachliche Strukturen der Verse achtet. Daraus folgt, dass man aus allen Koranversen Normen ableiten kann, selbst wenn diese Verse keinen expliziten Hinweis auf Normen beinhalten.

Andererseits bezieht sich die Diskussion um den Überlegenheitsanspruch auf die moderne Koranexegese und ihre Art, den Koran im Rahmen heutiger Kontexte zu interpretieren. Hierbei ist unter gegenwärtigen muslimischen Denkern die Tendenz spürbar, den Text aus einer anderen Perspektive zu verstehen und daraus neue, passendere Ansätze zu gewinnen. Dies gilt vor allem für diejenigen, die sich mit dem Leben muslimischer Minderheiten außerhalb der islamischen Welt gut auskennen. Zu dieser Gruppe gehören die als ‚progressiv' geltenden modernen Denker wie Fazlur Rahman (gest. 1988), Mohammed Arkoun (gest. 2010), Muḥammad Šaḥrūr (geb. 1938), Amina Wadud (geb. 1952), Khaled Abou El Fadl (geb. 1963), Naṣr Ḥāmid Abū Zayd und Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā. Ihr Ansatz besteht in dem Versuch, verschiedene Faktoren und Text-Kontext-bezogene Gegebenheiten zu kombinieren, um ein umfassendes Verständnis des Korans zu erzielen, und das im Gegensatz zu vormodernen Koranexegeten, die meist eine eher atomistische Analyse des Korans betrieben und den Fokus so auf bestimmte einzelne Verse legten.[46] Salwa El-Awa benennt die wichtigsten Ausprägungen dieser Methode, wie sie von gegenwärtigen muslimischen Denkern konzipiert wurde:

> [I]t was only recently, in the twentieth century, that Qurʾanic scholars and exegetes changed the approach to text relations in the Qurʾan

46 Eine wichtige Abhandlung über die klassische Koraninterpretationen und ihre Methoden ist Jane Dammen McAuliffe, „Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr", in: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, hrsg. von Andrew Rippin, Oxford 1988, S. 64–81.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> from a simple explanation of linear connectivity and logical dependency of verses upon one another, into a more complicated analysis of structural unity. […] The twentieth-century exegetes explained the structure of Qurʾanic suras in terms of sections and sub-sections which all participate in the establishment of one master idea.

Dabei betont sie auch die Notwendigkeit, den Kontext zu beachten, um eine umfassende Interpretation gewährleisten zu können:

> There is a general agreement […] that the issue of verse relations in the sura should be addressed by the use of contextual information provided in various Islamic sources […].[47]

Aufbauend auf diesen Erkenntnissen versucht El-Awa eine neue Interpretation des koranischen Textes anhand der Suren 33 (*al-Aḥzāb*) und 75 (*al-Qiyāma*) anzubieten. Dort unternimmt sie eine ‚globale' Analyse beider Suren, wobei sie versucht, durch literaturwissenschaftliche Analysemethoden ein übergreifendes inhaltliches Verständnis des Korans exemplarisch zu beweisen. Damit wird einerseits die Komplexität des Umgangs mit dem Koran ersichtlich, andererseits weist El-Awa so auf die Schwächen der bisherigen atomistischen Methode des Umgangs mit dem Koran hin.[48] Von besonderer Bedeutung ist ihre Betonung der Rolle der linguistischen Merkmale und Korrelationen im Korantext. Dabei stellt sie fest, dass die Bedeutung des Korans überwiegend aus dem Text selbst und in Verbindung mit seinem Kontext entsteht.[49]

Diese und weitere Versuche moderner muslimischer Denker:innen im Westen und in der islamischen Welt haben allmählich zu einer Öffnung der Perspektiven des Korans geführt. Hinzugekommen sind dabei u. a. feministische und progressive Interpretationen des Korans. Solche neuen Annäherungen ermöglichen eine zeitgemäße Interpretation derjenigen Koranstellen, auf die sich der Überlegenheitsanspruch der Muslime stützt. So wird der moderne Kontext von Harmonie und Kooperation in internationalen Gremien und Abkommen als geeigneter Rahmen bzw. als Anlass für eine permissive anstatt konfrontative Interpretation der Beziehung der Muslime zu Nichtmuslimen gewertet. Zugleich ist bei den meisten im Westen lebenden muslimischen Minderheiten der Wille vorhanden, sich

47 Für beide Zitate: Salwa El-Awa, *Textual Relations in the Qurʾan: Relevance, Coherence and Structure*, London 2006, S. 24.
48 Vgl. ebd., S. 45–159.
49 Vgl. ebd., S. 26–28.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für eine Integration und Teilhabe in den europäischen Gesellschaften auszusprechen.[50]

Dennoch gibt es auch Protagonisten, die die oben vorgestellte Methode der globalen Interpretation als Mittel zur Verbreitung konservativer und feindseliger Thesen nutzen, um einen Graben zwischen Muslimen und Nichtmuslimen zu errichten, so etwa der Ägypter Sayyid Quṭb (hinger. 1966). In seinem Korankommentar *Fī ẓilāl al-Qurʾān* argumentiert er, dass Vers 3:110 eine klare Beschreibung der ersten muslimischen Gemeinschaft in Medina nach der Schlacht von Badr im Jahre 624 sei. Deshalb versteht er diesen Vers und auch die nachfolgenden Verse bis Koran 3:114 allgemein als Warnung für die Muslime vor den Listen der Juden und Christen. Dabei schlägt er auch eine Brücke zu den modernen Beziehungen der Muslime zu ihnen. So behauptet er, dass diese Juden und Christen in der Gegenwart immer noch die muslimische Gemeinschaft verfolgen und ihr schaden wollen.[51]

Nun stellt sich die Frage, wie die erwähnten Koranverse neu verstanden und wie ihre Interpretation angepasst werden kann, um der neuen Situation gerecht zu werden und die Überlegenheitsansprüche durch passendere Ansätze zu ergänzen oder zu ersetzen.

Meine Interpretation hierzu kann unter zwei Aspekten dargestellt werden: Der erste Aspekt betrifft die facettenreiche Interpretation des Koranverses 3:110. Dabei geht es um die dort genannte Bedingung, das Rechte zu gebieten und das Schlechte zu verbieten (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿan al-munkar*), um den Status der besten Gemeinschaft zu erlangen. In meiner Monographie *Islamisches Recht, Scharia und Ethik* (2022) gehe ich in Kapitel 14 auf dieses Thema ein.[52] Dort stelle ich die Frage, wie diese Bedingung definiert werden kann und ob und inwieweit das Handeln nichtmuslimischer Gemeinschaften ebenfalls als ein solches verstanden werden kann. Ich argumentiere dort, dass die Begriffe *maʿrūf* und *munkar* im koranischen Kontext nicht näher spezifiziert und damit nicht klar definiert sind, und ich argumentiere weiterhin, dass ihre Deutung vielmehr durch einen Konsens vormoderner Koranexegeten entsteht. Sie kann folglich entsprechend den Umständen neu bestimmt werden. Weiter – und mit Blick auf die moderne Fragestellung zum Leben muslimischer

50 Vgl. Mouez Khalfaoui, „Current Muslim Understandings of Classical Family Law in a Modern Secular Context: Germany as a Case Study", in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 40.1 (2020), S. 117–127.

51 Vgl. Sayyid Quṭb, *Fī ẓilāl al-Qurʾān*, 6 Bde., Kairo: Dār aš-Šurūq, 1972, Bd. 3, S. 353 f.

52 Vgl. Khalfaoui, *Islamisches Recht, Scharia und Ethik*, S. 284–299.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Minderheiten in demokratischen, säkularen Gesellschaften wie in Europa und Nordamerika – argumentiere ich, dass das allgemeine Handeln gegenwärtiger westlicher demokratischer Gesellschaften als Bekenntnis zu den Menschenrechten verstanden werden kann. Dies gilt vor allem für die Entstehung und Entwicklung von säkularen Rechtsordnungen und die Umsetzung der Normen der Menschenrechte. Diese sind sie Ausdruck eines gesellschaftlichen Konsenses, der etwas Gutes für das Wohl aller gesellschaftlichen Gruppen erzielt. Diese allgemeingültigen Normen sichern die Gleichbehandlung aller Bürger und damit auch der Muslime, sodass diese sich in die westlichen Gesellschaften ohne Angst vor Diskriminierung integrieren können. So verstehe ich die Werte von Demokratie, Gerechtigkeit und Pluralismus als Konsens moderner Gesellschaften. Und so verstehe ich auch den Einsatz für diese Werte als Einsatz für *maʿrūf*, was somit kein ausschließlich muslimischer Wert ist, sondern international und kontext- bzw. glaubensübergreifend zu verstehen ist. Die Förderung dieses Konsenses und der Werte Gerechtigkeit, Gleichheit und Demokratie kann somit als *amr bi-l-maʿrūf* verstanden werden, d. h. als eine Pflicht auch für Muslime.

Diese Auffassung möchte ich durch die Anwendung der Methode der integralen Interpretation des Korans untermauern. Diese geht von einer allgemeinen Bedeutung jeder Koransure aus. Betrachtet man den gesamten Kontext von Sure 3, in der der Überlegenheitsanspruch der Muslime zum Ausdruck kommt, so kann man feststellen, dass der Koran die Existenz der Konzepte *maʿrūf* und *munkar* auch bei anderen Völker erkennt und darauf hinweist.[53] In den Versen 113–114 der gleichen Sure wird wie folgt argumentiert:

> Sie sind jedoch nicht alle gleich. Unter den Buchbesitzern ist eine Gemeinschaft, die aufrecht steht. Sie tragen Gottes Verse vor, zur Zeit der Nacht, und werfen sich dabei nieder. Sie glauben an Gott und an den Jüngsten Tag, gebieten das Rechte, verbieten das Schlechte und sind schnell bereit zu guten Taten. Jene gehören zu den Rechtschaffenen.

Der berühmte Korankommentator aṭ-Ṭabarī (gest. 923) argumentiert in diesem Zusammenhang, dass der Vers am besten als Hinweis verstanden werden kann, dass Gott die guten Taten auch der Nichtmuslime stark belohnen wird.[54]

53 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 3, S. 402–404.
54 Vgl. ebd., S. 403.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Sure 3 kann allgemein als ‚Abrechnung' mit den Christen verstanden werden. In den Versen 113 und 114 werden zwei Gruppen innerhalb der nichtmuslimischen Gemeinschaften angesprochen: Die erste ist diejenige, die das Rechte gebietet und das Schlechte verbietet, die zweite ist diejenige, die nur Schlechtes tut. Somit kann man davon ausgehen, dass die koranische Konzeption von recht und schlecht sich nicht nur auf Muslime bezieht. Entsprechend kann eine für heute passende Interpretation der ‚besten Gemeinschaft' formuliert werden. Diese ist eine Gemeinschaft, in der ein allgemeiner Konsens der Mehrheit zur Ablehnung des Schlechten und zur Befürwortung des Guten besteht. Diese Definition würde einer pluralistischen Konzeption moderner Gesellschaften entsprechen, in der Muslime ein Bestandteil neben anderen sind. Dies verlangt die Anerkennung des Prinzips der Gleichheit aller vor dem Gesetz und zugleich den Verzicht auf die moralische Abwertung anderer Gruppen. Das Leben in modernen pluralistischen Gesellschaften fördert also die Gleichheit und lehnt jegliche Form von Überlegenheit ab, egal aus welcher Gruppe und aus welchem Grunde auch immer.

6. Schluss

Der Ausgangspunkt für die in diesem Beitrag geäußerten Gedanken ist die soziale, politische und rechtliche Situation in modernen Gesellschaften. Ausgehend von der Annahme, dass der Pluralismus nicht nur die grundsätzliche Anerkennung der gleichen Rechte für alle bedeutet, sondern er vielmehr die aktive Beteiligung aller verlangt, um ein gelungenes Miteinander zu ermöglichen, wurde der Frage nachgegangen, wie Muslime den ererbten Überlegenheitsanspruch reflektieren und anpassen können, um den Erfordernissen des religiösen, politischen und gesellschaftlichen Pluralismus zu entsprechen. Der Beitrag beschäftigt sich mit dem muslimischen Überlegenheitsanspruch, weil dieser – in seiner überkommenen vormodernen Fassung – ein mögliches Hindernis zur Integration und Anpassung muslimischer Minderheiten in Europa darstellt.

Die Analyse hat gezeigt, dass der muslimische Überlegenheitsanspruch seinen Ursprung im Koran hat. Dort spielen Verse wie 3:110 und 2:47 eine wichtige Rolle, weil in ihnen die Besonderheit der muslimischen Gemeinschaft betont wird: Sie wird bevorzugt und vor den anderen ‚ausgezeichnet'. Die koranische Betonung der exklusiven Überlegenheit des Islams und der Muslime führte zu weiteren Bevorzugungen in fast allen Lebensbereichen, die einen Verhaltenskodex für Muslime und Nichtmuslime ergaben. Bei Muslimen nahmen diese Ansprüche einen wichtigen

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Platz im Selbstbewusstsein ein und entwickelten sich mit der Zeit zu einer Art Selbstverständlichkeit. Erst durch militärische Niederlagen sowie später durch die Modernisierung und die Migration nach Europa und in den Westen generell erwies sich der alte Überlegenheitsanspruch als ungeeignet, der Komplexität moderner demokratischer Gesellschaften zu entsprechen.

Am Übergang von der klassischen zur modernen Zeit setzten sich muslimische Intellektuelle mit der durch Kolonialismus und Modernisierung entstandenen neue Situation auseinander. Dabei wurde eine Dualität festgestellt: Muslimische Denker und auch Laien akzeptierten schnell die Überlegenheit westlicher Wissenschaften, ja plädierten für ihre Übernahme. Wenn es hingegen um kulturelle und moralische Wertmaßstäbe ging, lehnten sie die europäischen Positionen oft ab und beharrten auf der Überlegenheit des Islams, obwohl diese ‚europäischen' Werte – Demokratie, Säkularität und Pluralismus – als für alle gültig gedacht sind und grundsätzlich gegen jedwede Überlegenheit einer Gruppe über andere stehen. Deshalb wurde in diesem Beitrag versucht, die neuen Ansätze heutiger muslimischer Intellektueller zu präsentieren, eine passendere Auslegung des Korans zu finden.

Von den zahlreichen Versuchen der Ableitung zeitgemäßerer Ansätze aus dem Koran wurden hier vor allem diejenigen erwähnt, die durch eine Kombination verschiedener textanalytischer Methoden versuchen, den Koran neu zu interpretieren und für ein zeitgemäßeres Verständnis zu öffnen. Am Ende des Beitrags seien zwei Hauptmerkmale der modernen Koraninterpretation genannt: erstens die Betonung des Entstehungskontextes der Spätantike und seiner Rolle bei der Herausbildung des muslimischen Überlegenheitsanspruchs, zweitens die Tatsache, dass sich die Möglichkeit zur Ableitung von Normen und Werten nicht auf die schon immer als normativ geltenden Verse beschränkt. Diese Erkenntnis öffnet den Korantext für allgemeine Diskussionen und relativiert die Rolle vormoderner Konzeptionen. Es ist deutlich geworden, dass moderne Gesellschaften die angebliche Überlegenheit der Muslime und des Islams anders verstehen als vormoderne Gesellschaften und davon profitieren möchten: Der Glaube an die eigene Überlegenheit und das Streben nach dem Besseren haben ihre Legitimation immer dann, wenn sie gewinnbringend für alle sind, wenn sie dafür genutzt werden, neue Lösungen für die Probleme moderner Gesellschaften zu finden, und wenn sie sich nicht exklusiv und partikular auf eine Gruppe begrenzen.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literaturverzeichnis

Abd ar-Râziq, Alî, *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft*, übers. von Hans-Georg Ebert und Assem Hefny, Frankfurt am Main 2010.

ʿAğīna, Muḥammad, *Mawsūʿat asāṭīr al-ʿarab ʿan al-ğāhiliyya wa-dalālātuhā*, Beirut: Dār al-Fārābī, 1994.

Ali, M. Athar, *The Apparatus of the Empire: Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility (1574–1658)*, Delhi/Oxford 1985.

El-Awa, Salwa, *Textual Relations in the Qurʾan: Relevance, Coherence and Structure*, London 2006.

Bauer, Thomas, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab: Das Erbe der Antike und der Orient*, München 2011.

Brief an die Hebräer, Auflistung von Kommentaren auf www.bibelkommentare.de/kommentare/kategorien/62/hebraeer, letzter Abruf 23.5.2022.

Brugger, Winfried, *Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus: Studien zur Legitimation des Grundgesetzes*, Baden-Baden 1999.

Cahen, Claude, „Dhimma", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 2, 1965, S. 227–231.

Cohen, Marc, *Under Crescent and Cross*, Princeton 1994.

Cook, Michael, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, London 1981.

Demichelis, Marco, *Violence in Early Islam: Religious Narratives, the Arab Conquests and the Canonization of Jihad*, London 2021.

Duden, das Stilwörterbuch, Mannheim ^{8}2001.

Emon, Anver M., *Religious Pluralism and Islamic Law:* Dhimmīs *and Others in the Empire of Law*, Oxford 2012.

Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003.

al-Ğazīrī, ʿAbd ar-Raḥmān, *al-Fiqh ʿalā l-maḏāhib al-arbaʿa*, 5 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2008.

Ibn ʿĀšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir, *Tafsīr at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, 30 Bde., Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1984.

Ibn ʿAṭiyya, Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq, *al-Muḥarrar al-waǧīz fī tafsīr al-Kitāb al-ʿazīz*, ed. von ar-Raḥḥāla al-Fārūq et al., 8 Bde., Doha: Wizārat al-Awqāf, 2010.

Ibn Kaṯīr, Ismāʿīl, *Tafsīr al-Qurʾān*, ed. von Muṣṭafā as-Sayyid Muḥammad et al., 15 Bde., Riad: Dār ʿĀlam al-Kutub, 2004.

Johansen, Baber, „Entre révélation et tyrannie: Le droit des non-musulmans d'après les juristes musulmans", in: *Contingency in a Sacred Law*, hrsg. von Baber Johansen, Leiden 1999, S. 219–237.

al-Kāsānī, Abū Bakr, *Badāʾiʿ aṣ-ṣanāʾiʿ fī tartīb aš-šarāʾiʿ*, 10 Bde., ed. von ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ et al., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2010.

Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Khalfaoui, Mouez, *Islamisches Recht, Scharia und Ethik: Eine europäische Perspektive*, Baden-Baden 2022.

———, *Pluralism and Plurality in Muslim Legal Scholarship*, Piscataway 2021.

———, „Current Muslim Understandings of Classical Family Law in a Modern Secular Context: Germany as a Case Study", in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 40.1 (2020), S. 117–127.

———, *Islam und Muslime in Europa*, Berlin/Münster 2016.

———, „From Religious to Social Conversion: How Muslim Scholars Conceived of the Rites de passage from Hinduism to Islam in Seventeenth-Century South Asia", in: *Journal of Beliefs & Values* 32.1 (2011), S. 85–93.

———, „Islamunterricht im europäischen Kontext: Gibt es einen ‚Euro-Islam' in der Schule?", in: *Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten: Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive*, hrsg. von Christine Hunner-Kreisel und Sabine Andresen, Wiesbaden 2010, S. 235–253.

———, *L'Islam indien*, Frankfurt am Main 2008.

Malik, Jamal, *Religious Pluralism in South Asia and Europe*, Oxford 2005.

Masters, Bruce, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918: A Social and Cultural History*, Cambridge 2013.

McAuliffe, Jane Dammen, „Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr", in: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, hrsg. von Andrew Rippin, Oxford 1988, S. 64–81.

al-Qurṭubī, Aḥmad, *al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Hišām Samīr al-Buḫārī, 20 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 2002.

Quṭb, Sayyid, *Fī ẓilāl al-Qurʾān*, 6 Bde., Kairo: Dār aš-Šurūq, 1972.

Sachedina, Abdulaziz, „The Qurʾān and Other Religions", in: *The Cambridge Companion to the Qurʾan*, hrsg. von Jane Dammen McAuliffe, Cambridge 2006, S. 291–309.

Samir, Samir Khalil/Jørgen S. Nielsen (Hgg.), *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden 1994.

aš-Šarafī, ʿAbd al-Mağīd, *al-Fikr al-islāmī fī r-radd ʿalā n-naṣārā ilā nihāyat al-qarn ar-rābiʿ*, Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1986.

Scharabi, Hischam, „Der Weg zur Moderne: Betrachtungen über die Macht, die Frau und die Armut", in: *Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker*, hrsg. von Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi, München 1998, S. 211–217.

Šayḫ Niẓām et al., *al-Fatāwā al-hindiyya al-ʿālamgīriyya*, ohne Ed., 6 Bde., Beirut: Dār Ṣādir, 1991.

aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, ed. von Aḥmad Ismāʿīl aš-Šakūkānī, 13 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2014.

Ṭarābīšī, Ǧūrǧ, *Min an-nahḍa ilā r-ridda*, Beirut: Dār as-Sāqī, 2000.

Tibi, Bassam, *Europa und der Islam: Eine philosophische und religiöse Herausforderung*, Vortrag am 8. Oktober 1997 in Erfurt, Weimar 2001.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Politische Dimensionen koranischer Normativität am Beispiel der Ausdrücke *ḫalīfa* und *umma* sowie des *ǧizya*-Gebots

Farid Suleiman

1. Hinführung

Das Projekt, in dessen Rahmen dieser Artikel entstand, setzt sich mit der Normativität des Korans innerhalb mehrerer Themenstränge auseinander: *Menschenbild*, *Person und Gemeinschaft* sowie *Umgang mit Andersgläubigen*. Der vorliegende Artikel begrenzt sich auf keines der drei genannten Themenfelder, insofern er den für das Menschenbild relevanten koranischen *ḫalīfa*-Begriff, den gemeinschaftsstiftenden koranischen *umma*-Begriff sowie das in Koran 9:29 genannte *ǧizya*-Gebot, das eine Facette des Umgangs mit Andersgläubigen unter muslimischer Herrschaft ausmacht, unter die Lupe nimmt. Dieser breiten thematischen Aufstellung steht ein eingeschränkter Fokus gegenüber: So wird es ausschließlich um die politische Dimension des normativen Gehalts der entsprechenden Koranpassagen gehen. Einführende Bemerkungen zu dieser politischen Dimension werden der Untersuchung vorausgeschickt.

Ziel des Artikels ist es, einer wichtigen Aufgabe wissenschaftlicher Theologie nachzukommen, nämlich mittels u. a. philologischer und historisch-kritischer Analysen die missbräuchliche Vereinnahmung der Offenbarungsquellen des Islams zur Legitimation und Durchsetzung bestimmter theoretisch erdachter gesellschaftspolitischer Gesamtentwürfe aufzudecken. Allein der Rückbezug und Verweis auf die Offenbarungsquellen ist dabei nicht das Problem; wenn jedoch den Quellen nur eine mögliche Lesart zuerkannt wird oder Lesarten ohne Rücksicht auf textuelle und kontextuelle Zusammenhänge auf anachronistische Weise in die Quellen rückprojiziert werden, dann ist es die Pflicht einer wissenschaftlichen Theologie, dieses Vorgehen zu dekonstruieren. Geleistet werden soll das, wie gesagt, am Beispiel der Ausdrücke *ḫalīfa* und *umma* sowie des koranischen *ǧizya*-Gebots, welche im Denken des politischen Islams (ein problematischer Ausdruck, wie noch aufgezeigt wird) nicht selten Opfer der angesprochenen missbräuchlichen Vereinnahmung wurden und immer noch werden.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Bemerkungen zur politischen Dimension des Korans

Auf der einen Seite lässt sich dafür argumentieren, dass die koranische Botschaft nicht oder nur sehr begrenzt als ‚politisch' bezeichnet werden kann. So ist es nachzuvollziehen, dass einige der führenden koranwissenschaftlichen Enzyklopädien und Handbücher zum Koran keinen eigenen Eintrag zur politischen Dimension des Korans enthalten.[1] Dem Umstand, dass der Koran nur wenige konkrete politisch relevante Aussagen enthält und weit davon entfernt ist, eine Theorie der Politik zu entwerfen, war man sich bereits im frühen Islam – und wohl auch stärker als in der Moderne – bewusst, also in einer Zeit, in der das islamische Gebiet zu einem Weltreich formiert wurde. Unabhängig davon, ob dies als Problem gesehen wurde oder nicht, kam man nicht umhin, auch andere Quellen als den Koran bei der Legitimation politischer Positionen heranzuziehen. Dazu gehört die Prophetentradition, die über den Koran nicht nur inhaltlich hinausgeht, sondern die oftmals mehrdeutigen oder allgemein formulierten Gebote des Korans auch erläutert und/oder näher spezifiziert. In dieser Tradition findet sich auch die Basis für eine weitere Quelle, die von hoher politischer Relevanz ist: Der Prophet Muhammad soll demnach gesagt haben, dass man sich an der Praxis (*sunna*) der sogenannten ‚rechtgeleiteten Kalifen', die man später als die ersten vier Herrscher des Islams Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī identifiziert hat, „mit den Backenzähnen festklammern" soll.[2] Ein Beispiel für so eine Kalifen-Sunna ist der Maßnahmenkatalog, bekannt als der Pakt bzw. die Bedingungen ʿUmars (*ʿahd ʿUmar* bzw. *aš-šurūṭ al-ʿumariyya*), die der zweite Kalif ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (reg. 634–644) bezüglich des Umgangs mit syrischen Christen entworfen haben soll.[3] Dort finden sich konkrete Antworten auf Fragen, die die gesellschaftliche

1 Der zum Zeitpunkt der Abfassung jüngste handbuchartige Beitrag zu Koran und Politik (allerdings begrenzt auf die Frage nach der Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer muslimischer Herrschaft) findet sich bei Stefan Wild, „Politics and the Qurʾan", in: *The Oxford Handbook of Qurʾanic Studies*, hrsg. von Mustafa Shah und Muhammad Abdel Haleem, Oxford 2020, S. 502–511. Keinen entsprechenden Eintrag haben hingegen die folgenden Nachschlagewerke zum Koran: Andrew Rippin (Hg.), *The Wiley Blackwell Companion to the Qurʾan*, Oxford ²2017; Jane D. McAuliffe (Hg.), *The Cambridge Companion to the Qurʾān*, Cambridge 2014; Oliver Leaman (Hg.), *The Qurʾan: An Encyclopedia*, London/New York 2010.

2 U. a. überliefert in Abū ʿĪsā at-Tirmiḏī, *Sunan at-Tirmiḏī*, 5 Bde., ed. von Aḥmad Šākir, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975, Bd. 5, Nr. 2676, S. 44 f.

3 Siehe den grundlegenden Beitrag von Albrecht Noth, „Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die ‚Bedingungen Umars (*aš-šurūṭ al-ʿuma-*

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ordnung vor dem Hintergrund der religiösen Diversität im islamischen Reich betreffen. Unabhängig von der Frage, ob das Dokument tatsächlich zumindest im Kern auf ʿUmar zurückgeht oder doch späteren Datums ist, lässt sich feststellen, dass die islamischen Gelehrten ganz im Sinne des oben angeführten Prophetenwortes der *sunna* der rechtgeleiteten Kalifen eine hohe Autorität beigemessen haben.

Schließlich soll noch eine letzte außerkoranische, politisch relevante Quelle angesprochen werden, die den politischen Aufbau des islamischen Reiches nicht minder geprägt hat: das politische Wissen der einflussreichen älteren Kulturen dieser Zeit, von denen vor allem die byzantinische, die sassanidische und die griechische zu nennen sind.

In der Hinsicht also, dass der Koran nur wenige konkrete Gebote vorbringt, die man im engeren Sinne als ‚politisch' klassifizieren kann, erübrigt sich eine Betrachtung des koranischen Politikverständnisses weitestgehend. In anderer Hinsicht jedoch gibt es gute Gründe, den Koran als hochgradig politisch zu bezeichnen. Damit soll nun nicht die Politisierung des Islams (und damit auch des Korans) gemeint sein, wie sie von Denkern wie Ḥasan al-Bannāʾ (erm. 1949), Sayyid Quṭb (hinger. 1966) und Abū l-ʿAlāʾ al-Mawdūdī (gest. 1979) unter dem Einfluss verschiedener Elemente der europäischen Moderne wie z. B. dem (Post-)Kolonialismus, den Totalitarismen sowie der Nationenbildung vorangetrieben wurde.[4]

Hervorgehoben werden soll damit vielmehr, dass der Koran jedes Geschöpf, sei es lebendig oder unbelebt, als an sich wertvoll beschreibt, in das von Moralgesetzen geordnete Gesamtgefüge namens ‚Schöpfung' einbettet und in direkte Beziehung zum Schöpfer setzt. Die sieben Himmel, die Erde und alles, was sich in und auf ihnen befindet, so heißt es im Koran, lobpreisen ihren Schöpfer, auch wenn die Menschen dies nicht vernehmen können.[5] Der Mensch kann für seinen Umgang mit sich selbst und seinen Mitgeschöpfen schon im Diesseits zur Rechenschaft gezogen werden, insofern ein moralisches Fehlverhalten auch immer einen Bruch mit der Schöpfungsordnung bedeutet. Diese Ordnung, die allein in moralischen Kategorien zu denken ist, beruht auf dem regelhaften Verhalten des Schöpfers (*sunnat Allāh*) gegenüber Seiner Schöpfung, die der Koran an

---

riyya)' unter anderem Aspekt gelesen", in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), S. 290–315.

4 Einen Überblick über die Debatte zum Verhältnis des sog. Islamismus zur europäischen Moderne bietet Willow Berridge, *Islamism in the Modern World: A Historical Approach*, London/New York 2019, S. 8–12. Zu den genannten Denkern siehe dort Kap. 5, 6 und 8.

5 Vgl. Koran 17:44.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mehreren Stellen erwähnt und als unabänderbar beschreibt.[6] Überschreitet der Mensch die moralischen Grenzen, behandelt er also seine Mitgeschöpfe oder sich selbst ungerecht, so sind langfristig schon im Diesseits Konsequenzen zu erwarten. In der koranexegetischen Tradition wurde der Koran dahingehend verstanden, dass die diesseitigen Konsequenzen unabhängig davon erfolgen, welcher Religion der Übeltäter anhängt. So heißt es bei Ibn Taymiyya (gest. 1328) in einer Passage, in der er sich mit dem Begriff *sunnat Allāh* auseinandersetzt:

> So wurde gesagt: „Gott lässt die gerechte Herrscherdynastie (*ad-dawla al-ʿādila*) bestehen, selbst dann, wenn sie gottlos (*kāfira*) ist." Und es wurde gesagt: „Die diesseitige Welt bleibt erhalten bei Vorliegen von Gerechtigkeit (*ʿadl*) und Gottlosigkeit (*kufr*), jedoch nicht bei Vorliegen von Ungerechtigkeit (*ẓulm*) und Gottergebenheit (*islām*)."[7]

Ganz ähnlich sieht das der Gelehrte ar-Rāzī (gest. 1210) im Zuge seiner Interpretation des Koranverses 11:117: „Dein Herr wird nicht aufgrund von Ungerechtigkeit einen Ort vernichten, sofern seine Bewohner sich rechtschaffen verhalten."[8] Ar-Rāzī verweist darauf, dass der Ausdruck *ẓulm*, also ‚Ungerechtigkeit', an anderer Stelle des Korans explizit mit dem Polytheismus gleichgesetzt wird. Wenn nun also Menschen ungerecht seien in dem Sinne, dass sie Gott Teilhaber beigesellen, so werde Gott sie zumindest im Diesseits nicht strafen, solange sie untereinander einen moralischen Umgang pflegen bzw., wie der Vers es ausdrückt, sich rechtschaffen verhalten.[9]

---

6 Vgl. Koran 33:38, 33:62, 35:43, 48:23.

7 Taqīy ad-Dīn Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwā šayḫ al-islām Aḥmad Ibn Taymiyya*, 37 Bde., ed. von ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim und Muḥammad b. ʿAbd ar-Raḥmān b. Qāsim, Riad/Mekka: Maṭābiʿ ar-Riyāḍ, o. J. [1962–1967], Bd. 28, S. 146.

8 Die Übersetzung der im Beitrag genannten Koranstellen geht auf den Autor zurück.

9 Vgl. Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-kabīr aw Mafātīḥ al-ġayb*, 32 Bde., ohne Ed., Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1934–1964, Bd. 18, S. 76. Ähnlich zu diesem Vers äußert sich Nāṣir ad-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʾwīl*, 5 Bde., ed. von Muḥammad al-Marʿašlī, Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1997. Joseph Sadan listet 33 Textstellen verschiedener muslimischer Autoren klassischer Zeit auf, in denen es heißt, dass Unglaube Herrschaft nicht zugrunde gehen lässt, Ungerechtigkeit aber sehr wohl; siehe Joseph Sadan, „‘Community' and ‘Extra-Community' as a Legal and Literary Problem", in: *Israel Oriental Studies* 10 (1980), S. 102–115, hier S. 108–111.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Darüber hinaus bettet der Koran den Menschen auch in einen über die Vergänglichkeit des Diesseits hinausgehenden Moral- und Sinnzusammenhang ein. Vor seiner diesseitigen Existenz hat der Mensch – so das verbreitete Verständnis von Vers 7:172 – Gott als seinen Herrn bestätigt, und nach seinem diesseitigen Ableben wird er zu Ihm zurückgebracht, um sich für seine Taten zu verantworten. Die Ersthörer des Korans waren hingegen überwiegend Polytheisten, die nicht an ein Leben nach dem Tod glaubten und ihre tribalistisch verfasste Lebensordnung an der Praxis ihrer Vorväter ausrichteten. Der Koran hat somit elementare Strukturen des vorislamischen Selbst- und Weltverständnisses aufgebrochen und durch ein monotheistisches Schöpfungsparadigma ersetzt. Es ist leicht einzusehen, dass diese Neuverortung des Menschen innerhalb seiner Beziehung zu Schöpfer und Geschöpf wichtige Konsequenzen auf verschiedenen Ebenen haben kann, nicht zuletzt auf der politischen. Nach Wael Hallaq ist das nicht nur von geschichtlicher, sondern auch von aktueller Relevanz, insofern das aus „moral fiber" gewebte koranische Schöpfungsparadigma im Widerspruch zu den Voraussetzungen des modernen Nationalstaats steht, wozu Hallaq u. a. die neuzeitlich-europäische Konfiguration von Moral, Gesetz und Politik sowie die Trennung von ‚Sein' und ‚Sollen' zählt. Ein islamischer Nationalstaat ist ihm zufolge daher ein Oxymoron oder, wie es der Titel von Hallaqs Buch besagt, ein *Impossible State*. Auch wenn man diese These nicht teilen muss, kommt Hallaq doch das Verdienst zu, den grundlegenden politischen Import der koranischen Botschaft mit Blick auf die Bedingungen der europäischen Moderne auf besonders profunde Weise reflektiert zu haben.[10]

Die koranische Botschaft ist also von großer politischer Relevanz, insofern sie das Leben der Menschen als Ganzes betrachtet. Damit stellt sich die Frage nach dem analytischen Wert von Ausdrücken wie z. B. ‚politischer Islam'. Diesem Label liegt, wie Charles Hirschkind ausführt, die Idee zugrunde, dass der Islam auf privat gelebte Frömmigkeit, auf privat gehaltene Überzeugungen und auf gemeinschaftlich durchgeführte Rituale begrenzt werden könne.[11] Überall dort, wo muslimisch motiviertes Denken und Handeln in als säkular gedachte politische Räume eindringt, wird sodann vom ‚politischen Islam' gesprochen, der als illegitime Verformung des ‚eigentlichen Islams' gedacht wird. Hirschkind, eine der führenden

10 Vgl. Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York 2013.

11 Vgl. Charles Hirschkind, „What is Political Islam?", in: *Political Islam: A Critical Reader*, hrsg. von Frédéric Volpi, New York 2011, S. 13–15, hier S. 13.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stimmen in der akademischen Erforschung des politischen Islams, reflektiert diese eben skizzierte Auffassung kritisch. Dabei bestreitet er nicht, dass es sehr wohl muslimische Gruppierungen gibt, die den Islam für politische Ziele vereinnahmen. Man sei in der Forschung jedoch zu sehr auf die Frage versteift, an welcher Stelle die islamische Tradition überspannt werde, um angebliche islamische Lösungen für Probleme zu entwerfen, die historisch gesehen außerhalb des Fragehorizonts dieser Tradition lagen. Nicht aber fragt man, wie sehr der moderne Nationalstaat in alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens eingedrungen ist und damit den traditionellen Zuständigkeitsbereich der Religion massiv beschnitten hat. Zudem lässt sich feststellen, so Hirschkind weiter, dass in Staaten wie den USA dem protestantischen Christentum eine maßgebliche politische Rolle zukommt, es ein dem Label ‚politischer Islam' vergleichbares Pendant zum Christentum in der Forschung jedoch nicht gibt. Laut Hirschkind bedarf es einer stärkeren Reflexion der in Europa historisch gewachsenen Grenzziehungen zwischen Kategorien wie z. B. dem Religiösen, dem Politischen, dem Säkularen und dem Weltlichen (engl. *temporal*). Solange dies nicht geleistet ist, stuft er das Label ‚politischer Islam' als eher irreführend als erhellend ein. So resümiert Hirschkind:

> Terms such as "political Islam" are inadequate here as they frame our inquiries around a posited distortion or corruption of properly religious practice. In this way, the disruptive intrusions or outright destruction enacted upon society by the modernizing state never even figure in the analysis. In contrast, the various attempts of religious people to respond to that disruption are rendered suspect, with almost no attempt to distinguish those instances where such a critical stance is warranted from those where it is not. It is not surprising, in this light, that militant violence and public intolerance have become the central issues of so many studies of *al-sahwa al-islamiyya* (Islamic awakening), while the extensive coercion and torture practiced by governments get relegated to a footnote.[12]

Der vorliegende Artikel folgt Hirschkind in der Annahme, dass Religion sich nicht grundsätzlich aus dem Bereich herauszuhalten hat, den die Moderne mit dem Politischen identifiziert. Im Islam, insofern er eine Lebensweise darstellt, werden Fragen unterschiedlichster Lebensbereiche verhandelt. Problematisch wird es, wenn der Islam als explizit ausgearbeitetes System verstanden wird, das zu all diesen Fragen eindeutige Antwor-

12 Ebd., S. 15.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten geben kann. Diese Haltung findet sich ausgedrückt in Formeln wie *al-Qurʾān dustūrunā* (‚der Koran ist unsere Verfassung') und *al-islām huwa l-ḥall* (‚der Islam ist die Lösung'). Weniger offensichtlich, aber letztlich, wie im Folgenden gezeigt wird, ebenso unbestreitbar, erscheinen die teilweise simplistischen bzw. anachronistischen Deutungen der Ausdrücke *ḫalīfa* und *umma* sowie des *ǧizya*-Gebots, die, wenn sie für politische Zwecke angeführt werden, als unrechtmäßige Vereinnahmung der islamischen Quellen gesehen werden müssen.

3. Die koranischen Ausdrücke *ḫalīfa* und *umma* und ihre politische Relevanz

In einer etwas kryptisch anmutenden Passage erzählt der Koran davon, wie Gott den Engeln einst mitteilte, dass Er einen *ḫalīfa* auf der Erde einsetzen (*ǧaʿala*) werde (Koran 2:30). In den sich daran anschließenden Versen wird deutlich, dass es um die Erschaffung Adams geht, aber auch, dass mit dem Begriff *ḫalīfa* nicht nur Adam, sondern die Menschen allgemein gemeint sind. Was aber bedeutet der Ausdruck *ḫalīfa* hier, von dem auch das deutsche Wort ‚Kalif' abgeleitet ist? Wie im Folgenden noch weiter ausgeführt wird, lässt sich der Begriff am besten mit ‚Nachfolger' übersetzen und nicht, wie es meistens geschieht, mit ‚Stellvertreter' (engl.: *vicegerent*). Daran schließt sich die Frage an, von wem oder was der Mensch der Nachfolger sein soll. Während der Koran darauf keine Antwort gibt, finden sich gleich mehrere in der koranexegetischen Tradition. Demnach könnte gemeint sein, dass Gott den Menschen als Nachfolger früherer Erdenbewohner, z. B. von Engeln oder Dschinn, eingesetzt hat oder dass Er den Menschen als einen Erdenbewohner von der Art erschuf, dass eine Menschengeneration der anderen *nachfolgt*.

