

Hudūd 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 *hadd*-Strafen (Pl. *hudūd*, 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 *hadd*-Strafen durch Grausamkeit und Unmenschlichkeit charakterisiert.³ Daher scheint es besonders schwer, die *hadd*-Strafen mit der Moderne zu vereinbaren, da diese Strafen in ihrer wie im Koran wörtlich genannten Form den modernen Menschenrechten zu widersprechen scheinen. *Hadd*-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.

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 *hadd*-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 *hadd*-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 *hadd*-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 *hudūd*-Verse zugrunde legt. Die meisten Vertreter dieser Position befürworten die Scharia als juristisches System zur Anwendung von *hadd*-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 *hadd*-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. Muhammed Salim al-‘Awwā, *Fī uṣūl an-niẓām al-ğinā’ī fi l-islām*, Kairo: Nahdat Miṣr, 2006, S. 33–53. Eine Studie dazu ist ‘Abd al-Hamid Mutawallī, *aš-Šari’ā al-islāmiyya ka-masdār asāsi li-d-dustūr*, Alexandria: Manṣa’at al-Ma’arif, 1975. Siehe außerdem Muhammed at-Tāhir Ibn ‘Āṣūr, *Maqāṣid aš-ṣari’ā*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2010, S. 357.

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. Muhammad Abū Zahra⁶ und 'Abd al-Muta'āl as-Ša'īdī⁷ haben sich in ihren Arbeiten intensiv mit der Frage der *hadd*-Strafen auseinandergesetzt, und beide haben versucht, die göttlichen Normen aus den *hudūd*-Versen abzuleiten und die Anwendbarkeit dieser Normen in die Praxis zu erweitern. 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 ausgehen.

Die zweite Position stützt sich auf den modernistischen Ansatz, der von der Notwendigkeit eines zeitgemäßen Umgangs mit den *hudūd*-Versen ausgeht. Dabei suchen die Modernisten nach einer Interpretation, die von der nach den klassischen Rechtgelehrten im Koran vorgeschriebenen eindeutigen Form der *hadd*-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 Muhammad Šahrūr⁸ 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 Muhammad Abū Zahra (1898–1974) war ein traditionalistischer ägyptischer Rechtgelehrter 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 'Abd al-Muta'āl as-Ša'īdī (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 Muhammad Šahrūr (1938–2019) war ein syrischer Ingenieur und modernistischer Intellektueller, der zahlreiche Bücher und Artikel verfasst hat, um u.a. eine ‚zeitgemäße Leseart‘ (*qirā'a mu'āṣira*) 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.

fragten sie danach, *wer* bestraft wird, um herzuleiten, ob es in den *hudūd*-Versen um Ersttäter oder um Wiederholungstäter geht. Sie fragten, *wie* bestraft wird, um die Frage der Anwendbarkeit der *hadd*-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 *hadd*-Strafen zu erschließen.

2. *Hadd*-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 *hudūd*-Verse dient im islamischen Recht als Grundlage für das Strafrecht. Im klassischen islamischen Recht sind die Delikte in drei Kategorien eingeteilt: jene der *hadd*-, der *qīṣāṣ-* bzw. *diya*- sowie der *ta’zir*-Delikte. Unter diesen bilden die *hadd*-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 *hadd*-Strafe ist außerdem die der Apostasie (*ridda*).¹⁰ In diesem Beitrag geht es nur um die erste Kategorie, also um die *hadd*-Delikte.

Die erste relevante Frage, die den Kern der Auseinandersetzung der klassischen und der zeitgenössischen traditionalistischen Theologen mit den *hadd*-Strafen und der Frage ihrer Anwendbarkeit bildet, ist, ob das Recht bei den *hadd*-Strafen ein Recht Gottes (*haqq Allāh*) oder ein Recht des Menschen (*haqq al-‘abd*) darstellt.¹¹ Diese Frage scheint in der klassischen juristischen Debatte über die *hadd*-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 *hadd*-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.

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 *hadd*- oder einer *ta'zir*-Strafe oder auf andere Weise bestraft werden muss. Diese Unterscheidung hängt auch mit der Frage zusammen, ob man die *hadd*-Strafen durch andere Strafformen ersetzen darf. Wenn es um die Rechte Gottes geht, also hier um die *hadd*-Strafen, dann hat der Mensch nach Ansicht der meisten traditionalistischen Gelehrten kein Recht, diese Strafen zu ändern.

Da die im Koran angedrohten *hadd*-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 *haqq Allāh* dem Interesse der Allgemeinheit bzw. der Gesellschaft gleichgesetzt. Vergehen wie Unzucht, Diebstahl und Wegelagerei wurden von Gott durch absolute *hadd*-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. 'Abd ar-Rahmān al-Ġazīrī, *al-Fiqh 'alā l-madāhib al-arba'a*, Kairo: Dār Ibn Ḥazm, 2010, S. 1146 f.; 'Abd al-Wahhāb Ḥallāf, *'Ilm uṣūl al-fiqh*, Kairo: Maktabat ad-Da'wa 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 Hudūd 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-Ġazīrī, *al-Fiqh 'alā l-madāhib al-arba'a*, S. 1146; Ḥallāf, *'Ilm uṣūl al-fiqh*, S. 213; El Baradie, *Gottes-Recht und Menschen-Recht*, S. 175.

16 Vgl. Rohe, *Das islamische Recht*, S. 123.

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 *hadd*-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 *hadd*-Strafen abzuschaffen oder in einer bestimmten Situation aufzuheben, weil sie ein Recht Gottes sind.¹⁹

3. Die Normativität der *hudūd*-Verse bei Traditionalisten und Modernisten im Vergleich

Anhand der *hadd*-Strafe für Diebstahl wird im Folgenden gezeigt, wie unterschiedlich die erwähnten traditionalistischen Theologen und die modernistischen Denker zum Thema der *hadd*-Strafen argumentieren und welche Positionen sie zur Frage der Normativität der *hudūd*-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 *hadd*-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-'Awwā, *Fī uṣūl an-niżām al-ğinā iñī fī l-islām*, S. 153.

3.1 Die *hudūd* im Denken zeitgenössischer traditionalistischer Gelehrter

Die Frage, ob *hadd*-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 (*iğmā'*) der Gelehrten und legt großen Wert auf deren eigenständige Rechtsfindung (*iqtihād*). Im Zentrum der Untersuchungen der zeitgenössischen traditionalistischen Autoren stehen *hudūd*-Verse und ihre Interpretation. Die Theologen ziehen bei ihrer Auseinandersetzung mit den *hudūd*-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 *hudūd* 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 *hudūd*-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 *hadd*-Strafen in den *hadd*-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 *hadd*-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 Hudūd Allah*, S. 177.

21 Vgl. Muḥammad Abū Zahra, *al-Ğarīma wa-l-‘uqūba fi l-fiqh al-islāmī*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1998, S. 138. Abū Zahra ist der Auffassung, dass die im Koran erwähnte Obergrenze der *hadd*-Strafen von Gott als unveränderbare Strafen für *hudūd*-Verbrechen festgelegt wird.

den *hudūd* 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 *iğmā'* 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 *hadd*-Strafen.

Auch ‘Abd al-Muta‘al aş-Şa‘idī ist ein traditionalistischer Gelehrter, doch er gehört zugleich zu jenen Theologen der al-Azhar, deren aufgeklärten Ansätzen zum Thema der *hudūd* und der Religionsfreiheit wenig positive Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Für diese Ansätze wurde aş-Şa‘idī 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 *hadd*-Strafen geht aş-Şa‘idī von einer neuen Vorstellung des *iğtihād* aus, um diesen beim Verständnis der *hudūd*-Verse zu legitimieren und eine von der klassischen Sicht abweichende Leseart zum Thema anzubieten. Um aş-Şa‘idīs Theorie zu den *hadd*-Strafen richtig zu verstehen, sollen zuerst die von ihm etablierten Prinzipien des *iğtihād* in den theologischen und rechtlichen Fragen sowie seine Kritik am *iğmā'* als Quelle der islamischen Jurisprudenz dargestellt werden.