Koraninterpret:innen wie Wadad Kadi haben auf überzeugende Weise dafür argumentiert, dass die Übersetzung als ‚Stellverteter' und damit auch der oft vorgebrachte Gedanke, der Koran porträtiere den Menschen als Stellvertreter Gottes auf Erden, eine Fehldeutung darstellt. Im vorislamischen Arabien war der Personenname Ḫalīfa gängig, der in seiner Langform mit dem Namen einer Gottheit verbunden wurde. Wie Kadi feststellt, ist man sich in der Forschung darüber einig, dass mit diesem Namen ausgedrückt werden sollte, dass eine bestimmte Gottheit die mit dem Namen benannte Person mit einer anderen (evtl. bereits verstorbenen) Person ersetzt, wobei dieses ‚Ersetzen' wie im Koranvers 2:30 durch das Verb *ǧaʿala* ausgedrückt wurde. In griechischsprachigen Dokumenten aus der Zeit vor dem Islam ist die griechische Übersetzung des arabischen

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Personennamens mit dem Ausdruck *Antipatros* (‚wie der Vater') bezeugt. Erhält ein neugeborenes Kind den Namen Ḫalīfa, war damit also offensichtlich gemeint, dass es dem (evtl. verstorbenen) Vater auf seinem Platz in der Familie *nachfolgt*.[13]

Kadis Interpretation zu folgen, bedeutet nun nicht, dem Ausdruck *ḫalīfa* in Koranvers 2:30 kein politisches Gewicht beizumessen. Sicherlich hat es politische Implikationen, wenn man sich selbst als der von Gott eingesetzte Nachfolger auf Erden ansieht. Diese sind aber bei Weitem weder so offensichtlich noch so weitreichend, wie wenn man den Ausdruck *ḫalīfa* im Sinne von ‚Stellvertreter Gottes auf Erden' deutet. Diese Interpretation dominiert die islamische Auslegungstradition zumindest seit Beginn der Moderne.[14] Die besondere politische Aufladung dieses Ausdrucks, die der Vers damit erhält, beschreibt Andrew March wie folgt:

> [T]he idea of mankind as God's vicegerent is a standard theological doctrine in Islam that was given a variety of moral and political interpretations—from specific people as successors to previous ones, to mankind's general dominion over the earth (cf. Gen. 1:26), to a notion of collective responsibility to be faithful to God lest the community lose His favor. However, it was not (to my knowledge) used as a basis for justifying the Muslim community's derivative political sovereignty over its worldly rulers and custodianship of the *sharīʿa*. Subsequent chapters of this book show precisely how this is the dominant concept for many twentieth-century Islamic political theorists, with important implications not only for the relationship between rulers and the ruled but also for the relationship between politics and the divine law.[15]

Man kann hier also von einer Vereinnahmung des Korans für politische Zwecke sprechen, ob nun bewusst oder unbewusst.

Ähnliches lässt sich auch für den koranischen *umma*-Begriff feststellen, der nun in den Fokus rücken soll. Das Wort *umma* (Pl. *umam*) kommt im Koran im Singular an 51 und im Plural an 13 Stellen vor, und das in

13 Vgl. Wadad Kadi/Aram Shahin, „Caliph, Caliphate", in: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, hrsg. von Gerhard Böwering, Princeton/Oxford 2013, S. 81–86, hier S. 83; Wadad Kadi, „The Term 'Khalīfa' in Early Exegetical Literature", in: *Die Welt des Islams* 28.1 – 4 (1988), S. 392–411.

14 Siehe hierzu die in der nachfolgenden Fußnote genannte Stelle sowie Sarra Tlili, *Animals in the Qurʾan*, Cambridge 2012, S. 115–121.

15 Andrew F. March, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*, Cambridge, MA 2019, S. 37.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

acht verschiedenen Bedeutungen.[16] Von diesen ist hier nur eine, und zwar die häufigste, relevant. Demnach lässt sich *umma* mit ‚Gemeinschaft' übersetzen, die jedoch nicht nur aus Menschen, sondern auch aus Dschinn und aus Tieren bestehen kann. Gott hat in der Menschheit viele unterschiedliche Gemeinschaften entstehen lassen, wobei sich diese Unterschiedlichkeit weniger durch die Hautfarbe, die politische Gesinnung oder die Sprache manifestiert, sondern vor allem durch die Lebensweise. Demnach gibt es die Gemeinschaft der Gläubigen und neben ihr die vielen Gemeinschaften, die in die Irre gegangen sind. Entsprechend heißt es in Koran 16:93: „Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer *umma* gemacht, jedoch lässt Er irregehen, wen Er will." Wären die Menschen allesamt auf dem richtigen Weg, so formten sie also eine einzige *umma*; da sie aber Irrwege eingeschlagen haben, spalteten sie sich auf in verschiedene Gemeinschaften. Der *umma*-Begriff bezieht sich also auf den Zusammenschluss von Menschen auf Basis einer als nachahmenswert erachteten Tradition oder Lebensweise. Daher kann *umma* selbst gar ‚Tradition' oder ‚Lebensweise' bedeuten, wie es z. B. in Bezug auf die Koranverse 43:22f. der Fall ist.[17] Vom selben Wortstamm leitet sich auch der Ausdruck *imām* ab, der im Allgemeinen eine nachahmenswerte Person[18] und im Besonderen das Oberhaupt der Gemeinschaft oder den Leiter des Gebets bezeichnet.[19]

Zu den rechtschaffenen Gläubigen sagt Gott im Koran: „Diese eure *umma* ist eine *umma*, und Ich bin euer Herr, so dient Mir [allein]."[20] Die *umma* der Gläubigen ist demnach zum einen ein übergeschichtliches Gebilde, an dem alle Menschen von der Zeit des Propheten Adam bis zum Jüngsten Tag teilhaben, die der monotheistischen Lehre der Propheten folgen. Sie ist ökumenisch, wie Hamza Zafer jüngst in einer Monographie zum koranischen *umma*-Begriff festgestellt hat, insofern sie die Grenzen von Herkunft, Abstammung, sozialökonomischem Status und Hautfarbe

16 Vgl. Elsaid M. Badawi/Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qurʾanic Usage*, Leiden 2008, S. 47–49.

17 Dort werden die Polytheisten wie folgt zitiert: „Wir haben unsere Vorväter auf einer *umma* (d. h. einem Lebensweg) vorgefunden und von ihren Spuren werden wir geleitet." In Vers 43:23 wird die Aussage mit leicht abgewandeltem Schluss erneut vorgetragen: „[…] und ihren Spuren folgen wir nach."

18 So z. B. im koranischen Bittgebet: „Mache uns zu einem *imām* (Vorbild) für die Gläubigen." Koran 25:74.

19 In anderen Zusammenhängen bezieht sich das Wort *imām* gar nicht auf eine Person, sondern auf einen Gegenstand, wie z. B. in Koran 36:12 (dort im Sinne von ‚Buch').

20 Koran 21:92.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aufbricht und überwindet.[21] Der Koran stellt die Gemeinschaft des Propheten Muhammad also weder mit der stammespolitischen Landschaft Arabiens in Zusammenhang noch mit den wichtigsten politischen Mächten der damaligen Zeit, also den Byzantinern, den Sassaniden und den Äthiopiern. Vielmehr verortet er sie innerhalb der religiösen Diversität des 7. Jahrhunderts, und dort vor allem in Abgrenzung zu den Polytheisten, den Juden und den Christen. In einer der vielen Passagen des Korans, in denen diese Abgrenzung vollzogen wird, wird auch noch einmal der überzeitliche Charakter der Gemeinschaft der Gläubigen durch den Bezug zum Propheten Abraham deutlich:

> Abraham war weder Jude noch Christ. Vielmehr war er *ḥanīf*[22] und Gottergebener (*muslim*). Er gehörte nicht zu denen, die Gott etwas beigesellen. Die, die am meisten Anrecht auf Abraham haben, sind diejenigen, die ihm folgen, [darunter] dieser Prophet [Muhammad] und die, die glauben [d. h. *īmān* haben]. Den Gläubigen ist Gott ein Beistand.[23]

Zum anderen hat der *umma*-Begriff, der sich auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezieht, auch eine zeitliche Dimension. So kann er die Anhängerschaften verschiedener Propheten meinen, denen Gott unterschiedliche Gebote (Sg. *širʿa*), Lebensweisen (Sg. *minhāǧ*) und gottesdienstliche Bestimmungen (Sg. *mansak*) auferlegt hat, auf dass sie im Guten miteinander wetteifern.[24]

Es lässt sich also festhalten, dass der Ausdruck *umma*, so wie er im Koran gebraucht wird, weder damals noch heute schlüssig als Gegenbegriff zu z. B. ‚Stamm' oder ‚Nation' verstanden werden kann. So schließt es sich nicht aus, dass die Gläubigen eine *umma* bilden, sich aber untereinander in Stämmen oder Nationen organisieren – vorausgesetzt, dass weder dem Stamm (bzw. seinen Vorvätern) noch der Nation (bzw. ihren Führern) die Autorität zuerkannt wird, die Lebensmodelle ihrer Angehörigen bzw. Untertanen auf eine solche Weise zu definieren, wie das allein dem Schöpfer

---

21 Vgl. Hamza Zafer, *Ecumenical Community: Language and Politics of the Ummah in the Qurʾan,* Leiden/Boston 2020. Siehe dort auch die Bibliographie, in der die zahlreichen Forschungsbeiträge zum *umma*-Begriff aufgelistet werden.

22 Laut gängiger Meinung bezeichnete der Begriff *ḥanīf* vor dem Islam Menschen, die einerseits den Polytheismus ablehnten, sich andererseits aber auch keiner bestimmten Religion wie z. B. dem Judentum oder dem Christentum anschlossen. Oft wird er als ‚Gottsucher' übersetzt.

23 Koran 3:67 f.

24 Vgl. Koran 5:48 und 22:67.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hinsichtlich Seiner Geschöpfe gebührt.[25] Daher hat der Koran auch nicht das tribalistisch verfasste Gesellschaftssystem des 7. Jahrhunderts an sich kritisiert, manche seiner Ausprägungen aber sehr wohl. Zu diesen gehörte es, die Loyalität gegenüber dem eigenen Stamm höher anzusetzen als die gegenüber den von Gott gesandten Propheten.

In der islamischen Tradition, vor allem in der Moderne, entwickelte sich der koranische *umma*-Begriff hingegen zu einer in erster Linie politisch gedachten Kategorie, sozusagen als der islamische Gegenbegriff zu säkular gedachten Organisationseinheiten wie der Nation. Auch bei Wael Hallaq werden die Begriffe *umma* und Nation direkt aufeinander bezogen, mit Blick jedoch weniger auf ihre politische als auf ihre moralische Dimension. So ist für Hallaq die Idee der Nation das moralisch entleerte säkulare Pendant zum islamischen *umma*-Begriff:

> Islamic governance (that which stands parallel to what we call "state" today) rests on moral, legal, political, social, and metaphysical foundations that are dramatically different from those sustaining the modern state. In Islam, it is the Community (Umma) that displaces the nation of the modern state.
> […] Whereas the nation-state is the end of all ends, knows only itself, and therefore is metaphysically the ultimate foundation of sovereign will, the Community and its individual members are a means to a greater end. This implies that the Community itself neither possesses sovereignty nor does it have—in the sense the modern state has—an autonomous political or legal will, since the sovereign is God and God alone. Of course, the Community as a whole, and as represented by its chief jurists, does have the power of decision, this being the crux of the doctrine of consensus. But this power is an interpretive one, bounded […] by *general moral principles* that transcend the Community's control.[26]

Um die Wörter *umma* und ‚Nation' miteinander vergleichen zu können, transferiert Hallaq also nicht den koranischen *umma*-Begriff vom Moralischen ins Politische, sondern den der Nation vom Politischen ins Moralische. Auf der paradigmatischen Ebene entpuppt sich der Begriff der Nation laut Hallaq als eine moralisch entleerte Kategorie einer säkular verfassten Religion, in der der Nationalstaat als höchster Souverän gesetzt

25 Jedoch gilt auch hier mit Wael Hallaq, dass der Nationalstaat nicht sinnvollerweise als islamisch beschrieben werden kann, wie bereits ausgeführt wurde.

26 Hallaq, *The Impossible State*, S. 49.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist. Manche muslimische Denker der kolonialen und postkolonialen Zeit haben im Gegensatz dazu den koranischen *umma*-Begriff in einen von der europäischen Moderne geprägten (oder gar grundsätzlich neu konstruierten) politischen Begriffsraum verschoben und zu einem Schlüsselbegriff ihrer islamischen Entwürfe von Staat und Gesellschaft gemacht.[27] Abschließend lässt sich also festhalten, dass hier eine ähnliche Entwicklung zu beobachten ist wie die, die dem Ausdruck *ḫalīfa* widerfahren ist, insofern der *umma*-Begriff zur Legitimation politischer Agenden in einen dem Koran fremden Begriffsraum übertragen wurde.

Im nun folgenden letzten Abschnitt soll die Beziehung der *umma* zu Andersgläubigen in den Blick genommen werden, und zwar in erster Linie anhand des Koranverses 9:29, der in heutigen populären Diskussionen über den Islam besonders häufig zitiert wird.

4. Die muslimische *umma* im Umgang mit Andersgläubigen – der Vers 9:29 und das mit ihm einhergehende *ǧizya*-Gebot

Bevor darauf eingegangen wird, wie Andersgläubige im Koran beschrieben werden, sollen, soweit dies für die Betrachtung nötig ist, wichtige Ereignisse zur Zeit des Propheten Muhammad in chronologischer Reihenfolge umrissen werden. Gemäß der muslimischen Geschichtsschreibung wurde Muhammad ca. 570 in Mekka geboren. Im Jahre 610, also im Alter von etwa vierzig Jahren, erhielt er die ersten Offenbarungen Gottes, die er zuerst im kleinen Kreise und nach etwa drei Jahren dann auch öffentlich vorzutragen begann. Aufgrund des heftigen Widerstands der polytheistischen Mekkaner sahen er und seine Anhänger sich dazu gezwungen, von Mekka in das ungefähr 400 Kilometer entfernte Medina (damals Yaṯrib) umzusiedeln. Dort waren die Bedingungen für die Muslime sehr viel günstiger, sodass eine Art Gemeinwesen aufgebaut werden konnte. Bereits im ersten Jahr konnte der Prophet als Oberhaupt der Stadt eine Gemeindeordnung erlassen, die das Zusammenleben der verschiedenen Religionen (hier: Islam, Polytheismus, Judentum) regelte. In der Forschung besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass neben dem Koran auch dieses Dokument aus der Zeit des Propheten erhalten ist.[28] In den Folgejahren kam es

27 Siehe hierzu March, *The Caliphate of Man*, der u. a. die Denker Rašīd Riḍā und Rāšid al-Ġannūšī in den Fokus nimmt.

28 Besprochen und übersetzt findet es sich bei Michael Lecker, „Constitution of Medina“, in: *Encyclopaedia of Islam Three*, hrsg. von Kate Fleet et al., Leiden 2012.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu mehreren Schlachten mit den polytheistischen Mekkanern, bis im Jahre 628 ein Friedensvertrag geschlossen werden konnte. Als die Mekkaner diesen jedoch wenig später brachen, machte sich der Prophet im Jahre 630 mit einem großen Heer auf, um Mekka einzunehmen, was kampflos geschah. Kurz danach und etwa eineinhalb Jahre vor dem Tod des Propheten kam es im Umland der Stadt Tabuk zu einer Schlacht mit der Großmacht Byzanz.[29] Diese Schlacht bietet laut muslimischen Quellen den Kontext der Herabsendung des Koranverses 9:29, der gleich in den Fokus rücken wird.

Der Koran grenzt sich inhaltlich an vielen Stellen von anderen Religionen ab, am eindeutigsten vom Polytheismus. Die Juden und die Christen werden mit dem Sammelbegriff *ahl al-kitāb* (‚Schriftbesitzer') bezeichnet, und auch wenn sie scharfer Kritik ausgesetzt sind, so bekunden zahlreiche Stellen im Koran doch auch Sympathie mit ihnen. Kriegshandlungen gegenüber Andersgläubigen erlaubt der Koran nur, wie Patricia Crone herausgearbeitet hat, zum Zwecke der Verteidigung nach dem Prinzip, dass man andere so behandeln darf, wie man selbst von ihnen behandelt wird, und darüber hinaus den Krieg beendet, sobald die Gegenseite dies tut.[30] Crone macht hier jedoch eine Einschränkung, wenn sie schreibt: „Only the *jizya* verse (9:29) seems to endorse war of aggression."[31] Dieser Vers – mit den zu diskutierenden Ausdrücke noch unübersetzt – liest sich wie folgt:

> Bekämpft diejenigen unter den Schriftbesitzern, die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben, die nicht das verbieten, was Gott und Sein Prophet verboten haben, und die nicht der richtigen Religion folgen, bis dass sie die *ǧizya ʿan yadin* entrichten, während sie *ṣāġirūn* sind.

Den Ausdruck *ǧizya* erwähnt der Koran allein an dieser Stelle. Auch fehlt er in der etwa acht Jahre vor Herabsendung dieses Verses erlassenen Gemeindeordnung von Medina. Dort wird den Anhängern der verschiedenen Religionen das Recht gewährt, die jeweils eigene Religion zu wahren. Es wird lediglich eingefordert, dass man gegen äußere Feinde solidarisch zusammensteht.[32] Gemäß muslimischer Geschichtsschreibung hat der Pro-

---

29 Tabuk liegt im Nordwesten des heutigen Saudi-Arabien in der Nähe zu Jordanien.

30 Vgl. Patricia Crone, „War", in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 5, 2006, S. 455–459, hier S. 456 und 458 f.

31 Ebd., S. 457.

32 Siehe oben, Fn. 28.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phet nach Herabsendung des Verses 9:29 von mehreren Stämmen die *ǧizya* eingefordert, darunter von den Christen von Nadschran und den Zoroastriern von Hadschar.

Die Spanne an unterschiedlichen Interpretationen, die in der islamischen Tradition zu diesem Vers vorgebracht wurden, ist beträchtlich. An den Rändern dieser Spanne befindet sich auf der einen Seite die Interpretation des andalusischen Gelehrten Ibn Ḥazm (gest. 1064), auf der anderen die von Ibn Qayyim al-Ǧawziyya (gest. 1350).[33] Ibn Ḥazm war der Meinung, dass die im Koran erwähnten Schriftbesitzer sich von denen seiner eigenen Zeit signifikant unterschieden und der Vers 9:29 daher obsolet ist. Vielmehr gelte es nun, alle eroberten Völker vor die Wahl zwischen dem Tod und der Annahme des Islams zu stellen. Diese Interpretation bildet das eine Extrem, das wohl vor dem Hintergrund des damals auf der Iberischen Halbinsel stattfindenden militärischen Dauerkonflikts zwischen den muslimischen und den christlichen Reichen zu verstehen ist. Die gegensätzliche Position vertritt, wie gesagt, Ibn al-Qayyim, der sich dabei auch auf seinen Lehrer Ibn Taymiyya stützt. Demnach bezieht sich der Vers auf die Anhänger aller anderen Religionen, auch wenn nur die Schriftreligionen erwähnt sind. Die Polytheisten sind laut Ibn al-Qayyim nur deswegen nicht explizit inkludiert, weil der Vers zu einer Zeit herabgesandt wurde, in der auf der Arabischen Halbinsel keine Polytheisten mehr präsent waren. Demnach sind alle Religionsgruppen, also nicht nur die Juden und die Christen, wenn sie von den Muslimen unterworfen werden, vor die Wahl gestellt, entweder das Tributgeld zu entrichten oder den Islam anzunehmen. Darüber hinaus geht laut Ibn al-Qayyim aus der prophetischen Praxis eindeutig hervor, dass die Zugehörigkeit einer Gemeinschaft zu einer anderen Religion keinen ausreichenden Kriegsgrund darstellt. Vielmehr dürfen nur diejenigen bekriegt werden, von denen eine militärische Aggression ausgeht, die sich nicht an Verträge halten oder die sich anderweitig ungerecht verhalten. Im Anschluss an diese Position von Ibn al-Qayyim plädiere ich – wie das auch in der Sekundärliteratur schon mehrfach getan wurde[34] – dafür, den Koranvers 9:29 im Zusammenhang mit den ersten Versen der Sure 9 zu lesen, in denen es um die Bekämpfung

33 Beide Positionen werden dargestellt bei Patricia Crone, „No Compulsion in Islam: Q. 2:256 in Medieval and Modern Interpretation“, in: *Le shīʿisme imāmite quarante ans après: Hommage à Etan Kohlberg*, hrsg. von Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher und Simon Hopkins, Turnhout 2009, S. 131–178, hier S. 141 f.

34 Siehe z. B. Juan Cole, *Muhammad: Prophet of Peace Amid the Clash of Empires*, New York 2018, Endnote 7 zu Kap. 7. Auch Crone, „War“, S. 457, erwägt diese Lesart.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Polytheisten geht, die vertragsbrüchig wurden. Dass der Vers 9:29 nicht allgemein davon spricht, die Schriftbesitzer zu bekämpfen, wird auch durch den Herabsendungsanlass gestützt, insofern es zu der Schlacht von Tabuk nur deswegen gekommen sei, weil die Muslime die Nachricht erreichte, die Byzantiner hätten sich mit einem Heer gegen sie aufgemacht.

Was das Konzept der *ǧizya* angeht, so handelt es sich dabei nicht um eine koranische Erfindung, sondern der Koran greift hier vielmehr eine jahrhundertealte Praxis auf. Es ist naheliegend und verständlich, dass die frühen Muslime das *ǧizya*-Gebot im Koran auch in diesem Sinne, also keineswegs als etwas spezifisch Islamisches, verstanden haben. Einige arabische Stämme waren ja selbst vor dem Islam schon tributpflichtig gewesen, sowohl gegenüber Byzanz als auch gegenüber den Sassaniden. So erhob etwa der zweite Kalif ʿUmar, wie aṭ-Ṭabarī in seinen Annalen festhält, die *ǧizya* im Einklang mit den Bestimmungen, die der sassanidische Herrscher Chosrau I. (reg. 531–579) im Zuge einer Steuerreform erlassen hatte.[35] In einer kürzlich veröffentlichten detailreichen Studie stützt Alison Vacca diesen Befund, wenn sie schreibt, „that caliphal taxation policies were the product of a number of different inheritances, including both Byzantine and Sasanian practice".[36] Interessanterweise haben die Muslime in Ägypten dort einerseits gängige Besteuerungspraktiken beibehalten, aber spätestens im Jahre 653 eine Kopfsteuer eingeführt, die als arabische Erfindung gelten kann. In den griechischsprachigen Verwaltungsdokumenten wird sie als *diagraphon* bezeichnet, was sich als ‚zusätzliche Steuer' übersetzen lässt. Obwohl diese Steuer weder von der Art und Weise ihrer Erhebung noch von ihrem Zweck her mit der *ǧizya* in Verbindung gebracht werden kann, haben muslimische Theologen späterer Zeiten diese als solche identifiziert und sie damit rückwirkend koranisiert.[37]

Vor dem skizzierten historischen Hintergrund sind auch die in dem Vers verwendeten Ausdrücke *ǧizya*, *ʿan yadin* und *ṣāġirūn* zu lesen. Was den ersten dieser Ausdrücke anbelangt, so meint der Koranexeget az-Za-

35 Vgl. Ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden: Aus der arabischen Chronik des Tabari*, übers. von Theodor Nöldeke, Leiden 1879, S. 241–247, v. a. S. 246 f.

36 Alison Vacca, *Non-Muslim Provinces under Early Islam: Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania*, New York 2017, S. 186.

37 Vgl. Jean Gascou, „Arabic Taxation in the Mid-Seventh Century Papyri", in: *Constructing the Seventh Century*, hrsg. von Constantin Zuckerman, Paris 2013, S. 671–677, hier S. 675–677. Vor dem Hintergrund, dass die muslimischen Eroberer, die ja mit dem Koran vertraut waren, keine *ǧizya* erhoben, wirft Gascou die Frage auf, ob diese sich möglicherweise nicht als von den ägyptischen Christen distinkte Gruppe begriffen haben; ebd. S. 677.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

maḫšarī (gest. 1144), *ǧizya* sei eine Ableitung aus der Wurzel *ǧ-z-y* und bedeute entweder, Schulden zu begleichen (*yaǧzū*) oder aber dem *ǧizya*-Nehmer eine Belohnung (*ǧazāʾ*) dafür zu geben, dass er den *ǧizya*-Geber am Leben lässt.[38] Beide Interpretationen gehen jedoch fehl, da es sich bei dem Ausdruck *ǧizya*, wie schon der am Ende des 10. Jahrhunderts verstorbene Gelehrte Abū ʿAbdallāh al-Ḫawārizmī festgestellt hat, um ein Lehnwort aus dem Persischen (dort: *gazīt*) handelt, was ‚(Kopf-)Steuer' bedeutet.[39] Das persische Wort wiederum geht wohl auf aramäische Ursprünge zurück.[40] In der späteren Auslegungstradition hat jedoch die Ansicht Verbreitung gefunden, die az-Zamaḫšarī als zweites anführt, also dass das Wort *ǧizya* sprachlich auf eine Gegenleistung dafür verweist, dass das Leben des *ǧizya*-Gebers geschont wird.

Ähnliche Fehldeutungen finden sich auch mit Blick auf die beiden anderen Ausdrücke, nämlich *ʿan yadin* und *ṣāġirūn*. Ersterer lässt sich wörtlich als ‚per Hand' übersetzen. Ar-Rāzī schreibt hierzu in seinem Korankommentar, dass eine Meinungsverschiedenheit dahingehend bestehe, ob die Hand des *ǧizya*-Gebers oder die des *ǧizya*-Nehmers gemeint sei. Im ersten Fall könne der Ausdruck entweder metaphorisch verstanden werden in dem Sinne, dass der *ǧizya*-Geber freiwillig und in voller Akzeptanz der ihm auferlegten Steuer diese entrichtet, oder es bedeute, dass die Abgabe tatsächlich per Hand übergeben werden muss, d. h. persönlich und ohne Aufschub. Im zweiten Fall, wenn also die Hand des *ǧizya*-Nehmers gemeint ist, legt ar-Rāzī ebenfalls zwei Deutungen vor. Der Ausdruck ‚Hand' bedeute demnach entweder ‚Kraft' in dem Sinne, dass der *ǧizya*-Nehmer die Oberhand über den *ǧizya*-Geber habe, oder er bedeute ‚Wohltat'. Dies ist dann ähnlich wie bei az-Zamaḫšarī so zu verstehen, dass der Nehmer dem Geber die Wohltat zukommen lässt, sein Leben wegen der *ǧizya*-Zahlung zu retten.[41]

Bei all diesen Interpretationen handelt es sich jedoch, wie Uri Rubin auf plausible Weise darstellt, um „retrospective attempts to read into the Quranic text already existing ideas of post Muḥammadan jurists, or exis-

38 Vgl. Ǧārallāh az-Zamaḫšarī, *Tafsīr al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuǧūh at-taʾwīl*, ed. von Ḫalīl Maʾmūn Šīḥā, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 2009, S. 429.

39 Vgl. Abū ʿAbdallāh al-Ḫawārizmī, *Mafātīḥ al-ʿulūm*, ed. von Ibrāhīm al-Abyārī, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, ²1989, S. 85.

40 Vgl. Vacca, *Non-Muslim Provinces under Early Islam*, S. 186.

41 Vgl. ar-Rāzī, *Tafsīr*, Bd. 16, S. 25.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ting post Muḥammadan situations of real life".[42] Unter anderem durch Rückgriff auf *ǧizya*-Verträge aus dem ersten islamischen Jahrhundert, die bei aṭ-Ṭabarī überliefert werden, zeigt Rubin auf, dass der Ausdruck *ʿan yadin* sich auf den *ǧizya*-Geber und dessen finanzielle Kapazitäten bezieht. Gemeint ist damit, dass nur diejenigen, die über einen ausreichenden Besitz verfügen, dazu verpflichtet sind, die *ǧizya* zu entrichten, bzw. dass deren Höhe an der finanziellen Situation des Gebers auszurichten ist.[43]

Nun zu dem dritten und letzten Ausdruck, also *ṣāġirūn*. Wörtlich lässt sich dies mit ‚Unterworfene' oder ‚Erniedrigte' übersetzen. Dem Vers gemäß soll also die *ǧizya* entrichtet werden, während man sich im Zustand des *ṣaġār* (d. i. das abgeleitete Verbalsubstantiv), d. h. der Unterwerfung und Erniedrigung befindet. Ar-Rāzī schließt daraus, dass es nicht ausreicht, die *ǧizya* einzuziehen, sondern der *ǧizya*-Geber darüber hinaus bei der Abgabe auch erniedrigt werden muss, damit er auf diesem Weg die Wahrheit und Überlegenheit des Islams erkennt und sich diesem anschließt:

> Genügt es, die *ǧizya* zu entrichten, um das eigene Leben zu wahren? Die Antwort darauf lautet: Nein, es ist darüber hinaus notwendig, dass [mit der Abgabe der *ǧizya*] eine Demütigung (*ḏull*) und Erniedrigung (*ṣaġār*) des Unglaubens (*kufr*) einhergeht. Der Grund dafür liegt darin, dass der Verständige von seiner Natur aus die Demütigung und Erniedrigung als abstoßend empfindet. Wenn also dem Ungläubigen etwas Zeit gegeben wird, er die Stärke des Islams sieht, er die Beweise, die auf seine Richtigkeit deuten, vernimmt und er im Gegenzug dazu bemerkt, was im Unglauben an Demütigung und Erniedrigung steckt, dann ist anzunehmen, dass ihn das dazu bringt, den Islam anzunehmen. Genau hierin liegt der Zweck des *ǧizya*-Gebots.[44]

Aber auch hier handelt es sich um eine Fehldeutung. Wieder lohnt der Blick auf Verträge, die zwischen Muslimen und Nichtmuslimen im ersten Jahrhundert des Islams geschlossen wurden. Diese belegen, dass dem damaligen Verständnis nach bereits die Abgabe der *ǧizya* selbst den Zustand des *ṣaġār* bedeutete, sodass es also nicht um zusätzliche Ernidrigungsprak-

---

42 Uri Rubin, „Quran and *Tafsīr*: The Case of '*ʿan yadin*'", in: *Der Islam* 70 (1993), S. 133–144, hier S. 137.

43 Vgl. ebd., S. 138–141. Weder aṭ-Ṭabarī, az-Zamaḫsharī noch ar-Rāzī führen diese Bedeutung von *ʿan yadin* auch nur als Option an. Zu finden ist sie in den Tafsīr-Werken von z. B. al-Māwardī (gest. 1058) und al-Bayḍāwī (gest. 1286), die sie als eine von mehreren Interpretationsmöglichkeiten angeben, wobei sie jedoch beide offenlassen, welche davon sie favorisieren.

44 Ar-Rāzī, *Tafsīr*, Bd. 16, S. 27.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tiken geht, so wie ar-Rāzī (und mit ihm viele andere Kommentatoren) meinten. Auch hierzu lässt sich Rubin konsultieren, der schreibt:

> The final clause of the Quranic *ǧizya* verse states that the payers of the *ǧizya* are in a state of *ṣaġār*, i.e. lowliness. In fact, taxes were always a sign of lowliness and submission to the authorities. It is a universal phenomenon, in vogue already in the Bible. In the *ǧizya* treaties, too, the lowliness involved in tax paying is explicit. The treaty of Taflīs (22 A.H.) grants *amān* [Sicherheit] to the population on condition that they consent to "*ṣaġār al-ǧizya*", i.e., the submission involved in the payment of the *ǧizya*.[45]

Die Sichtweise, die Rubin hier darstellt, hat sich in der islamischen Tradition zwar über die Jahrhunderte erhalten und wurde auch noch von modernen Denkern wie z. B. Rašīd Riḍā (gest. 1935) favorisiert, sie blieb trotz der sie stützenden Quellenlage allerdings eine Randmeinung.[46]

Zum Schluss des Artikels soll noch in aller Kürze die Frage erörtert werden, wie nun mit dem Vers 9:29 aus theologischer Sicht vor dem Hintergrund der heutigen Verfasstheit von Staat und Gesellschaft, die stark von der des 7. Jahrhunderts abweicht, umzugehen ist. Diese Frage ist höchst relevant, wenn man bedenkt, dass z. B. in Ägypten innerhalb der letzten Jahre gelegentlich die Forderung laut geworden ist, die Kopten zur Zahlung der *ǧizya* zu verpflichten.[47] Zwar ist das *ǧizya*-Gebot ohne Zweifel koranisch und damit aus muslimischer Sicht göttlichen Ursprungs, doch bleibt die Frage, ob seine Gültigkeit an bestimmte Bedingungen gebunden ist. Aus meinen Ausführungen ist deutlich geworden, dass der Vers 9:29 im Kontext einer jahrhundertealten politischen Praxis zu lesen ist, und so halte ich es für wahrscheinlich, dass der Vers unter den heutigen gesellschaftspolitischen Bedingungen nicht in dieser Form offenbart worden wäre. Zu diesem Schluss kommen auch eine Reihe muslimischer Intellektueller seit dem Untergang des Osmanischen Reiches, von denen ich den ägyptischen Denker Fahmī Huwaydī (geb. 1937) und seine vielbeachtete Monographie *Muwāṭinūn lā ḏimmiyyūn* (‚Bürger, nicht Schutzbefohlene') hervorheben möchte. Die *ǧizya*-Thematik ist somit vergleichbar

45 Rubin, „Quran and *Tafsīr*", S. 141. Siehe auch Vacca, *Non-Muslim Provinces under Early Islam*, S. 190 f., 198.

46 Vgl. Fahmī Huwaydī, *Muwāṭinūn lā ḏimmiyyūn*, Kairo: Dār aš-Šurūq, ^{3}1999, S. 141.

47 Dafür plädierte vor einigen Jahren z. B. der salafistische Fernsehprediger Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī; vgl. Jocelyne Cesari, *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity, and the State*, New York 2014, S. 178.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit dem Thema Sklaverei, das der Koran auch nicht aus eigener Initiative eingeführt, sondern nur als Bestandteil der damaligen Lebensrealität der Menschen aufgegriffen und geregelt hat.[48]

5. Schluss

Der Koran stellt für viele Muslime einen wichtigen Bezugspunkt zur Beantwortung von Lebensfragen unterschiedlicher Art dar. Dazu gehören auch solche, die in der Moderne der Domäne des Politischen zugewiesen werden. Das grundsätzlich als eine Vereinnahmung des Korans für politische Zwecke zu betrachten, fußt auf einer Verabsolutierung der in Europa historisch gewachsenen Ordnungsbegriffe wie ‚Religion', ‚Säkularität' und ‚Politik', mit denen die moderne Welt(-sicht) strukturiert wird.

Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass es, besonders in der Moderne, die weitreichende Tendenz gibt, im Koran (und anderen islamischen Quellen) eine Theorie von Herrschaft und Gesellschaft zu identifizieren, die als Alternative zu anderen (in erster Linie westlichen) Ideologien in Anschlag gebracht werden kann. Einzelne koranische Ausdrücke und Gebote werden dabei, ohne Berücksichtigung philologischer und historisch-kritischer Standards, in den von der Moderne geprägten Denk- und Begriffsraum verschoben, um die eigenen Entwürfe von Politik und Gesellschaft scheinbar islamisch abzusichern. Das Ergebnis ist das, was man als ‚politischen Islam' bezeichnen kann, dessen Konstitutionsbedingungen weniger vor dem Hintergrund der islamischen Tradition als vor dem der europäischen Moderne zu verstehen sind.

Zu den Aufgaben der akademischen Theologie gehört es, jegliche Vereinnahmung der islamischen Quellen zur Stützung bestimmter Agenden, seien diese politisch oder sonst wie geartet, aufzudecken und zu dekonstruieren. Exemplarisch wurde dies mit Blick auf die normativ aufgeladenen Ausdrücke *ḫalīfa* und *umma* sowie das *ǧizya*-Gebot unternommen, wobei sich gezeigt hat, dass wenig plausible Deutungen bereits in der klassischen Zeit des Islams weite Verbreitung fanden. Auf welche Weise die koranische Botschaft im Lichte der aktuellen Lebensrealitäten Impulse zur Lösung von bestehenden Fragen bieten kann, kann eine islamische Theologie nicht letztgültig klären, da die Ambiguitäten der Offenbarungstexte einen

48 Eine aktuelle und lesenswerte Studie zur Sklaverei im islamischen Herrschaftsgebiet mit einer theologischen Einordnung des Themas durch den Autor findet sich bei Jonathan Brown, *Slavery and Islam*, London 2019, hier S. 263 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

breiten Korridor von Möglichkeiten bieten. Sie kann jedoch, und in diesen Rahmen ordnet sich der vorliegende Artikel ein, sehr wohl sagen, wo die Quellen auf missbräuchliche Weise verwendet werden.

Literaturverzeichnis

Badawi, Elsaid M./Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qurʾanic Usage*, Leiden 2008.

al-Bayḍāwī, Nāṣir ad-Dīn, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʾwīl*, ed. von Muḥammad al-Marʿašlī, 5 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1997.

Berridge, Willow, *Islamism in the Modern World: A Historical Approach*, London/New York 2019.

Brown, Jonathan, *Slavery and Islam*, London 2019.

Cesari, Jocelyne, *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity, and the State*, New York 2014.

Cole, Juan, *Muhammad: Prophet of Peace Amid the Clash of Empires*, New York 2018.

Crone, Patricia, „No Compulsion in Islam: Q. 2:256 in Medieval and Modern Interpretation", in: *Le shīʿisme imāmite quarante ans après: Hommage à Etan Kohlberg*, hrsg. von Mohammad Amir Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher und Simon Hopkins, Turnhout 2009, S. 131–178.

———, „War", in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 5, 2006, S. 455–459.

Gascou, Jean, „Arabic Taxation in the Mid-Seventh Century Papyri", in: *Constructing the Seventh Century*, hrsg. von Constantin Zuckerman, Paris 2013, S. 671–677.

Hallaq, Wael, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York 2013.

al-Ḫawārizmī, Abū ʿAbdallāh, *Mafātīḥ al-ʿulūm*, ed. von Ibrāhīm al-Abyārī, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, ²1989.

Hirschkind, Charles, „What is Political Islam?", in: *Political Islam: A Critical Reader*, hrsg. von Frédéric Volpi, New York 2011, S. 13–15.

Huwaydī, Fahmī, *Muwāṭinūn lā ḏimmiyyūn*, Kairo: Dār aš-Šurūq, ³1999.

Ibn Taymiyya, Taqīy ad-Dīn, *Maǧmūʿ fatāwā šayḫ al-islām Aḥmad Ibn Taymiyya*, ed. von ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim und Muḥammad b. ʿAbd ar-Raḥmān b. Qāsim, 37 Bde., Riad/Mekka: Maṭābiʿ ar-Riyāḍ, o. J. [1962–1967].

Kadi, Wadad, „The Term 'Khalīfa' in Early Exegetical Literature", in: *Die Welt des Islams* 28.1 – 4 (1988), S. 392–411.

———/Aram Shahin, „Caliph, Caliphate", in: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, hrsg. von Gerhard Böwering, Princeton/Oxford 2013, S. 81–86.

Leaman, Oliver (Hg.), *The Qurʾan: An Encyclopedia*, London/New York 2010.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lecker, Michael, „Constitution of Medina“, in: *Encyclopaedia of Islam Three*, hrsg. von Kate Fleet et al., Leiden 2012.

March, Andrew F., *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*, Cambridge, MA 2019.

McAuliffe, Jane D. (Hg.), *The Cambridge Companion to the Qurʾān*, Cambridge 2014.

Noth, Albrecht, „Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die ‚Bedingungen Umars (*aš-šurūṭ al-ʿumariyya*)‘ unter anderem Aspekt gelesen“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), S. 290–315.

ar-Rāzī, Faḫr ad-Dīn, *at-Tafsīr al-kabīr aw Mafātīḥ al-ġayb*, ohne Ed., 32 Bde., Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1934–1964.

Rippin, Andrew (Hg.), *The Wiley Blackwell Companion to the Qurʾan*, Oxford ²2017.

Rubin, Uri, „Quran and *Tafsīr*: The Case of ‘*ʿan yadin*’“, in: *Der Islam* 70 (1993), S. 133–144.

Sadan, Joseph, „‘Community’ and ‘Extra-Community’ as a Legal and Literary Problem“, in: *Israel Oriental Studies* 10 (1980), S. 102–115.

aṭ-Ṭabarī, Ibn Ǧarīr, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden: Aus der arabischen Chronik des Tabari*, übers. von Theodor Nöldeke, Leiden 1879.

at-Tirmiḏī, Abū ʿĪsā, *Sunan at-Tirmiḏī*, 5 Bde., ed. von Aḥmad Šākir, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.

Tlili, Sarra, *Animals in the Qurʾan*, Cambridge 2012.

Vacca, Alison, *Non-Muslim Provinces under Early Islam: Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania*, New York 2017.

Wild, Stefan, „Politics and the Qurʾan“, in: *The Oxford Handbook of Qurʾanic Studies*, hrsg. von Mustafa Shah und Muhammad Abdel Haleem, Oxford 2020, S. 502–511.

Zafer, Hamza, *Ecumenical Community: Language and Politics of the Ummah in the Qurʾan*, Leiden/Boston 2020.

az-Zamaḫšarī, Ǧārallāh, *Tafsīr al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuǧūh at-taʾwīl*, ed. von Ḫalīl Maʾmūn Šīḥā, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 2009.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bilder von Juden und Christen in der *sīra* und im normativen Hadith: Eine gattungsspezifische Untersuchung

Saleh Peter Spiewok

1. Hinführung

Die koranische Normativität ist nach der klassischen sunnitischen Lehre das Resultat einer multi-disziplinären exegetischen Tradition. In dieser bildet das Überlieferungskorpus des Propheten (d. h. das Prophetenhadith) und der *salaf*[1] einen elementaren Baustein, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Es ist die älteste Literatur zur Rezeption des Korans und macht damit der Nachwelt Vorstellungen von Normativität in den ersten beiden Jahrhunderten der Hiğra zugänglich.
2. In der Tradition der islamischen Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*) entwickelte sich das Prophetenhadith epistemologisch zu einer mit dem Koran prinzipiell gleichberechtigten Quelle der Normenableitung. Im Unterschied zum Korantext ist der Hadithtext jedoch nicht *per se* autoritativ; vielmehr unterliegt seine Anwendung als schlagendes Argument (*ḥuǧǧa*) einigen Bedingungen.[2]
3. Koran und Hadith sind, insbesondere nach der sunnitischen Anschauung, hinsichtlich der Auslegung funktional eng miteinander verknüpft. Das Hadith hat die Funktion, den Koran zu erklären, zu spezifizieren und zu ergänzen.[3] Dadurch übt es einen enormen Einfluss auf seine Deutung aus.

Mit Blick auf Muster der Darstellung der *ahl al-kitāb* (wörtl. ‚die Leute der Schrift')[4] im Überlieferungskorpus legt dies nahe, dass auch die Vorstell-

1 Der Begriff *salaf* bezeichnet die ehrwürdigen Altvorderen, im technischen Sinne die Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) und die ihnen folgende Generation (*at-tābiʿūn*).

2 Diese werden in den *uṣūl*-Werken ausführlich diskutiert.

3 Vgl. Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford 2009, S. 150–153.

4 Der Begriff bezeichnet primär die Juden und Christen, sekundär auch die sog. Sabier (vielleicht die Mandäer) und z. T. die Zoroastrier; vgl. Georges Vajda, „Ahl al-Kitāb", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 1, 1960, S. 264–266. Die

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ungen über die Angehörigen dieser Gruppe in der exegetischen Tradition von diesem Korpus beeinflusst wurden.

2. Forschungsstand, Ziele, methodisches Vorgehen

In der islamwissenschaftlichen Forschung kann hinsichtlich der frühislamischen Überlieferung auf eine jahrzehntealte Tradition von Ansätzen zurückgeblickt werden, welche die oft polemische Darstellung der Juden und Christen in der Hadithliteratur als historisch nicht haltbar ansehen. Dabei ist generell ein deutlicher Überhang von *sīra*-Forschung zulasten des normativen Hadith[5] zu beobachten.[6] Radikal revisionistische Ansätze spekulieren – meist vor allem auf zeitgenössische außer-islamische Quellen vertrauend[7] – gar über eine alternative, jüdisch-christliche Entstehungsgeschichte des Islams. So zeichnen Patricia Crone und Michael Cook das Bild einer verdrängten Urgeschichte[8] und wagen damit einen (recht zweifelhaften) Spagat zwischen der konservativen philologisch-historischen ori-

---

Inklusion der zuletzt Genannten scheint zur Zeit der frühen Hadithüberlieferung noch nicht üblich gewesen zu sein, vielmehr stellt die Erhebung der Schutzsteuer für die Zoroastrier eine nur auf diese rechtliche Frage bezogene Analogie dar; vgl. Mālik b. Anas, *Muwaṭṭaʾ Mālik*, ed. von Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, 2 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1985, Bd. 1, S. 278.

5 Ich subsumiere beide Gattungen unter dem Oberbegriff des Hadith. Da ich mich mit Blick auf die Literatur der *maġāzī* (Kriegszüge) auf die Biographie des Propheten beschränke (siehe Fn. 35), wird für den geschichtlichen Korpus im Folgenden ausschließlich der *sīra*-Begriff verwendet, der in der Regel für die Biographie des Propheten steht.

6 In der älteren Forschung wurde besonders das Motiv der Schriftverfälschung erforscht. Für eine jüngere Studie siehe Gabriel S. Reynolds, „On the Quranic Accusation of Scriptural Falsification (*taḥrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic", in: *Journal of the American Oriental Society* 130.2 (2010), S. 189–202. Ferner wurde das Verbot der Nachahmung (*tašabbuh*) erforscht; siehe Youshaa Patel, „The Islamic Treatises against Imitation (Tašabbuh): A Bibliographical History", in: *Arabica* 65.5 – 6 (2018), S. 597–639.

7 John Wansbrough, der Wegbereiter revisionistischer Deutung der Genese des Islams, hielt die islamische Traditionsliteratur für eine rein heilsgeschichtliche Konstruktion mit judeo-christlichen Wurzeln; vgl. John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford/New York 1978.

8 Vgl. Patricia Crone/Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge/New York 1977. In diesem Stil wurden weitere Studien verfasst. Hoyland fasste die gesammelten Zeugnisse außerislamischer Quellen vom 7. bis 9. Jahrhundert akribisch zusammen; vgl. Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it: A*

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entalistischen Forschung und postmodernen Postulaten. Besonders in der jüngeren Forschung dominieren hingegen Studien, in denen den Bildern der *ahl al-kitāb* in der Hadithliteratur vielschichtigere inter-religiöse Wirklichkeiten aus anderen Quellen gegenübergestellt werden. Diese signifikante Kluft wird vor allem auf Wunschvorstellungen sowie normative und theologische Debatten unter den Traditionsgelehrten zurückgeführt.[9]

Nahezu alle diese Studien haben gemeinsam, dass sie methodisch im ersten Schritt nach der Brauchbarkeit dieser Überlieferungen als historische Quellen fragen und davon ausgehend im zweiten Schritt entweder alternative Geschichtsverläufe zeichnen oder aus den Quellen historische Erkenntnisse zu gewinnen versuchen.

Nach Ansicht des Autors wird mit dieser Herangehensweise der zweite Schritt vor dem notwendigen ersten gemacht. Bevor mehr über den historischen Wert von Textinhalten gesagt werden kann, muss erst einmal geklärt werden, inwiefern die Urheber dieser Texte überhaupt Wert auf historische Korrekt- und Exaktheit im heutigen Sinne gelegt haben. Zur Klärung dieser Frage muss mit kultur- und/oder literaturwissenschaftlichen Werkzeugen aufgeschlüsselt werden, aus welchen kulturellen Ressourcen und literarischen Konventionen die „Schreiber-Tradenten",[10] die das Überlieferungskorpus geformt haben, schöpften. Mit anderen Worten: Anstatt sich voreilig in spekulative Überlegungen zu stürzen, sind die Texte auf gattungstypische Merkmale und deren sozio-kulturelle Verortung hin zu untersuchen.

In diesem Beitrag werde ich mich mit groben Mustern von Textsorten bescheiden.[11] Die zentrale Forschungsfrage lautet, inwiefern distinktive

---

Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, New Jersey 1997.

9 Im Folgenden eine exemplarische Auswahl: Zu Vorbehalten ʿUmar b. al-Ḫaṭṭābs gegen die Einstellungen christlicher Sekretäre siehe Luke Yarbrough, „Upholding God's Rule: Early Muslim Juristic Opposition to the State Employment of non-Muslims", in: *Islamic Law and Society* 19.1 (2012), S. 11–85. Zur Pejorisierung des *ḏimma*-Begriffs siehe Mahmoud Ayoub, „Dhimmah in Qurʾan and Hadith", in: *Arab Studies Quarterly* 5.2 (1983), S. 172–191. Zu Verbannungsverdikten in der Hadithliteratur siehe Harry Munt, „No Two Religions: Non-Muslims in the Early Islamic Ḥijāz", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 87.2 (2015), S. 249–269. Zu klassischen Exegesen des pluralistischen Verses 2:62 siehe al-Husein N. Madhany, „Pooh-Poohing Pluralism: *Ijtihād*ing *Ḥadīth* to Build a Theology of Exclusion", in: *the Muslim World* 98.4 (2008), S. 407–422.

10 Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000, S. 140.

11 Während diachronische Untersuchungen im Übermaß existieren, wurde in der westlichen Hadithforschung bisher, wie mir scheint, nur eine einzige und weit-

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gattungen unterschiedliche Darstellungen der *ahl al-kitāb* hervorbringen. Sollte dies der Fall sein, kann als gesichert gelten, dass die literarische Form die Darstellung der Juden und Christen sowie ihr Verhältnis zu den Muslimen beeinflusst. Im Anschluss an diese Analyse können Überlegungen zu der Frage vorgenommen werden, was das über die Historizität der Koexistenz der Muslime mit Juden und Christen im ersten Jahrhundert der Hiǧra aussagt. Diese Frage werde ich anhand von kollektiven Erinnerungsmustern zu klären versuchen. Abschließend soll darüber reflektiert werden, welchen Wert diese Korpora für heutige inter-religiöse Themen besitzen.

3. Gattungsanalyse

3.1 Die Wichtigkeit der Gattungsfrage

In der modernen historiographischen Forschung und nicht weniger in der Bibelwissenschaft gelten Gattungsanalysen als unverzichtbarer Bestandteil textgeschichtlicher Untersuchungen. Erst wenn geklärt ist, mit welchen Darstellungsformen man es in einem bestimmten historischen Text zu tun hat und wie diese kulturell und epistemologisch verortet werden können, lassen sich weitergehende Aussagen über die Historizität des Textes treffen.[12] Nun kann die Vergangenheit der Gegenwart nur zugänglich werden, indem sie in Erinnerung gerufen wird. Erinnerungen sind jedoch *per se* vergegenwärtigte, d. h. rekonstruierte bzw. gedeutete Vergangenheit.[13] Konsequenterweise ist der Autor nach dem postmodernen Paradigma nicht länger ein objektiver Richter über vergangenes Geschehen.[14] Vielmehr wirkt er am Konstruktionsprozess der Vergangenheit in maßgebender Rolle mit, indem er von der Gesellschaft autorisiert wird, das (sel-

hin unbekannte fundierte rhetorische Analyse des Hadith vorgenommen: Eckart Stetter, *Topoi und Schemata im Ḥadīṯ*, Tübingen 1965.

12 Vgl. Wilhelm Egger, „Semantische Analyse: Sinn durch Beziehung“, in: *Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Leipzig 1989, S. 138–191, hier S. 146–152.

13 Vgl. Astrid Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, Stuttgart 2017, S. 9.

14 Diese szientistische Auffassung geht auf den Historismus des 19./20. Jahrhundert zurück, der Geschichte als organischen, nach objektiven Kriterien interpretierbaren Prozess betrachtet; vgl. Johann G. Droysen, *Historik*, hrsg. von Peter Leyh, Stuttgart 1977, S. 221.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten selbst) bezeugte historische Geschehen bzw. verfügbare Quellmaterial zu selektieren und zu gewichten sowie ihm eine narrativ, d. h. mit den Mitteln sprachlicher Gestaltungsmöglichkeiten vermittelte Sinnbildung zu verleihen. Dabei wird er von der subjektiven Einbildungskraft sowie von sprachlichen Konventionen und kulturellen Denkschemata beeinflusst.[15]

Davon ausgehend kann über die antike Historiographie gesagt werden, dass auf der einen Seite zweifellos der Anspruch verfolgt wurde, die beschriebenen historischen Ereignisse aus den zuverlässigsten Quellen zu rekonstruieren, die Autoren die Darstellung aber auf der anderen Seite unter Zuhilfenahme schöpferischer Freiheiten flankieren durften, die unter den einander ergänzenden Termini ‚Semantisierung' (Aufladung mit Sinn) und ‚Fiktionalisierung' (narrative Weiter- und Umformung) subsumiert werden können. Dazu gehören die Inklusion von fiktionalen Erzählstücken und Episoden, von Dialogen, die niemals stattgefunden haben, von erfundenen Zeugenaussagen oder Selbstbezeugungen und dergleichen mehr.[16] Clare K. Rothschild benennt fünf literarische Konventionen für die Apostelgeschichte des Lukas, die allgemein die antike Historiographie charakterisieren: „Patterns of reccurrence, prediction, predictive edploitation of auxiliary verbs […], amplification of eyewitness, epitomizing".[17] Geschichte wird in der Antike und im Mittelalter nicht wie heute in erster Linie von ihren Diskontinuitäten, Brüchen und Wandlungen her gedacht, sondern von der Kontinuität und Wiederkehr einer vorgegebenen normativen Weltordnung. Durch exemplarische Geschichten werden Handlungsspielräume ausgelotet.[18] Geschichte fungiert dabei, wie Cicero sagte, als „lebendige Erinnerung" und „Lehrmeister des Lebens",[19] reicht also stets in die Gegenwart hinein. Vor diesem Hintergrund wird die generell akzeptierte Praxis kleinerer und größerer narrativer Eingriffe in die Erzählstruktur geschichtlicher Darstellung verständlicher.

Die Bereitschaft zur Semantisierung gilt umso mehr für die heilsgeschichtliche Geschichtsdarstellung wie die Evangelien und die Apostelge-

15 Vgl. Jörn Rüsen, *Zeit und Sinn: Strategien historischen Denkens*, Frankfurt am Main 2012, S. 27, 199.

16 Vgl. Martin Hose, „Exzentrische Formen der Historiographie im Hellenismus", in: *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, hrsg. von Jörg Frey, Clare K. Rothschild und Jens Schröter, Berlin 2009, S. 182–213.

17 Clare K. Rothschild, *Luke-Acts and the Rhetoric of History: An Investigation of Early Christian Historiography*, Tübingen 2004, S. 293.

18 Vgl. Rüsen, *Zeit und Sinn*, S. 92.

19 Marcus Tullius Cicero, *De Oratore: Über den Redner*, ed. von Harald Merklin, Stuttgart 1991, S. 229.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichte. Hier kleiden die episodenhaften Ereignisse die zentralen heilsgeschichtlichen Motive, d. h. die Christologien, Theologumena und Hagiographien, die den eigentlichen Fokus des Werks bilden, in eine narrative Erzählung ein.[20]

Folglich navigiert eine inquisitorische Strenge (vermeintlich) objektiver Faktensuche in antiken und spätantiken Geschichtsdarstellungen die Recherche an der eigentlichen Textintention vorbei. Stattdessen muss sich die Forschung darauf einlassen, mit Texten zu operieren, die historisch wahr sein wollen, d. h. nicht als reiner Mythos oder literarisches Spiel angelegt sind, dabei aber signifikante Elemente der Stilisierung aufweisen.[21]

Für die muslimische Überlieferungsliteratur muss analog die Annahme gelten, dass die Tradenten, welche die Lebensgeschichte des Propheten, sein Handeln sowie das seiner Zeitgenossen und ihrer Erben tradierten, sammelten und aufzeichneten, generell nicht einfach nur plump historische Ereignisse und Diskurse erfanden. Vielmehr sahen sie sich als Hüter glaubwürdigen Erzählguts, konnten jedoch kreative Spielräume in der Weiterführung dieser Überlieferungsstoffe nutzen. Der Terminus der ‚sinngemäßen Überlieferung' (*ar-riwāya bi-l-maʿnā*) zielte in späteren Zeiten auf Gestaltungsmerkmale eher kosmetischer Natur ab,[22] im Zeitalter der mündlich geprägten Kollegs dürfte die Gestaltungsfreiheit jedoch weitergehend aufgefasst worden sein.[23]

3.2 Die ahl al-*kitāb* im Koran

Im Folgenden ist der Frage nach der Distinktivität von Gattungsmustern nachzugehen. Zunächst soll das Bild der *ahl al-kitāb* im Koran mit dem

---

20 Vgl. z. B. Georg Strecker, „Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage", in: ders., *Eschaton und Historie: Aufsätze*, Göttingen 1979, S. 159–182, hier S. 178–182.

21 Vgl. Stefan Leder, „Conventions of Fictional Narration in Learned Literature", in: *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, hrsg. von dems., Wiesbaden 1998, S. 34–60, hier S. 38–44.

22 Vgl. al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *al-Kifāya fī ʿilm ar-riwāya*, ed. von Abū ʿAbdallāh as-Sawraqī, Medina: Ǧamʿiyyat Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṯmāniyya, 1938, S. 198–203.

23 Dies wird aus den zahlreichen Aussagen deutlich, die al-Ḫaṭīb al-Baġdādī aus dem frühen Überlieferungsgeschehen zitiert; vgl. ebd., S. 199, 203–210. Eine davon zitiert den Propheten in Reaktion auf die Aussage „Wir hörten den Bericht, können ihn aber nicht so abrufen, wie wir ihn gehört haben" mit den Worten: „Solange du nicht *ḥarām* zu *ḥalāl* machst und *ḥalāl* nicht zu *ḥarām*, ist das in Ordnung (*lā baʾs*)"; ebd., S. 199.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Hadith verglichen werden. Im Koran stellt die Kommunikation mit den *ahl al-kitāb* ein zentrales Diskursfeld insbesondere der medinensischen Offenbarungsphase dar. Um das zu verstehen, sei kurz auf die theologische Selbstverortung des Offenbarungswortes eingegangen. Der Koran versteht sich als Erinnerung und Bestätigung früherer monotheistischer Offenbarungen, als eine Art ‚Update' der monotheistisch-biblischen Botschaft in arabischer Sprache (siehe z. B. Vers 3:50, 46:12). Hätte sich die frühe muslimische Gemeinde als eine Reformbewegung innerhalb des biblischen Umfelds ohne weitergehende exklusivistische Ansprüche verortet, wäre das Potenzial der Reibung mit den jüdischen und christlichen Gemeinschaften geringer gewesen. Tatsächlich versteht sich der Koran aber auch als Revision jüdischer und christlicher Lehren und erhebt den harten Vorwurf gegen die entsprechenden Gruppen, die Intentionen der göttlichen Botschaften missbraucht zu haben, wobei den Juden vor allem Willkür im Umgang mit der göttlichen Norm durch ihre Schriftgelehrten (so in Vers 5:13), den Christen hingegen theologische Irrungen vorgeworfen werden (so mit Blick auf die Christologie in Vers 3:55, 4:171, 5:157 f.). Auch fordert er sie eindringlich auf, dem neuen Propheten zu folgen (so in Vers 3:81).

Bemerkenswerterweise finden diese Auseinandersetzungen – vom Dialog bis zur militärischen Konfrontation – nicht im Schützengraben der eigenen Gemeinschaften, sondern im direkten physischen und diskursiven Austausch statt. Die *ahl al-kitāb* werden in den medinensischen Suren an zahlreichen Stellen direkt angesprochen und damit in die Offenbarungsgemeinschaft mit einbezogen. Dabei werden sie nicht nur beschuldigt, sondern auch aktiv umworben, indem ihre Schriften anerkannt werden (so in Vers 5:48), das theologische Streitgespräch gesucht[24] und Versöhnung in Aussicht gestellt (Vers 60:7 f.) wird. Das Ringen um die Deutungshoheit findet hier also im öffentlichen Raum statt.

Daraus erwächst an die Überlieferungsliteratur die Erwartung, dass die im Koran nur angedeuteten sozialen Kontakträume bewohnt werden. Diese Erwartung wird bei näherer Betrachtung jedoch, soviel sei vorab gesagt, enttäuscht werden, was eng mit der Gattungsfrage zusammenhängt.

Zwischen dem Koran und der Prophetenliteratur findet eine grundsätzliche epistemologische Verschiebung statt. Im Koran bildet das Offenbarungswort selbst die Drehachse des Diskurses mit und über die *ahl al-kitāb*. Der Koran beglaubigt und erfüllt die vorangegangenen normativen Leit-

24 Dies trifft im Prinzip auf jeden direkt an die *ahl al-kitāb* adressierten Vers zu (meist mit den Formeln *yā ahl al-kitāb* bzw. *yā banī Isrā'īl*).

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schriften, und die *ahl al-kitāb* werden vehement dazu aufgefordert, sich an ihre Schriften zu halten (Vers 5:43–47). Der Prophet bezieht seine Legitimation in erster Linie daraus, dass er ‚aus der Mitte der Gesellschaft' (vgl. Vers 9:128) kommt und das Gotteswort verkündet (Vers 10:15). Als politisches Oberhaupt ist er dazu bevollmächtigt, die Glaubensgemeinschaft (*umma*) zu führen und in Streit- und Strafsachen zu richten.[25] Doch in nur drei Versen wird seine heilsgeschichtliche Bedeutung hervorgehoben:

> Und als Jesus der Sohn der Maria sprach, „Liebe Kinder Israels, ich bin als Gesandter Gottes zu euch [entsandt], als Beglaubigung was vor mir von der Thora [offenbart wurde], und als Verkünder eines Gesandten, der nach mir kommen wird und Aḥmad heißen wird." Doch als er zu ihnen mit den klaren Zeichen kam, sagten sie, das kann nur Zauberei sein! (Koran 6:61)[26]
>
> Jene, die dem Gesandten, dem Propheten, dem [Angehörigen einer] nicht schriftkundigen [Gemeinschaft] (*al-ummī*) folgen, über den sie in ihrer Thora und ihrem Evangelium geschrieben finden und der das Gute gebietet und das Übel verbietet […] (Koran 7:157)
>
> Muhammad ist nicht der Vater irgendeines Mannes unter euch, sondern vielmehr der Gesandte Gottes und das Siegel (*ḫātim*[27]) der Propheten […] (Koran 33:40)

Der folgende, in der heilsgeschichtlichen Tradition bedeutende Vers referiert hingegen meines Erachtens auf die Schrift selbst:[28]

---

25 Vgl. Saleh Peter Spiewok, „Die Entwicklung des religiösen Urteils vom Urteilsspruch zum Textbeweis: *Ḥukm*-Konzepte im Koran und in der älteren islamischen Rechtsliteratur" in diesem Band.

26 Alle Koranstellen in diesem Artikel wurden vom Autor eigenständig übersetzt.

27 Das in der Tradition überlieferte Muttermal des Propheten neben der linken Schulter stellt eine materielle Verkörperung der koranischen Metaphorik des Siegels dar, das Konnotationen der Autorität, des Abschlusses, des Schließens des Kreises der Prophetie evoziert.

28 Die Deutung, dass die *ahl al-kitāb* den Propheten Muhammad wie ihre Kinder kennen, scheint sich erst im Laufe des 4. Jahrhunderts durchgesetzt zu haben. So führt aṭ-Ṭabarī (gest. 923) ausschließlich Überlieferungen an, die das Pronomen *hū* auf die Gebetsrichtung zur Heiligen Moschee beziehen; vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Šākir, 24 Bde., Mekka: Dār at-Tarbiya wa-t-Turāṯ, o. D., Bd. 3, S. 187 f. Ibn Abī Ḥātim (gest. 939) führt auch eine Überlieferung an, bei der das Pronomen auf den Propheten referiert; vgl. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, ed. von Asʿad Muḥammad aṭ-Ṭayyib, 11 Bde., o. O.: Maktabat Nazzār Muṣṭafa al-Bāz, 1998, Bd. 1, S. 255. As-Samarqandī (gest. 984) beschränkt sich auf diese Deutung; vgl. as-Samarqandī, *Baḥr al-ʿulūm*, ed. von Asʿad Muḥammad at-Ṭayyib, 3 Bde., Kairo: Kulliyyat

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Jene, denen wir die [Offenbarungs-]Schrift (*al-kitāb*) gegeben haben, kennen sie (*yaʿrifūnahū*), wie sie ihre Kinder kennen. (Koran 2:146; identisch: 6:20)

In der Prophetentradition wird diese Aussage jedoch auf die Zeichen der Prophetie Muhammads umgedeutet. Denn im Hadith rückt der Prophet selbst als heilsgeschichtliche Institution ins Zentrum der Auseinandersetzung mit den *ahl al-kitāb*, indem die zarten koranischen Keime aufgenommen und ins Unermessliche gesteigert werden. Am Rande sei erwähnt, dass die christliche Erlösungsmetaphorik im Überlieferungskorpus (sicher nicht zufällig) die umgekehrte Entwicklungsrichtung erfährt.[29] Selbiges gilt für die normative Autorität des Propheten, die zur absoluten gesetz- und normgebenden Instanz neben dem Koran erhoben wird, ja aufgrund der praktischen, im religiösen Alltag situierten Verfasstheit der Sunna *de facto* den Koran an Bedeutung überstrahlt.[30]

Diese selektive Fokussierung auf das Wirken des Propheten in seiner heilsgeschichtlichen und normativen Rolle (repräsentiert durch die *sīra* bzw. Sunna) setzt der Erinnerung an diesen einen engeren Rahmen, als dies allgemein angenommen wird. Die Sunna spiegelt deshalb nicht die Lebensweise des Propheten in ihrer Gesamtheit wider; tatsächlich erfährt man über sein Familienleben, seinen Tagesablauf, sein Freizeitverhalten und die von ihm besetzten funktionalen und geographischen Räume über die religiöse und politische Sphäre hinaus allenfalls am Rande. Dies ist auch hinsichtlich der Darstellung der *ahl al-kitāb* zu berücksichtigen. Die frühen Hadithgelehrten interessierte vor allem deren Verhältnis zur Heils-

---

al-Luġa al-ʿArabiyya, Ǧāmiʿat al-Azhar, Bd. 1, S. 166. Az-Zamaḫšarī (gest. 1144) rechtfertigt diese Deutung gegenüber anderen, die er nur aufzählt (die Erkenntnis, der Koran, der Wechsel der Gebetsrichtung), 1. mit einer Überlieferung, die schon Ibn Abī Ḥātim angeführt hatte, 2. mit der ‚Tatsache', dass die Referenz hier für den Hörer eindeutig sei, 3. damit, dass das Vergleichsobjekt Menschen seien; vgl. az-Zamaḫšarī, *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq ġawāmiḍ at-tanzīl*, o. Ed., 4 Bde., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1987, Bd. 1, S. 204. Ar-Rāzī (gest. 1210) tendiert ebenfalls zu dieser Interpretation, reflektiert indes die Frage, inwiefern damit gemeint ist, dass in den älteren heiligen Schriften detaillierte Persönlichkeitsbeschreibungen vorhanden sind oder ob im Allgemeinen ein letzter Prophet verheißen wird. Ersteres würde bedeuten, dass die *ahl al-kitāb* zwingend den Islam annehmen hätten müssen, Letzteres wäre als Beweis für die Prophetie zu vage. Der Kompromiss lautet, dass Muhammads Wunder als Beweis genügten; vgl. ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, o. Ed., 32 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1999, Bd. 4, S. 111 f.

29 Vgl. Martin Whittingham, *A History of Muslim Views of the Bible: The First Four Centuries*, Berlin/Boston 2021, S. 81.

30 Vgl. Brown, *Hadith*, S. 150.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschichte sowie zur politischen und normativen Autorität des Propheten im Sinne von deren Fortschreibung.

3.3 Subgattungen des Hadith

Die beiden genannten Hauptstränge des prophetischen Wirkens haben zwei Basis-Gattungen der Prophetenüberlieferung mit distinktiven thematischen Schwerpunkten und formalen Gestaltungsmerkmalen hervorgebracht: Die *sīra*-Literatur erzählt die als Heilsgeschichte konzipierte Vita des Propheten mit der Schwerpunktsetzung seines politischen Werdegangs sowie seiner Rolle als Prophet. Formal zeichnet sich diese Gattung allgemein durch längere, oft aus mehreren Überlieferungsberichten zusammengesetzte Narrative sowie durch die Fokussierung auf ereignisbezogenes Handeln des Propheten aus. Zudem ist schon in den ältesten Aufzeichnungen ein gewisses und im Laufe des zweiten Jahrhunderts der Hiǧra stetig zunehmendes Interesse an chronologischer Darstellung ersichtlich.[31]

In der vorliegenden Studie beziehe ich mich in erster Linie auf die *sīra* von Ibn Isḥāq (gest. 768) in der Rezension von Ibn Hišām (gest. 830), da in dieser die heilsgeschichtliche Konzeption ihre größte Zuspitzung erfährt.[32] Ergänzend ziehe ich das im Kern ältere Material aus dem *maġāzī*-Kapitel im *Muṣannaf* von ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī (gest. 826) heran, das nur in Teilen chronologisch aufgebaut ist, nur einen Auszug aus der Biographie des Propheten enthält und auch (vor allem militärische) Ereignisse aus der post-prophetischen Zeit bis zum Nachfolgekrieg zwischen ʿAlī und Muʿāwiya einbezieht.[33]

Das normative Überlieferungskorpus berichtet über die Äußerungen, Handlungen und billigenden Zustimmungen des Propheten[34] als religiöser Führer der Gemeinschaft der Gläubigen sowie in den älteren *muṣannaf*-Korpora darüber hinaus über das Wirken der nachfolgenden Gelehrten-

31 Vgl. Muhammad Qasim Zaman, „*Maghāzī* and the *Muḥaddithūn*: Reconsidering the Treatment of 'Historical' Materials in Early Collections of Hadith", in: *International Journal of Middle East Studies* 28.1 (1996), S. 1–18, hier S. 3 f.

32 Ibn Hišām, *as-Sīra an-nabawiyya*, ed. von Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und ʿAbd al-Ḥafīẓ aš-Šalabī, 2 Bde., Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.

33 ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *Muṣannaf ʿAbd ar-Razzāq*, ed. von Ḥabīb ar-Raḥmān al-Aʿẓamī, 12 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983. Er übernahm das Material von seinem Hauptlehrer Maʿmar b. Rāšid (gest. ca. 770), der es wiederum von dem überragenden Traditionsgelehrten Ibn Šihāb az-Zuhrī (gest. 742) bezogen hat.

34 Vgl. Brown, *Hadith*, S. 10.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

generationen.[35] Es handelt sich hier weniger um Geschichtsschreibung als um normative Diskurse vor dem Hintergrund historischen Geschehens. Formal überwiegen hier Kurzformen. Für die vorliegende Studie wurden das *Muwaṭṭaʾ* von Mālik b. Anas (gest. 795) in der bekannten Rezension von Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laytī (gest. 848)[36] sowie die eben erwähnte, für Studien zum frühislamischen Hadith überaus ergiebige Sammlung von ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī analysiert.

Freilich sind diese Textgattungen nicht strikt voneinander geschieden, sondern durchdringen einander und beeinflussen sich gegenseitig. Das normative Korpus nimmt Anleihen bei der *sīra* und zeigt ein – wenn auch rudimentäres – Interesse an chronologischen Entwicklungen (z. B. mit Blick auf die Institutionalisierung und Modifizierung von Riten). Umgekehrt sind in *sīra*-Narrative häufig normative Implikationen eingewoben. Beide Textgattungen haben zudem gemeinsam, dass sie dank der Einrichtung des *isnād* über ein generationales Datierungssystem verfügen, sodass die normativen Debatten vom Propheten bis zu den Kompilatoren über mehrere Generationen geführt und weitergegeben werden. Aufgrund dieser Interferenzen ist es oft schwer zu sagen, ob der *sīra*-Text das normative Hadith beeinflusst hat oder umgekehrt oder – auch diese Möglichkeit muss zugestanden werden – beide Texte eine gemeinsame Quelle auf eigenständige Weise rezipieren.

3.4 Das *sīra*-Korpus

Die *sīra* von Ibn Isḥāq in der erhaltenen Rezension von Ibn Hišām kann nach meiner Ansicht als Konglomerat folgender fünf Subgattungen angesehen werden:

1. *Qiṣas:* Erzählungen (im Sinne von *fabula*). Dabei handelt es sich um längere, kunstvolle und semantisch dichte Geschichten mit zum Teil legendenhaftem Charakter. Sie sind im Kern ahistorisch, können jedoch geschichtliche Elemente enthalten.

---

35 Vgl. ebd., S. 25 f. Ich beziehe beim normativen Korpus das nach-prophetische Überlieferungsgut mit ein, während ich die *maġāzī*-Literatur auf die Prophetenzeit beschränke. Dies lässt sich damit rechtfertigen, dass das normative Prophetengut als Fortschreibungskorpus angelegt ist, während die *sīra* des Propheten dessen Einzigartigkeit in der Geschichte betont.

36 Im *Muwaṭṭaʾ* fanden sich jedoch wenige Beispiele zum Thema, weshalb fast ausschließlich aus dem *Muṣannaf* zitiert wurde.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. *Aḫbār:* narrative Berichte von Ereignissen und geschichtlichen Vorgängen. Diese sind sprachlich eher nüchtern gehalten, enthalten jedoch auch häufig lebendige Dialoge und narrative Topoi. Diese Form prägt allgemein die frühe islamische Geschichtsschreibung.
3. *Asbāb an-nuzūl:* Offenbarungsanlässe. Hierbei handelt es sich um meist kürzere, meist eher schmucklose Anekdoten, die von einem Geschehen berichten, das entweder die Offenbarung eines Verses ausgelöst hat oder mit diesem thematisch in Verbindung gebracht werden kann.[37]
4. *Ansāb:* genealogische Überlieferungen. Neben Namenslisten werden hier zum Teil auch für die Stammesidentität bedeutsame genealogische und biographische Angaben geliefert.
5. *Šiʿr:* Gedichte, die das beschriebene Geschehen poetisch untermalen.

Nach dieser Taxonomie werden nur solche Angaben zu den *asbāb an-nuzūl* gezählt, bei denen der Bericht in erster Linie eine auf einen konkreten Koranvers gemünzte exegetische Funktion innehat. Auch die *qiṣas* und *aḫbār* enthalten häufig Offenbarungsanlässe, hier erscheinen sie jedoch generell nicht als konstitutiv. Ihre oben skizzierte charakteristische heilsgeschichtliche Prägung gewinnt die *sīra* erst durch die Kombination dieser Texttypen, d. h. durch die Verknüpfung von Zeitgeschehen, Diskursgeschehen, Geschichten, genealogischen Rastern sowie poetischer Erbauung.

In der *sīra*-Literatur sind die *ahl al-kitāb* aktiver Bestandteil der Kommunikation des Offenbarungsgeschehens, dies jedoch in einer überaus selektiven Weise. Denn das Verhalten der Juden und Christen bzw. ihr Verhältnis zum Propheten kreist in erster Linie um einen Motivstrang, der im Koran, wie oben skizziert, anders verstanden bzw. höchstens angedeutet wird: Die *ahl al-kitāb* kennen die Zeichen der Prophetie Muhammads aus exakten Beschreibungen aus ihren Büchern. Davon leiten sich zwei Hauptmotive ab, die sich mit den beiden Offenbarungsphasen decken: Im Rahmen des mekkanischen Diskurses über die *ahl al-kitāb* verkünden einzelne, von weltlichen Zwängen unabhängige Angehörige der *ahl al-kitāb*

37 Vgl. Andrew Rippin, „The Exegetical Genre *asbāb an-nuzūl*: A Biographical and Terminological Survey", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48.1 (1985), S. 1–15, hier S. 14 f. Rippin unterscheidet grob zwei exegetische Funktionen: die haggadische, d. h. die narrative Erweiterung, sowie die halakhische, d. h. die normative Spezifizierung; vgl. ders., „The Function of *asbāb an-nuzūl* in Qurʾanic exegesis", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51.1 (1988), S. 1–20, hier S. 2. Für eine ausführliche klassische muslimische Taxonomie des Genres siehe as-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ed. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 4 Bde., Kairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1974, Bd. 1, S. 107–126.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Erscheinen Muhammads oder erkennen dessen Botschaft als eschatologische Wahrheit an. Der medinensische Diskurs über die *ahl al-kitāb* kreist um die Verweigerungshaltung der Mehrheit der Schriftbesitzer gegenüber der Gefolgschaft Muhammads aus Neid und anderen weltlichen Beweggründen.[38] Dieses heilsgeschichtliche Paradigma bildet für die gesamte Kontakt- und Konfliktgeschichte des Propheten mit den *ahl al-kitāb* die kohäsive Klammer.

Einige Verkündungs- und Konversionsnarrative haben *qiṣṣa*-Charakter. Dazu gehören die bekannten Narrative des christlichen Mönchs Baḥīrā sowie die Wahrheitssuche von Salmān dem Perser. Die Baḥīrā-Erzählung berichtet von der Begegnung einer Karawane Abū Ṭālibs mit einem syrischen Einsiedlermönch. Dieser sieht, wie über einem Kamel eine Wolke schwebt und sich die Zweige des Rastbaumes unter der Wolke senken – Zeichen des verheißenen Propheten aus einer über Generationen gehüteten Schrift. Als er den Jungen, der von den Mitgliedern der Karawane zum Hüten der Kamele abbestellt worden war, auf seinen eindringlichen Wunsch hin zu Gesicht bekommt und ihn über „seinen Schlaf, seine Figur und seine Angelegenheiten" befragt, erkennt er weitere Eigenschaften des Verkündigten. Endgültige Gewissheit geben sein Waisenstatus und sein Muttermal. Vor Verabschiedung der Karawane warnt er Abū Ṭālib noch eindringlich vor den Juden. Ibn Isḥāq verwendet übrigens mehrmals die Unsicherheitsformel *yazʿumūna* (‚man behauptet'), was ein Zeichen dafür sein könnte, dass die Geschichte auch aus seiner Sicht fiktionale Elemente enthält.[39]

Die Salmān-Geschichte erzählt den spirituellen Reifeprozess eines Sprösslings der zoroastrischen Aristokratie. Eines Tages entdeckt der junge Salmān voller Verzücken einen christlichen Gottesdienst, sagt sich von seinem Feuerglauben los und reist mittelos quer durch Syrien und den Irak, wo er bei mehreren greisen Würdenträgern jeweils kurz vor deren Ableben in die Lehre geht. Der letzte seiner Art weist ihn ins „Land zwischen den beiden Dattelpalmengärten", wo in diesen Tagen der verkündete Prophet erscheinen werde. Gegen alle Widerstände[40] begegnet er schließlich dem Propheten nach der Hiǧra, erkennt die Zeichen seiner Prophetie (u. a.

38 Vgl. Whittingham, *A History of Muslim Views of the Bible*, S. 49.

39 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 180–183. Im *Muṣannaf* wird ein ähnlicher, aber deutlich verkürzter Plot über einen Juden aus Taymāʾ erzählt; vgl. ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 313.

40 Sein Vater hatte ihn gefesselt; er verortet die Prophezeiung irgendwo im weiten Arabien; die Karawane verkauft ihn in Medina an einen Juden (was an die Joseph-Geschichte erinnert).

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wieder das Muttermal) und nimmt den Islam an.[41] Parallelen mit der koranischen Abraham-Erzählung (Konflikt mit dem Vater; die Erkenntnis, dass Götzen ‚weder schaden noch nutzen'; Reisen ins Ungewisse auf der Suche nach Gott mit Kulmination im Hedschas) sind augenfällig.

In diesen beiden wie auch in anderen, weniger spektakulären Erzählungen sind die altehrwürdigen Gelehrten der *ahl al-kitāb* mehr als nur personifizierte Vorzeichen des kommenden Propheten – sie verkörpern vielmehr die damit einhergehende religiöse und politische Zeitenwende: die Verdrängung der alten Religionen auf der Arabischen Halbinsel und im gesamten Fruchtbaren Halbmond durch den Islam. Auch der Appell des Propheten an seine Nachfolger kurz vor seinem Tod, auf der Arabischen Halbinsel könnten nicht zwei Religionen nebeneinander existieren, fügt sich in dieses Schema.[42]

Salmān steht darüber hinaus wie Abraham für den Ḥanīfen, also den sich von gesellschaftlichen Zwängen ablösenden Gottsuchenden, der sich von seiner *fiṭra*, d. h. der monotheistischen Disposition in jedem Menschen, leiten lässt.[43] Als die prominentesten Ḥanīfen in der Zeit vor Muhammads Berufung gelten ein gewisser Zayd b. ʿAmr b. Nufayl sowie Waraqa b. Nawfal, ein Cousin der Prophetengattin Ḫadīǧa. Ersterer soll auf der Suche nach Erkenntnis nach Syrien und in den Irak gereist sein und dort u. a. mit einem Mönch in Kontakt gekommen sein, der ihm analog zur Salmān-Erzählung das baldige Kommen des Verheißenen in seinen eigenen Landen verkündet. Während Zayd auf dem Rückweg nach Mekka ermordet wird,[44] kann der zum Christentum konvertierte Waraqa am Tag von Muhammads Berufung gegenüber der um Rat suchenden

41 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 214–222.