Für aş-Şa‘idī ist die Ausübung von *iğtihād* 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 i'tiqādiyya qat'iyya*) und präsumtive, das Recht betreffende Urteile (*aḥkām fiqhīyya ḥannīyya*), wobei die traditionalistischen Gelehrten die Ansicht vertreten, dass im ersten Bereich kein *iğtihād* ausgeübt werden darf. Er stellt fest, dass es in beiden Bereichen sowohl präsumtive als auch kategorische Urteile gibt. Deshalb dürfe der *iğtihād* 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. Aş-Şa‘idī stützt sich dabei auf den Hadith, in dem der Prophet sagt: „Wenn ein *muğtabid* 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 ‘Iṣmat Naṣṣār in ‘Abd al-Muta‘al aş-Şa‘idī, *al-Hurriyya ad-dīniyya fī l-islām*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2012, S. 1–76, hier S. 31–37.

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 *iğtihād* in beiden Bereichen ausgeübt werden. Für as-Sa‘idī gibt es aber durchaus auch theologische Fragen, in denen der *iğtihād* 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 aş-Sa‘idīs Vorstellungen zum *iğtihād* kaum von denen der klassischen Gelehrten, aber er widerspricht der Mehrheit von ihnen mit Blick auf das Verständnis und die Interpretation der *hudūd*-Verse.

Aş-Sa‘idī lehnt unter Bezug auf den genannten Hadith die im klassischen islamischen Recht etablierte absolute Autorität des *iğmā‘* ab. Er hält es für möglich, auch in Fragen, über die eigentlich Konsens besteht, diesem durch *iğtihād* zu widersprechen, weil sich jeder Konsens auf einen Text bezieht, der unterschiedlich interpretiert werden kann. Dabei fordert er, dass das sogenannte Tor des *iğtihād* offen sein muss, um anderen Gelehrten die Möglichkeit zu geben, neue Textinterpretationen anzubieten, auch wenn diese durch *iğmā‘* 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 *iğmā‘* die Ausübung des *iğtihād* verhindere und das Tor zum *iğtihād* verschlossen halte.²⁶

Aufbauend auf dem Gesagten ist aş-Sa‘idī der Ansicht, dass die Gelehrten bei der Interpretation von Texten unterschiedlicher Meinung sein können, weil kein *iğmā‘* stattfinden kann, wenn es nur einen einzigen Gelehrten gibt, der eine andere Meinung vertritt als die anderen Gelehrten, die die Autorität des *iğmā‘* 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 aş-Sa‘idī als theoretische Grundlage für seine Interpretation der *hudūd*-Verse und der daraus hergeleiteten Normen. Das Problem liegt hier darin, ob die in diesen Versen vorgeschrriebenen Normen zu den Normen gehören, in denen der *iğtihād* zulässig ist. Im klassischen islamischen Recht gehören diese Verse jedoch zu den kategorisch

25 Vgl. aş-Sa‘idī, *al-Hurriyya ad-dīniyya fī l-islām*, S. 30 f.

26 Vgl. ebd., S. 34.

eindeutigen Versen, bei denen *iğtihād* unzulässig ist.²⁷ Auch Abū Zahra stellt fest, dass die Normen in den *hudūd*-Versen zu den eindeutigen detaillierten Normen (*al-ahkām at-tafsīliyya*) gehören, die im Koran vollständig und klar festgeschrieben sind.²⁸

Da as-Şa‘idī davon ausgeht, dass die *hadd*-Strafen zu den rechtlichen Fragen gehören, bei denen der *iğtihād* 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 *hudūd*-Versen anzubieten, das sich von dem Verständnis der klassischen Gelehrten unterscheidet. In seinen Ausführungen zu den Versen über die *hadd*-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 *iğtihād* ausüben und eine andere Meinung vertreten darf als die Mehrheit der Gelehrten.²⁹