42 Vgl. z. B. *al-Muwaṭṭaʾ*, Bd. 2, S. 892. Die Historizität dieser Aussage sowie der späteren Verbannung der Juden durch den Kalifen ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb ist zweifelhaft. In einer Reihe von muslimischen und christlichen Quellen des 7./8. Jahrhunderts finden sich Hinweise auf jüdisches und christliches Leben auf der Arabischen Halbinsel bis hin zum Hedschas, dem Kernland des Islams; vgl. Munt, „No Two Religions", S. 259–265.

43 Vgl. William Montgomery Watt, „Ḥanīf", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 3, 1971, S. 165 f.

44 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 224–232. Zayd soll übrigens den Propheten im Knabenalter davon abgebracht haben, Geschlachtetes von Opfersteinen zu essen. Diese Überlieferung steht im Widerspruch zu der Doktrin, dass der Prophet den polytheistischen Kultus seit jeher verschmähte. Siehe hierzu Moncef Ben Abdeljelil, „What was Muhammad's Religion before Islam? An Historical Attempt with Reference to Shiʿi Sources", in: *Historizität und Transzendenz im Islam: Offenbarung, Geschichte und Recht*, hrsg. von Jameleddine Ben Abdeljelil, S. 81–100.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ḫadīǧa noch frohlocken, dass ‚der große Erfüller' (*an-nāmūs al-kubrā*)[45] geboren sei, ehe auch er das Zeitliche segnet. Zu den Ḥanīfen kann auch der legendäre christliche äthiopische König an-Naǧāšī gezählt werden, der einem Teil der in Mekka hart bedrängten Anhängerschaft Asyl gewährte und – von einer emotionalen Rede sowie einer Koranrezitation des Ǧaʿfar b. Abī Ṭālib zu Tränen gerührt – die Gäste ehrenvoll behandelte und sich nicht von Bestechungsversuchen der ihnen nachstellenden polytheistischen Mekkaner beeindrucken ließ.[46] Von der Episode in Äthiopien abgesehen verschwinden die Juden und Christen nach den Berufungsereignissen weitgehend aus dem Blickfeld; im Vordergrund steht die Behauptung des Propheten und seiner Anhängerschaft inmitten des feindlichen polytheistischen Umfelds von Mekka.

Während das mekkanische Überlieferungsgut in Verbindung mit den *ahl al-kitāb* vor allem dem *qiṣṣa*-Material, einigen Anekdoten über *asbāb an-nuzūl* und nur wenigen – und dann vagen – *aḫbār*-Berichten zuzuordnen ist, finden sich im medinensischen Korpus reihenweise *asbāb*-Anekdoten, aber auch einige ausführlichere *aḫbār*-Ereignisberichte sowie das eine oder andere detailliert dargestellte Abkommen.

In einer der wenigen *qiṣas* beruft sich der Prophetengefährte und frühe Koranausleger ʿAbdallāh b. ʿAbbās (gest. 687) auf einen autobiographischen Bericht von Abū Sufyān (gest. 652), der während einer Handelsreise in Jerusalem, damals noch als erbitterter Feind des Propheten, vom dortigen christlichen Statthalter Heraklius in dessen Residenz eingeladen wird und ausführlich über die Eigenschaften des Propheten Rede und Antwort steht. Heraklius scheint von der Wahrhaftigkeit der Prophetie Muhammads überzeugt zu sein, erklärt sein persönliches Interesse an der Sache wegen der ablehnenden Haltung seiner geistlichen Berater dann jedoch für einen ‚Glaubenstest'.[47] Die Wahl der Personen in dieser Überlieferung erscheint – unabhängig von der Frage ihrer Historizität und der des Ereignisses – hochgradig semiotisiert. Der Erinnerungszeuge sowie der Protagonist signifizieren die Sukzession der ersten beiden Erbdynastien des Kalifats.[48]

---

45 Hier dürfte es sich ebenso wie bei dem Verweis auf ‚Aḥmad' in Vers 6:61 um eine Anspielung auf den bei Paulus von Jesus verkündeten ‚Paraklet' handeln; vgl. Martin Plessner, „Nāmūs", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 7, 1993, S. 953–955.

46 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 321–322, 333–338.

47 Vgl. ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 343–347.

48 Die ʿAbbāsiden, die ihre Herkunft auf al-ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib, einen Onkel des Propheten und den Vater von Ibn ʿAbbās zurückführten, schätzten dessen

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hier kommt das gängige Motiv der medinensischen Überlieferung zur Geltung: Die *ahl al-kitāb*, insbesondere die Juden, schließen sich trotz aller Beweise in ihren Schriften dem Propheten nicht an. Die den alten Weisen folgende Generation kennt also nach wie vor die Eigenschaften der Propheten aus ihren Büchern. Wenn dies der Fall ist, erscheint die esoterische Geheimniskrämerei in den mekkanischen Geschichten überflüssig. Diese Inkonsistenz wird noch zu klären sein. Die *ahl al-kitāb* leiden weniger unter dem Verlust des alten Offenbarungswissens als unter ihrem moralischen Verfall. Insbesondere die Juden in Medina sind im Herzen verstockt, von Neid und Rachegelüsten getrieben, obwohl – oder gerade weil – sie aus ihren Büchern wissen, dass Muhammad der angekündigte Prophet sein muss. So wird in zwei analog gebauten Überlieferungen autobiographisch bezeugt, dass die Juden den polytheistischen Medinensern in Mekka u. a. aufgrund deren Leugnung der Wiederauferstehung regelmäßig mit dem baldigen Erscheinen des Propheten gedroht hätten. Doch als dann der Gesandte erschien, erinnerten sich die Polytheisten an diese Warnung und schlossen sich dem Propheten bereitwillig an, während die Juden ihn ‚aus Verstocktheit und Neid' (*baġyan wa-ḥasadan*) verleugneten.[49]

Vor seiner Auswanderung und sogar noch unmittelbar nach seiner Ankunft in der Stadt waren die Juden Medinas dem Propheten noch wohlgesonnen. In der jüdisch-christlichen Umgebung der Arabischen Halbinsel gab es wohl zu jener Zeit konkrete messianische Erwartungen,[50] sodass

universales Überlieferungsgut. Die Annahme, die Figur Ibn ʿAbbās sei von den ʿAbbāsiden als Gegenspieler ʿAlis konstruiert worden und repräsentiere das kollektive Gedächtnis der frühen Koranexegese, schießt meiner Ansicht nach jedoch über das Ziel hinaus; vgl. Herbert Berg, „The 'Isnād' and the Production of Cultural Memory: Ibn ʿAbbās as a Case Study", in: *Numen* 58.2 – 3 (2011), S. 259–283, hier v. a. S. 268–272, 281 f. Abū Sufyān war ein Oberhaupt der Umayyaden. Einer seiner Söhne, Muʿāwiya, begründete die umayyadische Erbherrschaft. Die ʿabbāsidische Propaganda betonte dessen langjährige Feindschaft gegenüber dem Propheten.

49 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 212. Die adverbiale Ergänzung *baġyan wa-ḥasadan* könnte ein Zusatz Ibn Isḥāqs sein, denn er verwendet diese Formulierung auch in seiner einleitenden Skizzierung des Konflikts mit den Juden; vgl. ebd., S. 513.

50 So fragen die Mekkaner in spätmekkanischer Zeit die schriftkundigen Juden in Medina über die Prophetie Muhammads um Rat. Diese geben ihnen einen ‚Prophetentest' mit drei ambigen Fragen mit auf den Weg. Der Prophet kündigt voreilig einen Tag Bedenkzeit an, erhält dann aber erst nach quälenden Wochen eine klärende Offenbarung (die kryptische Sure 18); vgl. ebd., S. 265–267.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Erscheinen Muhammads zunächst Hoffnungen geweckt haben mag.[51] So soll der Prophet bei seinem Eintreffen in Medina von einigen Juden stürmisch empfangen worden sein.[52]

Eine Minderheit der *ahl al-kitāb* beherzigte die eigenen Schriften und schloss sich dem Propheten an. Zu diesen Konvertiten gehörte etwa ʿAbdallāh b. Salām, der zuvor ein jüdischer Gelehrter war und seine Familie, nicht aber seinen Stamm der Banū Qaynuqāʿ von der Wahrhaftigkeit der Prophetie Muhammads überzeugen konnte. Fast müßig ist es zu erwähnen, dass das Motiv der Zeichen der Prophetie auch hier erscheint.[53] Eine andere Anekdote berichtet von einem Juden, der dem Propheten für einen im Islam verarmten Beduinenstamm einen Kredit gab und diesem vom Propheten pünktlich nach islamischen Bedingungen (Termin und Menge der Rückgabe müssen bekannt sein) zurückerhielt. Vom Verhalten des Propheten beeindruckt, sprach er zu ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, der nicht zufällig oft in die Handlung von Prophetenhadithen involviert ist: „Nichts von dem, [was uns Mose in unserem Buch] beschrieben hatte, sahen wir im Propheten nicht [doppelte Verneinung!], außer der Sanftmütigkeit, und die haben wir jetzt gesehen." Daraufhin sprach er das Glaubensbekenntnis.[54]

Die Mehrheit der in Medina ansässigen und das dortige Wirtschaftsleben dominierenden Juden[55] sah jedoch im arabischen Propheten nicht die ersehnte messianische Figur. Schon bald nach dem berühmten Abkommen des Propheten mit den religiös-tribalen Parteien in Medina[56] kam es bekanntlich zu wachsenden Spannungen zwischen den Muslimen und den jüdischen Stämmen. Die Muslime warfen diesen Stämmen vor, die neue Friedensordnung zu sabotieren und gemeinsam mit nur vorgeblich zum Islam konvertierten arabischen Stammesangehörigen für die feindlichen Mekkaner Partei zu ergreifen,[57] und verbannten sie letztendlich aus Medi-

---

51 Anhaltspunkte dafür liefern z. B. Crone und Cook anhand von außer-islamischen Zeugnissen, auch wenn sie daraus eine überaus spekulative alternative Entwicklungsgeschichte des Islams spinnen; vgl. Crone/Cook, *Hagarism*, S. 3–9.

52 Vgl. ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 395.

53 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 516 f.

54 Vgl. Ibn Isḥāq, *Sīrat Ibn Isḥāq*, ed. von Zuhayl Zakkār, Beirut: Dār al-Fikr, 1978, S. 292 f.

55 Vgl. William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, S. 215.

56 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 501–504.

57 Ibn Hišām führt eine Namensliste der Juden und Heuchler (*munāfiqūn*) an, welche die Friedensordnung von innen bedroht haben sollen; vgl. ebd., Bd. 1, S. 513–528. Das geschah u. a. durch subversive Aktivitäten in Medina und Treffen mit den Qurayš vor der Grabenschlacht; vgl. ebd., Bd. 2, S. 214 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

na. Schließlich wurden auch noch die Festungen von Ḫaybar nördlich von Medina eingenommen, wo sich u. a. ein Teil der vertriebenen Stämme angesiedelt hatte.[58] Diese Ereignisse werden in der *sīra* im *aḫbār*-Stil erzählt, wobei sich die Polemik gegen den ‚jüdischen Neid' eher dosiert zeigt. Im Zentrum stehen die ‚harten Fakten', d. h. die Ereignisse, ihre Vorgeschichte sowie die Kriegstribunale und Abkommen.

Der negative Gesamteindruck hinsichtlich der Darstellung der Juden in Medina in der *sīra* ist in erster Linie den Offenbarungsanlässen geschuldet, die zum Teil in die *aḫbār*-Berichte eingewoben sind, aber auch in großer Zahl als isolierte Anekdoten angeführt werden. Die Berichte über das Verhältnis der Muslime zu den Juden vermitteln ein geradezu schizophrenes Bild von der Gemengelange in Medina. Auf der einen Seite sprechen sie von häufigen Kontakten zwischen den beiden Seiten. Man besucht sich gegenseitig und disputiert miteinander, es werden Friedens- und Wirtschaftsvereinbarungen ausgehandelt,[59] und die Juden nehmen den Propheten auch bei internen Konflikten als Schlichter in Anspruch. Glaubt man den von *asbāb*-Überlieferungen dominierten *sīra*-Quellen, werden die in diesen Kontakträumen stattfindenden Gespräche jedoch auf der anderen Seite von stetem gegenseitigem Misstrauen begleitet: Die Juden reizen den Propheten fortwährend mit listigen Fragen und provozierenden Kommentaren,[60] sie begegnen ihm bei seinen Überzeugungsversuchen mit einer überaus feindlichen Haltung,[61] bei Besuchen in jüdischen Thoraschulen herrscht ein polemisches Klima,[62] ja selbst vor gegenseitigen Mordanschlägen kann man sich nicht sicher sein.[63]

---

58 Für eine ausführliche Zusammenfassung der Konflikte Muhammads mit den Juden in Medina aus einer moderaten orientalistischen Perspektive siehe Watt, *Muhammad at Medina*, S. 192–220.

59 Dazu zählt z. B das Friedensabkommen von Ḫaybar; vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 2, S. 330, 356; ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 372 f.

60 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 545–547, 560, 562 f., 567, 570 f. Zur Beschwerde einer Gruppe von Juden nach dem *qibla*-Wechsel siehe ebd., S. 550 f.

61 Der Prophet rief die Banū Qaynuqāʿ nach der Badr-Schlacht auf deren Markt zum Islam auf. Die Adressaten der Rede begegneten ihm jedoch feindlich und prahlten mit ihrer militärischen Stärke; vgl. ebd., S. 552. Zu persönlichen Überzeugungsversuchen des Propheten siehe ebd., S. 563.

62 Vgl. ebd., S. 552. Zur Steinigung eines jüdischen Paares siehe ebd., S. 564–568.

63 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 274–276; ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 407. Siehe außerdem Uri Rubin, „The Assasination of Kaʿb b. al-Ašraf", in: *Oriens* 32 (1990), S. 65–71; Harald Motzki, „The Murder of Ibn Abī Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of Some Maghāzī-Reports", in: *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, hrsg. von dems., Leiden 2000, S. 170–239, hier S. 230–234. Ein Steinattentat einer Gruppe von Juden schlug ebenso fehl wie ein Hinterhalt

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.5 Das normative Hadith

Im Zentrum des normativen Hadithkorpus stehen inner-islamische Debatten über die richtige Anwendung von Riten sowie Regeln, Normen und Handlungsethik aus relevanten gesellschaftlichen Bereichen. In den alten *muṣannaf*-Sammlungen spiegelt dieses Korpus die gesammelten normativen Diskurse von der Prophetenzeit bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Hiğra wider.

Nach formal-funktionalen Gesichtspunkten kann dieses Korpus grob in einen gesetzesförmigen und einen pädagogisch-erbaulichen Typ unterteilt werden.

Ersterer thematisiert jede Art von rituellen, sozialen und politischen Regelungen wie z. B. Gebetshandlungen, Ehe- und Scheidungsfragen, steuerrechtliche Regelungen und vieles mehr. Dieses Korpus zeichnet sich generell durch eine zweckgebundene Sprache aus, sei es in Form von kürzeren Anekdoten, von *dicta* in technischer Sprache, von Berichten über Beschlüsse der Kalifen oder von normativen Statements der Traditionsgelehrten.

Die *ahl al-kitāb* erscheinen in diesem Korpus in erster Linie in interreligiösen Kontaktzonen. Dies betrifft verschiedene Bereiche des Familienrechts, denn vor allem infolge der muslimischen Eroberungen lebten zahlreiche jüdische und christliche Sklavinnen und Sklaven in den muslimischen Clans, und viele Männer daraus heirateten Frauen der *ahl al-kitāb* oder hielten sich Konkubinen und zeugten mit ihnen Kinder. Daraus erwuchsen zahlreiche Fragen des Ehe- und Scheidungsrechts, des Erbrechts sowie des Sklavenrechts. Hier konnte man sich jedoch nur selten auf den Propheten berufen, denn viele Regelungen wurden erst unter den späteren Kalifen getroffen oder von den Rechtsexperten diskutiert. Andere Interaktionen betreffen z. B. das Zeugen- und Strafrecht (wann immer Muslime und Nichtmuslime an einem Rechtsstreit oder Delikt beteiligt sind), Speisevorschriften, Begrüßungsformeln, den Umgang mit den religiösen Schriften der jeweils anderen Gruppen und dergleichen mehr.

Bestandteil inner-islamischer Normendebatten sind die *ahl al-kitāb* meistens dann, wenn muslimische Praktiken an denen der Juden oder Christen gespiegelt werden, häufig durch Verknüpfung mit einem Vergleichspartikel (*kamā* oder *ka-*), teilweise einhergehend mit der Forderung, die *ahl al-kitāb* nicht zu imitieren (also keinen *tašabbuh* zu betreiben) bzw.

---

der Banū Naḍīr; vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 563; ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 358–361.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewusst anders als diese zu handeln (mit dem Imperativ *ḫālifū*). In einigen wenigen Fällen werden Praktiken der *ahl al-kitāb* vereinnahmt, z. B. als der Prophet nach seiner Ankunft in Medina das in Erinnerung an den Exodus der Israeliten von den Juden praktizierte ʿĀšūrāʾ-Fasten institutionalisiert.[64] Aber hier befinden wir uns gattungstechnisch eher im Bereich der *asbāb an-nuzūl*. Abgesehen von Kurzhinweisen auf widersprechende oder äquivalente Riten und Normen besteht kein Interesse an normativen Praktiken der *ahl al-kitāb*. Eine seltene Ausnahme bietet die Schilderung einer imposanten aristokratischen christlichen Totenprozession in Damaskus. Sie hat sich erhalten, weil ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī sie für die Frage als relevant erachtete, ob Muslime der Prozession von Andersgläubigen beiwohnen dürfen.[65] Wahrscheinlich existierten ursprünglich noch mehr solcher Berichte, bevor sie von den Sammlern und Kompilatoren aussortiert wurden und dem kollektiven Gedächtnis entschwanden.

Auch wenn die *ahl al-kitāb* in zahlreichen Rechtsbereichen thematisiert werden, kommen sie nur selten selbst zu Wort. Meist sind sie nur Gegenstand von Rechtssätzen, die auf der Fragestellung ‚Was ist zu tun, wenn…?' aufbauen. Aber auch wenn konkrete Begebenheiten angeführt werden, sind die *ahl al-kitāb* meist namen- und gesichtslose Nebendarsteller. Anders als im *sīra*-Korpus werden hier auch kaum negative Wertungen eingestreut.

Der pädagogisch-erbauliche Typ enthält moralische Bewertungen und umfasst verschiedene Darstellungsformen. Dieser Typ ist besonders charakteristisch für das Prophetenhadith. Doch hier spielen die *ahl al-kitāb* erstaunlicherweise eine noch geringere Rolle als in den instruktiven gesetzes-

64 Der Prophet erklärte die ʿAšūrāʾ-Fastentage zunächst zur Pflicht, und nach der Einführung des Fastenmonats wurde daraus ein freiwilliger Ritus; vgl. ebd., Bd. 4, S. 288, 290.

65 Vgl. ebd., Bd. 6, S. 37. Der Bericht lautet im Wortlaut: „Muḥammad b. Rāšid [eine syrische Quelle des Kompilators, gest. nach 777] sagte: „Umm Ḫālid, die Tochter von ʿAbdallāh al-Qasrī, verstarb. Sie war Christin. Er rief die christlichen Würdenträger in Damaskus herbei und sagte: ‚Verfahrt mit ihr, wie ihr das mit den Töchtern eurer Könige tut!' Er sagte: ‚Und er ließ seine Frauen [nach vorne] kommen. Denn sie standen ihr am nächsten, und sie hatten sie gelehrt [wörtlich Pl.; wohl ein Abschreibfehler].' Als sie anschließend [in der Bahre] getragen wurde, ritt er mit der Aristokratie der Stadt (*wuǧūh an-nās*) an der Seite [der Bahre]. Als er mit [der Bahre] das Grab erreicht hatte, lenkte er das Gesicht seines Reittiers um und sagte: ‚Das ist unsere letzte fromme Tat für Umm Ǧarīr!' Dann sagte er: ‚Ich machte nichts anders als ʿAbdallāh b. Zakariyyā mit seiner Mutter.' Muḥammad b. Rāšid [erklärte]: ‚[Dieser] war ein syrischer Asket und Rechtsgelehrter […], selbst Makḥūl [der bedeutendste syrische Traditionsgelehrte seiner Zeit, gest. 731 oder später] lernte bei ihm.'".

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

förmigen Texten. Offenbar bestand hinsichtlich der moralischen Identität ein geringerer Bedarf nach Abgrenzung von konkurrierenden Glaubenssystemen als hinsichtlich der politisch-theologischen. Zu diesem Darstellungstyp gehören gesetzesförmige Überlieferungen, die neben Regelwissen auch eine moralische Botschaft vermitteln – seien es moralische Tugenden oder Verheißungs- und Bedrohungsszenarien. Ein Topos warnt mit emotionalisierenden Formeln vor Fehlentwicklungen nach dem negativen Vorbild der *ahl al-kitāb*, wie die folgenden beiden Beispiele demonstrieren:

> [Manch eine Gemeinschaft vor euch ist] daran zugrunde gegangen (*halaka*), dass sie die Gedenkstätten (wörtl. ‚Spuren') ihrer Propheten kommerzialisierte. Wer während des Gebets an einer Moschee vorbeigeht, der möge darin beten oder weitergehen.
> Gott bekämpfe (*qātala llāh*) [nach einer anderen Version: verfluche (*laʿnatu llāh*)] die Juden [in der anderen Version: und die Christen]: Sie machten die Gräber ihrer Propheten zu Gebetsstätten.[66]

Darüber hinaus sind in diesem Typ Bezüge zu den *ahl al-kitāb* sehr selten.

In Überlieferungen zum rechten Verhalten erscheinen Juden bzw. Christen gelegentlich in Anekdoten als Objekte universaler muslimischer Werte, die durch die Person des Propheten und gelegentlich auch von Prophetengefährten verkörpert werden. So stand der Prophet bei einem jüdischen Trauerzug auf;[67] er besuchte einen jüdischen Nachbarn „mit einem anständigen Charakter" am Krankenbett;[68] bei einer Gelegenheit muss man ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb mangels Alternativen *wuḍūʾ*-Wasser von einer älteren christlichen Frau bringen. ʿUmar ist von der Qualität des Wassers beeindruckt, lässt sich zu der Frau führen und lädt sie freundlich zum Islam ein, doch sie lehnt unter Verweis auf ihr hohes Alter ab.[69] Vermisst werden hingegen allgemeine Aufrufe, die *ahl al-kitāb* respektvoll zu behandeln und mit ihnen in friedlicher Weise zu interagieren. Vielmehr wird z. B. davon abgeraten, die *ahl al-kitāb* um Rat zu fragen, denn sie gaben ihre eigenen Schriften als göttlich [inspiriert] aus und fragen selbst die Muslime auch nicht;[70] man soll ihrer Überlieferung reserviert begegnen;[71] für sie ist ein spezifischer, distanzierterer Friedensgruß vorgesehen; und sie sollen auf dem Weg nicht initiativ gegrüßt, ja gar abgedrängt

66 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 406.
67 Vgl. ebd., Bd. 3, S. 459.
68 Vgl. ebd., Bd. 6, S. 34.
69 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 78.
70 Vgl. ebd., Bd. 6, S. 110 f.
71 Vgl. ebd., S. 111.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden.[72] Nach einem angeblichen Verdikt des umayyadischen Kalifen ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (reg. 717–720) sind sie in der Öffentlichkeit systematisch zu diskriminieren.[73] Die gute Behandlung von Andersgläubigen obliegt also der Güte des Propheten sowie der politischen und juristischen Autoritäten, ist aber kein universelles Recht. Damit kein Missverständnis entsteht: Die Prophetenüberlieferung enthält zahlreiche Berichte, in denen der Prophet universale Werte predigt oder verkörpert, die gegenüber allen friedlichen Mitgliedern einer Gesellschaft gelten. Aber in diesen Hadithen werden die *ahl al-kitāb* nicht namentlich erwähnt.

Auch in Jenseitsschilderungen und in der Beschreibung von apokalyptischen Endzeitszenarien kommen die *ahl al-kitāb* – abgesehen vom Narrativ der Wiederkehr Jesu[74] – überraschenderweise kaum vor.[75]

Ähnliches kann für Hadithe gesagt werden, die auf theologische Dilemmata Bezug nehmen. Auch hier überwiegen inner-islamische Diskurse wie etwa Fragen nach dem Verhältnis zwischen Glaube und Handeln, Vorherbestimmung und Willensfreiheit sowie Strafe und Vergebung.

Die Analyse zeigt, dass die oben formulierte These des Einflusses von Textgattungen auf Juden- und Christenbilder richtig war. Doch wollen wir

---

72 Vgl. ebd., S. 10–12. Einer Anekdote zufolge begrüßten Juden den Propheten mit einer Verballhornung des Friedensgrußes (*as-samm ʿalaykum*, d. h. ‚Gift sei über dir‘), was der Prophet mit *wa-ʿalaykum* erwiderte (der reduzierte Friedensgruß, hier jedoch in der Bedeutung ‚auch über euch [sei Gift]‘). Die anwesende ʿĀʾiša versteht den Sinn der Antwort nicht und beleidigt die Gäste. Der Prophet mahnt sie daraufhin zu „Freundlichkeit in allen Dingen“ und weist sie auf den Wortwitz hin; vgl. ebd., S. 10. Zugleich soll z. B. der berühmte Prophetengefährte Ibn Masʿūd eine Gruppe von *ahl al-kitāb*, die ihn auf einer Reise begleitet hatten, mit dem Friedensgruß verabschiedet haben; vgl. ebd., S. 12.

73 Vgl. ebd., Bd. 4, S. 106, Bd. 6, S. 59. Nach anderen Quellen geht dieser ‚Diskriminierungskatalog‘ auf das Schutzabkommen des zweiten Kalifen mit den besiegten Christen Jerusalems zurück und wird als ‚Pakt von ʿUmar‘ bezeichnet. Zu Authenzität, Datierung und Interpretation dieses Dokuments werden verschiedene Positionen vertreten; vgl. Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994, S. 52–74.

74 Vgl. ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 11, S. 399–402.

75 Eine einfache statistische Wortsuche im umfangreichen *Musnad* von Ibn Ḥanbal brachte folgendes Resultat: Die einschlägigen Bezeichnungen für Juden und Christen (*ahl al-kitāb*, *yahūd*, *naṣārā* sowie die Singularformen der dritten Person) stehen in einer nur mittleren einstelligen Zahl voneinander unabhängiger Überlieferungen mit dem Höllenfeuer (*an-nār*, *ǧahannam*) im Zusammenhang. Weitaus häufiger wird muslimischen Heuchlern und Charaktersündern mit der Hölle gedroht; vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad al-imām Aḥmad*, ed. von Šuʿayb al-Arnaʾūt, 45 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2001, z. B. Bd. 4, S. 99, Bd. 15, S. 514, 522, Bd. 21, S. 78, Bd. 32, S. 375.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht bei diesem Befund stehenbleiben und uns die Frage stellen, wie sich diese disparaten Darstellungsmuster erklären lassen.

4. Ein Erklärungsmodell

Die Überlieferung ist generell danach bestrebt, das historische Bewusstsein erzählend mit den gegenwärtigen Verhältnissen zur Erzeugung von Sinn zu vereinen. Es ist der Teil des Bewusstseins, dessen Funktion es ist, die Gegenwart mit Hilfe der Vergangenheit zu erklären, um die Zukunft planvoll gestalten zu können.[76] Dieser Anforderung entsprechend speichert das historische Bewusstsein vergangene Erfahrung (ob selbst erlebt oder über Kommunikation angeeignet) nicht als individuelle Erinnerung, sondern fügt es in bestehende, präfigurierte kulturelle Schemata des Denkens, Handelns und Fühlens ein.[77] Die Erinnerung ist also ein auf gegenwärtige Herausforderungen und Diskurse gerichtetes flexibles Vehikel zur Erzeugung von Sinn. Die Kehrseite dieser Flexibilität der Erinnerung ist ihre fehlende Exaktheit, denn die Sinnkonstruktion basiert auf der Reduzierung der vielschichtigen Realität. So schieben sich Erinnerungen über- und ineinander (Teleskopie), und es findet stetige Sinn-Modifizierung bis hin zur Bedeutungsumkehr (Inversion) statt.[78] Und alles, was als nicht relevant erachtet wird, fällt dem Vergessen anheim, was als komplementärer Teil des Erinnerns ebenfalls als aktiver Prozess aufgefasst werden kann.[79]

Die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung ist sich heute disziplinübergreifend darüber einig, dass diese Sinnschemata sozial vermittelt werden.[80] Maurice Halbwachs, der Vater einer fundierten Theorie zum kollektiven Gedächtnis, vertrat die Ansicht, dass sich das individuelle Gedächtnis aus der Kombination solcher Schemata zusammensetzt, die er u. a. als „soziale Rahmen" und „Denkströmungen" bezeichnete. Jede soziale Gruppe verfüge über bestimmte Denkweisen, Raummuster und

76 Vgl. Jörn Rüsen, *Zerbrechende Zeit: Über den Sinn der Geschichte*, Berlin 2020, S. 37, 54.

77 Vgl. Erll, *Kollektives Gedächtnis*, S. 79, 85, 95.

78 Vgl. Johannes Fried, *Der Schleier der Erinnerung: Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004, S. 50 f. Der Autor fordert daher einen methodischen „Anfangsverdacht gegen Erinnerungszeugnisse" sowie eine „Umverteilung der bisherigen Beweislast im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit"; vgl. ebd., S. 367.

79 Vgl. ebd., S. 113.

80 Vgl. Christian Gudehus, „Was ist Gedächtnis/Erinnerung?", in: *Gedächtnis und Erinnerung: Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. von Christian Gudehus, Ariane Eichenberg und Harald Welzer, Stuttgart 2010, S. 75–125, hier S. 95 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeitregimes.[81] Die phänomenologische Metaphorik des französischen Intellektuellen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weicht in der modernen Gedächtnisforschung einer Bildsprache aus der Computerwelt,[82] und manche von Halbwachs vielleicht überspitzt formulierten Thesen zur sozialen Bedingtheit des Gedächtnisses gelten (nicht erst seit heute) als umstritten.[83] Doch besonders Forschungen zur Oralität und Schriftlichkeit haben bestätigt, dass soziale Gruppen die Vergangenheit auf der Basis gemeinsamer Denkschemata erinnern.[84]

Auf die Hadithüberlieferung übertragen lässt sich die These aufstellen, dass die in den Überlieferungen transportierte Vorstellung über die Vergangenheit sowie die narrative Darstellung durch Gruppengedächtnisse der Netzwerke der Überlieferung geprägt ist. Diese Netzwerke setzten sich von frühester Zeit an aus einem dezentralen Netz von Schüler-Lehrer-Kreisen zusammen, in denen das Überlieferungsgut lebendig zirkulierte, indem es gesammelt, gelehrt, auswendig gelernt und als Stütze für diese Vorgänge aufgezeichnet wurde.[85]

Die überaus selektive, stereotype und distinktive Darstellung der *ahl al-kitāb* in der *sīra* sowie den verschiedenen Spielarten des normativen Hadith spiegelt distinktive Denkschemata dieser Gruppengedächtnisse wider. Dem bekannten Ägyptologen und Architekten der Theorie des sogenannten ‚kulturellen Gedächtnisses' Jan Assmann zufolge speist sich die kollektive Identität aus zwei Text-Modi (wobei er als ‚Text' in Anlehnung an Konrad Ehlich jede Form der Wiederaufnahme einer Rede oder, noch weiter gefasst, einer kulturellen Handlung versteht).[86] Formative Texte streben nach der Beantwortung der existenziellen Frage ‚Wer sind wir?' (bzw. ‚Wer wollen wir sein?'). Sie dienen also, in Assmanns Worten, „der Selbstdefinition und Selbstvergewisserung. Sie vermitteln identitätssicheres Wissen durch Erzählen gemeinsam bewohnter Geschichten". Demgegenüber antworten normative Texte auf die Frage ‚Was sollen wir tun?'

81 Vgl. Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, aus dem Franz. von Holde Lhoest-Offermann, Frankfurt am Main ²1991, S. 100–163.
82 Vgl. Erll, *Kollektives Gedächtnis*, S. 79 f.
83 Vgl. Gudehus, „Was ist Gedächtnis/Erinnerung?", S. 87.
84 Vgl. exemplarisch Harald Welzer/Sabine Moller/Karoline Tschuggnall, *Opa war kein Nazi: Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Berlin 2002.
85 Vgl. Stefen Leder, „Spoken Word and Written Text: Meaning and Social Significance of the Institution of *riwāya*", in: *Islamic Area Studies Working Paper Series* 31 (2002), S. 1–16.
86 Vgl. Jan Assmann, „Das kulturelle Gedächtnis", in: *Erwägen, Wissen, Ethik* 13 (2002), S. 239–247, hier S. 239.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und vermitteln damit „Orientierungswissen" bzw. „weisen den Weg zum rechten Handeln".[87]

Diese Dichotomie greift auch im Hinblick auf die Erinnerung an die *ahl al-kitāb* im muslimischen Überlieferungsgut: Das *sīra*-Korpus repräsentiert die formative Seite der kollektiven Erinnerung, d. h. sie zielt auf die Glaubensidentität ab. Diese strebt nach der Rekonstruktion einer fundierenden Vergangenheit, die von allen Glaubensträgern geteilt wird und somit als einendes emotionales Band zwischen den Gläubigen in der Gegenwart wirkt, in der Herkunft, Lebensläufe, Haltungen und Ideologien verschiedenartig sind. Doch diese Formgebung kann nicht alleine aus den internen Bindungskräften, d. h. aus den gemeinsamen Ritualen und der Geschwisterlichkeit, schöpfen. Damit eine Religionsgemeinschaft, so Assmann, „Identitätskonkretheit" gewinnen kann, muss sie besonders auch die Außengrenzen aushandeln und definieren, also klären, ‚was wir nicht sind' und ‚warum wir es nicht sind'.[88] In der *sīra* wird die zentrale Abgrenzungsstrategie des Korans aufgegriffen, nämlich die Infragestellung der moralischen Integrität der religiösen Eliten der *ahl al-kitāb*. Doch während die Letztgenannten im Koran vor allem davon überzeugt werden sollen, dass die neue Offenbarung die biblische im Kern bestätigt, gilt im *sīra*-Korpus die ganze Aufmerksamkeit der Zeichen der Prophetie Muhammads in den Schriften der *ahl al-kitāb*.

Die oben thematisierte Inkonsistenz innerhalb des dominierenden Motivs im Zeitverlauf indiziert zwei ursprünglich voneinander getrennte Gedächtnisstränge. Die Verkündigung liegt Mitte bis Ende des ersten Jahrhunderts der Hiǧra, als die systematische Überlieferung der zirkulierenden Erzählungen begann, zeitlich jenseits der biologischen Grenze des sozialen Gedächtnisses, d. h., man kannte das Zeitgeschehen im Kontext der Geburt des Propheten nur noch aus Erzählungen. Außerdem war der Kreis derer, die sich in der Nähe des Propheten aufhielten und damit als mögliche Erinnerungszeugen überhaupt in Frage kamen, selbst in der spätmekkanischen Zeit noch gering gewesen. Hinzu kommt, dass infolge der Auswanderung der Gemeinde nach Medina und der dortigen rasanten und einschneidenden Entwicklungen innerhalb der Gemeinschaft die soziale Bindung an das mekkanische Geschehen verloren gegangen war, und mit ihr die soziale Erinnerung. Was bleibt, ist kulturelles, ja mythisches

87 Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, S. 53.

88 Vgl. Jan Assmann, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität", in: *Kultur und Gedächtnis*, hrsg. von Jan Assmann und Tonio Hölscher, Frankfurt am Main 1988, S. 9–19, hier S. 13.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gedächtnis. Die medinensische Zeit wird hingegen von vielen Erinnerungszeugen kollektiv erinnert, und als man mit der systematischen Überlieferung begann, lebten auch noch Erinnerungszeugen. Folglich werden die Ereignisse mit einem ausgeprägteren historischen Bewusstsein erzählt. Über dieses legt sich aber wiederum das heilsgeschichtliche Gedächtnis, welches das erinnerte Zeitgeschehen in ein enges Sinn-Korsett zwängt und an den Verkündigungsmythos anbindet. Doch der mekkanische Denkrahmen unterscheidet sich signifikant vom medinensischen, zum einen weil die beiden Epochen aus unterschiedlichen Perspektiven erinnert werden, zum anderen weil in Medina der autoritative Anspruch zunimmt. In Mekka war Muhammad nur Prophet, in Medina beansprucht er Prophetie *und* politische Loyalität. Die beiden disparaten Denk- und Erinnerungsrahmen werden durch das einende Band der Heilsgeschichte zusammengeklebt, aber die Kleberückstände bleiben. So wird aus dem Geheimwissen auserwählter *ahl al-kitāb* im mekkanischen Narrativ notwendiges Allgemeinwissen im medinensischen Narrativ. Dieser Sprung schafft die Rechtfertigungsgrundlage dafür, den ‚Starrsinn' insbesondere der Juden Medinas hervorzukehren.

Das Nebeneinander von historischem und heilsgeschichtlichem Zeitgedächtnis erklärt auch die Kluft zwischen der hohen Begegnungsdichte auf der einen Seite und dem ständigen Misstrauen zwischen dem Propheten und den *ahl al-kitāb* auf der anderen. Sicher ist gegenseitiges Misstrauen in einer angespannten politischen und sozialen Atmosphäre *eine* Erscheinungsform der Beziehungsebene, aber soziale Kontakte schaffen ja auch Sympathie und Vertrauen. Es ist schwer denkbar, dass man sich bei vielen Anlässen begegnet, ja sogar gegenseitig aufsucht, aber dabei dem anderen gegenüber stets negativ gesinnt ist. Die farblosen Konturen der erinnerten historischen ‚Fakten' werden mit *einem* kohäsiven Sinnmuster ausgestaltet, während alle anderen möglichen Sinnmuster ausgeschieden wurden.

Die normative Seite der Identität birgt weniger Sprengkraft. Sie ist darauf geeicht, ‚wie wir handeln wollen/sollen'. Hier geht es nicht um die Vergewisserung der eigenen Existenz, sondern um ihren alltäglichen Lebensvollzug innerhalb der eigenen Gruppe. Dazu ‚braucht' man den anderen nicht als Reibungs- und Projektionsfläche. Das Gebetsritual muss nicht jüdischen und christlichen Formen polemisch gegenübergestellt werden; es genügt, dass es weiter praktiziert wird und dass es ‚richtig' praktiziert wird. Das Korpus spiegelt die oben knapp skizzierte Wissensordnung der Hadithüberlieferung wider. Die Schüler-Lehrer-Netzwerke verstehen sich als Erben des Propheten und seiner ältesten Gemeinde. Sie sind danach bestrebt, die normative Lebensform aufrechtzuerhalten, indem sie diese repetitiv (durch gemeinsames Auswendiglernen, Aufschreiben und Vortra-

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen) reproduzieren. Zwar zirkulierte das *sīra*-Material in derselben Lernordnung, und viele *sīra*-Gelehrte waren zugleich auch Experten des normativen Hadith oder umgekehrt, aber der Erinnerungsmodus ist eben ein anderer. Die *sīra* wurde als vergangene, abgeschlossene, die Identität der Gemeinschaft fundierende Gründungsgeschichte gesammelt. Sie betrifft die gesamte Gemeinschaft und ist Gegenstand des öffentlichen Interesses. Es passt ins Bild, dass die Sammlung der *sīra* von Anfang an zentraler organisiert war als die des normativen Hadith. Sie war das Geschäft einer begrenzten Zahl an Experten, die sich zudem nahe am Puls der politischen Führung befanden.[89]

Demgegenüber wurde das normative Überlieferungsgut im Geiste der Kontinuierung des Lebensvollzugs, der Sunna des Propheten bzw. der Praxis (*ʿamal*) der *ṣaḥāba* und der ihnen folgenden Generationen gesammelt. Es zirkulierte in zahlreichen Kollegs mit sehr unterschiedlicher Breitenwirkung und spiegelt das Lebensgefühl der Hadithnetzwerke in besonderer Weise wider. In diesem Schulgedächtnis stellt man sich den Lern- und Debattenraum zur Zeit des Propheten und seiner Gefährten ähnlich wie den eigenen vor. Hier ist auch zu bedenken, dass der vormoderne Mensch, pauschal gesprochen, kulturelle Veränderungen in weit geringerem Maße wahrnahm, da sie schleichender waren als im modernen Industriezeitalter.[90] Der Prophet adressiert seinen Schüler- und Zuhörerkreis in diesen Überlieferungen (sehr häufig mit *aḥadukum*, ‚einer von euch'; auch ‚der Muslim', ‚der Gläubige' und ‚der Bruder' werden regelmäßig genannt) in derselben Weise, wie der Meister fünfzig oder hundert Jahre später in seinem Sitzkreis mit seinen Schülern oder in der Freitagspredigt zur versammelten muslimischen Gemeinschaft spricht. Den normativen Debattenraum in der ältesten Gemeinde stellt man sich hier konfessionell vor. Juden und Christen verfügen über ihre eigenen Lernordnungen und -orte, und so kommt man sich gegenseitig weniger in die Quere als im Hinblick auf die Loyalität gegenüber der politisch-religiösen Autorität.

---

89 So gehörte etwa ʿUrwa b. az-Zubayr (gest. 713), einer der ältesten *sīra*-Schreiber, zum Kreis der Berater (*fuqahāʾ*) des damaligen Statthalters von Medina ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz. Ibn Šihāb az-Zuhrī (gest. 742) wurde von Letztgenanntem mit der Sammlung des verstreuten Überlieferungsguts beauftragt; in seiner Spätzeit diente er am umayyadischen Hof. Ibn Isḥāq schrieb seine *sīra*, die auf im Lehrbetrieb angelegten Vorlagen basierte, im Auftrag des zweiten ʿabbāsidischen Kalifen al-Manṣūr (reg. 754–775).

90 Emil Durkheim sah den Übergang von einer kollektiv organisierten in eine arbeitsteilig-individualisierte Gesellschaft in der Beschleunigung des zivilisatorischen Wandels; vgl. Johannes Kopp/Bernhard Schäfers (Hgg.), *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden [10]2010, S. 258.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Insbesondere der pädagogisch-erbauliche Texttyp repräsentiert den Unterricht und die Predigt in der Moschee. Die *ahl al-kitāb* sind hier nur als warnendes Beispiel sowie bei manchen eschatologischen Themenkreisen präsent. Aber erstaunlicherweise spielen sie selbst in Jenseitsszenarien kaum eine Rolle. Das ist nur damit zu erklären, dass diese Schilderungen in erster Linie nicht als Selbstvergewisserung in Abgrenzung zu konkurrierenden Weltanschauungen erinnert werden, sondern als interne spirituelle Erbauung. In dem als ‚gesetzesförmig' bezeichneten Korpus dringen Juden und Christen in funktionalen Interaktionszonen in den Debattenraum ein, doch verbirgt sich dahinter kaum ein soziales Gedächtnis; das emotionale Verhältnis gegenüber Juden und Christen ist in diesem Korpus kühl-distanziert.

5. Fazit und Ausblick

Die Analyse der auf die älteste Zeit referierenden muslimischen Überlieferungsliteratur hat zum einen gezeigt, dass die Quantität und Qualität der Präsenz der *ahl al-kitāb* in verschiedenen Gattungen dieser Literatur distinktiv ist; zum anderen wurde deutlich, dass Juden und Christen im *sīra*-Korpus stereotyp nach ausgewählten Leitmotiven und im normativen Korpus anonym-konturlos erscheinen. Diese distinktive Profilierung bei gleichzeitiger Schematisierung kann damit erklären werden, dass Auswahl und Form des tradierten Erzählguts in hohem Maße durch Gruppengedächtnisse der Transmissionsnetzwerke von der zweiten Hälfte des ersten bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts der Hiǧra imprägniert sind.

Mit Blick auf das interkulturelle und -religiöse Zusammenleben erweist sich das Hadithkorpus somit im Allgemeinen als wenig hilfreich. Der traditionell, aber weltoffen geprägte Imam geht dieser Problematik aus dem Weg, indem er die wenigen Überlieferungen zitiert, in denen der Prophet oder andere alte Autoritäten einen wertschätzenden Umgang mit *ahl al-kitāb* demonstrieren, und indem er die zahlreichen Überlieferungen zum rechten Verhalten anführt. Der vorsichtige traditionelle Reformer strebt generell – meist eher unbewusst – nach der Betonung des Angenehmen und dem Vergessen des Unangenehmen. Das ist aus einer didaktisch-pädagogischen Perspektive, welche die kulturellen Umstände gegenwärtigen muslimischen Lebens berücksichtigt, zweifellos eine achtbare Herangehensweise. Die akademische Islamische Theologie und langfristig auch die Gelehrten des islamischen Mainstreams werden jedoch nicht umhinkommen, den absoluten normativen Status des Prophetenhadith

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sowie die Gleichsetzung der verfügbaren Textmasse mit der Lebensweise des Propheten zu hinterfragen. Hierfür muss ein Bewusstsein für die Tatsache geschaffen werden, dass dieses Überlieferungskorpus *erinnerte* und damit selektierte, unweigerlich schematisierte Vergangenheit, nicht faktische Vergangenheit darstellt. Erst dann kann der koranische Blick auf die *ahl al-kitāb* von seit mehr als einem Jahrtausend sedimentierten Deutungs-Paradigmen als ‚Schriftverfälscher' (ob wörtlich oder im übertragenen Sinne verstanden), Feinde des Propheten und zum Teil Bürger zweiter Klasse im muslimischen Gemeinwesen befreit werden.

Literaturverzeichnis

ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī, *Muṣannaf ʿAbd ar-Razzāq*, ed. von Ḥabīb ar-Raḥmān al-Aʿẓamī, 12 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.

Assmann, Jan, „Das kulturelle Gedächtnis", in: *Erwägen, Wissen, Ethik* 13 (2002), S. 239–247.

———, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000.

———, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität", in: *Kultur und Gedächtnis*, hrsg. von Jan Assmann und Tonio Hölscher, Frankfurt am Main 1988, S. 9–19.

Ayoub, Mahmoud, „Dhimmah in Qurʾan and Hadith", in: *Arab Studies Quarterly* 5.2 (1983), S. 172–191.

Ben Abdeljelil, Moncef, „What was Muhammad's Religion before Islam? An Historical Attempt with Reference to Shiʿi Sources", in: *Historizität und Transzendenz im Islam: Offenbarung, Geschichte und Recht*, hrsg. von Jameleddine Ben Abdeljelil, S. 81–100.

Berg, Herbert, „The 'Isnād' and the Production of Cultural Memory: Ibn ʿAbbās as a Case Study", in: *Numen* 58.2 – 3 (2011), S. 259–283.

Brown, Jonathan, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Qxford 2009.

Cicero, Marcus Tullius, *De Oratore: Über den Redner*, ed. von Harald Merklin, Stuttgart 1991.

Cohen, Mark R., *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994.

Crone, Patricia/Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge/New York 1977.

Droysen, Johann G., *Historik*, hrsg. von Peter Leyh, Stuttgart 1977.

Egger, Wilhelm, „Semantische Analyse: Sinn durch Beziehung", in: *Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Leipzig 1989, S. 138–191.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erll, Astrid, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, Stuttgart 2017.

Fried, Johannes, *Der Schleier der Erinnerung: Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004.

Gudehus, Christian, „Was ist Gedächtnis/Erinnerung?“, in: *Gedächtnis und Erinnerung: Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. von Christian Gudehus, Ariane Eichenberg und Harald Welzer, Stuttgart 2010, S. 75–125.

Halbwachs, Maurice, *Das kollektive Gedächtnis*, aus dem Franz. von Holde Lhoest-Offermann, Frankfurt am Main ^{2}1991.

al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Abū Bakr, *al-Kifāya fī ʿilm ar-riwāya*, ed. von Abū ʿAbdallāh as-Sawraqī, Medina: Ǧamʿiyyat Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṯmāniyya, 1938.

Hose, Martin, „Exzentrische Formen der Historiographie im Hellenismus“, in: *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, hrsg. von Jörg Frey, Clare K. Rothschild und Jens Schröter, Berlin 2009, S. 182–213.

Hoyland, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey 1997.

Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, ed. von Asʿad Muḥammad aṭ-Ṭayyib, 11 Bde., o. O.: Maktabat Nazzār Muṣṭafā al-Bāz, 1998.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-imām Aḥmad*, ed. von Šuʿayb al-Arnaʾūt, 45 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2001.

Ibn Hišām, ʿAbd al-Malik, *as-Sīra an-nabawiyya*, ed. von Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und ʿAbd al-Ḥafīẓ aš-Šalabī, 2 Bde., Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.

Ibn Isḥāq, Muḥammad, *Sīrat Ibn Isḥāq*, ed. von Zuhayl Zakkār, Beirut: Dār al-Fikr, 1978.

Kopp, Johannes/Bernhard Schäfers (Hgg.), *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden ^{10}2010.

Leder, Stefan, „Spoken Word and Written Text: Meaning and Social Significance of the Institution of *riwāya*“, in: *Islamic Area Studies Working Paper Series* 31 (2002), S. 1–16.

———, „Conventions of Fictional Narration in Learned Literature“, in: *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, hrsg. von dems., Wiesbaden 1998, S. 34–60.

Madhany, al-Husein N., „Pooh-Poohing Pluralism: *Ijtihād*ing *Ḥadīth* to build a Theology of Exclusion“, in: *The Muslim World* 98.4 (2008), S. 407–422.

Mālik b. Anas, *Muwaṭṭaʾ Mālik*, ed. von Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, 2 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1985.

Motzki, Harald, „The Murder of Ibn Abī Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of Some Maghāzī-Reports“, in: *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, hrsg. von dems., Leiden 2000, S. 170–239.

Munt, Harry, „No Two Religions: Non-Muslims in the Early Islamic Ḥijāz“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 87.2 (2015), S. 249–269.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Patel, Youshaa, „The Islamic Treatises against Imitation (Tašabbuh): A Bibliographical History", in: *Arabica* 65.5 – 6 (2018), S. 597–639.

Plessner, Martin, „Nāmūs", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 7, 1993, S. 953–955.

ar-Rāzī, Faḫr ad-Dīn, *Mafātīḥ al-ġayb*, o. Ed., 32 Bde., Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī: Beirut 1999.

Reynolds, Gabriel S., „On the Quranic Accusation of Scriptural Falsification (*taḥrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic", in: *Journal of the American Oriental Society* 130.2 (2010), S. 189–202.

Rippin, Andrew, „The Function of *asbāb an-nuzūl* in Qurʾanic Exegesis", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51.1 (1988), S. 1–20.

———, „The Exegetical Genre *asbāb an-nuzūl*: A Biographical and Terminological Survey", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48.1 (1985), S. 1–15.

Rothschild, Clare K., *Luke-Acts and the Rhetoric of History: An Investigation of Early Christian Historiography*, Tübingen 2004.

Rubin, Uri, „The Assasination of Kaʿb b. al-Ašraf", in: *Oriens* 32 (1990), S. 65–71.

Rüsen, Jörn, *Zerbrechende Zeit: Über den Sinn der Geschichte*, Berlin 2020.

———, *Zeit und Sinn: Strategien historischen Denkens*, Frankfurt am Main 2012.

as-Samarqandī, Abū l-Layṯ, *Baḥr al-ʿulūm*, ed. von Asʿad Muḥammad at-Ṭayyib, 3 Bde., Kairo: Kulliyyat al-Luġa al-ʿArabiyya, Ǧāmiʿat al-Azhar.

Stetter, Eckart, *Topoi und Schemata im Ḥadīṯ*, Tübingen 1965.

Strecker, Georg, „Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage", in: ders., *Eschaton und Historie: Aufsätze*, Göttingen 1979, S. 159–182.

as-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ed. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 4 Bde., Kairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1974.

aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr, *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Šākir, 24 Bde., Mekka: Dār at-Tarbiya wa-t-Turāṯ, o. D.

Vajda, Georges, „Ahl al-Kitāb", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 1, 1960, S. 264–266.

Wansbrough, John, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford/New York 1978.

Watt, William Montgomery, „Ḥanīf", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 3, 1971, S. 165 f.

———, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956.

Welzer, Harald/Sabine Moller/Karoline Tschuggnall, *Opa war kein Nazi: Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Berlin 2002.

Whittingham, Martin, *A History of Muslim Views of the Bible: The First Four Centuries*, Berlin/Boston 2021.

Yarbrough, Luke, „Upholding God's Rule: Early Muslim Juristic Opposition to the State Employment of non-Muslims", in: *Islamic Law and Society* 19.1 (2012), S. 11–85.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

az-Zamaḫšarī, Abū l-Qāsim, *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq ġawāmiḍ at-tanzīl*, o. Ed., 4 Bde., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1987.

Zaman, Muhammad Qasim, „*Maghāzī* and the *Muḥaddithūn*: Reconsidering the Treatment of 'Historical' Materials in Early Collections of Hadith", in: *International Journal of Middle East Studies* 28.1 (1996), S. 1–18.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Koranische Erzählungen als Praxisfelder einer koranischen Ethik: Eine hermeneutische Annäherung aus pädagogischer Perspektive

Sara Rahman

1. Einleitung

Obwohl die Erzählungen über die verschiedenen Propheten rund ein Drittel des gesamten Korans ausmachen,[1] scheint ihnen in der klassischen Koranexegese nicht die entsprechende Beachtung zugekommen zu sein.[2] Und was eine religionspädagogische Lesart dieser Geschichten angeht, so fehlt diese bis heute fast völlig. Versteht man den Koran u. a. auch als eine ethische Schrift, die den Menschen in seiner moralischen Verantwortung gegenüber dem Schöpfer sowie der Schöpfung adressiert,[3] so stellt sich die Frage, welche pädagogischen Implikationen sich aus solch einer ethischen Deutungsperspektive ableiten lassen.

Der vorliegende Beitrag möchte diese Frage exemplarisch anhand einer konkreten Erzählung behandeln. Im Folgenden wird die diskursive Auseinandersetzung zwischen dem Propheten Abraham (arab. Ibrāhīm) und seinen andersgläubigen Mitmenschen in Sure 21, Verse 51–67, näher untersucht. Dabei steht die Frage im Fokus, welche pädagogischen Konsequenzen sich für das koranische Alteritätsverständnis bei einer ethischen Leseart dieser Erzählung ergeben.

Der Artikel gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil wird anhand der Erzählung in Sure 6, Verse 74–79, Abrahams Erkenntnisprozess skizziert, der ihn ausgehend von seiner Ablehnung des Götzendienstes zur Erkenntnis Gottes als den allein anbetungswürdigen Verursacher und Erhalter der Schöpfung führt. Dabei wird aufgezeigt, dass es durchwegs vernunft-

1 Vgl. aš-Šāfiʿī, *at-Tawḍīḥ li-Šarḥ al-Ǧamīʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, ohne Ed., 36 Bde., Damaskus: Dār an-Nawādir, 2008, Bd. 24, S. 82.

2 Vgl. Hādī Ḥasan Ḥamūdī, *Qaṣaṣ al-Qurʾān min ar-ramz ilā l-wāqiʿ: Dirāsa taḥlīliyya šāmila*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2012, S. 6.

3 Vgl. hierzu Muhammad ʿAbd Allāh Draz, *The Moral World of the Qurʾan*, London/New York 2008; Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾan*, Québec 2002.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geleitete Erwägungen sind, die Abrahams Erkenntnisweg kennzeichnen. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem prophetischen Wirken Abrahams ausgehend von seiner zentralen Botschaft an die Mitmenschen, die in Vers 29:16 wiedergegeben wird. Er fordert darin seine Zuhörerschaft auf, (nur) Gott zu dienen und ihm gegenüber *taqwā* zu üben, was im Folgenden noch näher erklärt wird. Dieser Vers kann insofern als Ausdruck der normativen Grundsubstanz des Korans verstanden werden, als Abraham hier im Wesentlichen in die Grundprinzipien der islamischen Glaubenslehre und -praxis einführt, mit denen sowohl seine Zuhörerschaft als auch die Leserschaft des Korans adressiert werden. Abrahams Aufforderung in diesem Vers, welche thematisch die Anbetung Gottes sowie das Konzept der *taqwā* umfasst, steckt nun das Diskursfeld in der kommunikativen Auseinandersetzung zwischen Abraham und seinen Mitmenschen ab. Diese Auseinandersetzung stellt im dritten Teil exemplarisch den Korpus für eine ethische Betrachtung des koranischen Alteritätsdiskurses dar. Dabei werden die Diskurssemantik, die sprachlich-rhetorischen Mittel sowie die inhaltlich-ideologischen Aussagen der Erzählung in Sure 21, Verse 51–67, für eine ethische Lesart analysiert. Daraus folgend werden am Ende pädagogische Überlegungen für ein aus dieser koranischen Erzählung ableitbares Alteritätsverständnis formuliert.

2. Suche nach der Einheit Gottes – Abrahams Erkenntnisweg

In der klassischen Koranexegese wird Abraham beschrieben als Sohn eines angesehenen Götzenhändlers, der mit aus Stein gemeißelten Skulpturen und Bildwerken, die von den Menschen kultisch verehrt werden, sein Geld verdient.[4] Als junger Mann missfällt Abraham der Glaube seines Volkes, weshalb er sich weigert, seinem Vater bei seinen geschäftlichen Tätigkeiten zu helfen:

> Einst sagte Abraham zu seinem Vater Azar: „Hältst du Götzen für Götter? Ich bin der Ansicht, dass ihr, du und dein Volk, eindeutig im Irrtum seid.“[5] (Koran 6:74)

4 Vgl. Salīm Ǧibrāʾīl al-Ḥūrī/Salīm Mīḫāʾīl Šaḥāda, *Kitāb Āṯār al-adhār*, 2 Bde., Beirut: al-Maṭbaʿa as-Sūriyya, 1877, Bd. 2, S. 14.

5 Die Übersetzung der in diesem Beitrag zitierten Koranverse geht auf die Autorin zurück.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abraham wächst laut dem koranischen Narrativ in einer Gesellschaft auf, in der Polytheismus weit verbreitet ist. Vor allem Skulpturen und Bildwerke, aber auch Himmelskörper stellen Götter mit unterschiedlichen Funktionen dar. Abraham hält es für der Vernunft zuwider, Skulpturen zu erbauen und sich dann aus freiem Willen diesen zu ergeben, respektive sich in Abhängigkeit von diesen zu stellen und ihnen die Macht über Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Armut und Reichtum sowie Segen und Unheil zuzuschreiben.[6] Ausgehend von der Ablehnung des Glaubens seiner Familie und seiner Mitmenschen macht Abraham sich auf die Suche nach dem wahren und allein anbetungswürdigen Gott. Der koranischen Erzählung zufolge gewährt Gott Abraham als Antwort auf sein kritisches Hinterfragen sowie auf seine Emanzipation von den ritualisierten Handlungen und tradierten Normen seines Volkes tiefe Erkenntnis und Einsicht:[7]

> So ließen wir Abraham das Reich der Himmel und der Erde betrachten und verstehen, auf dass er zu den fest überzeugten Gläubigen gehöre. (Koran 6:75)

Gott leitet Abraham dann als Reaktion auf seine Bestrebungen zur Wahrheitsfindung zur nächsten Erkenntnisstufe: Durch die Betrachtung der Natur soll nun ein Verständnisprozess initiiert werden, dessen Ziel es ist, den wahren Schöpfer von Himmel und Erde zu erkennen. Nachdem er also die Verehrung von Götzen abgelehnt hat, prüft Abraham als nächstes die Plausibilität der damals verbreiteten Annahme, die Himmelskörper würden Gottheiten darstellen:[8]

> Als ihn Nacht umgab, erblickte er einen Stern. Er sprach: „Das ist mein Gott." Als aber der Stern unterging, sprach er: „Ich diene nicht gern denen, die untergehen." (Koran 6:76)

Abrahams Suche nach der Wahrheit setzt also bei der Betrachtung natürlicher Phänomene an, deren Kontinuität sich jeglichen menschlichen Einflusses entzieht. Der Koran beschreibt hier Abrahams zweite Erkenntnisstufe, die ihn über die Betrachtung des nächtlichen Sternenhimmels führt.

---

6 Vgl. Ibn Kaṯīr, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. von Muṣṭafā ʿAbd al-Wāḥid, Mekka: Maktabat aṭ-Ṭālib al-Ǧāmiʿī, 1988, S. 155–158.

7 Vgl. ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, ohne Ed., 32 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, ³1999, Bd. 13, S. 34 f.

8 Vgl. al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī: al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Aḥmad al-Bardūnī und Ibrāhīm Aṭfīš, 20 Bde., Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, ²1964, Bd. 7, S. 25–27.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Wissen, dass die Schöpfung eines Sterns nicht durch den Menschen evoziert sein kann, der Mensch aus dessen Existenz aber einen Nutzen zieht, versetzt er sich in einem Gedankenspiel in die Rolle eines an den Stern glaubenden Menschen und suggeriert, diesen für den anbetungswürdigen Ursprung aller Schöpfung zu halten. Abraham setzt hierbei, so lässt sich aus der gleich zitierten Stelle folgern, eine damals geläufige Bedingung an eine Gottheit voraus: die permanent sichtbare Präsenz, von der ihre Geschöpfe abhängig sind. Dass ein Stern nur nachts dem Menschen sichtbar ist, missfällt ihm, sodass er seine Suche nach der Wahrheit fortsetzt:

> Und als er den Mond erblickte, der aufgegangen war, sprach er: „Das ist mein Gott." Als er unterging, sprach er: „Wenn mich mein Herr nicht rechtleitet, werde ich sicher einer der Verirrten bleiben." (Koran 6:77)

Die Suche führt Abraham hier zum Mond als dem nächstgrößeren, bei Nacht deutlich sichtbaren Himmelskörper, der ihm anfangs größer und mächtiger erschienen war, und er stellt sich nun vor, dieser sei sein Gott. Weil aber auch der Mond für den Menschen nicht dauerhaft sichtbar ist, verabschiedet er sich von diesem Gedanken rasch wieder – wohl besorgt, dass er nicht imstande sein wird, kraft eigener kontemplativer Bemühungen zu Gott zu finden. Abrahams Weg führt ihn dann zu einer letzten Zwischenstufe der Erkenntnis:

> Und als er die Sonne erblickte, die aufgegangen war, sprach er: „Das ist mein Gott. Das ist größer als die anderen Himmelskörper." Als sie unterging, sprach er: „Ihr Menschen! Ich bin an dem, was ihr Gott beigesellt, unschuldig." (Koran 6:78)

Die Sonne stellt für Abraham wohl den mächtigsten Himmelskörper dar, ohne den Leben auf Erden nicht vorstellbar wäre, ist sie doch die Quelle für Licht und Wärme. Abraham unternimmt noch ein letztes Gedankenspiel: Er nimmt nun die Perspektive eines Sonnenanbeters ein und stellt sich vor, die Sonne wäre seine Gottheit. Jedoch ist auch diese bei Nacht nicht sinnlich wahrnehmbar, was sie für Abraham, gemäß der Bedingung der permanenten Sichtbarkeit, wiederum als Gottheit disqualifiziert. Denn, so lässt sich aus der Bedeutung des arabischen Verbs *afala* ableiten, das hier jeweils für ‚untergehen' verwendet wird, weist der scheinbare Untergang bzw. das scheinbare Versinken von Sonne, Mond

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Sternen am Firmament auf Machtlosigkeit und Schwäche hin, die aus Abrahams Perspektive einer Gottheit unwürdig sind.[9]

Für Abraham stellt die visuell wahrnehmbare Präsenz aber gerade keine Bedingung für die Existenz Gottes dar. Dies zu erkennen und anzunehmen, scheint das Ziel dieses Perspektivwechsels zu sein, denn erst dadurch wird für Abraham die ‚Sicht' mit dem Herzen frei, die es ihm ermöglicht, Gott jenseits einer möglichen visuellen Wahrnehmung als alleinige Gottheit zu erkennen und anzuerkennen.[10] Es zeigt sich, dass gerade das tiefe Nachdenken über naturwissenschaftliche – hier astronomische – Phänomene wie den Wechsel von Tag und Nacht für Abrahams Erkenntnisprozess entscheidend ist, sodass die Suche nach der absoluten Wahrheit ihn zum alleinigen Schöpfer all jener Himmelskörper führt. Von Gott rechtgeleitet, erkennt er diesen als den allein anbetungswürdigen Schöpfer des Universums und distanziert sich deutlich von allen hypostasierten Gottheiten seiner Zeit:

> Ich erhebe mein Antlitz zu Dem, Der die Himmel und die Erde erschuf, gehe zu Ihm den geraden [bzw. aufrichtigen, S. R.] Weg und gehöre nicht zu den Anhängern der Vielgötterei. (Koran 2:79)

Die Erkenntnis Gottes durch die Anschauung in der Natur zieht für Abraham unmittelbare Folgen nach sich: Er erkennt Gott als den alleinigen Schöpfer und Herrn an, was ihn dazu verleitet, seinem neuen Glauben in praktischen Handlungen Ausdruck zu verleihen; dies wird im zitierten Vers erkennbar in einer Bewegung zu Gott hin. Das koranische Narrativ lässt sich hier in der Zuwendung des Menschen hin zum Unsichtbaren subsumieren, welches jedoch alles Sichtbare evoziert. Abrahams Erkenntnisprozess wird initiiert durch vernunftgeleitete Überlegungen, die ihn zur kritischen Ablehnung von durch Menschen gefertigten Skulpturen und Bildwerken führen. Sein Weg zur Wahrheitsfindung beginnt bei der Ablehnung von jenen dem Menschen unmittelbar zugänglichen Götzenbildern, führt über die Ablehnung von zwar sichtbaren, aber kaum zugänglichen Himmelskörpern und endet bei der Anerkennung Gottes als dem durch die menschlichen Sinnesorgane Nicht-Zugänglichen, der jedoch Schöpfer alles für den Menschen Zugänglichen ist.

---

9 Siehe hierzu almaany.com/ar/dict/ar-ar/آفل, letzter Abruf 19.6.2021. So werden z. B. das Kamelfohlen und das junge Lamm auf Arabisch als *afil* bezeichnet.

10 Einen Hinweis darauf finden wir in Koran 22:46: „Denn wahrlich, es sind ja nicht die Augen, die blind sind, sondern blind sind die Herzen in der Brust."

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vor diesem Hintergrund lässt sich Abrahams Weg zu Gott hin als keineswegs selbstverständlich verstehen, ist er doch das Ergebnis kritischer Überlegungen und kontemplativer Bemühungen, die Gott mit seiner Rechtleitung erwidert:[11]

> So ließen wir Abraham das Reich der Himmel und der Erde betrachten und verstehen, auf dass er zu den fest überzeugten Gläubigen gehöre. (Koran 6:75)

Dabei nimmt Abraham auf der Suche nach seinem Schöpfer stets eine proaktive, selbstbestimmte Rolle ein. Dieser im Koran geschilderte Erkenntnisprozess Abrahams wird in weiterer Folge die diskursive Auseinandersetzung zwischen ihm und seinen andersgläubigen Mitmenschen prägen. Diese soll nun exemplarisch anhand einer Auswahl von Versen näher untersucht werden. Dabei wird der Fokus auf der Frage liegen, welche pädagogischen Implikationen sich aus einer ethischen Lesart für gegenwärtige Alteritätsdiskurse ableiten lassen.

3. Abrahams Botschaft an sein Volk

Abrahams zentrale Botschaft, die im Fokus sämtlicher koranischer Dialoge zwischen ihm und seinem Volk steht, ist die Verkündung der Einheit Gottes als alleiniger Urheber der gesamten Schöpfung und folglich als alleinig Anbetungswürdiger. Darüber berichtet der Koran:

> Gedenke Abrahams, der zu seinem Volk sprach: „Dient Gott und seid Ihm gegenüber fromm (*ittaqūhu*)! Das ist das Beste für euch, wenn ihr es nur wüsstet!“ (Koran 29:16)

Das in diesem Vers enthaltene Verb *ittaqā* leitet sich aus der arabischen Wortwurzel *w-q-y* ab und verweist auf das im Koran zentrale Konzept der *taqwā*, was hier mit ‚Frömmigkeit‘ übersetzt wird.[12] Abraham fordert seine Zuhörerschaft auf, dieses Konzept anzunehmen und zu verinnerlichen, was durch die Imperativform verdeutlicht wird. Diese Aufforderung kann insofern als normative Grundmatrix der gesamten Normenlehre des Korans betrachtet werden, als sie die Verantwortung des Menschen gegenüber Gott, der Schöpfung sowie dem eigenen Selbst fundamental begrün-

11 Vgl. az-Zamaḫšarī, *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl*, ohne Ed., 4 Bde., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, ³1986, Bd. 2, S. 40; ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 13, S. 34 f.

12 Vgl. Draz, *The Moral World of the Qurʾan*, S. 190.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

det und aus dieser sämtliche handlungsleitenden (deontischen) Normen in ihrer Legitimität abgeleitet werden.[13] Dabei geht mit solch einer Deutung des *taqwā*-Konzepts die in diesem Vers explizierte moralische Verpflichtung des gläubigen Menschen einher, dieses Konzept im Lebensvollzug umzusetzen:

> Any moral doctrine worthy of the name is essentially based on the idea of obligation. This is its most fundamental basis, the pivot, the nucleus around which the whole ethical system revolves, whose absence would destroy the very essence and substance of practical wisdom. For, without obligation, there is no responsibility and without responsibility, there can be no return of justice.[14]

Nach seiner Aufforderung, Gott allein anzubeten und nur ihm zu dienen, ruft Abraham sein Volk zur Verinnerlichung dieser im *taqwā*-Konzept inbegriffenen Lebenshaltung auf. Die Infinitivform *ittaqā* wird zuweilen mit ‚gottesfürchtig sein' übersetzt,[15] jedoch scheint diese Übersetzung der koranischen Begriffsverwendung nicht ausreichend gerecht zu werden. Betrachtet man allgemein die Bedeutung der Wurzel *w-q-y* in der arabischen Sprache, so lässt sich die Basisform des Infinitivs, also *waqā*, mit ‚schützen', ‚vorbeugen' und ‚behüten' übersetzen,[16] womit das Nomen *taqwā* rein sprachlich als die Ergreifung all jener Maßnahmen verstanden werden kann, die Schutz und Verhütung gewähren. Der Begriff impliziert somit eine bewusst reflektierte, proaktive Haltung, die der eigenen Prävention von Schädlichem gilt. ‚Furcht' hingegen stellt auf einer biologischen Ebene zunächst eine als unangenehm empfundene Emotion dar, die auf eine unmittelbar drohende, konkrete Gefahr und/oder Katastrophe folgt und die beim Menschen als Reaktion oft Kampf- oder Fluchthandlungen auslöst, die von einer Reihe von physiologischen Veränderungen begleitet werden.[17] Zwar umfasst der Begriff *taqwā* solch eine emotionale Ebene des Glaubens, die sich in einer Sorge und Angst des/r Gläubigen vor den

---

13 Dieses Argument lässt sich z. B. aus Fazlur Rahmans Überlegungen zum *taqwā*-Konzept ableiten. Siehe hierzu Fazlur Rahman, „Some Key Ethical Concepts of the Qurʾān", in: *The Journal of Religious Ethics* 11.2 (1983), S. 170–185, hier S. 176–182.

14 Draz, *The Moral World of the Qurʾan*, S. 13.

15 Vgl. Wolfdietrich Fischer, *Grammatik des Klassischen Arabisch*, Wiesbaden [4]2006, S. 115.

16 Vgl. almaany.com/ar/dict/ar-ar/وقى, letzter Abruf 3.9.2020.

17 Vgl. Andreas Paul, „Angst: eine evolutionsbiologische Perspektive", in: *Angst, Furcht und ihre Bewältigung*, hrsg. von Gerhard Roth und Uwe Opolka, Oldenburg 2003, S. 11–30, hier S. 13–15.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konsequenzen des eigenen Handelns im Jenseits manifestiert, jedoch ist sie nur ein Teilaspekt des Mensch-Gott-Verhältnisses. Für Draz kulminiert in dem von ihm durchwegs moralisch gedeuteten Konzept von *taqwā* die gesamte koranische Normenlehre in der folgenden Sinndimension:

> [I]f we search through this system for one central idea, one fundamental virtue, in which all commandments are condensed, we will find it in the notion of *taqwa*, or piety. Now what is piety if it is not to have the deepest respect for the law?[18]

Taqwā kann insofern verstanden werden als eine moralische Verantwortung gegenüber Gott, gegenüber sich selbst sowie gegenüber der Welt, und daher kann der Begriff in drei miteinander verwobene Ebenen unterteilt werden: Mensch–Gott, Mensch–Selbst und Mensch–Welt.[19] Solch einem Verständnis nach basiert *taqwā* auf der Annahme einer natürlichen Disposition des Menschen, zwischen Recht und Unrecht sowie wahr und falsch zu unterscheiden. Jedoch bedarf der Mensch hierfür eines absoluten Maßstabs, nach dem er sein Handeln und Richten orientieren kann. Insofern befähigt *taqwā* das Individuum dazu, sein Leben auf bewusste und reflektierte Weise zu bewältigen, indem es seine Handlungen nach dem Maßstab der göttlichen Offenbarung (aus)richtet und beurteilt. Auf diese Weise wird *taqwā* zum Ursprung und zur Quelle aller religiösen Tugenden und ermöglicht dem Menschen, seine inneren Neigungen und Triebe zu kontrollieren.[20] Fazlur Rahman subsumiert diese Ausdeutung mit der Feststellung, *taqwā* sei das koranische Äquivalent zum Begriff des Bewusstseins:

> Considering all the verses in the Qurʾan related to this concept, perhaps the best way to define *taqwā* is to say that, whereas action belongs to man, real and effective judgment upon that action, as well as the standard whereby that action is to be judged, lie outside of him. Similarly, in the case of the collective performance of a society, both the final criterion of judgment upon it and the judgment itself transcend the society. When a man or a society is fully conscious of this while conducting himself or itself, he or it has true *taqwā*. This

18 Draz, *The Moral World of the Qurʾan*, S. 288.

19 Siehe hierzu z.B. ʿAbd ar-Raḥmān al-Ḥillī, „Mafhūm at-taqwā wa-l-manẓūma al-aḫlāqiyya al-qurʾāniyya: al-Bunya wa-s-siyāq“, in: *Journal of Islamic Ethics* 5 (2021), S. 8–36, hier S. 18–27.

20 Vgl. M. Ashraf Adeel, *Epistemology of the Quran: Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding*, Cham 2019, S. 47.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> idea can be effectively conveyed by the term "conscience" if the object of conscience transcends it.[21]

In diesem Sinne erscheint es adäquat, den Terminus *taqwā* mit ‚Gottesbewusstsein' zu übersetzen, wohl wissend, dass auch diese Übersetzung nicht den gesamten Bedeutungshorizont des Begriffes umschließt. Solch ein von Abraham eingefordertes Verständnis der Lebensführung befähigt nun das Individuum auf der Ebene Mensch–Welt, für bestimmte Überzeugungen und Prinzipien einzustehen, entlang dieser Prinzipien nach Wahrheitserkenntnis zu streben sowie das eigene Leben nach göttlicher Maßgabe in tugendhafter und spiritueller Weise zu bewältigen. Dies wird in weiterer Folge anhand der diskursiven Auseinandersetzung Abrahams mit seinen Mitmenschen deutlich.

4. Der Dialog zwischen Abraham und seinem Volk

Abrahams diskursive Auseinandersetzung mit seinen Mitmenschen wird im Koran an diversen Stellen aus unterschiedlichen Perspektiven und mit verschiedenen Bedeutungsschwerpunkten wiedergegeben.[22] Die im Folgenden untersuchte Passage der Sure 21, Verse 51–67, gibt den Dialog besonders ausführlich wieder und erlaubt daher einen Einblick darin, wie der Koran anhand der Erzählung von Abraham als mit einer göttlichen Botschaft beauftragter Prophet die Themen Alterität und Differenz verhandelt. Die Passage beginnt mit der Aussage:

> Wir gewährten vordem Abraham sein Denkvermögen (*rušd*), und Wir wussten Bescheid über ihn. (Koran 21:51)

Für den hier verwendeten Ausdruck *rušd*, der zum Teil auch mit ‚Rechtschaffenheit' und ‚richtige Einsicht' übersetzt wird, scheint es ebenfalls keine adäquate Übertragung ins Deutsche zu geben, denn im Arabischen lassen sich unterschiedliche Bedeutungsdimensionen finden: So kann *rušd* übersetzt werden mit ‚Vernunft', ‚Mündigkeit' oder ‚Reife'. In Vers 2:256 wird der Begriff als Antipode zum Begriff *ġayy* (‚Irrweg, Verirrung') verwendet, der dem koranischen Verständnis nach immer dann eingeschlagen wird, wenn ein Mensch sich trotz der Erkenntnis des Wahren und Richtigen zum Handeln gegen die eigenen Überzeugungen und Prinzipien verleiten lässt und diese zugunsten seiner Triebfedern und Neigungen

21 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qurʾan*, Chicago/London 2009, S. 29.
22 Vgl. hierzu z. B. Koran 6:74, 43:26–28, 60:4.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aufgibt.[23] Der Terminus *rušd* wird im Koran aber auch im Kontext der Mündigkeit verwendet, insofern er eine Entwicklungsstufe der geistigen Reife markiert, in der das Individuum Verantwortung für eine eigene selbstbestimmte Lebensführung übernehmen und sich reflexiv über die Konsequenzen seiner Handlungen bewusst werden kann.[24] Laut dem zitierten Vers gewährt Gott Abraham nun als Antwort auf seine im vorigen Abschnitt geschilderten Bemühen zur Wahrheitssuche *rušd*, d. h., er segnet ihn mit der nötigen Besonnenheit, um die wahrgenommene Welt kraft seiner Vernunft differenziert beurteilen zu können und sein Handeln nach den als richtig und wahr erkannten und anerkannten Maßstäben zu leiten und richten.[25] Sodann setzt Abrahams Dialog mit seinem Volk und seinem Vater ein:

> Da er zu seinem Vater und seinem Volke sprach: „Was sind das für Bildwerke, denen ihr so ergeben seid?“ (Koran 21:52)

Obwohl Abraham von der Ablehnungswürdigkeit des Götzendienstes überzeugt ist, bringt er das hier noch nicht zum Ausdruck. Vielmehr begegnet er seinen Mitmenschen, und so auch seinem Vater, mit einer Frage, deren Antwort er wohl kennt, ist er doch aufgewachsenen inmitten jener polytheistischen Gesellschaft und kennt bestens ihre Glaubensweisen und die Motive ihres Handelns. Vielmehr scheint die Frage eine pädagogische Funktion zu haben: Sie soll ihre Adressaten zum Nachdenken anregen sowie dazu, das eigene Handeln zu reflektieren und sich auf diese Weise über den eigenen Standpunkt bewusst zu werden.

Für den deutschen Pädagogen Alfred Petzelt (gest. 1967) stellt die Frage das alle pädagogischen Prozesse determinierende und konstituierende Prinzip dar und folglich die Grundbedingung für die Selbsttätigkeit des Menschen.[26] Über das fragende Subjekt sagt er: „Indem es fragt, sucht es Ordnung des Tatsächlichen. Wenn es fragen muß, sucht es nach Gülti-

---

23 Ableiten lässt sich diese Bedeutungsebene sowohl aus der arabischen Sprache selbst als auch aus dem Koran. Siehe hierzu almaany.com/ar/dict/ar-ar/غوي, letzter Abruf 28.9.2020, sowie Koran 7:146, 7:175, 15:42.

24 Siehe hierzu z. B. Koran 4:6.

25 Vgl. ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 13, S. 34 f. Siehe hierzu auch almaany.com/ar/dict/ar-ar/رشد, letzter Abruf 25.4.2022.