Während die meisten Rechtsglehrten die Imperative in diesen Versen als verbindlich und obligatorisch verstehen, ist as-Şa‘idī der Auffassung, dass diese Imperative durchaus unterschiedlich verstanden werden können. As-Şa‘idī stellt eine rhetorische Frage, durch die er beim Verstehen der Imperativform in den *hadd*-Versen von dem allgemein anerkannten klassischen und modernen Verständnis dieser Verse abweicht. Um seinen Sandpunkt zu bekräftigen, fragt er, ob man aufgrund des *iğtihād* die zwei Imperativformen ‚so hackt ab‘ (*fa-qta ‘ū*) in dem Vers zum Diebstahl (Koran 5:38) und ‚so peitscht aus‘ (*fa-ğlidū*) in dem Vers zur Unzucht (Koran 24:2) im Sinne einer Zulässigkeit (*ibāha*) und nicht einer Verpflichtung (*wuğūb*) verstehen könnte, analog zur Imperativform ‚legt euren Schmuck an‘ (*hudū zinatakum*) 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 as-Şa‘idī dem Ermessen des Herrschers unterliegen, genauso wie die anderen erlaubten Dinge (*mubāḥāt*), deren Erlaubnis oder Verbot von Zeit und

27 Vgl. Wahba az-Zuhaylī, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus: Dār al-Fikr, 1986, Bd. 2, S. 1052.

28 Vgl. Abū Zahra, *al-Ğarīma wa-l-‘uqūba*, S. 155.

29 Vgl. ‘Abd al-Muta‘āl as-Şa‘idī, *Fī l-hudūd 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.

Ort beeinflusst werden. Diese Orts- und Zeitgebundenheit der Strafen solle als legitimer Grund für die Abmilderung der Strafen betrachtet werden. Aş-Şa'īdī 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 *iğtiḥād* die *hadd*-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. Aş-Şa'īdī lehnt alle seiner Ansicht nach willkürlichen Deutungsmöglichkeiten ab, durch die z. B. die Strafe für Diebstahl uminterpretiert und abgeschafft wird. So ist aş-Şa'īdī 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 *iğtiḥād* und einer neuen Interpretation der *hudūd*-Verse auf, die andere Strafen als Ersatz für die *hadd*-Strafen zulässt.

Hinsichtlich der Imperativformen in den *hadd*-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 Rechtsglehrten 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 aş-Şa'īdī und Abū Zahra, die als Vertreter der traditiona-

31 Vgl. Wolfgang Johann Bauer, *Bausteine des Fiqh: Kernbereiche der 'Uṣūl 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.

listischen Position zu verstehen sind. Dabei greift *as-Ša'īdī* nur zu einer sprachlichen Analyse der Imperativformen, um Alternativen für die *hadd*-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 *as-Ša'īdī* 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 *ta'zir*-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 *hadd*-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 *Hadd*-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 (*maṣlaha*) 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 (*nass*) den koranischen Text und die Hadithe, in denen über die Sunna des Propheten berichtet wird. Dementsprechend müssen die *hadd*-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 *hadd*-Strafe für Diebstahl darf nur angewendet werden bei Rückfalltätern als Abschreckung für die anderen, die Verstand haben.

33 Vgl. Abū Zahra, *al-Ğarīma wa-l-‘uqūba*, S. 140.

34 Vgl. ebd., S. 49, 139.

35 Vgl. El Baradie, *Gottes-Recht und Menschen-Recht*, S. 175.

36 Vgl. Abū Zahra, *al-Ğarīma wa-l-‘uqūba*, S. 43 f. Vgl. zum Thema auch Alsoufi, *Strategies for the Justification of Hudūd 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.

- Die *hadd*-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 *hadd*-Strafen hinauslaufen oder sich für die Zulässigkeit anderer Strafformen aussprechen, die darauf beruhen, die Normen in den *hudūd*-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 *hadd*-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. *Hadd*-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 *hadd*-Strafen, weil sie dazu dienten, die Täter von der Wiederholung ihrer

38 Die islamischen Gelehrten haben aus dem Hadith „Wehrt die *hudūd* durch Zweideutigkeiten (*šubuhāt*) ab“ einen entscheidenden Rechtsgrundsatz in Bezug auf die Anwendung von *hudūd* gemacht. Vgl. dazu Luqman Zakariyah, *Legal Maxims in Islamic Criminal Law: Theory and Applications*, Leiden 2015, S. 98 f.