26 Vgl. Thomas Mikhail, *Bilden und Binden: Zur religiösen Grundstruktur pädagogischen Handelns*, Frankfurt am Main 2009, S. 207 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gem."[27] Denn fragen bedeutet „Eindeutigkeiten suchen".[28] Dabei kommt der erziehenden Person die Aufgabe zu, die zu Erziehenden dabei zu begleiten, Fragwürdiges sehen zu lernen und ihnen den Weg zur *docta ignorantia* zu ebnen:[29] „Damit wird die Lehrerfrage zur Aufgabe, Probleme sehen zu lassen, sie zu zeigen, sie aus dem Lehrgut entspringen zu lassen, damit der Schüler sie fasse und seine Frageakte danach formuliere."[30] Folgt man dieser pädagogischen Bestimmung der Frage, so ist Abrahams Frage darauf angelegt, einen Denkprozess zu initiieren, der seine Mitmenschen zur kognitiven Selbstständigkeit anregt. Denn wie der nächste Vers zeigt, begründet seine Zuhörerschaft ihr Handeln keineswegs selbstbestimmt:

> Sie sprachen: „Wir fanden, dass unsere Väter sie anbeteten." (Koran 21:53)

Abrahams Leute begründen nun also ihren Götzendienst damit, dass ihre Vorväter auch schon Skulpturen und Figuren verehrt haben. Ihr Argument ist also, dass der Götzendienst ein Brauchtum darstellt und dass dieser auch weiterhin tradiert werden soll. In weiterer Folge bringt Abraham seine Ablehnung gegenüber dieser unhinterfragten Übernahme von Sitten und Bräuchen zum Ausdruck:

> Er sprach: „Wahrlich, ihr selbst sowohl wie eure Väter seid in offenbarem Irrtum gewesen." (Koran 21:54)

Abraham klärt nun seine Zuhörerschaft darüber auf, dass ihre Vorväter in der Anbetung von Götzen einen Irrtum begangen haben und dass sie diesen Irrtum weiter tradieren, wenn sie diesen Brauch einfach fortsetzen. Dabei lässt ihre Antwort nun vermuten, dass sie zumindest verunsichert sind ob Abrahams Ablehnung:

> Sie sprachen: „Bringst du uns die Wahrheit oder gehörst du zu denen, die Scherz treiben?" (Koran 21:55)

---

27 Alfred Petzelt, *Von der Frage: Eine Studie zum Begriff der Bildung*, Freiburg 1957, S. 49.

28 Ders., *Grundzüge systematischer Pädagogik*, neu hrsg. von Thomas Mikhail und Jörg Ruhloff, Freiburg 2018, S. 191.

29 Vgl. ebd., S. 199.

30 Ebd., S. 200.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seine Zuhörerschaft hält Abrahams Vorstoß demnach für einen möglichen Scherz, woraufhin er ihnen eine Antwort liefert:

> Er sagte: „Nein, euer Herr ist der Herr der Himmel und der Erde, Der sie erschuf. Und ich bin einer, der dies bezeugt." (Koran 21:56).

Abrahams Antwort soll seine Erkenntnis zum Ausdruck bringen, dass der einzige für ihn anbetungswürdige Gott jener ist, der Macht hat über Himmel und Erde, da er es ist, der sie erschaffen hat und sie erhält, während die von seinem Volk verehrten Götzen keinerlei Macht besitzen. Diese Bezeugung Abrahams, so lässt sich aus den kommenden Versen ableiten, dürfte seine Zuhörerschaft jedoch nicht überzeugt haben. Der Fortgang der Erzählung illustriert nun die Strategie Abrahams, mit der er die Vernunft und das logische Denkvermögen seiner Mitmenschen zu adressieren versucht:

> „Und ich werde, bei Gott, eure Götzen überlisten, wenn ihr ihnen den Rücken gekehrt habt." Und er zerschlug sie in Stücke, ausgenommen des Größten von ihnen. Vielleicht würden sie zu ihm zurückkehren. Sie sagten: „Wer hat unseren Göttern dies angetan? Er muss wahrlich ein Frevler sein." Sie sagten: „Wir hörten einen jungen Mann von ihnen reden; Abraham heißt er." Sie sagten: „So bringt ihn vor die Augen der Menschen, damit sie das bezeugen." Da fragten sie ihn: „Hast du unseren Göttern das angetan, Abraham?" Er antwortete: „Das hat wohl ihr Größter da getan. Fragt sie, wenn sie sprechen können!" Da wandten sie sich einander zu und sagten: „Ihr selber seid wahrhaftig im Unrecht." Dann änderten sie ihren Sinn: „Du weißt doch, dass sie nicht sprechen können." Er sagte: „Verehrt ihr denn statt Gott das, was euch weder den geringsten Nutzen bringen noch euch schaden kann? Pfui über euch und über das, was ihr anstelle von Gott anbetet! Bedient ihr euch denn nicht des Verstandes (*a-fa-lā taʿqilūn*)?" (Koran 21:57–67)

Abraham nutzt eine Gelegenheit, in der er ungestört mit den Skulpturen verfahren kann, und zerstört diese bis auf die größte und scheinbar mächtigste von ihnen. Als sein Volk das Ergebnis sieht, wird gemutmaßt, dass Abraham der Täter sein könnte. Als sie ihn dann zur Rede stellen, versucht Abraham noch ein weiteres Mal, an die Vernunft seiner Mitmenschen zu appellieren: Er bezichtigt die große, unversehrte Skulptur, die anderen in Scherben geschlagen zu haben. Denn eine Gottheit, so sein Argument, wird wohl problemlos dazu in der Lage sein, solch eine Tat zu vollbringen. Abrahams Intention ist dabei, sein Volk davon zu überzeugen, dass es der Vernunft zuwiderläuft, leblose Götzenfiguren anzufertigen und sie dann

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Gottheit zu verehren, denn diese haben keine Macht über Himmel und Erde sowie über Leben und Tod. Denn wenn sie noch nicht einmal dazu in der Lage sind, die anderen kleineren Skulpturen zu zerstören, wie sollen sie dann den Menschen Schaden zufügen oder ihnen Nutzen bringen? Abraham versucht also, den Leuten die Eigenschaften einer anbetungswürdigen Gottheit zu veranschaulichen, d. h. jene Kriterien, die ihn bereits zuvor in seinem Erkenntnisprozess geleitet haben: Gott muss erhaben sein über alles von ihm Erschaffene, er muss allgegenwärtig sein, und er muss die Macht haben, dem Menschen zu nutzen oder zu schaden. Weil Abrahams Zuhörerschaft noch nicht gewillt ist, diese Kriterien als die einzig wahren und gültigen anzunehmen und auch bei der Beurteilung der Anbetungswürdigkeit ihrer Gottheiten anzuwenden, unternimmt er durch eine List einen letzten Versuch, sie davon zu überzeugen, dass sie sich auf einem Irrweg befinden.

Abrahams Handlung sollte dabei nicht als Akt der böswilligen Zerstörung verstanden werden; vielmehr dient sie der Veranschaulichung seiner Argumentation.[31] Ginge es Abraham nämlich lediglich um die Vernichtung der falschen Gottheiten, so würde er sie ausnahmslos alle zerstören. Dass aber gerade die größte und mächtigste aller Skulpturen unversehrt bleibt, zeigt Abrahams Absicht, seinen Leuten noch ein letztes Mal am praktischen Beispiel die Irrationalität ihrer Annahmen zu vergegenwärtigen. Und wie in Vers 64 ersichtlich wird, gelingt ihm dies zunächst auch, denn seine Mitmenschen werden durch diese Aktion zum Nachdenken angeregt. Allerdings währt die Einsicht nicht lange, denn sein Volk ist nicht gewillt, von den tradierten Bräuchen und Riten abzulassen, auch wenn die Vernunft diesen Handlungen widersprechen mag. Abraham bedient sich nun daher der rhetorischen Frage als persuasives Stilmittel und fragt, ob sie denn wirklich etwas verehren und anbeten wollen, das weder Nutzen für den Menschen bringt noch in der Lage ist, ihm zu schaden, und dies, obwohl sie selbst anerkennen mussten, dass ihre Götzen als Gottheit zu disqualifizieren sind. Darauf, dass sie nun trotz der erkannten Wahrheit zu ihrem alten Aberglauben zurückkehren, reagiert Abraham mit Missgunst

31 In keinster Weise kann daraus eine Rechtfertigung abgeleitet werden, von Menschen verehrte Bauwerke und Heiligtümer zu zerstören. Denn zum einen ist Abraham ein von Gott auserwählter Prophet und handelt als solcher, wenngleich umstritten ist, ob er zu diesem Zeitpunkt von Gott bereits die Offenbarung erhalten hat und daher von seiner Prophetenschaft wusste; vgl. hierzu ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 22 S. 151f. Und zum anderen hat der Überlieferung nach – bis auf Moses in einer einmaligen Aktion, das ‚goldene Kalb' betreffend – kein Prophet derartige Heiligtümer zerstört, worauf der Koran in Vers 20:97 anspielt.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Ablehnung. Der hier mit ‚Pfui' übersetzte Ausdruck *uff* ist als ein Zeichen des Unmuts und der Unzufriedenheit zu deuten.[32] Sodann stellt er eine letzte rhetorische Frage, ob sie denn nicht ihren Verstand betätigen, also nicht zur Vernunft kommen mögen, denn ihre Überzeugungen und Handlungen laufen jeder vernünftigen Betrachtung zuwider.[33] In den Versen 21:68–71, die hier nicht mehr zitiert wurden, endet die Erzählung dann damit, dass die Menschen Abraham bei lebendigem Leib verbrennen wollen, was Gott aber verhindert.

5. Pädagogische Überlegungen zur Abraham-Erzählung

Die zitierten Verse, die die diskursive Auseinandersetzung zwischen Abraham und seinen Mitmenschen wiedergeben, können erst vor dem Hintergrund der göttlichen Botschaft, die Abraham seinem Volk überbringt, adäquat und in ihrem Bedeutungszusammenhang ausgedeutet werden. Denn das, was Abraham von seiner Zuhörerschaft fordert, ist zunächst nach rationalen Maßstäben zu beurteilen. Es geht also um die Frage, ob das Festhalten an tradierten Handlungen und Riten mit der Vernunft zu vereinbaren ist. Abraham appelliert dabei ausdrücklich gegen eine blinde Übernahme von Sitten und Bräuchen und fordert sein Volk auf, über die Sinnhaftigkeit ihrer Überzeugungen zu reflektieren und sich der Konsequenzen ihrer Handlungen bewusst zu werden. Erst wenn dieser Reflexionsprozess einsetzt, werden sie in der Lage sein, zu erkennen, dass ihre vermeintlichen Gottheiten in Wahrheit gar keine sind. Denn, so impliziert Abrahams Argumentationsstruktur, es gibt sehr wohl eine konsensuale Vorstellung zwischen Abraham und seinen Mitmenschen darüber, wie eine Gottheit zu sein hat und welche Eigenschaften Gott zugesprochen werden: 1. Gott muss erhaben sein über alles von ihm Erschaffene, 2. er muss allgegenwärtig sein, 3. er muss die Macht haben, dem Menschen zu nutzen oder zu schaden.

Ausgehend von diesen miteinander geteilten Kriterien versucht Abraham, erst auf verbaler Ebene, dann praktisch veranschaulicht durch eine List, seiner Zuhörerschaft zu vermitteln, dass ihre Überzeugungen und Handlungen ihre eigenen Kriterien an eine Gottheit konterkarieren. Die dialogische Form der Gesprächsführung erinnert dabei an die sokratische

32 Siehe hierzu almaany.com/ar/dict/ar-ar/اف, letzter Abruf 3.5.2021.

33 Vgl. Ibn Kaṯīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-karīm*, ed. von Sāmī b. Muḥammad as-Salāma, 8 Bde., Riad: Dār Ṭība, 1999; ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 22, S. 155–160.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mäeutik,[34] d. h. an die sogenannte ‚Hebammenkunst', die als Kunst der pädagogischen Führung einen Lernprozess beim Adressaten einleiten soll. Sie zielt darauf ab, durch geeignete Fragen den Lernenden zu ermöglichen, sich ihrer Irrtümer selbstreflexiv bewusst zu werden und so zu einer höheren Erkenntnis zu gelangen; die Lernenden sollen somit ihre eigene Einsicht quasi ‚gebären'. Die sokratische Form der Gesprächsführung ist daher von einer dogmatischen Methode streng zu unterscheiden, in der bloß das Ergebnis vermittelt wird, nicht aber der Erkenntnisprozess selbst. Ihr charakteristisches Merkmal ist somit das Bemühen um Erkenntnis, nachdem das eigene Nichtwissen erkannt und anerkannt wird. Dies ist allerdings erst möglich, wenn die Lernenden ihre bisherigen Vorstellungen, Ideen und Konzepte hinterfragen und ihnen bewusst wird, dass diese nicht der Wahrheit entsprechen (können), sondern nur Scheinwissen darstellen. Dafür ist die Widerlegung unzureichend durchdachter Behauptungen, insbesondere untauglicher Definitionsvorschläge, durch den Gesprächsführer notwendig. Dadurch wird zunächst ein Zustand der Aporie, d. h. der Ratlosigkeit, evoziert. In diesem Zustand leitet Sokrates seinen Gesprächspartner dann nicht in abstrakte Themen, die den Zustand der Verwirrung verstärken würden, vielmehr schärft er seine Beobachtungsgabe, beispielsweise durch hypothetische Beispiele oder Veranschaulichung. Der Erkenntnisprozess wird dann eingeleitet, wenn das selbstständige Denken angeregt wird; die Erkenntnis hat daher im lernenden Subjekt selbst zu entstehen und kann nicht von außen in den Gesprächspartner hineingetragen werden. Ermöglicht werden soll dies durch die Überprüfung der Stimmigkeit eines von einem Dialogteilnehmer vertretenen Gesamtkonzepts.[35]

Diese Elemente der sokratischen Methode lassen sich in der zitierten Koranpassage klar identifizieren. Abrahams erste Frage, was denn diese Skulpturen und Bildwerke seien, die seine Landsleute ergeben anbeten, stellt er nicht aus Unwissenheit oder Neugier, denn er kennt bereits ihre Überzeugungen und auch jene seines Vaters allzu gut. Vielmehr soll diese erste, eröffnende Frage einen Selbstreflexionsprozess bei seiner Zuhörerschaft initiieren. Ihre Antwort auf seine Frage lässt das Scheinwissen, wel-

34 Platon, *Theaitetos Griechisch/Deutsch*, übers. und hrsg. von Ekkehard Martens, Stuttgart 2012, 148 e-151 d. Vgl. auch ebd., 161 e, wo die Bezeichnung *maieutike techne* verwendet wird.

35 Vgl. Hendrik Wahler, „Sokratische Methode – Sokratischer Dialog – Sokratisches Gespräch: Zur Anwendung in Philosophischer Praxis, Pädagogik und Psychotherapie", in: *e-Journal Philosophie der Psychologie* (2012), phps.at/texte/WahlerH1.pdf , letzter Abruf 3.5.2021; Dieter Birnbacher/Dieter Krohn, *Das sokratische Gespräch*, Stuttgart 2002.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chem sie aufsitzen, deutlich werden, denn sie sind nicht dazu imstande, eine plausible, der Vernunft zugängliche Begründung für ihr Handeln vorzubringen. Abraham macht ihnen dann deutlich, dass sie sich auf einem Irrweg befinden, wodurch erstmals ein Zustand der Verwirrung entsteht: Sie fragen ihn unsicher, ob er denn wirklich die Wahrheit sage oder ob er Scherze mit ihnen treibe. In weiterer Folge widerlegt Abraham ihre Annahmen auf argumentativer Ebene: Der einzig Anbetungswürdige ist jener, der Himmel und Erde erschaffen hat und Herr über sie ist, und nicht Gegenstände, die vom Menschen selbst errichtet und dann willkürlich zu Gottheiten erklärt werden. Denn, so Abrahams Argument, das von seiner Zuhörerschaft an sich auch geteilt wird, eine Gottheit hat mächtiger und größer zu sein als alles von ihr Erschaffene. Diese Gottheit muss auch die permanente Macht haben, dem Menschen nutzen oder schaden zu können, folglich muss sie in permanenter Beziehung zum Menschen stehen. All diese Kriterien erfüllen die von Abrahams Zuhörerschaft verehrten Gottheiten jedoch nicht. Abraham belässt es aber nicht bei dieser Klarstellung, sondern er bezieht auch selbst Position. Denn, wie eingangs festgehalten wurde, die Verinnerlichung des Konzepts der *taqwā* impliziert ja gerade, dass infolge der Anerkennung Gottes als alleiniger Schöpfer und Erhalter von Himmel und Erde der gläubige Mensch Stellung bezieht in der Welt und für die eigenen Überzeugungen einsteht.

Während die Antwort seiner Zuhörerschaft hier nicht mehr wiedergegeben ist, lässt sich aus dem weiteren Verlauf aber doch erschließen, dass die Frage nicht den gewünschten Erkenntnisprozess eingeleitet hat – der Dialog kommt hier also ins Stocken. Gerade weil aber der Erkenntnisprozess in der dialogischen Auseinandersetzung einsetzen soll, wird diese nun durch Abrahams List von Neuem angetrieben: Seine Zuhörerschaft soll nun ein weiteres Mal zum Hinterfragen ihrer Überzeugungen angeregt werden. Dabei bedient sich Abraham eines anschaulichen Beispiels, das unmittelbar den Erfahrungshorizont seiner Mitmenschen tangiert: Dieselben Skulpturen, die von Menschen angefertigt wurden, wurden von einem Menschen zerstört. Insofern ist es der Mensch, der die Macht über sie hat. Er ist es, der sie ‚erschafft', indem er sie herstellt, und er ist es wiederum, der sie ‚tötet', indem er sie zerstört. Folglich können diese Skulpturen keine Gottheiten sein, denn eine Gottheit – so herrscht auf beiden Seiten des Gesprächs Einigkeit – ist durch Macht über die Schöpfung charakterisiert. In die gewünschte Aporie führt Abraham nun durch ein praktisches Beispiel, das seine Mitmenschen unmittelbar betreffen soll. Das gewünschte Resultat stellt sich auch zunächst ein, denn sie kehren in sich und gestehen sich ein, dass sie auf einem Irrweg waren. Sie erkennen daher ihr bisheriges Wissen als Scheinwissen. Jedoch, und das ist sowohl

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hier als auch in der sokratischen Methode in Platons Erzählungen ein zentrales Element: Das bisherige Scheinwissen als solches zu erkennen, reicht nicht aus, um einen dauerhaften Lernprozess einzuleiten. Vielmehr muss die innere Bereitschaft, die innere Haltung vorhanden sein, um das dekonstruierte Scheinwissen als solches auch *anzuerkennen* und sich in weiterer Folge auf die vom Gesprächsführer vorgebrachten Argumente, die zu einem neuen Erkenntnisgewinn führen sollen einzulassen, und das sowohl auf der Ebene des Verstandes als auch auf der des Herzens. Gerade zu Letzterem ist Abrahams Zuhörerschaft aber nicht gewillt, denn zu sehr sind sie auf der emotionalen Ebene mit ihren Skulpturen verbunden und zu wirkmächtig sind die Traditionen, Sitten und Bräuche, die ebenfalls auf einer affektiven Ebene ihre Wirkmacht entfalten.[36] Abraham fordert sie jedoch implizit auf, den leichteren Weg der blinden Nachahmung zu verlassen zugunsten der rationalen Anstrengung, die das Tradierte hinsichtlich seines Wahrheitsgehalts und somit seiner Legitimation kritisch prüfen soll. Durch das Erkennen des Truges und der Unwahrheit, auf denen die Götzenverehrung beruht, wird es nun möglich, die emotionale Bindung zu den Götzen zu überwinden zugunsten der Anerkennung und der Übernahme als wahr erkannter Überzeugungen. Diese eröffnen den Menschen einen neuen Weg, der es ihnen ermöglicht, sich an den einzig wahren Gott auf einer emotionalen Ebene zu binden.[37] Abraham illustriert diesen seinen neuen Weg durch seine Bekundung und durch seine Zerstörung der Götzen, mit der er ausdrückt, dass sie ihm selbst nichts

---

36 Vgl. Dieter Frey/Katja Mayr, „Einleitung: Psychologie der Rituale und Bräuche", in: *Psychologie der Rituale und Bräuche: 30 Riten und Gebräuche wissenschaftlich analysiert und erklärt*, hrsg. von Dieter Frey, Berlin 2018, S. 1–9, hier S. 3–6.

37 39 Dass rationale Erkenntnis die Empfänglichkeit des Herzens gegenüber dem Erkannten evoziert und auf diese Weise eine emotionale Bindung zum Erkannten ermöglicht bzw. verstärkt, wird anhand einer weiteren koranischen Erzählung über Abraham besonders deutlich. In Vers 2:260 bittet Abraham Gott: „‚Mein Herr, lass mich sehen, wie Du die Toten wieder zum Leben bringst'. Er sprach: ‚Glaubst du denn nicht?' Er sagte: ‚Doch! Aber mein Herz soll beruhigt sein.'" Die sinnliche Wahrnehmung der Allmacht Gottes, die kaum beeindruckender veranschaulicht werden kann als durch die Wiederbelebung der Toten, sollte Abraham demnach in seiner Überzeugung weiter festigen und bestärken. Indem er Gottes Allmacht auf empirischem Wege erfährt, sollte sein Herz tiefere Ruhe und Frieden finden in der Hingabe zu Gott, so wie es in einer prophetischen Überlieferung heißt: *laysa l-ḫabar ka-l-muʿāyana*, d. h. die Überlieferung ist ungleich der (unmittelbaren) Betrachtung; vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Šākir und Aḥmad Muḥammad Šākir, Kairo: Maktabat Ibn Taymiyya (Nachdruck von Dār al-Maʿārif), 2. Aufl., o.J., Bd. 5, S. 486.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mehr bedeuten, er somit keinen emotionalen Bezug mehr zu diesen vom Menschen selbst hergestellten Gottheiten hat. Seine rhetorische Frage, ob sie sich denn nicht ihres Verstandes bedienen, impliziert seine Kenntnis darüber, dass sie sich gegen die Vernunft und für die Nachahmung der Tradition entschieden haben.

In der Struktur des wiedergegebenen Gesprächs wird allerdings auch eine Weiterentwicklung der sokratischen Methode sichtbar: Denn die Erzählung stellt an entscheidenden Stellen keinen Monolog dar, der von geschlossenen Fragen unterbrochen wird, so wie sie in den Werken Platons zu lesen ist.[38] Vielmehr kommt es bei Abraham zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung. Während bei Sokrates Irrwege und gedankliche Sackgassen vermieden werden, indem sie verbal vorweggenommen werden, stellen diese bei Abraham gerade das Kernelement des Erkenntnisweges dar. Insofern wird in die Vernunft und in die Fähigkeit des Dialogpartners vertraut, über richtig und falsch, wahr und unwahr zu urteilen. Voraussetzung hierfür ist allerdings die Bereitschaft, Erkenntnis auch wirklich gewinnen zu *wollen.* Im Dialog zwischen Abraham und seiner Zuhörerschaft wird deutlich, dass er diese als erkenntnisfähige Wesen anerkennt. Er führt keinen Monolog, in dem er ihnen die von ihm erkannte Wahrheit im Vorhinein präsentiert, sondern er fragt zunächst, hört ihnen zu, geht auf ihre Antworten ein, widerlegt ihre Annahmen, veranschaulicht und stellt schließlich klar.

6. Die Abraham-Erzählung als Ausdruck eines Alteritätsdiskurses – Eine hermeneutische Annäherung aus pädagogischer Perspektive

Die Möglichkeitsbedingung für den dargestellten Dialog, ohne die die gesamte diskursive Auseinandersetzung ins Leere laufen würde, stellt die konsensuale Vorstellung darüber dar, wie eine Gottheit zu sein hat und

38 Die Figur des Sokrates verhält sich an entscheidenden Stellen nicht dialogisch, sondern hält Monologe, die von geschlossenen Fragen unterbrochen werden. Insofern lässt Sokrates den Lernenden nicht die Freiheit, die Lösung zur gestellten Aufgabe selbst zu finden; vgl. Jutta Lütjen, *Das Bildungswegmodell zur Rehabilitation der sokratischen Mäeutik – Pädagogische und therapeutische Transformationsarbeit*, Hamburg 2013, S. 353–355. Leonard Nelson, *Die sokratische Methode*, Göttingen 1929, S. 18 f., hält fest: „Da steht es nun zunächst fest, daß die Lehrweise des Sokrates von Fehlern strotzt. Jeder intelligentere Gymnasiast beanstandet, daß Sokrates in den platonischen Dialogen an den entscheidenden Stellen Monologe hält und daß der Schüler fast nur ein Jasager ist […]".

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

welche Eigenschaften Gott zugesprochen werden. Dieser Konsens bildet die Grundlage des gesamten Dialogs. Abraham und seine Zuhörerschaft teilen demnach die gleichen Prämissen, die es beiden Seiten grundsätzlich ermöglichen, ihre Annahmen betreffend Gott einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Und diese Prämissen sind – und das müssen sie auch sein – ihrer Vernunft zugänglich, denn eine andere gemeinsame Grundlage der Verständigung gibt es zwischen ihnen nicht. Denn weder können sie auf Basis von Kultur, Tradition, Sitten und Bräuchen argumentieren – denn diese lehnt Abraham als Grundlage des Glaubens kategorisch ab – noch kann Abraham seinen Leuten auf spiritueller Ebene begegnen, denn sein Herz ist dem transzendenten Gott verbunden, während sie emotional den Skulpturen und Bildwerken verbunden sind. Insofern bildet der vernunftgeleitete Diskurs die alleinige von beiden Seiten anerkannte strukturelle Grundlage, auf der Verständigungs- und Verständnisprozesse überhaupt möglich sind. Gerade aber die Verständigung auf Basis rationaler Argumente stellt für Abraham kein Hindernis oder gar einen Widerspruch zu seiner theologischen Botschaft dar – im Gegenteil: Er bedient sich explizit solch einer vernunftgeleiteten Verständigungsweise. Dies kann nun als Hinweis darauf gelesen werden, dass für Abraham die rationale Argumentationsweise seine theologische Botschaft affirmieren und in der Folge seine Zuhörerschaft zu jener Wahrheitserkenntnis führen soll, mit deren Verkündung er beauftragt ist.[39]

Inwieweit kann eine moderne Religionspädagogik von dieser Deutung nun profitieren? Zwar basiert die diskursive Auseinandersetzung über Gott zwischen Abraham und seinen Mitmenschen auf gemeinsamen Prämissen hinsichtlich der Vorstellungen über Gott, die den Diskurs erst ermöglichen. Von solchen gemeinsamen Prämissen kann heute in den von säkularen Prinzipien geleiteten Gesellschaften aber nicht mehr ausgegangen werden. Dass Abraham allerdings in einer Weise argumentiert, die der Vernunft seiner Zuhörerschaft zugänglich ist, lässt sich mit rezenten Diskurstheorien aus der Postmoderne in Verbindung bringen.

Einen Ansatz für einen vernunftgeleiteten Diskurs über Werte und Prinzipien, die das demokratische Gemeinwesen in der Postmoderne betreffen,

---

39 Dass die Mehrheit der islamischen Gelehrten zwischen dem 11. und dem 14. Jahrhundert der Ansicht war, dass Vernunft und Offenbarung einander keineswegs kontradiktorisch gegenüberstehen, sondern im Gegenteil einander resignifizieren, zeigt anschaulich Anke von Kügelgen, „Muslimische Theologen und Philosophen im Wett- und Widerstreit um die Ratio: Ein Thesenpapier zum Diktum der ‚Vernunftreligion' Islam im 11.-14. Jahrhundert", in: *Asiatische Studien* 3 (2010), S. 601–648.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vertritt z. B. auch Jürgen Habermas in seiner Diskursethik, in der er der Religion eine wesentliche komplementäre Funktion in der säkularen Ordnung zuspricht:

> Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollte sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?[40]

Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung entwickelt Habermas ein postsäkulares Lernmodell zwischen Vernunft und Religion, dessen Notwendigkeit sich aus der folgenden Grundannahme ergibt: Der moderne, demokratische Verfassungsstaat schöpft Habermas zufolge seine Legitimationskraft aus zwei Prinzipien: zum einen aus „der gleichmäßigen politischen Beteiligung der Bürger, die gewährleistet, dass sich die Adressaten der Gesetze zugleich als deren Autoren verstehen können", zum anderen aus „der epistemischen Dimension von Formen einer diskursiv gesteuerten Auseinandersetzung, die die Vermutung auf rational akzeptable Ergebnisse begründen".[41] Ausgehend von diesen beiden Prinzipien definiert Habermas nun die Rolle der Staatsbürger:innen aus einer gemeinsam ausgeübten Praxis der Selbstbestimmung heraus:

> Die Bürger sollen sich, trotz ihres fortdauernden Dissenses in Fragen der Weltanschauung und der religiösen Überzeugung, als gleichberechtigte Mitglieder ihres politischen Gemeinwesens gegenseitig respektieren; und auf dieser Basis staatsbürgerlicher Solidarität sollen sie in Streitfragen eine rational motivierte Verständigung suchen – sie schulden einander gute Gründe.[42]

Habermas argumentiert hier für die notwendige gleichberechtigte Partizipation von säkularen und religiösen Bürger:innen im demokratischen Ge-

40 Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2019, S. 147.
41 Ebd., S. 126.
42 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

meinwesen der Postmoderne, das sich hinsichtlich gültiger Prinzipien und Werte in gleichberechtigten Aushandlungsprozessen zwischen allen Bürger:innen ständig neu zu definieren hat. Erst dadurch kann gewährleistet werden, dass Bürger:innen unterschiedlicher Weltanschauungen und ideologischer Orientierungen eine gemeinsame politische Identität entwickeln können, auf die der demokratische Verfassungsstaat zu seinem eigenen Erhalt angewiesen ist. Wenngleich die Prämissen, die Habermas' Theorie zugrunde liegen, durchaus strittig sind – so etwa laut Charles Taylor die nicht nachvollziehbare Präsupposition einer epistemologischen Ungleichwertigkeit zwischen dem rationalen und dem religiösen zugunsten des rationalen Arguments[43] –, so weist zumindest seine Forderung nach einem vernunftgeleiteten Diskurs in der öffentlichen Sphäre, in dem sich alle beteiligten Diskurspartner:innen ‚gute Gründe' schulden, eine funktionale Parallele zu der Art und Weise auf, wie Abraham laut dem Koran mit seinen Mitmenschen in Glaubensfragen argumentiert.

Denn solch ein Liefern von ‚guten Gründen', was Habermas als „rational motivierte Verständigung" identifiziert, findet sich bei Abraham; allerdings – und hier scheitert dann der vernünftige Diskurs – waren seine Leute nicht gewillt, diese Gründe anzuerkennen, wenngleich sie ihre Gültigkeit gar nicht bestreiten. Vielmehr verlassen sie in dem Moment, in dem sie sich für das Festhalten an der Tradition entscheiden, den rational begründeten Diskursboden. Bis zuletzt hält Abraham allerdings an diesen Gründen fest, wenn er in Vers 21:67 fragt, ob sie sich denn nicht ihres Verstandes bedienen. Es liegt auf der Hand, dass Abraham als von Gott beauftragter Prophet in der diskursiven Auseinandersetzung keineswegs vom Primat des rationalen Arguments gegenüber dem religiösen ausgeht – so wie dies Habermas tut. Dass er sich in dieser Auseinandersetzung aber einer rationalen Argumentationsweise bedient, zeigt, dass das rationale Argument hier das religiöse resignifiziert und sich daher die Frage der epistemologischen Asymmetrie bei Abraham erst gar nicht stellt. Dennoch nimmt der Versuch einer rationalen Verständigung bzw. der Verständigung auf Basis geteilter Prämissen eine Schlüsselfunktion in Abrahams Auseinandersetzung mit seinen Mitmenschen ein, da die Vernunft den gemeinsamen Verständigungsboden begründet, durch den ein konstruktiver Diskurs erst möglich wird. Solch eine Betrachtungsweise scheint mit modernen Verständigungskonzeptionen im Einklang zu stehen. So erfüllt

43 Vgl. Charles Taylor, „Für einen neuen Säkularismus", in: *Säkularismus neu denken: Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung*, hrsg. von Charles Taylor, Wien 2010, S. 5–27, hier S. 15 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch bei Taylor der auf rationalen Argumenten gründende Diskurs im Nationalstaat eine evidente Funktion: Er stellt im Sinne von John Rawls' Idee des übergreifenden Konsenses den kleinsten gemeinsamen Nenner dar, der aus der Perspektive unterschiedlichster religiöser, philosophischer und moralischer Anschauungen unterstützt werden kann und durch den gesellschaftliche Verständigung auf konstruktivem Wege ermöglicht wird.[44]

Für die Religionspädagogik könnte daraus der Auftrag folgen, in besonderer Weise die religiösen Ausdrucksfähigkeiten Heranwachsender zu schulen. Dies bedeutet, dass Schüler:innen sich zum einen mit den eigenen Glaubensüberzeugungen reflektiv auseinandersetzen, sodass sie befähigt werden, diese Glaubensüberzeugungen zum anderen anders- oder nichtgläubigen Mitmenschen begründet mitteilen zu können. Denn erst die Fähigkeit, den eigenen Standpunkt nachvollziehbar zu kommunizieren, ermöglicht es, sich in der öffentlichen Sphäre einzubringen und an gesellschaftlichen und politischen Entscheidungsprozessen teilzuhaben. Aber da in der öffentlichen Sphäre das Primat der rationalen Vernunft gilt, können religiöse Menschen in öffentlichen Diskursen erst dann Gehör finden, wenn es ihnen gelingt, ihre religiösen Positionen und Empfindungen soweit wie möglich in eine Sprache zu übersetzen, die der rationalen Vernunft zugänglich ist. Erst dann wird Partizipation möglich. Der Religionsunterricht bietet einen geeigneten Rahmen, um diese Übersetzung religiöser Argumente in säkulare auf kreative Weise einzuüben.

7. Abschließende Betrachtung

Zusammenschauend lässt sich der Dialog zwischen Abraham und seinen Mitmenschen in doppelter Weise als Alteritätsdiskurs lesen: Zum einen behandelt die hier wiedergegebene Erzählung, wie die meisten Prophetenerzählungen im Koran, die diskursive Auseinandersetzung zwischen einem Propheten, der von der Anbetungswürdigkeit eines einzigen transzendenten Gottes überzeugt ist, und seinem Volk, die einem anderen Glauben anhängen. Zum anderen adressiert der Koran seinem Selbstverständnis nach auch eine nicht- bzw. andersgläubige Zuhörer- und Leserschaft. Somit bieten die hier dargelegten strukturellen und inhaltlichen Merkmale der untersuchten Erzählung eine pädagogische Perspektive darauf, wie der

44 Vgl. Charles Taylor, „Die Bedeutung des Säkularismus", in: *Sozialphilosophie und Kritik*, hrsg. von Rainer Forst et al., Frankfurt am Main 2009, S. 672–696. Siehe dazu John Rawls, *Political Liberalism*, New York 2005.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Koran das Thema Alterität zumindest an dieser Stelle diskursiv verhandelt. Diese Perspektive lässt sich in fünf Aspekte unterteilen:

1) Der Mensch wird im Koran als erkenntnisfähiges Subjekt anerkannt und angesprochen, das das rationale und intrinsische Potenzial besitzt, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden. So erkennt Abraham seine Zuhörerschaft als erkenntnisfähige Wesen an und trachtet danach, sie auf der Grundlage von rationalen Argumenten zu einem Erkenntnisprozess zu bewegen. Die dem zugrunde liegende erkenntnistheoretische Annahme entspricht dem, was in sämtlichen Bildungstheorien spätestens seit der Aufklärung gemeinhin vorausgesetzt wird.[45] Sie offenbart darüber hinaus deutliche Parallelen zu konstruktivistischen Lerntheorien, die davon ausgehen, dass Wissen im erkennenden Subjekt entsteht und Lernprozesse von Lehrpersonen daher immer nur angeregt werden können.[46]

2) Die Untersuchung der Erzählung legt eine pädagogische Grundstruktur des Korans offen, innerhalb derer die Adressaten der göttlichen Botschaft als Subjekt ihres eigenen Lernprozesses verstanden werden. Wissen bzw. Erkenntnis kann von außen nicht zugeführt, sondern immer nur angeregt bzw. von den Subjekten angeeignet werden. Es ist Abrahams Zuhörerschaft, die die Richtigkeit und Plausibilität seiner Argumente erkennen und folglich anerkennen und sie deshalb dann kraft der Vernunft annehmen und mit dem Herzen affirmieren soll. Das kann Abraham nur anzuleiten versuchen; die Entscheidung über die Annahme oder Ablehnung seiner Botschaft, d. h. des Konzepts der *taqwā*, liegt aber ausschließlich bei den lernenden Subjekten. Diese Analyse erlaubt den Rückschluss, dass in der untersuchten Erzählung grundsätzlich eine sogenannte ‚Aneignungsdidaktik' forciert wird, bei der die selbstgesteuerte und selbstverantwortete Aneignung von Wissen durch Lernende im Zentrum pädagogischer Prozesse steht. In dieser Form der Didaktik wird nach Karl Klement a) an bestehendes Vorwissen angedockt – und so greift Abraham die unter seinen Mitmenschen verbreiteten Glaubenstraditionen in der Tat bewusst auf; es werden b) problematische Bedeutungshorizonte artikuliert – und so argumentiert Abraham für die Untauglichkeit der Götzen als Gottheiten und begründet dies mit den von seinem Volk weitgehend anerkannten Anforderungen an eine anbetungswürdige Gottheit; und es laufen c)

45 Siehe hierzu Marian Heitger/Angelika Wenger (Hgg.), *Kanzel und Katheder: Zum Verhältnis von Religion und Pädagogik seit der Aufklärung*, Paderborn/München 1994.

46 Siehe hierzu Hans Mendl, „Konstruktivismus, pädagogischer Konstruktivismus, konstruktivistische Religionspädagogik: Eine Einführung", in: *Konstruktivistische Religionspädagogik: Ein Arbeitsbuch*, hrsg. von dems., Münster 2005, S. 9–28.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleichsprozesse zwischen vorhandenen subjektiven Vorstellungen und gesellschaftlich verfügbaren Bedeutungshorizonten ab – wofür Abrahams Erkenntnisweg ein anschauliches Beispiel darstellt.[47]

3) Der Koran lehnt dezidiert die blinde Nachahmung in Glaubensangelegenheiten ab; vielmehr macht die dargelegte Erkenntnissuche Abrahams deutlich, dass es gerade kognitive Prozesse wie kritisches Hinterfragen, die Reflexion über natürliche Abläufe sowie die bewusste Formulierung wohl durchdachter Gottesvorstellungen sind, die Abrahams Erkenntnisprozess einleiten. Diese Prozesse sollten im Rahmen des Religionsunterrichts gezielt angeregt und gefördert werden.

4) Die diskursive Auseinandersetzung in dieser Erzählung setzt einen gemeinsamen erkenntnistheoretischen Rahmen voraus, den Abraham mit seiner Zuhörerschaft teilt. Denn die interreligiöse Verständigung wird erst durch die Prämisse ermöglicht, dass die beiden Seiten eine gemeinsame Vorstellung davon teilen, durch welche Eigenschaften eine Gottheit charakterisiert wird. Wäre dies nicht der Fall, würde der Diskurs jeden Sinn verlieren. Dieser geteilte Begründungsboden ist zunächst kein spezifisch religiöser. Vielmehr basiert er auf konsensualen Grundannahmen, die aus der Vernunft abgeleitet werden können. Wenngleich in der von der säkularen Ordnung getragenen Postmoderne in religiösen Fragen nicht mehr von gemeinsam geteilten Prämissen ausgegangen werden kann, so lässt sich anhand der vorangegangenen Analyse doch zeigen, dass Abraham sich zur Verständigung einer Argumentationsweise bedient, der seine Zuhörerschaft aufgrund ihrer Vernunft zugänglich ist. Lernende dazu zu befähigen, ihre eigenen religiösen Gefühle und Überzeugungen soweit wie möglich in eine für anders- oder nichtgläubige Menschen verständliche Sprache zu übersetzen, erlaubt es ihnen, als religiöse Bürger:innen im habermas'schen Sinne an demokratischen Prozessen zu partizipieren und ihre Anliegen und Sichtweisen in der säkularen öffentlichen Sphäre einzubringen.

5) Die Anregung von Erkenntnisprozessen erfolgt auf unterschiedlichen Ebenen: zum einen auf argumentativer, zum anderen auf veranschaulichender Ebene. Abraham bedient sich darüber hinaus unterschiedlicher rhetorischer Stilmittel, so etwa der reflexiven Frage, der rhetorischen Frage

47 Vgl. Karl Klement, „Aneignungsdidaktik und Kompetenzorientierung: Didaktische und methodische Gestaltung von Prozessen des Lehrens und Lernens in einem kompetenzorientierten Unterricht", in: *Weißt du noch oder tust du schon? Impulse aus Theorie und Praxis für die Weiterentwicklung von Kompetenzen an Schulen*, hrsg. von Olivia De Fontana, Brigitte Pelzmann und Hildegard Sturm, Wien 2016, S. 17–37.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und der gegenständlichen Veranschaulichung. Aus dem Vorangegangenen wird deutlich, dass Abrahams Bemühungen, seinen Mitmenschen seine Erkenntnisse darzulegen, als Überzeugungsarbeit verstanden werden können, die scheitern kann und auch darf. Denn obwohl Abraham sich unterschiedlicher Methoden bedient, um seine Zuhörerschaft von seinem Standpunkt zu überzeugen, so gelingt ihm dies als Prophet letzten Endes dennoch nicht. Als Subjekte ihrer eigenen Lerntätigkeit tragen die von ihm Angesprochenen die alleinige Verantwortung für ihren Lernprozess.

Innerhalb der Islamischen Religionspädagogik stellt sich nun die spannende Aufgabe, zu untersuchen, inwieweit dieser Befund durch weitere koranische Erzählungen gestützt werden kann.

Literaturverzeichnis

Adeel, M. Ashraf, *Epistemology of the Quran: Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding*, Cham 2019.

Birnbacher, Dieter/Dieter Krohn, *Das sokratische Gespräch*, Stuttgart 2002.

Draz, Muhammad ʿAbd Allāh, *The Moral World of the Qurʾan*, London/New York 2008.

Fischer, Wolfdietrich, *Grammatik des Klassischen Arabisch*, Wiesbaden [4]2006.

Frey, Dieter/Katja Mayr, „Einleitung: Psychologie der Rituale und Bräuche", in: *Psychologie der Rituale und Bräuche: 30 Riten und Gebräuche wissenschaftlich analysiert und erklärt*, ed. von Dieter Frey, Berlin 2018, S. 1–9.

Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2019.

Ḥamūdī, Hādī Ḥasan, *Qaṣaṣ al-Qurʾān min ar-ramz ilā l-wāqiʿ: Dirāsa taḥlīliyya šāmila*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2012.

al-Ḥillī, ʿAbd ar-Raḥmān, „Mafhūm at-taqwā wa-l-manẓūma al-aḫlāqiyya al-qurʾāniyya: al-Bunya wa-s-siyāq", in: *Journal of Islamic Ethics* 5 (2021), S. 8–36,

al-Ḥūrī, Salīm Ǧibrāʾīl/Salīm Miḫāʾīl Šaḥāda, *Kitāb Āṯār al-adhār*, 2 Bde., Beirut: al-Maṭbaʿa as-Sūriyya, 1877.

Heitger, Marian/Angelika Wenger (Hgg.), *Kanzel und Katheder: Zum Verhältnis von Religion und Pädagogik seit der Aufklärung*, Paderborn/München 1994.

Ibn Kaṯīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar, *Tafsīr al-Qurʾān al-karīm*, ed. von Sāmī b. Muḥammad as-Salāma, 8 Bde., Riad: Dār Ṭība, 1999.

———, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. von Muṣṭafā ʿAbd al-Wāḥid, Mekka: Maktabat aṭ-Ṭālib al-Ǧāmiʿī, 1988.

Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾan*, Québec 2002.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Klement, Karl, „Aneignungsdidaktik und Kompetenzorientierung: Didaktische und methodische Gestaltung von Prozessen des Lehrens und Lernens in einem kompetenzorientierten Unterricht“, in: *Weißt du noch oder tust du schon? Impulse aus Theorie und Praxis für die Weiterentwicklung von Kompetenzen an Schulen*, hrsg. von Olivia De Fontana, Brigitte Pelzmann und Hildegard Sturm, Wien 2016, S. 17–37.

Lütjen, Jutta, *Das Bildungswegmodell zur Rehabilitation der sokratischen Mäeutik: Pädagogische und therapeutische Transformationsarbeit*, Hamburg 2013.

Mendl, Hans, „Konstruktivismus, pädagogischer Konstruktivismus, konstruktivistische Religionspädagogik: Eine Einführung“, in: *Konstruktivistische Religionspädagogik: Ein Arbeitsbuch*, hrsg. von dems., Münster 2005, S. 9–28.

Mikhail, Thomas, *Bilden und Binden: Zur religiösen Grundstruktur pädagogischen Handelns*, Frankfurt am Main 2009.

Nelson, Leonard, *Die sokratische Methode*, Göttingen 1929.

Paul, Andreas, „Angst: eine evolutionsbiologische Perspektive“, in: *Angst, Furcht und ihre Bewältigung*, hrsg. von Gerhard Roth und Uwe Opolka, Oldenburg 2003, S. 11–30.

Petzelt, Alfred, *Grundzüge systematischer Pädagogik*, neu hrsg. von Thomas Mikhail und Jörg Ruhloff, Lambertus, Freiburg 2018.

———, *Von der Frage: Eine Studie zum Begriff der Bildung*, Freiburg 1957.

Platon, *Theätet Griechisch/Deutsch*, übers. und hrsg. von Ekkehard Martens, Stuttgart 2012.

al-Qurṭubī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad, *Tafsīr al-Qurṭubī: al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Aḥmad al-Bardūnī und Ibrāhīm Aṭfiš, 20 Bde., Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, [2]1964.

Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qurʾan*, Chicago/London 2009.

———, „Some Key Ethical Concepts of the Qurʾān“, in: *The Journal of Religious Ethics* 11.2 (1983), S. 170–185.

Rawls, John, *Political Liberalism*, New York 2005.

ar-Rāzī, Faḫr ad-Dīn, *Mafātīḥ al-ġayb*, ohne Ed., 32 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, [3]1999.

aš-Šāfiʿī, Muḥammad b. Idrīs, *at-Tawḍīḥ li-Šarḥ al-Ǧamīʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, ohne Ed., 36 Bde., Damaskus: Dār an-Nawādir, 2008.

aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr, *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Šākir und Aḥmad Muḥammad Šākir, 18 Bde., Kairo: Maktabat Ibn Taymiyya (Nachdruck von Dār al-Maʿārif), 2. Aufl., o.J.

Taylor, Charles, „Für einen neuen Säkularismus“, in: *Transit* 39 (2010), *Säkularismus neu denken: Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung*, hrsg. von Krzysztof Michalski, S. 5–27.

———, „Die Bedeutung des Säkularismus“ in: *Sozialphilosophie und Kritik*, hrsg. von Rainer Forst et al., Frankfurt am Main 2009, S. 672–696.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Kügelgen, Anke, „Muslimische Theologen und Philosophen im Wett- und Widerstreit um die Ratio: Ein Thesenpapier zum Diktum der ‚Vernunftreligion' Islam im 11.-14. Jahrhundert", in: *Asiatische Studien* 3 (2010), S. 601–648.

Wahler, Hendrik, „Sokratische Methode – Sokratischer Dialog – Sokratisches Gespräch: Zur Anwendung in Philosophischer Praxis, Pädagogik und Psychotherapie", in: *e-Journal Philosophie der Psychologie* (2012), phps.at/texte/WahlerH1.pdf, letzter Abruf 3.5.2021.

az-Zamaḫšarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. ʿUmar, *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl*, ohne Ed., 4 Bde., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, ³1986.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen

Saliha Soylu

© AIWG Frankfurt a.M., 2022
Bestimmte Rechte vorbehalten.
Die Illustrationen unterliegen *nicht* der Creative Commons Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alles halal, alles haram? Koranische Normen und muslimische Meinungsvielfalt im Wandel der Zeit

Saliha Soylu

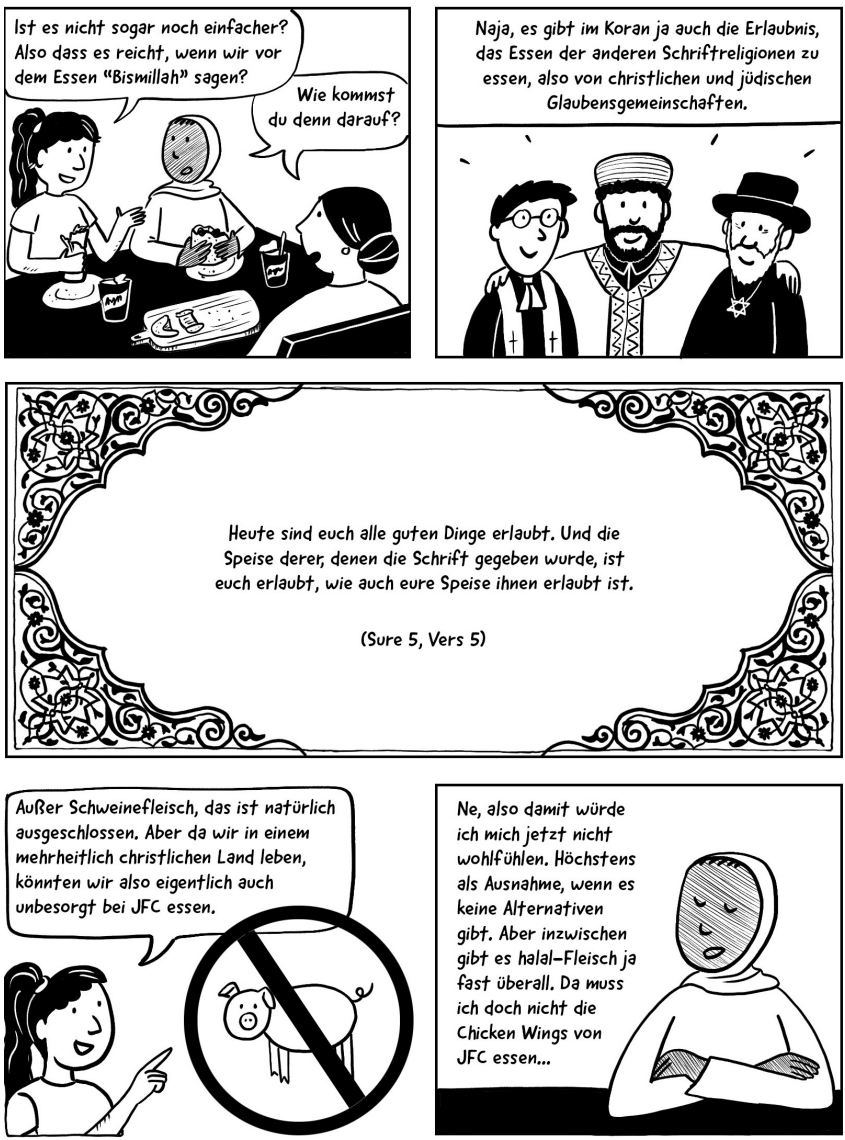
Illustration + Text: Saliha Soylu. Der Comic basiert auf dem wissenschaftlichen Beitrag von Suleiman/El Maghraoui/Rahman: *Die Normativität des Korans*. Frankfurt a.M.: AIWG WiFo paper, 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu

2

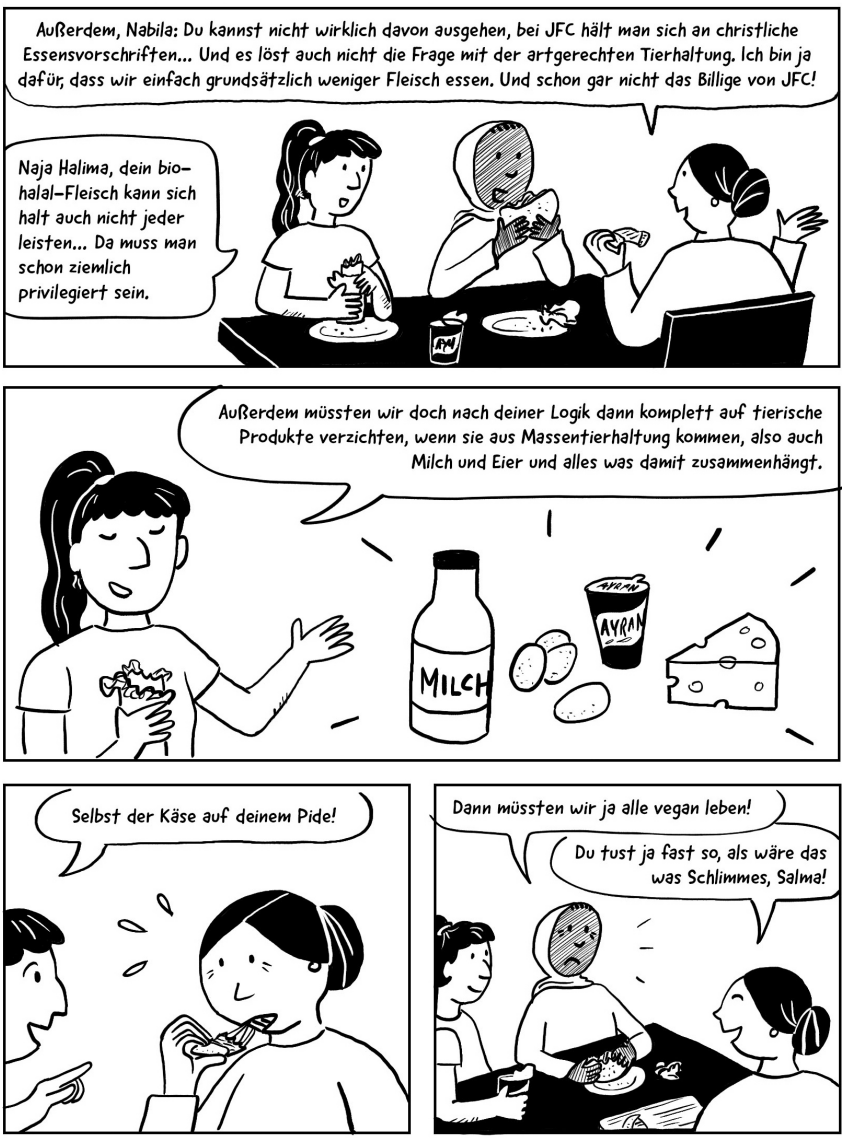
https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



3

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu



4

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

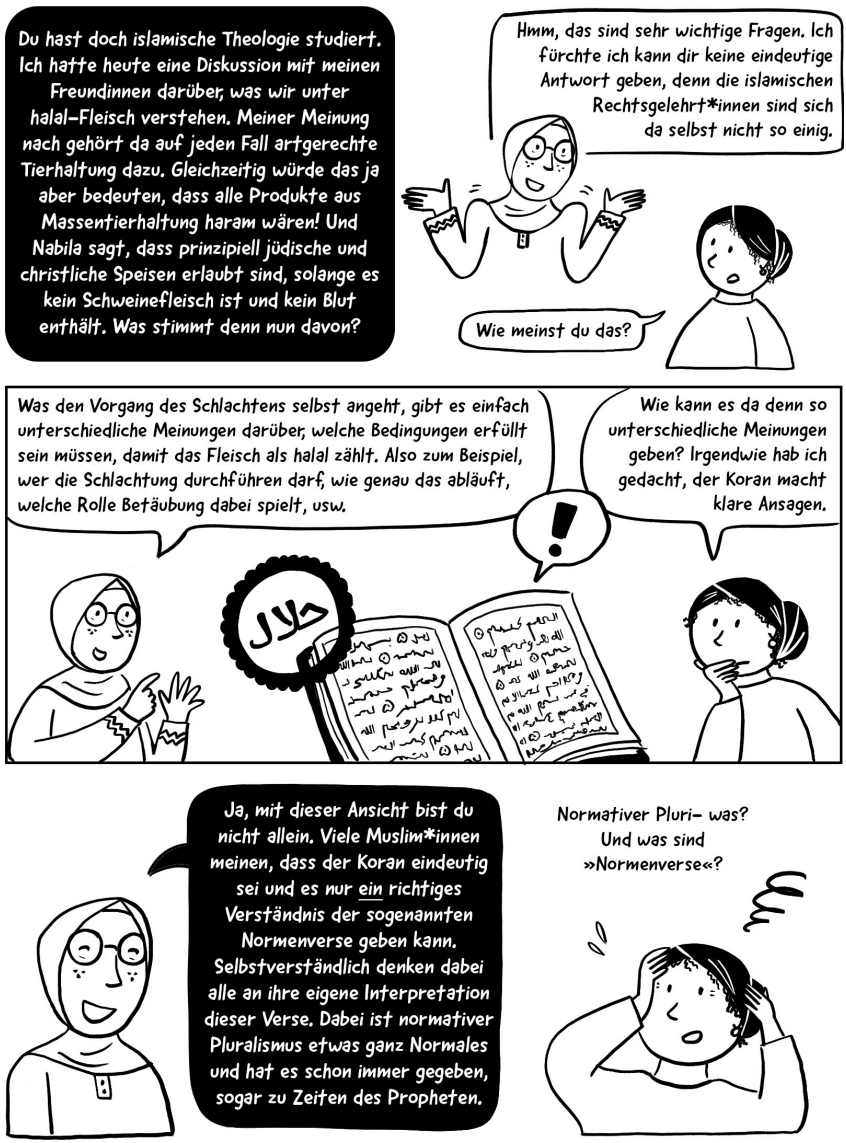
5

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu

6

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



7

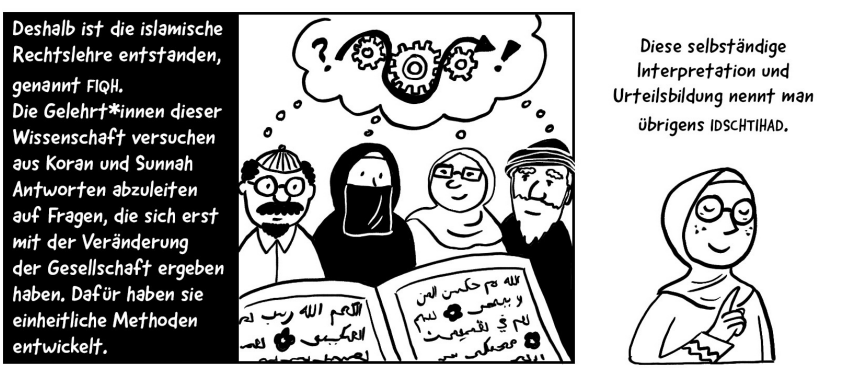
https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

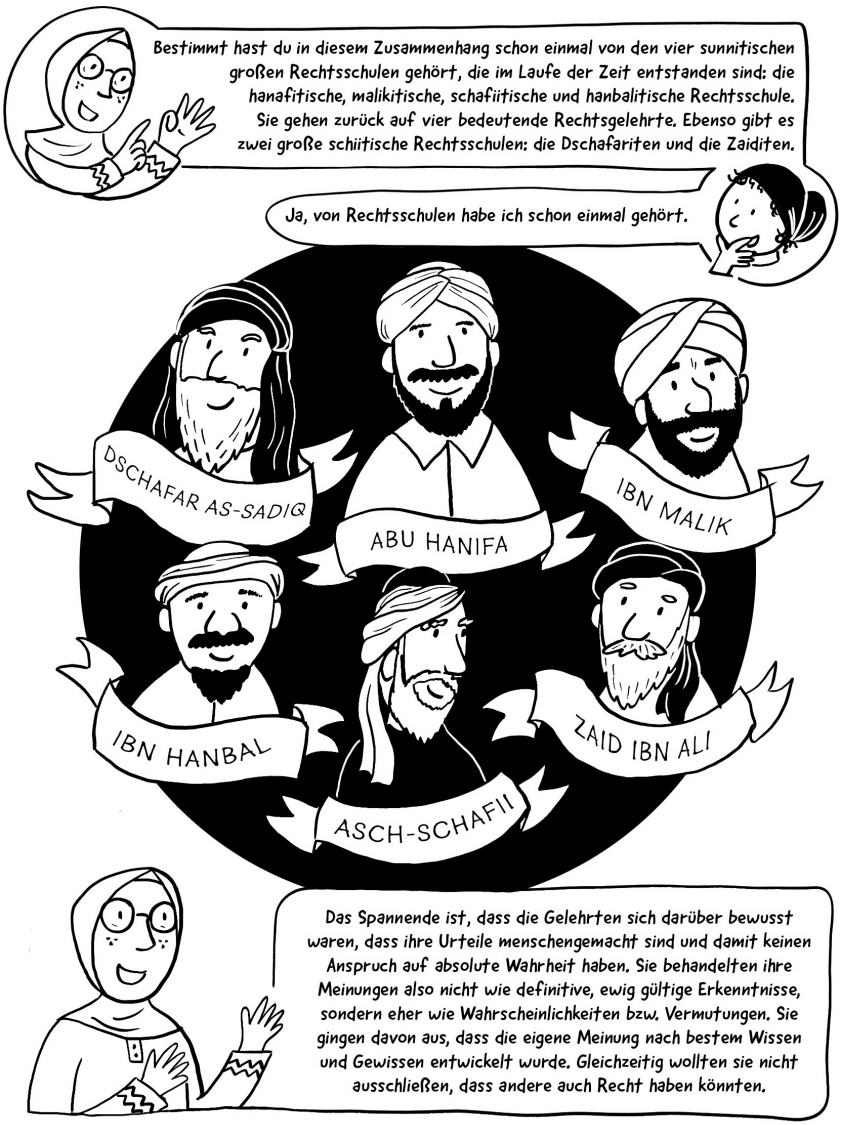
9

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



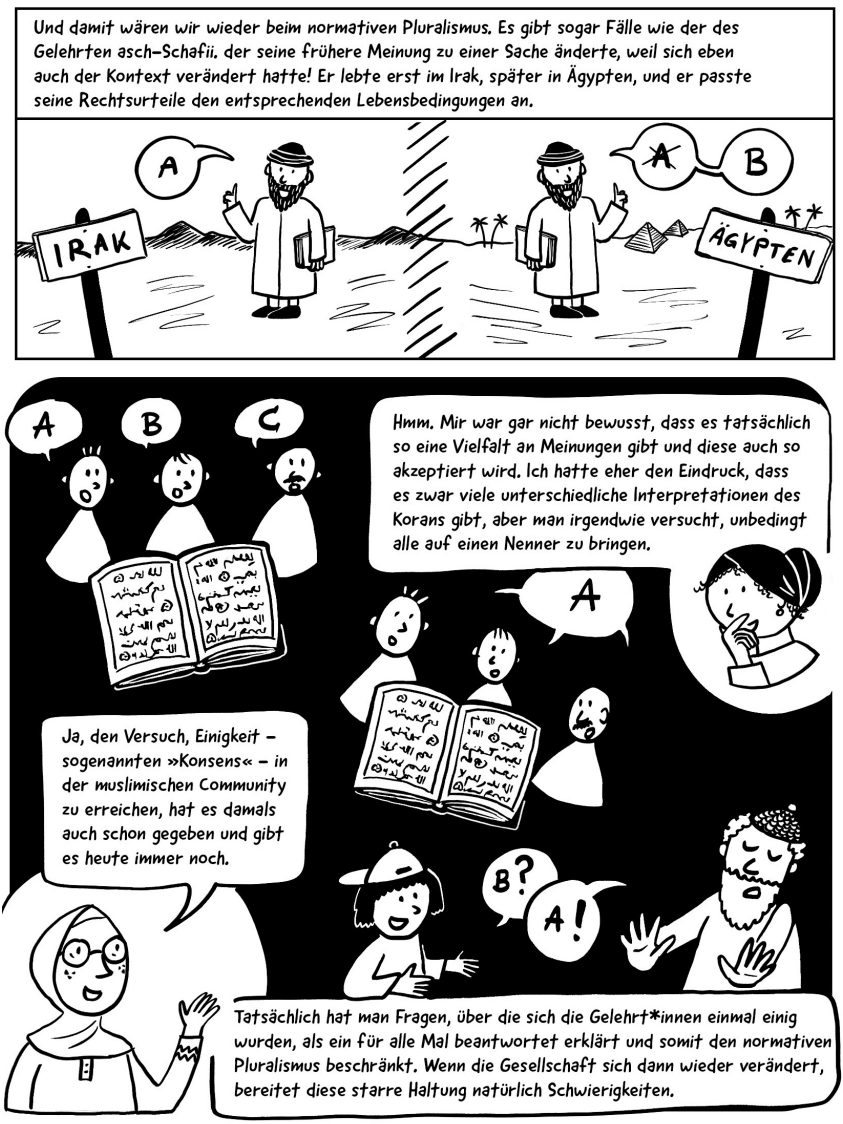
10

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



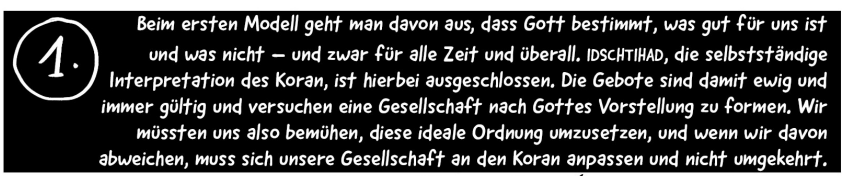
II

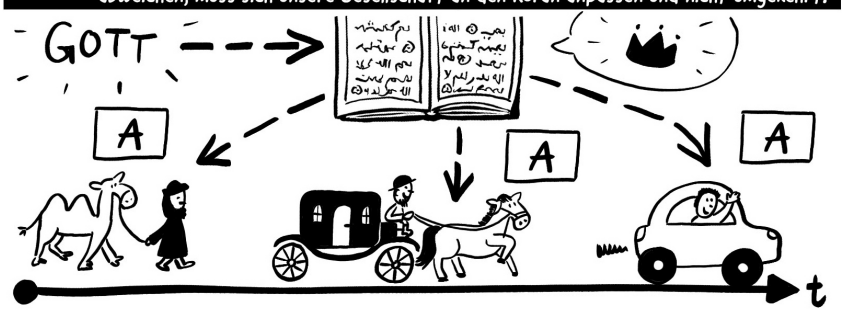
https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



12

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

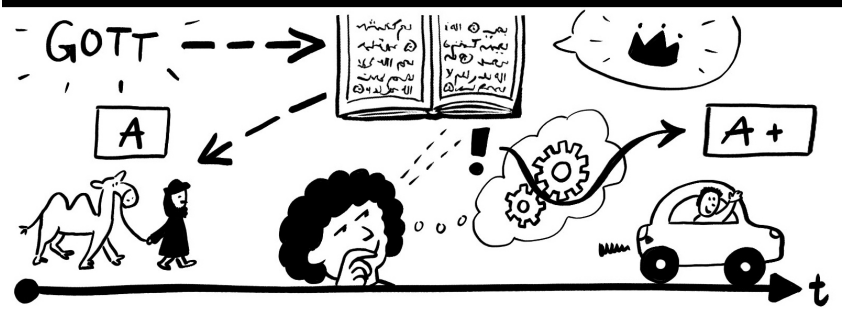




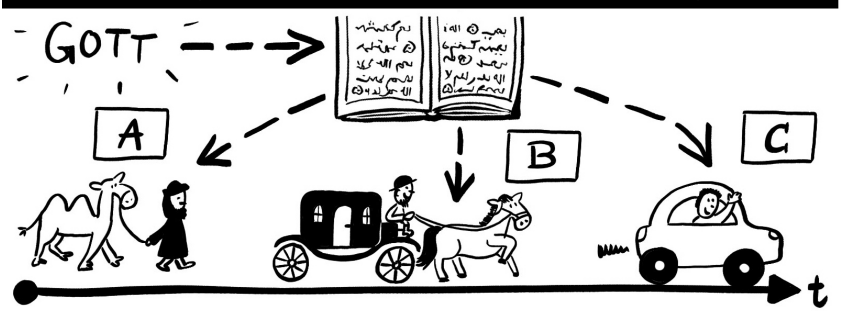
13

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Das zweite Modell sieht das ein bisschen anders. Hier geht man zwar ebenfalls davon aus, dass es eine ideale, gottgewollte Gesellschaftsordnung gibt, die Gebote im Koran sind jedoch nur als erste Schritte in diese Richtung zu verstehen, weil mehr zum entsprechenden Zeitpunkt der Gesellschaft nicht zumutbar war. Der Mensch ist bei diesem Modell aber mit seiner Vernunft durchaus in der Lage, das angestrebte Ideal dahinter zu erkennen und darf diese ersten koranischen Impulse auch weiterentwickeln,



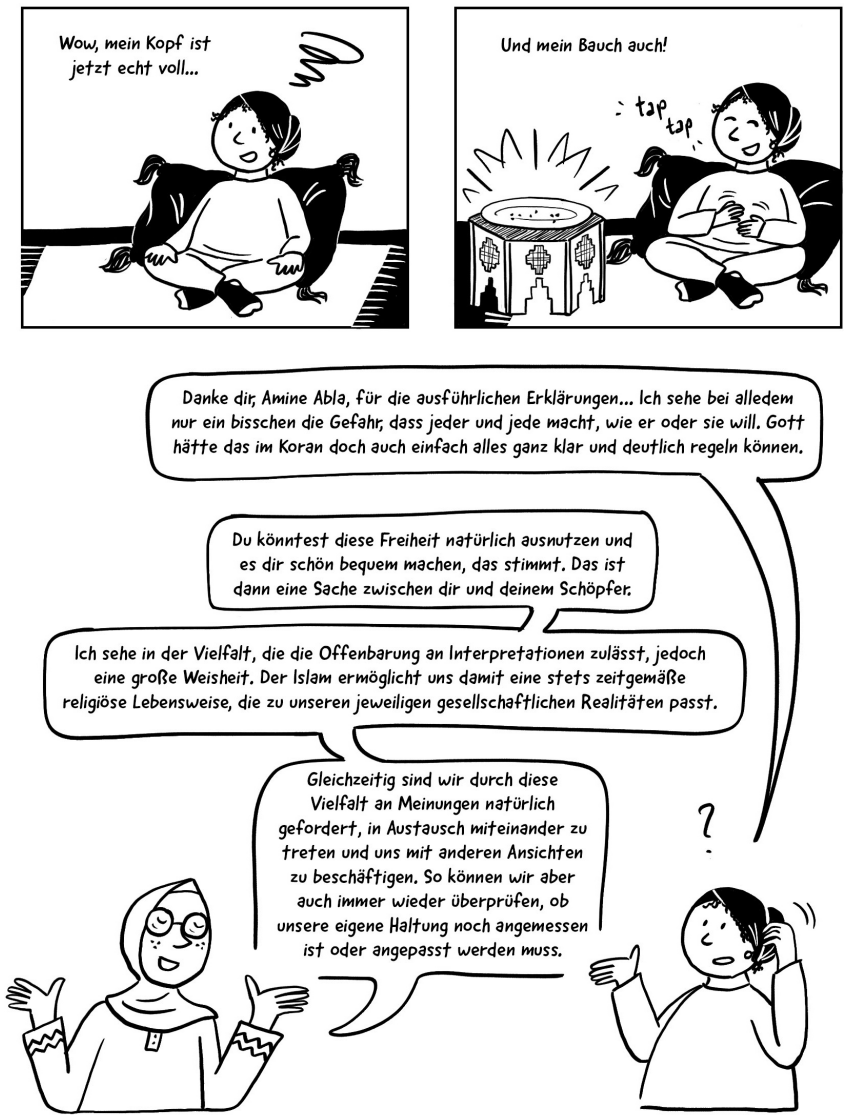
3. Es gibt aber noch ein drittes Modell. Nämlich der, dass der Koran gar keine allgemeine und ideale Gesellschaftsordnung anstrebt, sondern Gerechtigkeit immer nur im Rahmen des Einzelfalls beurteilt und damit eine breite Vielfalt an möglichen Lebensformen zulässt. Die Gebote und Verbote sollen bei diesem Modell nur die ganz konkrete damalige Gesellschaftsform an den Stellen korrigieren, an denen sie die Grenzen des Gerechten und Zulässigen verletzte.



Das damalige System wurde nach diesem Modell also weder bestätigt noch abgelehnt. Es wurde lediglich ein Rahmen geschaffen, der nicht überschritten werden darf. Die Menschen dürfen sich aber je nach Zeit oder Ort auch anders organisieren, solange sie diesen Rahmen trotzdem, aber eben vielleicht auf andere Weise respektieren.

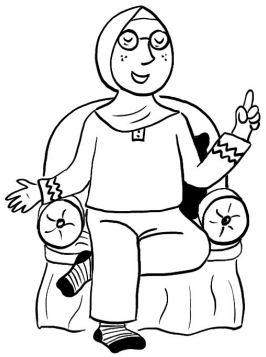
14

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



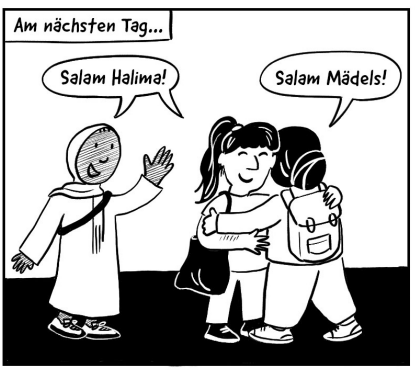
15

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Ich jedenfalls kann dir nur raten, dich über die verschiedenen Ansichten zu informieren und für dich dann eine Position zu finden, die sich für dich richtig – und ehrlich! – anfühlt. Sodass du deine Meinung gut begründen und zugleich mit deinem Gewissen vereinbaren kannst.

Vergiss dabei aber nicht: Andere Meinungen können – eingebettet in ihre jeweilige Lebensrealität – genauso berechtigt und richtig sein. Vielleicht können wir von ihnen sogar noch etwas lernen!



16

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

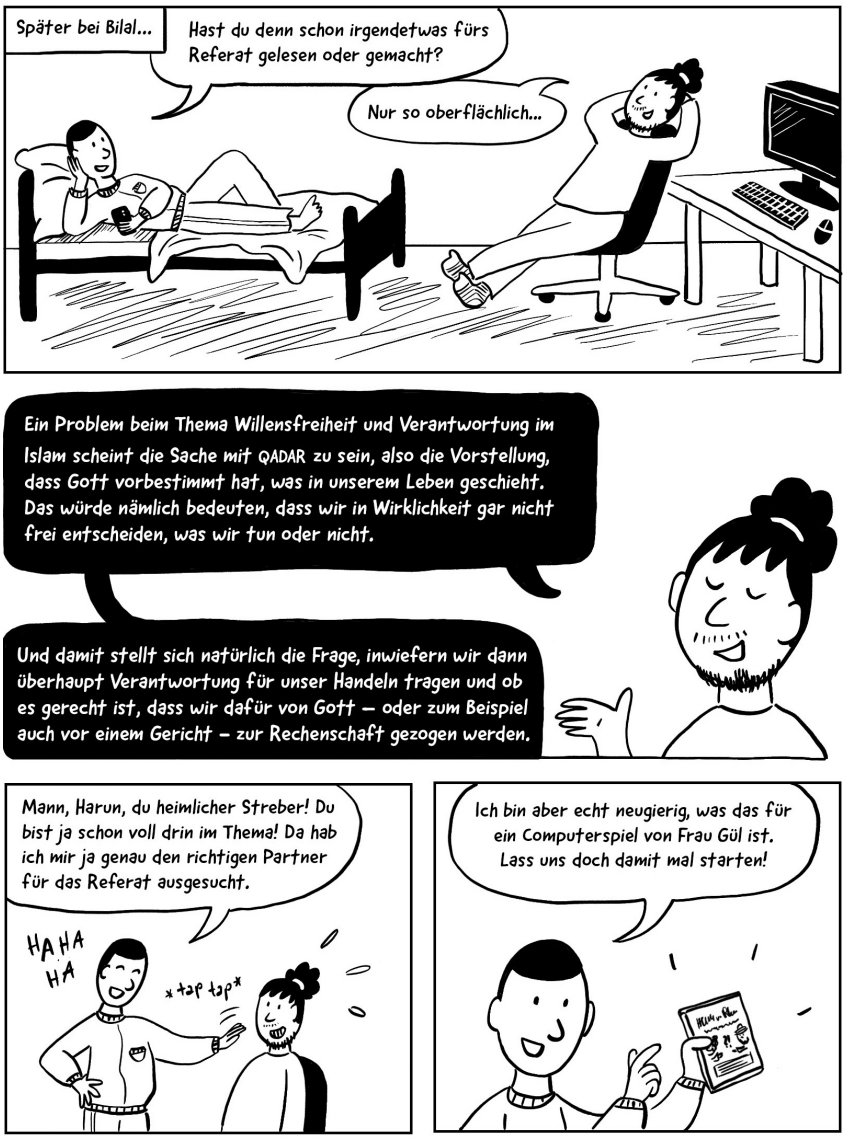
Humans vs. Plants: Die Debatte um Freiheit und Verantwortung mit dem muslimischen Philosophen ar-Razi

Saliha Soylu

Illustration + Text: Saliha Soylu. Der Comic basiert auf dem wissenschaftlichen Beitrag von Farid Suleiman, „Die Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung als Voraussetzung koranischer Normativität: Eine Kritik des traditionellen Qadar-Verständnisses" in: Ulfat/Khalfaoui/Nekroumi (Hgg.), Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels – Theologische und religionspädagogische Perspektiven, Baden-Baden 2022.