39 Vgl. Muhammad Abū Zahra, *Zabrat at-tafāsīr*, 10 Bde., Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, o. J., Bd. 4, S. 2181 f.; Campagna, *Der Zweck der Strafe im islamischen Strafrecht*, S. 367.

40 Vgl. Abū Zahra, *al-Ğarīma wa-l-‘uqūba*, S. 30.

41 Vgl. ebd., S. 37.

Tat abzuhalten und andere davon abzuschrecken, entsprechende Taten zu begehen.⁴²

3.2 Die *hudūd* aus der Sicht von Modernisten

Modernistische Denker in der islamischen Welt beschäftigen sich besonders mit der Frage nach dem Zweck der *hadd*-Strafen und versuchen, die Texte so zu deuten, dass diese Zwecke realisiert werden. Zu dem hier untersuchten Muhammad Šahrūr 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 Šahrūr 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 Šahrūr 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

Šahrūr hat versucht, die Anwendung der *hadd*-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 ‘Āšūr, *Maqāṣid as-ṣari‘a*, S. 358 f.

43 Vgl. Wael B. Hallaq, „Can the Shari‘a 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.

Er beginnt seine Diskussion mit einer philologischen Untersuchung der Schlüsselbegriffe in diesem Vers.

In seinem Buch *Nahwa uṣūl ḡadīda li-l-fiqh al-islāmī* schreibt Šahrūr 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-ā'id*). Abū Zahra erklärt, dass diese Analyse auch durch die Sunna des Propheten und das Handeln des Kalifen ‘Umar b. al-Haṭṭāb bestätigt werde. So habe der Prophet laut einer Überlieferung befohlen, dass einer Frau namens al-Maḥzūmiyya 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 ‘Umar 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. Muhammad Šahrūr, *Nahwa uṣūl ḡadīda li-l-fiqh al-islāmī*, Damaskus: al-Aḥālī, 2000, S. 101.

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 ‘Umars darauf hinweise, dass er gesehen habe, dass der junge Mann ein Wiederholungstäter war.⁴⁵

Was Šahrūr angeht, so versucht er weiterhin, den Begriff *qat'* („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 *iqta'ū* 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 as-Šā’idī im Vergleich zu Abū Zahra einen modernen Ansatz angeboten hat, war er gegen diese Interpretation Šahrūrs. Er fand diese philologische Unterscheidung zwischen *qat'* und *batr* sowie die metaphorische Interpretation von *qat'* zu willkürlich und meinte, dass diese Interpretation am Ende nur der Abschaffung der *hadd*-Strafen dient.⁴⁷

Šahrūr 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-tafāṣir*, Bd. 4, S. 2177 f.

46 Vgl. Šahrūr, *Nahwa uṣūl ḡadida*, S. 103; ders., *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, übers. und hrsg. von Andreas Christmann, Leiden 2009, S. 198.

47 Vgl. as-Šā’idī, *al-Ḥurriyya ad-dīniyya fī l-islām*, S. 60 f.

48 Vgl. Šahrūr, *Nahwa uṣūl ḡadida*, S. 200.

Tat.⁴⁹ Nach Šahrūr 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-Qur’ān* hat Šahrūr dem Thema *hudūd* im Sinne von ‚Grenzen‘ viel Raum gegeben. Er stellt dort fest, dass die islamische Rechtsphilosophie hinsichtlich der koranischen Körperstrafen auf der ‚Theorie der Grenzen‘ (*nazariyyat al-hudūd*) aufgebaut ist. Nach Šahrūr ist der koranische Terminus *hudūd 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 Šahrūrs *fiqh*.⁵¹

Durch seine ‚Theorie der Grenzen‘ will Šahrūr zeigen, dass die islamische Gesetzgebung auf den Prinzipien des *iğtihād* aufbaut, die eine flexible Anpassung der Rechtsregeln an die jeweiligen Umstände beinhaltet. Für ihn ist es unverzichtbar, *iğtihād* 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 Šahrūr auch den Vers über die Strafe für Diebstahl zu verstehen: Die Obergrenze werde im Koran als von Gott festgelegte *hadd*-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 Šahrūr 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. Šahrūr, *al-Kitāb wa-l-Qur’ān: Qirā'a mu ‘āṣira*, Damaskus: al-Aḥālī, 1990, S. 455 f.

51 Vgl. Amberg, *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik*, S. 383.

52 Vgl. Šahrūr, *The Qur'an, Morality and Critical Reason*, S. 176.

zweiten Fall sei das Abhacken der Hand ein Verstoß gegen die flexible und moderate Natur des islamischen Rechts.⁵³

Insgesamt ist Šahrūr also nicht völlig gegen die Anwendung der *hadd*-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 *hadd*-Strafen stimmen mit den oben diskutierten Vorstellungen as-Ša‘īdīs 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 *hadd*-Strafen eindeutig und detailliert sind und entsprechend wörtlich in die Praxis umgesetzt werden müssen. Für die Vertreter dieser Position sind *hadd*-Strafen ein Recht Gottes, auch wenn dabei das Recht des Menschen berücksichtigt ist. Die übergeordneten Zwecke der Scharia hinsichtlich der *hadd*-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 *hadd*-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 *hadd*-Strafen aufgestellt, die es nahezu unmöglich machen, sie anzuwenden. Zum anderen gab es unter den traditionalistischen Theologen auch Ansätze wie den von as-Ša‘īdī, der die Ansicht vertrat, dass die *hudūd*-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.

Ergebnis übereinstimmen, auch wenn die dafür verwendeten Methoden und Argumente unterschiedlich sind.

Modernistische Denker versuchen, die *hudūd*-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 *iğmā'* als Quellen für das Verständnis der *hudūd*-Verse ab. As-Şa'īdī, der als Traditionalist gelten kann, bietet ein zeitgenössisches Verständnis der *hadd*-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 Šahrūr gibt es Gemeinsamkeiten, die als Basis für einen neuen theologischen und juristischen Diskurs über die Normativität der *hudūd*-Verse dienen können.

Literaturverzeichnis

- Abū Zahra, Muḥammad, *al-Ğarīma wa-l-‘uqūba fī l-fiqh al-islāmī*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1998.
- _____, *Zahrat at-tafāsīr*, 10 Bde., Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, o.J.
- Alsoufi, Rana H., *Strategies for the Justifications of Hudūd 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 Shabrou und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien*, Würzburg 2009.
- al-‘Awwā, Muḥammad Salīm, *Fī uṣūl an-niżām al-ġinā’ī 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 ‘Uṣūl 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-Ğazīrī, ‘Abd ar-Rahmān, *al-Fiqh ‘alā l-madāhib al-arba‘ā*, Kairo: Dār Ibn Hazm, 2010.
- Ḩallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *Ilm uṣūl al-fiqh*, Kairo: Maktabat ad-Da‘wa al-Islāmiyya, o.J.

- Hallaq, Wael B., „Can the Shari‘a 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 ‘Āshūr, Muhammad at-Tāhir, *Maqāṣid aš-ṣari‘a*, 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, ‘Abd al-Ḥamīd, *aš-Šari‘a al-islāmiyya ka-maṣdar asāsi li-d-dustūr*, Alexandria: Maṇṣa’at al-Ma‘ārif, 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-Ša‘īdī, ‘Abd al-Muta‘āl, *al-Hurriyya ad-dīniyya fī l-islām*, mit einer Einleitung von ‘Iṣmat Naṣṣār, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2012.
- *Fī l-hudūd 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.
- Šahrūr, Muhammad, *The Qur‘an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shabruṣ*, übers. und hrsg. von Andreas Christmann, Leiden 2009.
- , *Naḥwa uṣūl ḡadīda li-l-fiqh al-islāmī*, Damaskus: al-Aḥālī, 2000.
- , *al-Kitāb wa-l-Qur‘ān: Qirā‘a mu‘āṣira*, Damaskus: al-Aḥālī, 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-Zuhaylī, Wahba, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.