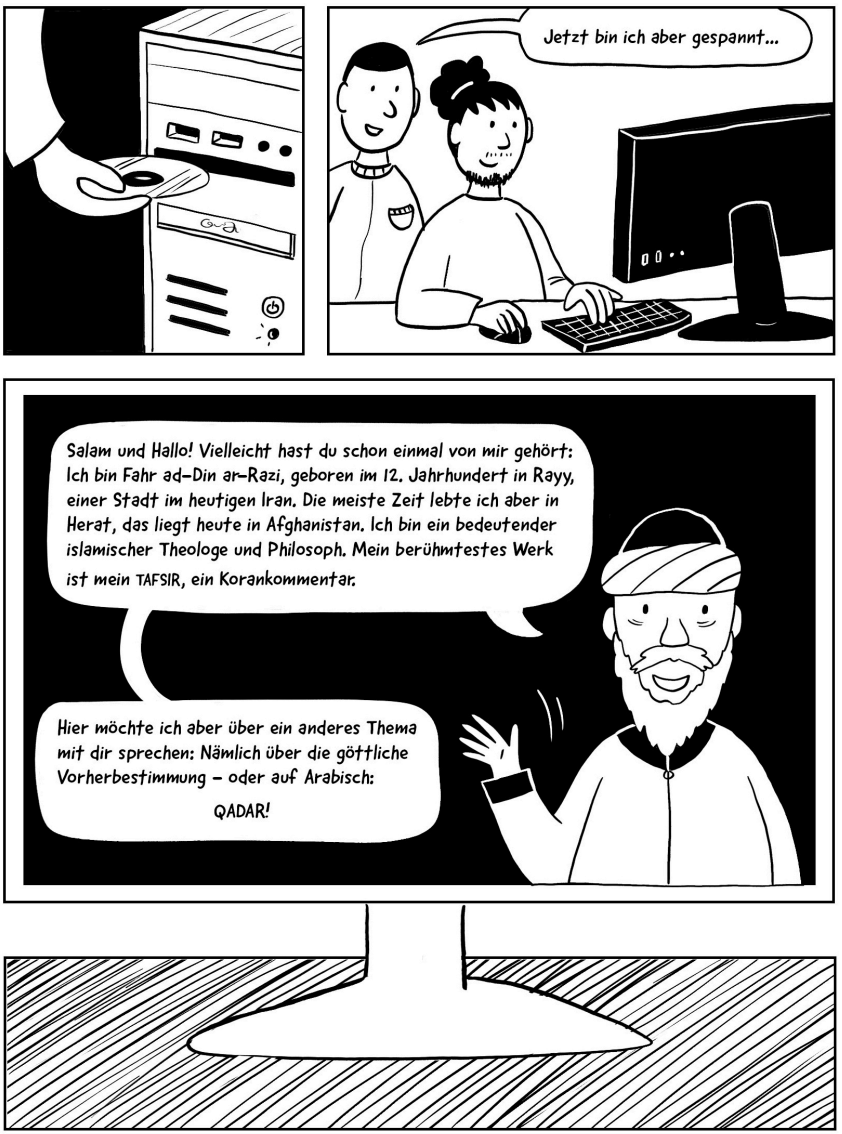
https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu



2

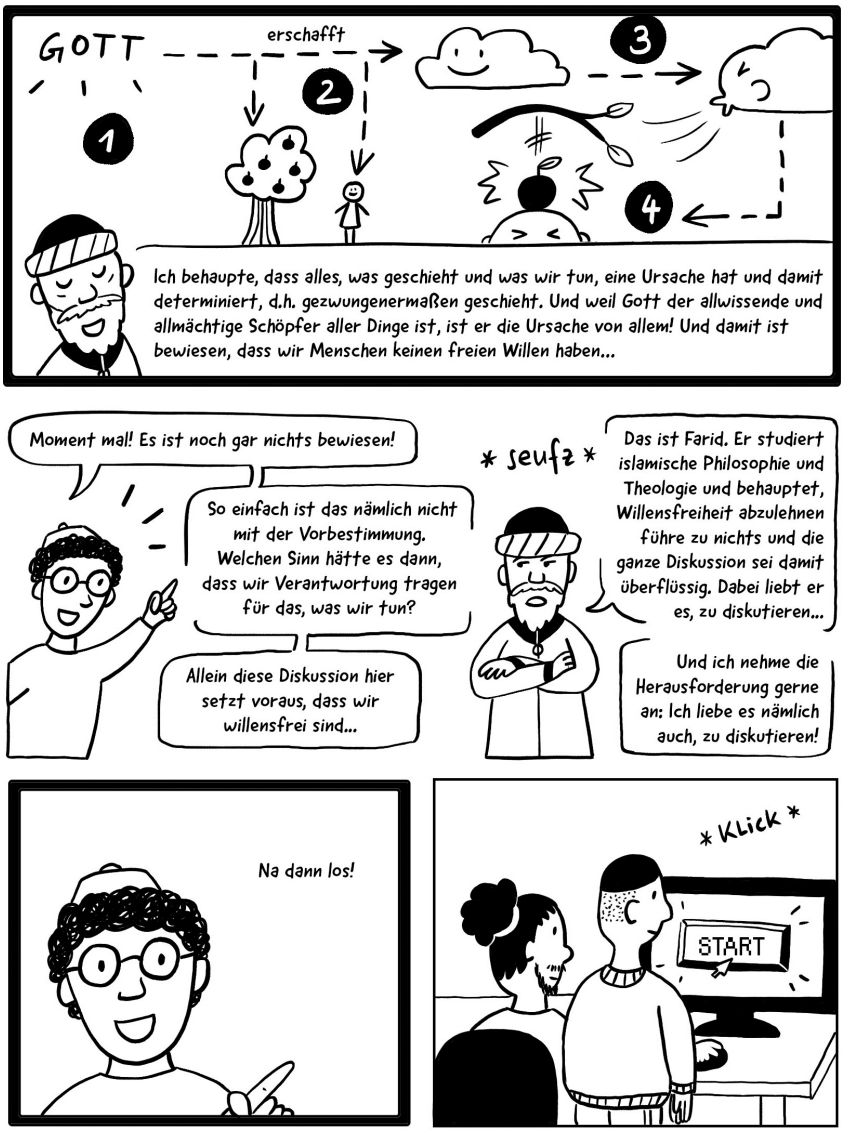
https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



3

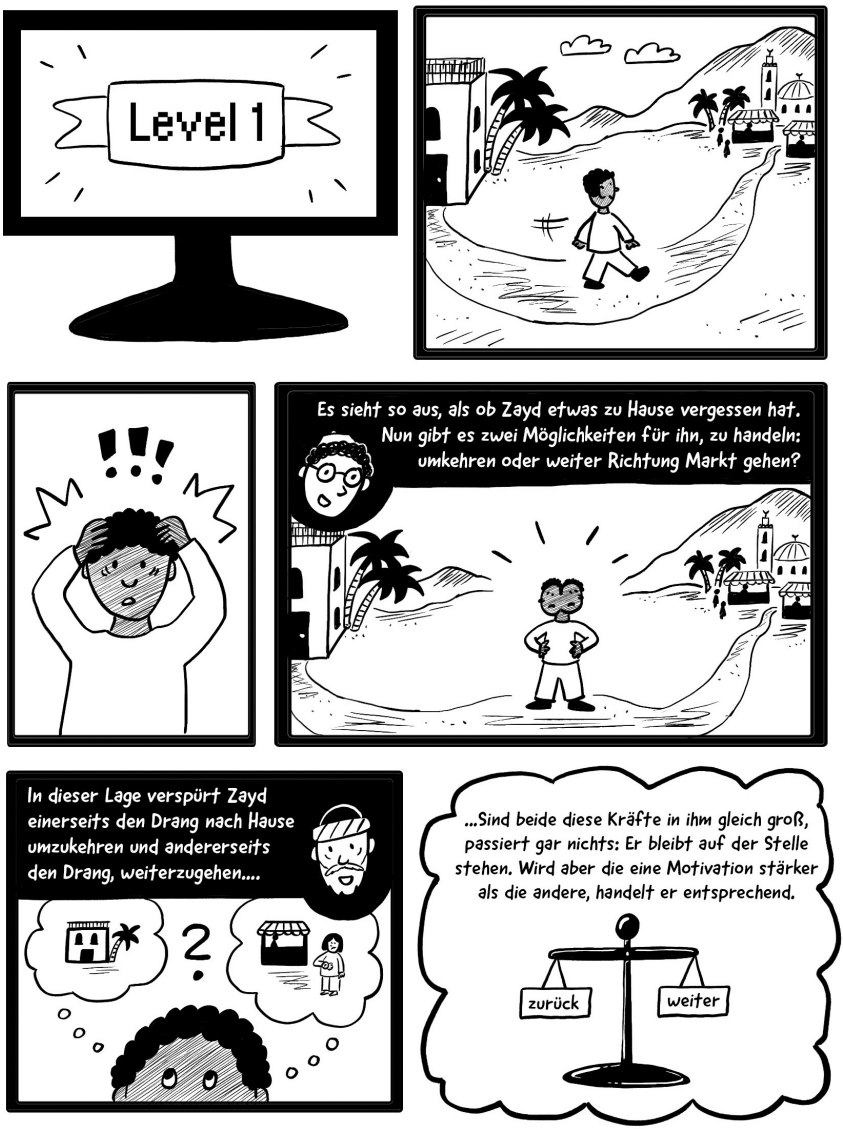
https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu



4

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

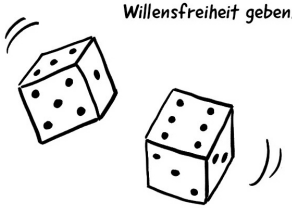


5

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu

1. Der Drang hatte keine bestimmte Ursache. Er entstand in diesem Moment rein zufällig. Das bedeutet, Zayd hätte keine Kontrolle über das, was er tut, denn alles wäre reiner Zufall. Dann kann es auch keine Willensfreiheit geben.



2. Der Drang hatte eine Ursache, und zwar hat Zayd ihn selbst erzeugt. Aber was hat ihn dazu gebracht, diesen Drang überhaupt zu erzeugen? So könnte ich immer weiter fragen und wir drehen uns im Kreis. Um aus diesem Kreis auszubrechen, muss es also etwas geben, das am Anfang dieser Kette aus Ursache und Wirkung steht.

3. Damit kommen wir zur dritten Möglichkeit: Für Zayd erscheint es vielleicht so, als ob er sich frei dafür entschieden hat, umzukehren. In Wahrheit aber hast ja du als Spieler für ihn entschieden. Und genau so, wie du Zayd dazu gebracht hast, sich für das Umkehren zu entscheiden, muss etwas dich wiederum dazu gebracht haben, diese und nicht die andere Option zu wählen.

Ich sage, das war Gott! Er steht am Anfang der Kette, denn er sagt im Koran, dass er alle Dinge erschaffen hat und nur das geschieht, was er will. Also ist alles von ihm verursacht, einschließlich unserer Motivationen, so oder so zu handeln.

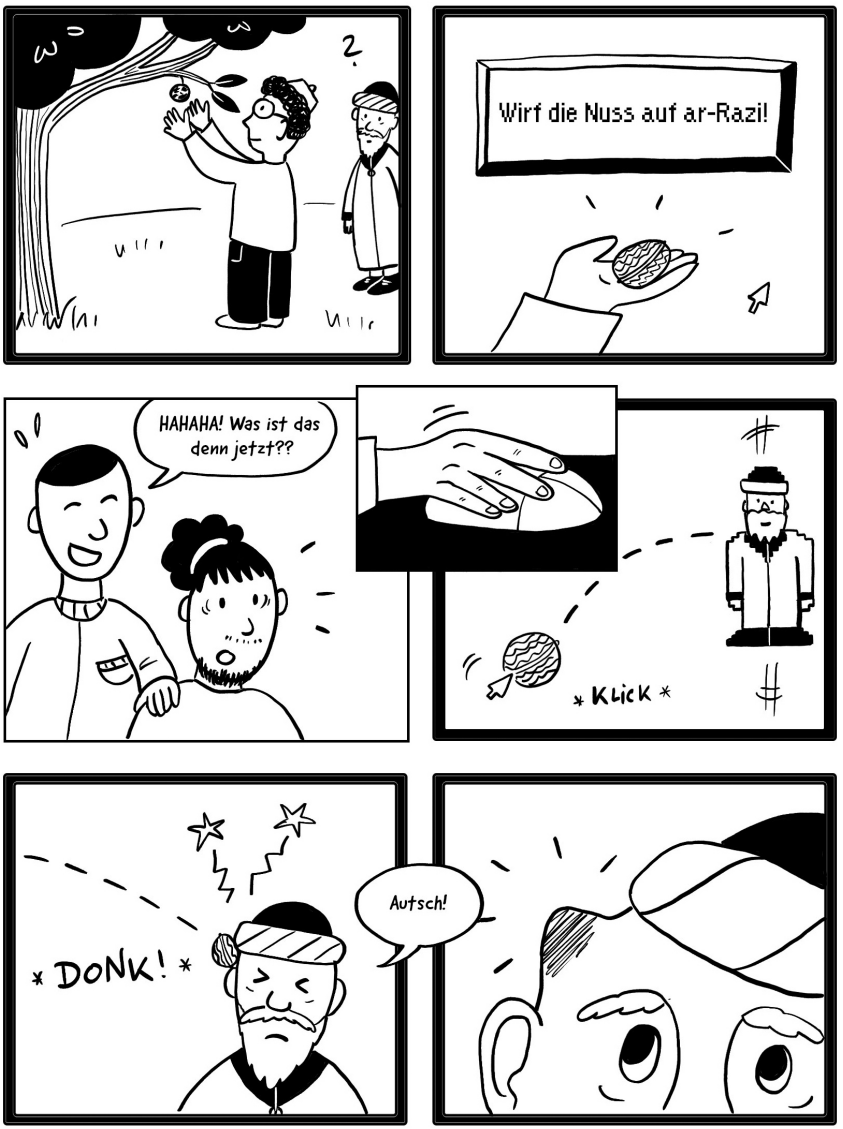
6

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu



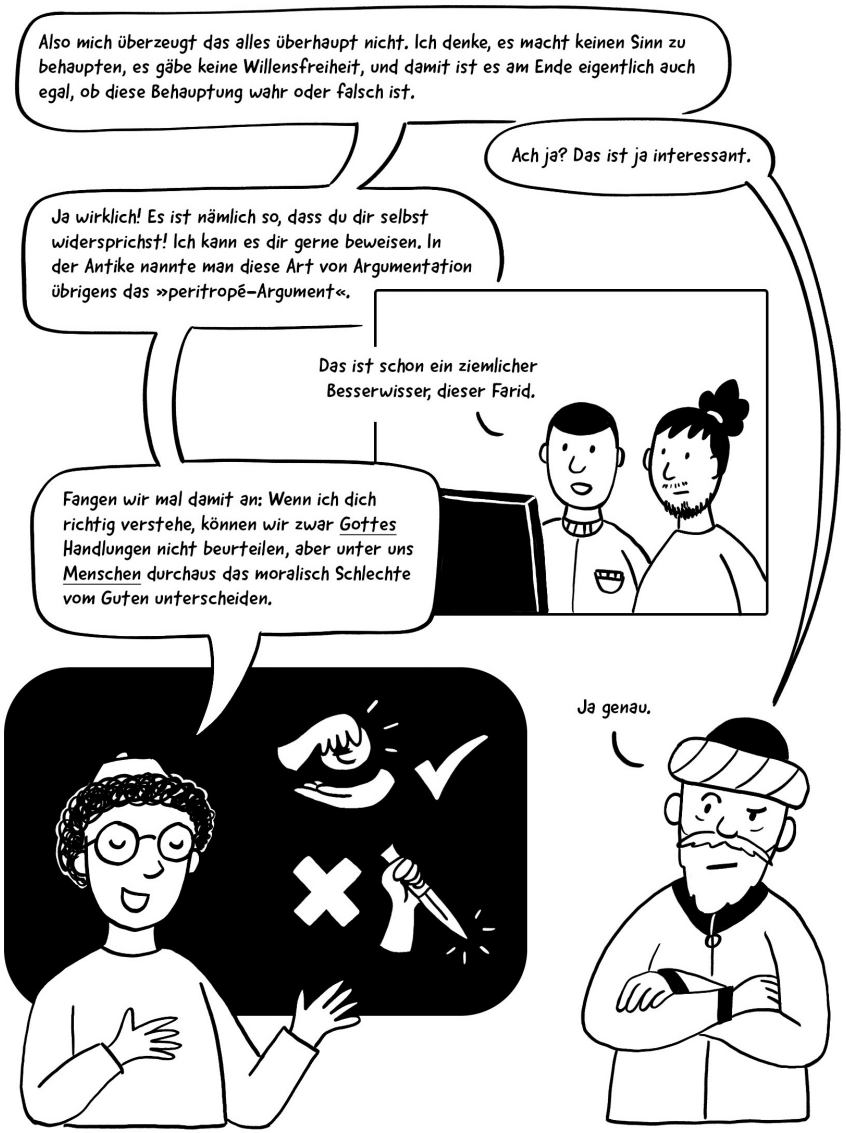
8

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

9

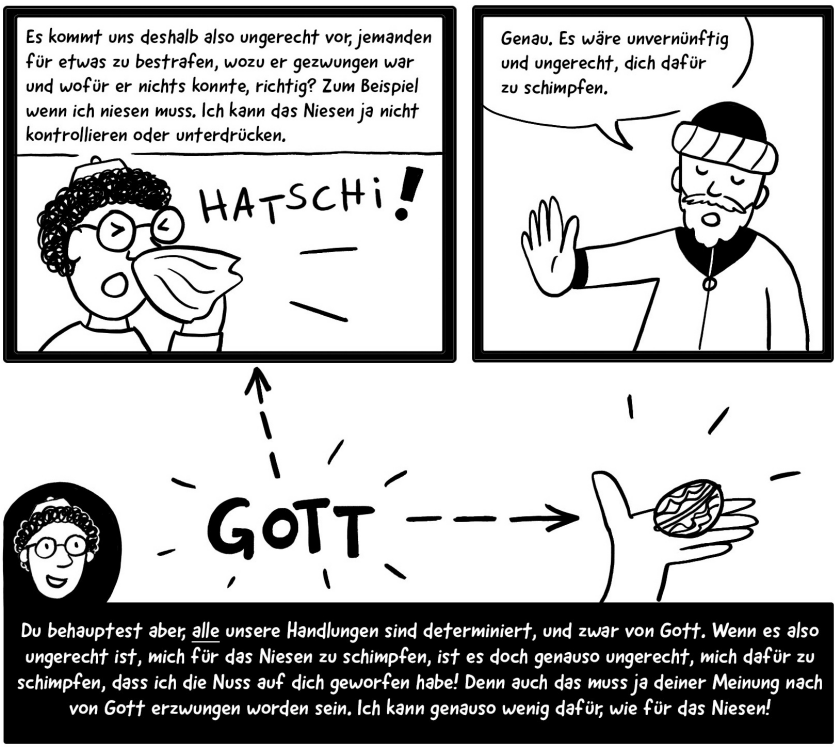
https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu



10

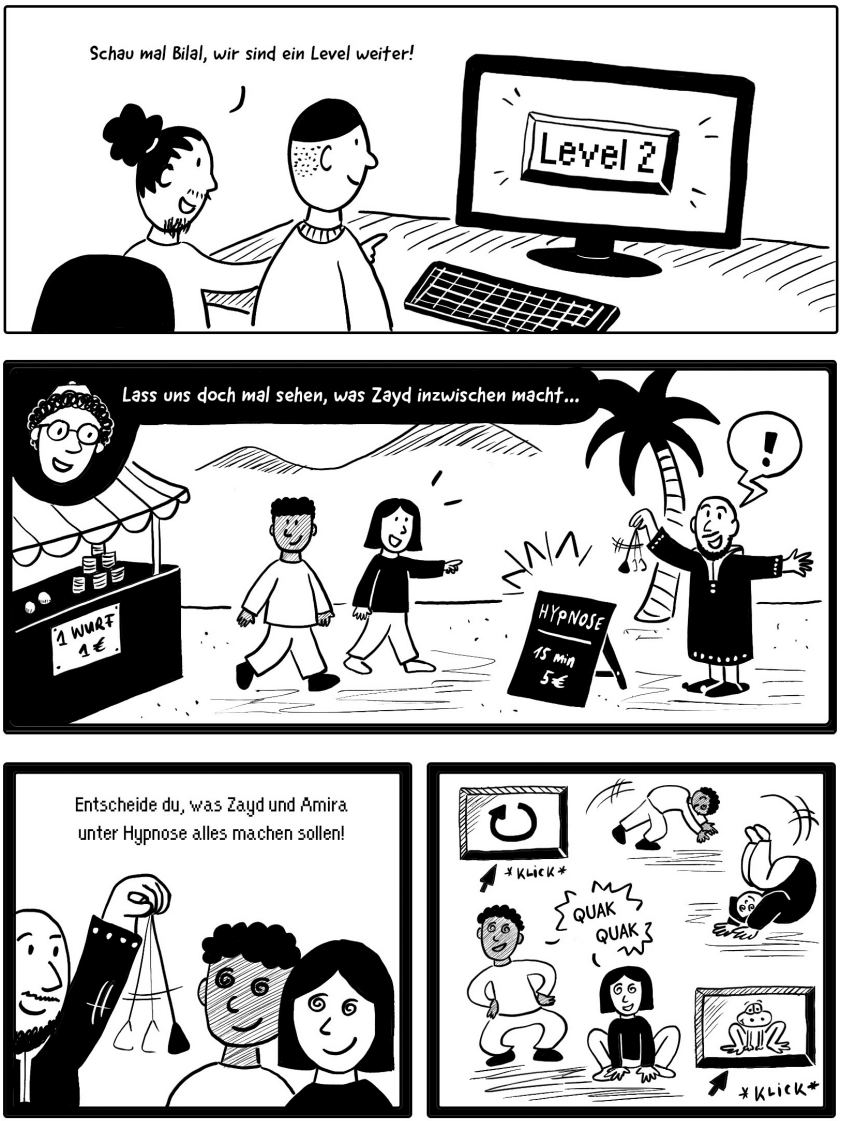
https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



11

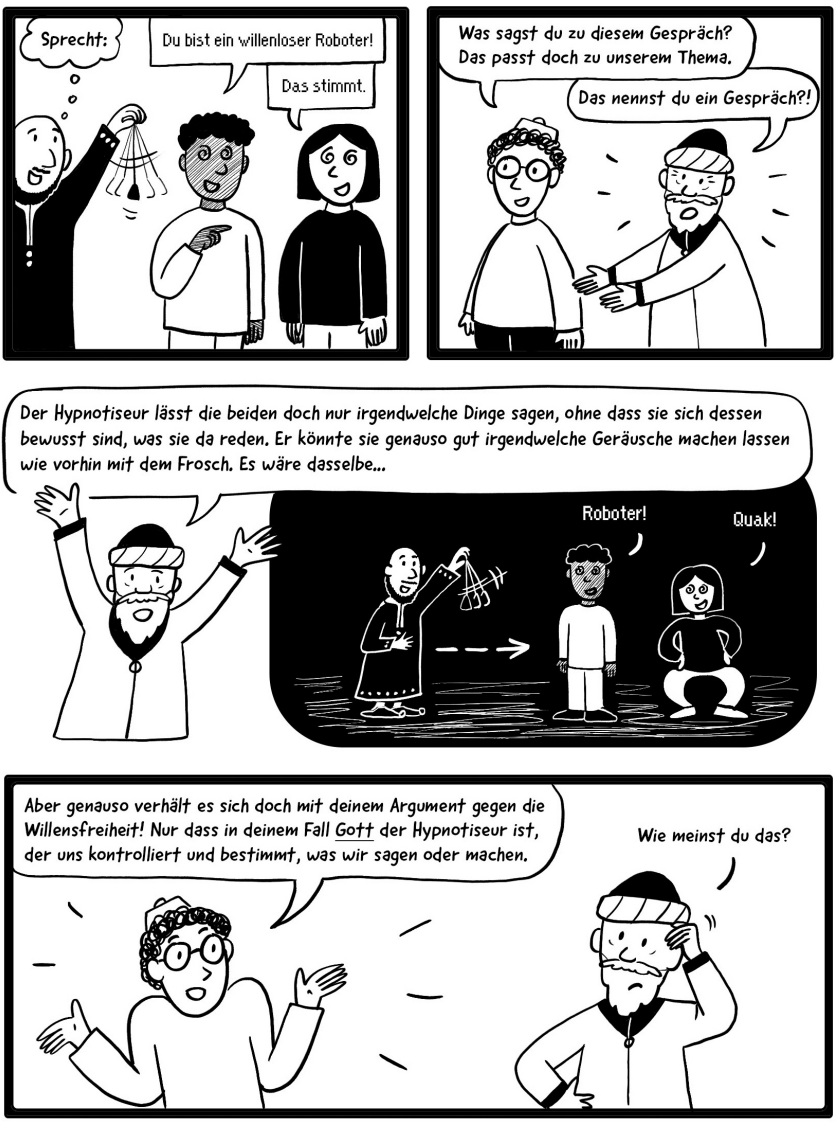
https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu



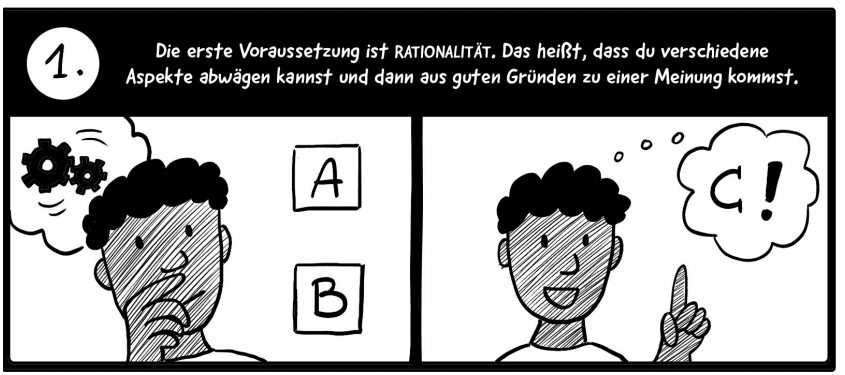
12

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



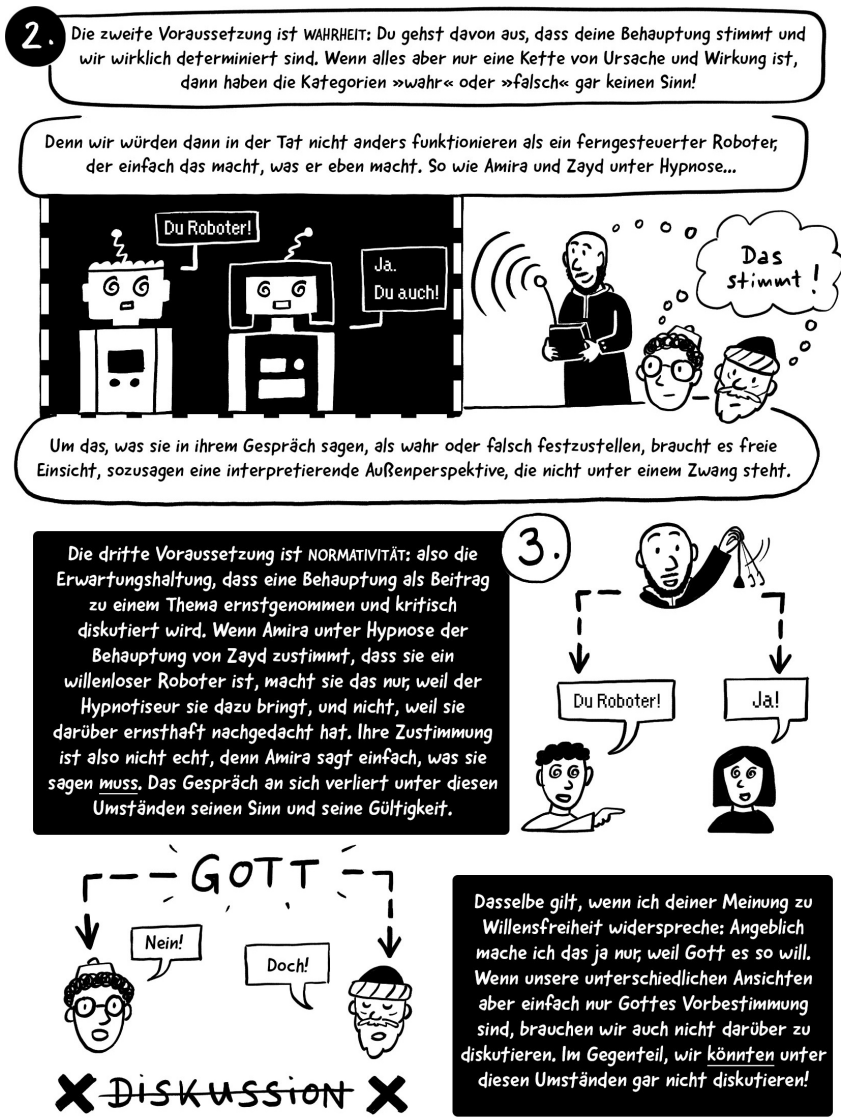
13

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



14

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



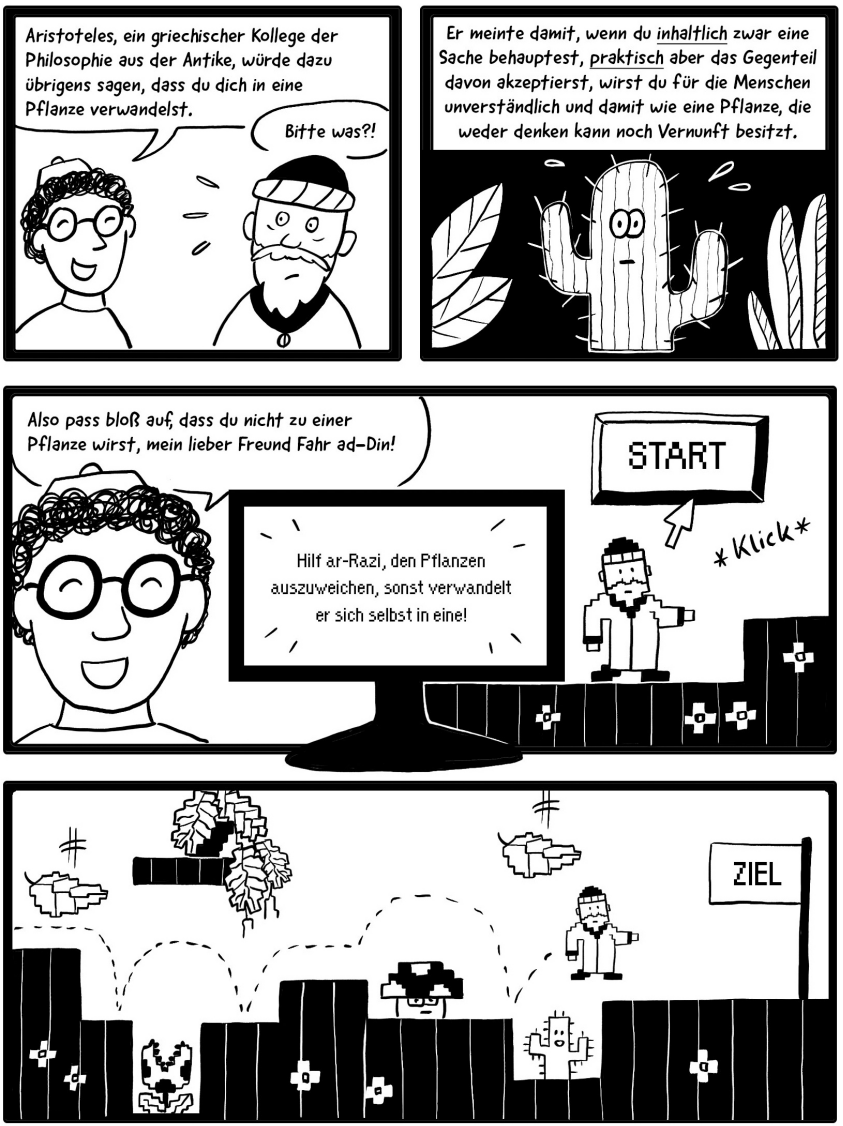
15

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu

16

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



17

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

18

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

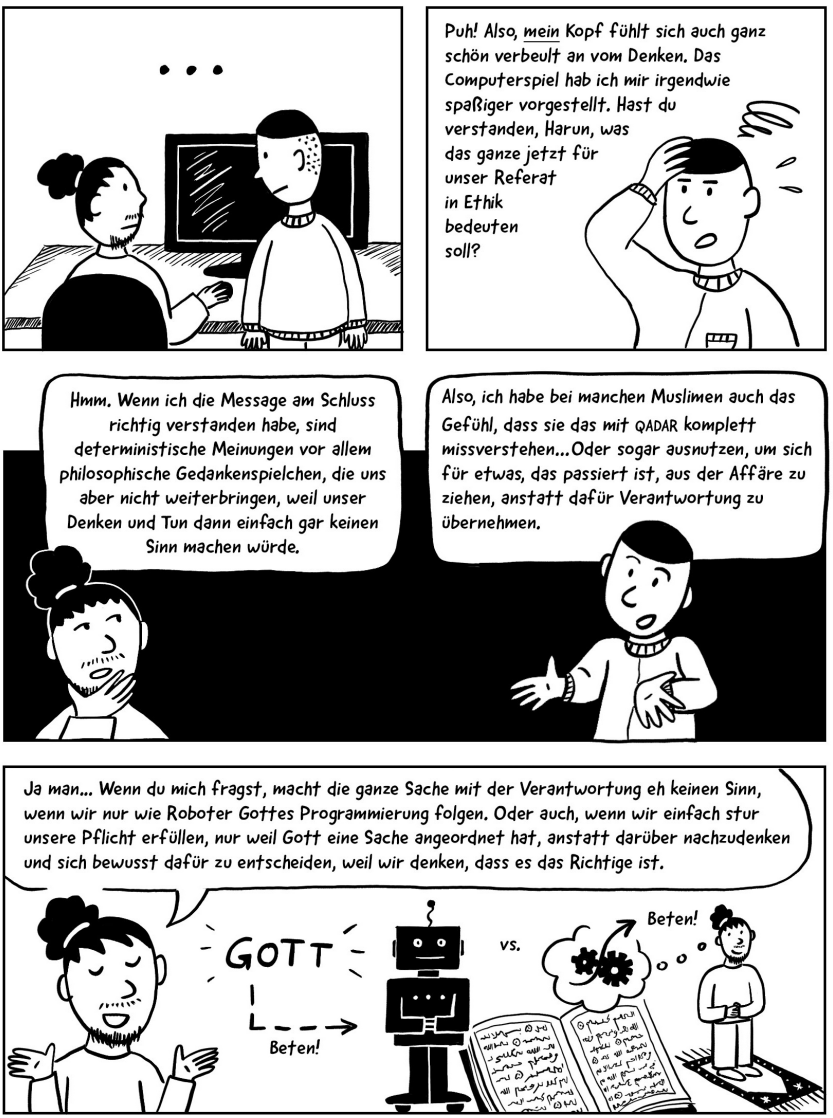
19

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu

20

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



21

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mitten im Leben! Muslimische Jugendliche im Umgang mit religiösen Normen

Saliha Soylu

Illustration + Text: Saliha Soylu. Der Comic basiert auf dem wissenschaftlichen Beitrag von Fahimah Ulfat, »Muslimische Jugendliche und ihr Verhältnis zu religiösen Normen" in: Ulfat/Khalfaoui/Nekroumi (Hgg.), *Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels – Theologische und religionspädagogische Perspektiven*, Baden-Baden 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu

2

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu

4

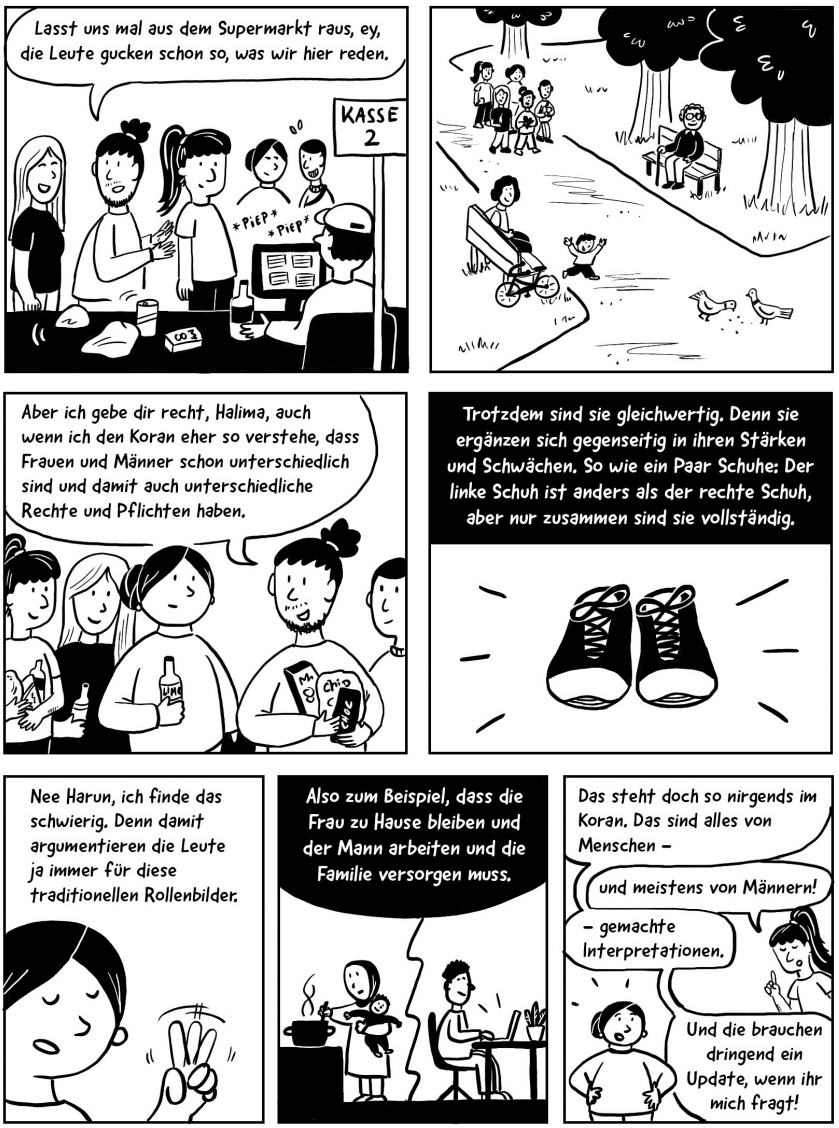
https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu

6

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



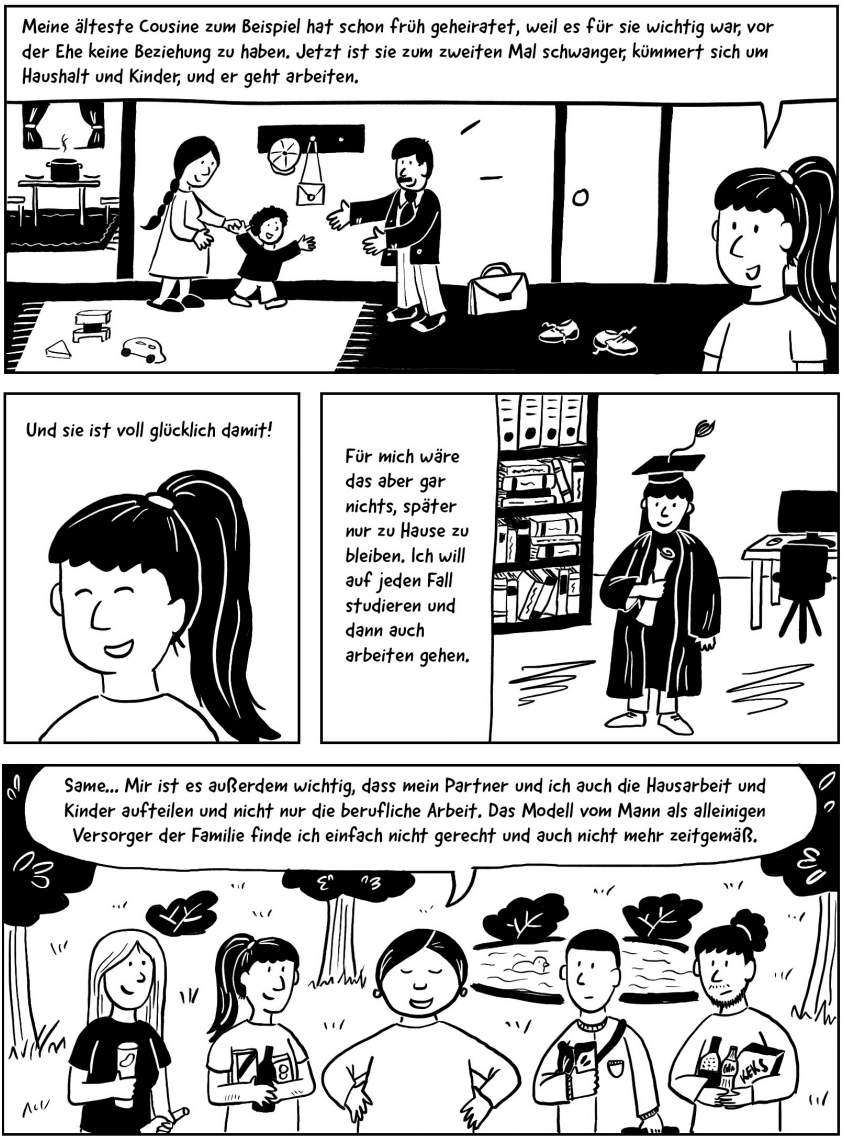
7

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu

8

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



9

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustrationen: Saliha Soylu

10

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Angaben zu den Autor:innen

Ramy Abdin ist Doktorand und Mitglied der Forschungsgruppe *Die Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels* am Lehrstuhl für Textwissenschaften und Normenlehre am Department für Islamisch-Religiöse Studien der Universität Erlangen-Nürnberg.

Dr. Mehmetcan Akpinar ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Forschungsgruppe *Die Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels* am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen sowie Habilitand an der dortigen Abteilung für Orient- und Islamwissenschaft.

Dr. Abdelaali El Maghraoui war Mitglied der Forschungsgruppe *Die Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels* und ist Wissenschaftlicher Koordinator am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen.

Prof. Dr. Mouez Khalfaoui ist Professor für Islamisches Recht am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen.

Prof. Dr. Mohammed Nekroumi ist Professor für Islamisch-Religiöse Studien mit textwissenschaftlichem Schwerpunkt und Normenlehre am Department Islamisch-Religiöse Studien der Universität Erlangen-Nürnberg.

Hossam Ouf ist Doktorand und Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Hadith-Studien und Prophetische Tradition sowie Mitglied der Forschungsgruppe *Die Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels* am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen.

Sara Rahman ist Doktorandin und Wissenschaftliche Mitarbeiterin am am Lehrstuhl für Bildungsforschung und Bildungstheorie am Institut für Bildungswissenschaft der Universität Wien.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Saleh Peter Spiewok ist Doktorand und Mitglied der Forschungsgruppe *Die Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels* am Lehrstuhl für Textwissenschaften und Normenlehre am Department für Islamisch-Religiöse Studien der Universität Erlangen-Nürnberg.

Saliha Soylu ist freiberufliche Illustratorin mit Schwerpunkt auf Diversität und Empowerment und lebt in Ludwigsburg.

Dr. Farid Suleiman war Mitglied der Forschungsgruppe *Die Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels* und ist Lehrkraft für Religionswissenschaft mit Schwerpunkt Islamische Theologie in Geschichte und Gegenwart an der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald.

Dr. Said Topalović ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Islamische Religionspädagogik/Religionslehre am Department für Islamisch-Religiöse Studien der Universität Erlangen-Nürnberg.

Prof. Dr. Fahimah Ulfat ist Professorin für Islamische Religionspädagogik und Leiterin des Instituts für Islamisch-Religionspädagogische Forschung am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen.

https://doi.org/10.5771/9783748932727 - am 12.01.2026, 05:05:57. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -