

„Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten“ (Sure 4/59) – Die innerislamische Debatte des 20./21. Jh.s um den normativen Stellenwert der Sunna

Mahmud El-Wereny*

Abstract

Besides the Qur'ān, the Sunna of the Prophet Muḥammad constitutes a major source of Islamic theology and law, providing a broader scope of legislative content as well as answering questions of life not accounted for or not dealt with in a comprehensive enough manner in the Qur'ān. However, throughout Islamic history the authoritativeness of the Sunna has been subject to a controversial debate which continues even today. Tracing its development from the previous century to the current one, this article gives insight into the understanding of the Sunna particular to its context. In doing so, two main schools of thought, i.e. traditionalist and modernist, can be observed. Whereas adherents of the first school of thought consider the Sunna as an independent source of legal authority in addition to its more traditional functions of confirming and explaining the Qur'ān, scholars of the latter approach reject its validity as an independent source of Islamic theology and law. Both perspectives are likened and critically compared to one another, thus demonstrating how the Sunna as a source of Islamic law is understood and defined in the contemporary discourse on Islam. For this purpose, relevant writings of contemporary scholars such as al-Albānī, Ibn Bāz and al-Qaraḍāwī, exemplary for the traditionalist school of thought, and Shaḥrūr, Abū Zaid and Jamāl al-Bannā, representatives of the modernist approach, will serve as source of reference for the present study.

Keywords

Islamic law, Sunna, (non-)independent source of Islamic law, traditionalist school of thought, al-Albānī, Ibn Bāz, al-Qaraḍāwī, modernist school of thought, Shaḥrūr, Abū Zaid, Jamāl al-Bannā.

1 Einleitung

Der arabische Begriff *sunna* („Brauch“, „tradierte Norm“ oder „etablierte Praxis“) leitet sich von der Wurzel *sanna* ab, was so viel bedeutet wie „schärfen“, „gestal-

* Dr. Mahmud El-Wereny ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie (Lehrstuhl für Sozialwissenschaftliche Religionsforschung) der Georg-August-Universität Göttingen.

ten‘, ‚vorschreiben‘ oder ‚ein Gesetz einführen‘.¹ In Bezug auf den Islam hat die Sunna zwei Bedeutungen: (1) Als *terminus technicus* der Normenlehre (*fiqh*) fungiert sie als eine der fünf Kategorien der Bewertungsskala menschlicher Handlungen: Verpflichtend (*wāğib*), verpönt (*makrūh*), erlaubt (*mubāh*), verboten (*harām*) oder empfohlen (*sunna* oder *mustahabb*). Der Vollzug einer Handlung der Stufe *sunna* wird nach islamischer Auffassung von Gott im Jenseits belohnt, wobei ihr Unterlassen keine negativen Folgen nach sich zöge. (2) Im Sprachgebrauch der hier zur Debatte stehenden Methodologie der Normenlehre (*uṣūl al-fiqh*) umfasst die Sunna nach Meinung der Mehrheit muslimischer Gelehrter alle Aussagen, Handlungen und stillschweigenden Einverständnisse des Propheten Muḥammad (gest. 632). Vor dem Hintergrund, dass der Koran, die erste islamische Rechtsquelle, nicht alle Fragen des Lebens regelt bzw. nicht explizit anspricht, wird der Sunna eine zentrale Bedeutung zugesprochen.² In seiner Systematisierung der *uṣūl al-fiqh* hat aš-Šāfi‘ī, Namensgeber der schafiiitischen Rechtsschule (gest. 204/820), als erster den Stellenwert der Sunna genauer definiert. Seitdem wird sie vom Mainstream der muslimischen Gelehrten als zweitwichtigste Quelle des islamischen Rechts anerkannt und ihr ein normativer Charakter zugesprochen.³ Neben dem Mehrheitsislam bzw. dem sog. Traditionalismus, der sich weitgehend am Wortlaut des Koran und der Sunna orientierte, ist bereits im 2./8. Jh. eine rationalistische Denkschule, die sog. *mu‘tazila*, entstanden, die im Gegensatz zum Traditionalismus der Vernunft (*‘aql*) als erkenntnistheoretische Grundlage gegenüber dem offenbaren Text (*naql*) eine wichtigere Rolle zuwies.⁴ Diese zwei Denkschulen finden ihre Fortsetzung bis in die Gegenwart:

Im zeitgenössischen Diskurs lassen sich hinsichtlich des Umgangs mit der Sunna im Großen und Ganzen zwei unterschiedliche Positionen nachzeichnen; eine traditionelle, die der Sunna einen heiligen Charakter zuschreibt und ihre Funktion als normgebende Quelle vertritt, und eine moderne, die die normative Funktion der

1 Vgl. Ibn Manzūr, *Lisān al‘arab*, hg. von ‘Abd Allāh ‘Alī Al-Kabīr, Kairo u.a. 1981, Bd. 3, S. 2124f. und Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden 1985, S. 602.

2 Als *terminus technicus* der Hadithwissenschaft (*‘ilm al-ḥadīth*) umfasst die Sunna mit einem ausgedehnten Bezugsrahmen alles, was vom Propheten Muḥammad überliefert wurde an Aussagen, Taten, stillschweigenden Duldungen oder physischen und persönlichen Eigenschaften, einschließlich seiner Biografie, vgl. z.B. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Madḥal li-dirāsāt as-sunna n-nabawīya*, Kairo 2010, S. 12f., 34f. und Wahba az-Zuḥailī, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 1, Beirut o.J., S. 450f.

3 Vgl. z.B. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *al-Imām aš-Šāfi‘ī wa-ta‘sis al-aydīlūgiya l-wasaṭīya*, Kairo 1996; az-Zuḥailī, *Uṣūl al-fiqh*, S. 455; al-Qaraḍāwī, *al-Madḥal*, S. 12f., Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1967, S. 77f. und Benjamin Jokisch, *Islamisches Recht in Theorie und Praxis: Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqi‘d-Din Ahmad b. Taymiyya*, Berlin 1996, S. 112.

4 Siehe zum Traditionalismus u.a. Johann Fück, „Die Rolle des Traditionalismus im Islam“, in: ZDMG 93 (1939), S. 1-32; zum Mu‘tazilismus statt vieler Thomas Hildebrandt, *Neo-Mu‘tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden 2007, v.a. S. 105ff. und Sabine Schmidtke, „Neuere Forschungen zur Mu‘tazila“, in: Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies 45 (1998), S. 379-408.

Sunna bestreitet und ihre Inhalte lediglich als Bestätigung und Erklärung des Korans verstanden wissen will.⁵ Der vorliegende Beitrag widmet sich den Ansätzen dieser zwei unterschiedlichen Denkschulen und geht dabei in vergleichender Gegenüberstellung der Frage nach, wie Vertreter der jeweiligen Schule ihre Position zu rechtfertigen suchen. Für den ersten Teil des Vergleiches werden die Theorien der den Traditionalisten bzw. Neo-Traditionalisten⁶ zugerechneten Gelehrten herangezogen, darunter Ibn Bāz (gest. 1999), ein führender Kopf des salafistischen Spektrums und bis zu seinem Tode 1999 Großmufti sowie Vorsitzender des „Ständigen Komitees für Forschung und Fatwa-Erteilung“ Saudi-Arabiens,⁷ al-Albānī, ein zeitgenössischer Hadithgelehrter salafistischer Prägung (gest. 1999),⁸ und al-Qaraḏāwī, einer der prominentesten und anerkanntesten Rechtsgelehrten der Gegenwart (geb. 1926).⁹ Im zweiten Teil werden die Ansichten der sog. Modernisten¹⁰ diskutiert, darunter Muḥammad Šaḥrūr (geb. 1938), Ġamāl al-Bannā (gest. 2013) und Naṣr Ḥamid Abū Zaid (gest. 2010). Dies sind progressive Denker, die sich einer zeitgemäßen Interpretation der islamischen Quellentexte verschrieben haben und mit ihren von vielen Konservativen als Provokation empfundenen Thesen, sowohl zum Koran als auch zur Sunna, in den 1990er Jahren vor allem in der arabisch-islamischen Welt großes Aufsehen erregten und zugleich heftige Kritik seitens vieler muslimischer Gelehrter hinnehmen mussten.¹¹

5 Siehe weiterführend dazu Abschn. 2 und 3.

6 Mit dem Begriff ‚Traditionalisten‘ sind im vorliegenden Aufsatz jene zeitgenössischen muslimischen Autoren gemeint, die weitgehend an den Ansichten und Interpretationen früherer vormoderner Gelehrter festhalten und sich an ihr Verständnis des Islam anlehnen. Al-Qaraḏāwī wird aufgrund seiner Reformversuche, die weitgehend eklektisch bleiben, eher dem Neo-Traditionalismus zugeordnet, vgl. z.B. Thomas Amberg, *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik: Muhammad Shahrour und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien*, Würzburg 2009, S. 359ff.

7 In Arabisch: *al-Laġna d-dā’ima li-l-buḥūṭ al-’ilmīya wa-l-iftā’*, vgl. Werner Ende, „Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien. Der geistige Hintergrund der religiösen und kulturpolitischen Situation“, in: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients 23 (1982) 3, S. 378-392.

8 Vgl. weiterführend zu al-Albānī siehe bspw. Kamaruddin Amin, „Nāṣiruddīn al-Albānī on Muslim’s Ṣaḥīḥ: A Critical Study of His Method“, in: Islamic Law and Society 11 (2004) 2, S. 149-176 und Andreas Meier, „Nāṣir ad-Dīn al-Albānī, Vordenker des Salafismus“, in: Andreas Meier (Hg.), *Politische Strömungen im modernen Islam. Quellen und Kommentare*, Wuppertal 1995, S. 69-71.

9 Vgl. z.B. Bettina Gräff/Jakob Skovgaard-Petersen (Hg.), *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḏāwī*, London 2009. Der Sammelband liefert facettenreiche Einblicke ins Leben und Wirken al-Qaraḏāwīs.

10 In der arabischsprachigen Literatur werden diese Autoren aufgrund ihrer progressiven innerkritischen Ansätze zu den Quellentexten des Islam als ‚Modernisten‘ (*ḥadāṭīyūn*) bezeichnet. Diese Bezeichnung wird hier beibehalten, vgl. z.B. al-Ḥārīṭ Faḥrī ‘Isā ‘Abdallāh, *al-Ḥadāṭa wama-waqifuhā min as-sunna*, Kairo 2013, passim, z.B. S. 36ff., 233.

11 Für einen Überblick über ihre Person und ihr Denken siehe Katajun Amirpur/Ludwig Ammann, *Der Islam am Wendepunkt: Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg i.Br. 2006, zu Šaḥrūr S. 136-146, al-Bannā S. 164-172 und Abū Zaid S. 127-136. Weiterführend siehe Abschn. 3.

Trotz der umfangreichen Sekundärliteratur, die sich im islamwissenschaftlichen Diskurs und heute auch in der Islamischen Theologie der Erforschung und Aufarbeitung relevanten Sunna-Materials widmet,¹² wurden die polarisierenden theologischen Auffassungen zeitgenössischer Autoren nur unzureichend erforscht. Die Vielzahl der Veröffentlichungen zu diesem Thema befasst sich überwiegend eindimensional mit der traditionellen Sichtweise zur Sunna als zweiter Rechtsquelle oder mit der Person Muḥammads als juristischer Figur.¹³ Da die Ansätze der sog. *ahl al-qurʿān* („Anhänger des Koran“), die nur den Koran als Rechtsquelle anerkennen, bereits in Browns Studie *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* behandelt wurden, wird im vorliegenden Beitrag darauf verzichtet, diese ausführlich zu thematisieren.¹⁴

Das Erforschen der Sunna und ihrer Funktion als normgebender Quelle ist deshalb von großer Bedeutung, weil sie über die Jahrhunderte hinweg großen Einfluss auf die Lebensgestaltung vieler Muslime ausübte bzw. noch bis heute ausübt. So formuliert Johann Fück: „Sie [die Sunna] hat das Gesicht des Islams geprägt und ihm die Züge verliehen, die wir heute noch überall in der islamischen Welt vor uns sehen.“¹⁵ Folgende Ausführungen sollen Rückschlüsse auf Möglichkeiten und Herausforderungen eines modernen Verständnisses der Sunna und der damit einhergehenden Normenfindung geben, insbesondere für Muslime in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften; ein Verständnis, das die Integration von Muslimen in die jeweilige Aufnahmegesellschaft unterstützt und ein friedliches und kooperatives Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen fördert.

2 Die Sunna aus traditionalistischer Sicht

Vom traditionalistischen Standpunkt aus betrachtet stellt die Sunna nach dem Koran die zweite Quelle der islamischen Glaubens- und Pflichtenlehre dar. Ihre Beweiskraft und Autorität (*ḥuḡḡīya*) als Normenquelle wird anhand zahlreicher Belege aus dem Koran und der Sunna selbst sowie unter Berufung auf den Konsens früherer Gelehrter (*iḡmāʿ*) begründet. Zu lesen sei bspw.: „Gehorchet Gott und dem Gesandten.“¹⁶ und „[w]enn einer dem Gesandten gehorcht, gehorcht er

12 Siehe u.a. Gautier H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge 1983; Harald Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991.

13 Vgl. z.B. Birgit Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002, S. 115ff.; Serdar Kurnaz, „Der Prophet als juristische Autorität“, in: Mark Chalil Bodenstein u.a. (Hg.), *Muhammad – Ein Prophet – viele Facetten*, Berlin 2014, S. 123-148; Ruggero Vimercati Sanseverino, „Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht damit Gott‘ – Normativität der prophetischen Tradition und Gnadenerfüllung im sunnitischen Denken der spätformativen Periode“, in: Bülent Ucar u.a. (Hg.), *Islamisches Recht in Theorie und Praxis: Neue Ansätze zu aktuellen und klassischen islamischen Rechtsdebatten*, Frankfurt a.M. 2016, S. 42-57.

14 Vgl. dazu Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1996.

15 Fück, *Die Rolle des Traditionalismus*, S. 2.

16 Koran 5/92.

(damit) Gott.¹⁷ Diese Verse und dergleichen mehr zeigen nach traditioneller Ansicht unmissverständlich, dass es eine Pflicht und Notwendigkeit sei, der tradierten Sunna des Propheten Folge zu leisten. Daran bestehe kein Zweifel. So habe auch der Prophet verkündet: „Wer mir folgt, der folgt somit Gott und wer mir zuwiderhandelt, der handelt Gott zuwider.“ Ferner: „Ich habe euch zwei wertvolle Dinge hinterlassen. Solange ihr euch an sie haltet, werdet ihr niemals auf Abwege geraten: das Buch Gottes und die Sunna Seines Propheten.“¹⁸

In Anbetracht einer solchen Vielzahl an koranischen und prophetischen Beweisen für die Autorität der Sunna sehen sich Vertreter dieser Position der Aufgabe entzogen, die Deutung dieser Verse oder eine möglicherweise kontextwidrige Verwendung irgendwie zu begründen oder zu rechtfertigen. Vielmehr vertreten sie die Auffassung, dass die Sunna schon zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad anerkanntermaßen normative Kraft besessen habe. So habe er bspw. seinen in den Jemen gesandten Richter Mu‘ād b. Ġabal (gest. 17/639) gefragt, wonach er richten würde, wenn er im Koran nichts Einschlägiges fände. Mu‘ād antwortete: „Nach der Sunna“. Daraufhin klopfte er [Muḥammad] ihm zustimmend auf die Brust und bekundete damit stillschweigend sein Einverständnis. Auf der Grundlage dieser Überlieferung und dergleichen wird argumentiert, dass die Gefährten des Propheten bereits zu seinen Lebzeiten um den Wert der Sunna wussten.¹⁹ Zur weiteren Untermauerung der normativen Kraft der Sunna wird auf ihre Verwendung im Koran als *ḥikma* (,Weisheit‘) verwiesen. Unter Berufung auf aš-Šāfi‘ī werden einschlägige Verse angeführt, bei denen unter dem Ausdruck *ḥikma* die Sunna des Gesandten Gottes zu verstehen sein soll. Im Koran 3/164 heiße es u.a.: „Gewiss, bereits erwies Gott den Gläubigen Gutes, als Er ihnen einen Gesandten schickte, der zu ihnen gehört, der ihnen Seine Verse vorträgt, sie läutert und sie die Schrift und die Weisheit lehrt.“²⁰ Wenngleich diese Auswahl an koranischen und prophetischen Auskünften genügen mag, um zu zeigen, dass die Sunna für Befürworter dieser Denkschule sowie für den Mainstream muslimischer Gelehrter ein definitives Rechtsargument für die Begründung von Normen darstellt, bleibt hier anzumerken, dass eine Differenzierung zwischen der Sunna des Gesandten und der des Propheten nicht vorgenommen wird.²¹

17 Koran 4/80.

18 Siehe für weitere Belege aus dem Koran und der Sunna Ibn Bāz, *Wuḡūb al-‘amal bi-sunnat ar-rasūl (š.) wa-kufr man ankarahā*, Riad 2000, S. 9ff.; ders., „*as-Sunna wa-makānatuhā fī l-islām wa-uṣūl at-taṣrī‘*“, abrufbar unter: <https://www.binbaz.org.sa/article/464> (letzter Zugriff: 1.11.2017), al-Albānī, *Manzilat as-sunna fī l-islām wa-bayān annahu lā-yustagānā ‘anhā bi-l-qur‘ān*, Kuwait 1984; az-Zuhailī, *Uṣūl al-fiqh*, S. 455f. und al-Qaraḍāwī, *al-Madḥal*, S. 70f.

19 Vgl. Ibn Bāz, *Wuḡūb*, S. 11 und 14, al-Qaraḍāwī, *al-Marġi‘īya l-‘uliyā fī l-islām li-l-qur‘ān wa-s-sunna*, Kairo 2001, S. 68f. Aus islamwissenschaftlicher Perspektive gesehen hat sich die Sunna des Propheten als anerkannte Rechtsquelle erst sehr viel später entwickelt. Für Näheres dazu siehe z.B. Schacht, *Origins*, S. 58-80f. und Krawietz, *Hierarchie*, S. 123.

20 Ähnlich siehe Koran 33/34 und 62/7, vgl. weiterführend dazu aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla*, hg. von Aḥmad M. Šākir, Kairo 1940, S. 85ff. und az-Zuhailī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 456.

21 Siehe auch Krawietz, *Hierarchie*, S. 123. Ausführlich dazu im nächsten Abschnitt.

Zeitgenössische Traditionalisten sprechen der Sunna eine solche Autorität zu, weil sie der Überzeugung sind, dass die darin überlieferten Aussagen und Handlungen des Propheten durch göttliche Eingebung inspiriert seien und somit eine Art ‚göttliche Offenbarung‘ (*wahy^{min} minallāh*) darstellten, die dann konsequenterweise wie der Koran vor Verfälschung und Verdrehungen geschützt sei. Diese Position wird mit dem Koranvers 53/3-4 legitimiert: „Und er [Muḥammad] spricht nicht aus (persönlicher) Neigung. Es ist nichts anderes als eine inspirierte Offenbarung.“²² Dasselbe gilt für folgenden Ausspruch des Propheten:

Wahrlich, mir wurde der Qurʾān gegeben und etwas Ähnliches mit ihm. Bald schon wird ein Mann sagen, während er sich zufrieden auf seiner Ruhestätte zurücklehnt: ‚Folgt diesem Qurʾān. Was immer ihr darin erlaubt findet, betrachtet es als erlaubt, und was immer ihr darin verboten findet, betrachtet es als verboten.‘ Wahrlich, was Allahs Gesandter verboten hat, ist wie das, was Allah verboten hat!²³

Entsprechend dieser Argumentation stellt die Sunna keine willkürlichen Aussprüche oder Handlungen irgendeines Menschen dar. Vielmehr wird sie als göttlich inspirierte Akte zur Vervollkommnung der göttlichen Botschaft verstanden. Überlieferungen, in denen der Prophet selbst explizit darauf hinweist, dass er nur ein Mensch sei und sich in einigen Angelegenheiten irren könne, bei denen es sich um seine persönliche Ansicht als gewöhnlicher Mensch handele, verstehen die Traditionalisten als Ausnahmen. Von diesen Ausnahmen abgesehen zähle in der Regel alles, was er [Muḥammad] geäußert habe als von Gott offenbarte Sunna, deren Befolgung verpflichtend sei. Im Unterschied zum Koran wird die Sunna in dieser Perspektive als *wahy^{min} ḡayr matlūw* aufgefasst, d.h. ‚nicht rezitierte Offenbarung, deren Bedeutung göttlich inspiriert ist, deren Wortlaut jedoch vom Propheten stammt.‘ Ebenso seien seine Taten und seine Billigung oder Missbilligung von in seiner Anwesenheit stattfindenden Handlungen Resultate göttlicher Inspiration.²⁴ Ein weiteres wichtiges Element in der Argumentation der Traditionalisten, das mit ihrem Verständnis der Sunna als Offenbarung eng zusammenhängt, bildet das Konzept der Unfehlbarkeit des Propheten Muḥammad, der *ʿiṣma*.²⁵ Da es sich bei der Sunna um göttliche Eingebung handele, sei es ausgeschlossen, dass dem Propheten Fehler unterlaufen sein könnten. Das Dogma der Unfehlbarkeit wird mit der Notwendigkeit einer unfehlbaren Übermittlung (*tablīḡ*) der Offenbarung und der religiösen Normen (*aḥkām*) vorausgesetzt.²⁶ Um die Unfehlbarkeit des

22 Vgl. Ibn Bāz, *Fatāwā l-laḡna ad-dāʿima li-l-buḥūṭ al-ʿilmīya wa-l-ifiāʿ*, Bd. 4, hg. von Aḥmad b. ʿAbdarrāziq ad-Diwaiṣ, Riad 1998, S. 285 und ders., *Wuḡūb*, S. 18f.

23 ʿAbd al-Ḥafidh Wentzel, *Die Sunna: Texte zum Verständnis der unverzichtbaren Bedeutung der prophetischen Tradition im Islam*, Kandern im Schwarzwald 2002, S. 58; Ibn Bāz, *Fatāwā l-laḡna*, Bd. 4, S. 285 und ders., *Wuḡūb*, S. 18f.

24 Vgl. Ibn Bāz, *Wuḡūb*, S. 18f.; ders., *Fatāwā l-laḡna*, Bd. 4, S. 285 und Wentzel, *Die Sunna*, S. 59.

25 Siehe mehr dazu u.a. W. Madelung, „*ʿIṣma*“, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Bd. IV, S. 182ff. und Tilman Nagel, „*Mohammed und die Unfehlbarkeit des Propheten*“, in: *Georgia Augusta* (3/2004), S. 102-107.

26 Vgl. weiterführend dazu Brown, *Rethinking Tradition*, S. 60ff.

Propheten und somit die über ihn tradierten Hadithe, mithin also die Authentizität der Sunna, zu begründen, argumentiert man damit, dass die Sunna zu Lebzeiten des Propheten fixiert worden sei. Dazu bedient man sich vieler Berichte, denen zufolge Muḥammad seinen Gefährten erlaubt haben soll, seine Aussagen niederzuschreiben. ‘Abdallāh b. ‘Amr (gest. 64/683) soll bspw. alles, was er vom Gesandten Gottes hörte, niedergeschrieben haben. Als er davon abgehalten worden sei, mit der Begründung, dass der Prophet nur ein Mensch sei und Dinge im Zorn und vor Freude sage, erwähnte er dies gegenüber dem Propheten. Darauf soll Muḥammad erwidert haben: „Schreibe, denn bei Dem, in dessen Hand meine Seele liegt, nichts kommt dort heraus (und dabei zeigte er auf seinen Mund) außer der Wahrheit.“²⁷ Es bestehe also kein Zweifel daran, dass die Niederschrift der Sunna zu Lebzeiten des Propheten begann. Dieses Verfahren sei dann nach seinem Tode intensiver fortgesetzt worden.²⁸

Andere zeitgenössische Gelehrte sehen zwar ein, dass der Prophet anfänglich verboten hatte, die Sunna niederzuschreiben, aus der Furcht vor Vermischung (*iltibās*) mit dem Koran, zumal der Koran noch allmählich herabgesandt wurde und es nur wenige Schreiber und Schreibmaterialien gab, die auf die Erfassung des Korans konzentriert werden mussten. Sie argumentieren aber, dass Muḥammad doch einigen ausgewählten Gefährten gestattet habe, Teile der Sunna schriftlich festzuhalten, wenn ihre Verwechslung mit dem Koran nicht zu befürchten war.²⁹

Im Verhältnis zum Koran verfügt die Sunna aus traditionalistischer Sicht über drei Funktionen: Zum einen bestätige sie einige bereits im Koran erwähnte Normen wie etwa die Anweisungen zum Gebet und Fasten.³⁰ Zum zweiten erkläre sie viele im Koran allgemein formulierte Aussagen und Vorschriften. Dies beziehe sich auf Koranverse, die *muḡmal* (,umfassend‘), *‘amm* (,allgemein‘) oder *muṭlaq* (,uneingeschränkt‘) sind. Die Sunna spezifiziere in dem Fall die allgemein formulierten Verse und definiere den *muṭlaq*.³¹ In dieser Hinsicht wird von einem komplementären Verhältnis zwischen dem Koran und der Sunna gesprochen: Ohne die Sunna lasse sich der Koran nicht vollständig verstehen, denn es gebe zahlreiche koranische Gebote, deren Umsetzung im Koran nicht eindeutig dargelegt sei. Die Art und die Weise, wie jene Gebote auszuführen seien, lasse sich der Sunna des Propheten entnehmen. Das rituelle Gebet stelle bspw. eine Pflicht dar, der Koran

27 Vgl. Ibn Bāz, *Wuḡūb*, S. 17 und Wentzel, *Die Sunna*, S. 58.

28 Vgl. Ibn Bāz, *Wuḡūb*, S. 17 und weiterführend dazu Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, Indianapolis 1978, S. 34-60. Viele Orientalisten vertreten die Ansicht, dass Hadithe in den ersten zwei Jahrhunderten islamischer Zeitrechnung nur mündlich überliefert worden seien. Eine schriftliche Fixierung soll erst später vorgenommen worden sein. Zahlreiche muslimische wie nichtmuslimische Autoren widerlegen diese These, vgl. z.B. Ahmad Imtiaz, *The Significance of Sunna and Hadeeth and their Early Documentation*, (PhD. Thesis), Edinburgh 1974, S. 129ff.; Jamaal al-Din Zarabozo, *The Authority and Importance of the Sunnah*, Denver 2000; Muṣṭafā as-Sibā’ī, *as-Sunna wa-makāntuhā fī t-taṣrī’ al-islāmī*, Beirut 2000, S. 211ff.

29 Siehe z.B. al-Qaradāwī, *al-Marḡi’īya*, S. 85 und ausführlich dazu Krawietz, *Hierarchie*, S. 133f.

30 Vgl. Ibn Bāz, *Wuḡūb*, S. 10f., al-Qaradāwī, *al-Marḡi’īya*, S. 99 und ders., *al-Madḡal*, S. 69.

31 Vgl. z.B. al-Albānī, *Manzilāt as-sunna*, S. 6ff. und Ibn Bāz, *Wuḡūb*, S. 10f.

erkläre aber nicht, wie man es zu verrichten habe. Diese erklärende Rolle übernehme die Sunna des Propheten: „Ohne die Sunna hätten die Muslime nicht gewusst, wie viele Teile das Gebet umfasst. Sie hätten zudem die einzelnen Normen zum Fasten, der Almosenabgabe und der Pilgerfahrt nicht erfahren.“³² In diesem Zusammenhang knüpft al-Albānī das richtige Verstehen des Korans an die Sunna: Als Beispiel dafür erwähnt er u.a. folgende Koranstelle: „Dem männlichen Dieb und dem weiblichen Dieb werden die Hände abgeschlagen.“ (5/38) Der besagte Dieb sei allgemein formuliert, genauso die Hand. Die Sunna ihrerseits konkretisiere, unter welcher Bedingung die Strafe zu erfolgen habe: Nur wenn der gestohlene Gegenstand mehr als einen viertel Dinar wert ist, wie folgender dem Propheten zugeschriebener Ausspruch belegt: „Es gibt kein Abschneiden der Hand außer bei einer gestohlenen Sache, die mehr wert ist als einen viertel Dinar oder mindestens so viel.“³³ In Anbetracht dieses Beispiels wollen viele Vertreter des Traditionalismus alle dem Koran und der der Sunna entnommenen Scharianormen so umsetzen, wie sie überliefert worden sind, d.h. wortwörtlich und ungeachtet der zeitlichen und örtlichen Rahmenbedingungen, in denen die eine oder die andere Aussage bzw. Handlung des Propheten erfolgte.

Neben ihrer Funktion als bestätigende und erklärende Referenz sprechen die Traditionalisten sowie die Mehrheit muslimischer Gelehrsamkeit der Sunna eine dritte Funktion zu, und zwar die der selbstständigen Begründung von Normen (*tašrīʿ*). Zur Rechtfertigung dieser Sichtweise werden zahlreiche Bestimmungen angeführt, für die der Koran keinerlei Beweise liefert, wie bspw. die Steinigung des Ehebrechers, die Strafe für den Abfall vom Islam, das Erbverbot zwischen einem Muslim und einem Nicht-Muslim, der Erbschaftsanteil von einem Sechstel für die Großmutter, das an Männer gerichtete Verbot, Gold und Seide zu tragen, das Speiseverbot von Hauseseeln und Raubtieren mit Eckzähnen und die Erlaubnis des Verzehrs toter Meerestiere. Solche Rechtsbestimmungen seien ausschließlich anhand von prophetischen Traditionen belegbar, was die Unabhängigkeit der Sunna als Rechtsquelle bestätigt.³⁴

Wenngleich Verfechter dieser Position über die Rolle der Sunna als Bestätigung und erklärende Ergänzung des Korans einig sind, sind sie unterschiedlicher Meinung darüber, wie weit die normative Eigenständigkeit der Sunna geht. Sie liefert Normen, die sich durch den Koran belegen lassen, und sie fungiert als ‚Rezeptbuch‘ zur Anwendung allgemein gehaltener koranischer Normen, aber reicht ihre Autorität bis zu dem Punkt, dass auf ihrer Grundlage gänzlich neue Normen formuliert werden dürfen? Oder sind neue Normen ausschließlich durch die Umdeutung koranischer Texte zu erschließen?³⁵ Ibn Bāz und al-Qaradāwī betonen in diesem Zusammenhang die Autonomie der Sunna, *nach* dem Koran neue

32 Vgl. Ibn Bāz, *Wuğūb*, S. 10f. und 23f.

33 Al-Albānī, *Manzilat as-sunna*, S. 8.

34 Vgl. z.B. Ibn Bāz, *Wuğūb*, S. 18f. und al-Qaradāwī, *al-Marğīʿiya*, S. 100f.

35 Siehe weiterführend dazu Krawietz, *Hierarchie*, S. 157ff.

Rechtsbestimmungen festzulegen, betrachten dies zugleich aber als Gehorsam gegenüber dem koranischen Befehl Gottes, Seinem Gesandten Folge zu leisten.³⁶ Al-Albānī geht hingegen so weit, dass er der Sunna den gleichen Rang wie dem Koran zuspricht. Beide sind für ihn in Bezug auf die Begründung von Gesetzen bzw. Normen gleichzustellen. „Es darf zwischen dem Koran und der Sunna in der Normensetzung keineswegs unterschieden werden. [...] Beide sollten als eine Quelle (*maṣḍar wāḥid*) ohne Unterschied hingenommen werden.“³⁷ Im Zuge dessen erklärt er den Hadīth über Mu‘āḍ b. Ġabal (s.o.), der in vielen *uṣūl*-Werken zur Apologie der Sunna als Rechtsquelle nach dem Koran zitiert wird, für schwach. Diese Bewertung beziehe sich nicht nur auf die Überlieferungskette (*sanad*), sondern auch auf deren Inhalt (*matn*). Denn jene Überlieferung mache die Sunna zur zweiten Quelle nach dem Koran, während Muḥammad in einem anderen Hadīth gesagt habe: „Mir wurde der Koran gegeben und etwas Ähnliches mit ihm.“³⁸ Hier stellt sich die Frage, welche Art der Sunna als normgebend gilt. In dieser Hinsicht wird im Großen und Ganzen zwischen drei Kategorien von prophetischen Überlieferungen unterschieden: (1) Solchen mit lückenloser Überlieferungskette (*ḥadīṭ mutawātir*), in der eine Vielzahl von Überlieferern in jeder Überlieferungsstufe vom Beginn der Kette an bis zurück zum Propheten genannt werden, (2) solchen Einzelüberlieferungen (*ḥadīṭ ‘aḥād*), in denen vom Anfang bis zum Ende der Überlieferungskette ein oder zwei Leute berichten und somit die Stufe einer *mutawātir*-Überlieferung nicht erreichen, und (3) schwachen Hadīthen (*ḥadīṭ da‘īf*), bei denen ein Glied der Überlieferungskette fehlt oder der Name eines der Überlieferer unbekannt ist, oder die möglicherweise erfundene (*mawḍū‘a*) sind.³⁹ Während al-Albānī in dieser Hinsicht die Notwendigkeit hervorhebt, der Authentizität überlieferter Hadīthe gründlich nachzugehen und vor der Anwendung erfundener bzw. schwacher Hadīthe warnt,⁴⁰ meint Ibn Bāz, dass nicht nur die *sunna mutawātir*a und *‘aḥādīya* als selbstständige Quelle für die Behandlung von Theologie- und Rechtsfragen fungieren kann. Vielmehr könne auch die *sunna da‘īfa* für die Begründung von Rechtsfragen herangezogen werden, vorausgesetzt, dass für den zu behandelnden Sachverhalt weitere rechtliche Beweise vorliegen.⁴¹ Wengleich al-Qaraḍāwī in diesem Kontext betont, dass die Annahme schwacher Überlieferungen als autonomer Rechtsquellen einen „gefährlichen Irrtum“ dar-

36 Vgl. al-Qaraḍāwī, *al-Marġi‘īya*, S. 99ff. und Ibn Bāz, *Wuġūb*, S. 13ff.

37 Al-Albānī, *Manzilat as-sunna*, S. 21f.

38 Ebd.

39 Vgl. z.B. Ibn Bāz, *Fatāwā l-laġna*, S. 288f. und al-Qaraḍāwī, *al-Marġi‘īya*, S. 112f. Siehe weiterführend dazu z.B. Krawietz, *Hierarchie*, S. 135ff. und Mahmud El-Wereny, *Normenlehre des Zusammenlebens: Religiöse Normenfindung für Muslime des Westens. Theoretische Grundlagen und praktische Anwendung*, Berlin 2018, S. 83ff.

40 Vgl. al-Albānī, *Manzilat as-sunna*, S. 19. In diesem Sinne hat er sich dem Hadīthmaterial zugewandt und ca. viertausend Überlieferungen herausgearbeitet und als schwach (*da‘īf*) bzw. erlogen (*mawḍū‘a*) bewertet. Siehe dazu sein Werk *Silsilat al-aḥādīṭ aḍ-ḍa‘īfa wa-l-mawḍū‘a wa-aṭaruhā s-saīyi‘ fi l-umma*, Riad 1993, 14 Bde.

41 Vgl. Ibn Bāz, *Fatāwā l-laġna*, S. 288-293.

stellt, merkt er zugleich an – und hier vertritt er die gleiche Position wie Ibn Bāz –, dass diese Sunna-Kategorie nur dann als rechtliches Beweismittel auftreten könne, wenn für den fraglichen Belang andere authentische koranische oder prophetische Belege vorlägen. Die Frage, ob eine Einzelüberlieferung (*ḥadīṭi aḥād*) als Argument für die Behandlung theologischer Fragen dienen darf, bejaht er, ebenfalls wie Ibn Bāz, mit der Begründung, dass die grundlegenden Glaubensgrundsätze (*umūr al-aqīda al-asāsīya*) sowie ihre Einzelfragen bereits durch den Koran vorgegeben seien und durch die authentische Sunna bekräftigt worden seien. Das impliziert, dass er praktisch gesehen die *ʿaḥād*-Überlieferungen in dieser Hinsicht ausschließlich als Untermauerung für die bereits nachgewiesenen Glaubensgrundsätze bewertet, aber nicht als eigenständige Quelle.⁴²

Al-Qaradāwī hebt sich von anderen traditionalistischen Gelehrten ab, indem er sich für die genaue Untersuchung und Nachprüfung des gesamten Sunna-Korpus stark macht.⁴³ Dafür schlägt er einige Kriterien vor, die sowohl auf die Authentizität als auch den Inhalt der tradierten Überlieferungen zielen. Diese lassen sich wie folgt zusammenfassen:⁴⁴ Die Sunna müsse im Schatten des Korans gelesen und verstanden werden. Dabei sei es unerlässlich, die allgemeinen Ziele der Scharia (*maqāṣid aš-šarīʿa*), die hinter den göttlichen normativen Texten stehen, zu berücksichtigen. Zudem sei dem Kontext, d.h. dem sozialen und politischen Umfeld, in dem die Aussagen oder Handlungen Muḥammads entstanden sind, Rechnung zu tragen, wobei zwischen einerseits temporär (*muʿaqqat*) und andererseits überzeitlich (*ḥālid*) gültigen Hadithen unterschieden werden müsse. Erstere seien gemäß neuer, dem Wandel der Zeiten geschuldeter Gegebenheiten veränderbar, letztere verfügten hingegen über einen ahistorischen Charakter und seien zeit- und ortsunabhängig bindend.⁴⁵ Ein Rechtsgelehrter solle sich daher damit auseinandersetzen, ob die eine oder andere Überlieferung Bezug auf ein geschichtliches Ereignis nimmt oder ob sie wegen eines damals verbreiteten, aber heute möglicherweise nicht länger gepflegten Brauches ausgesprochen worden sei. Ferner müsse zwischen rechtsrelevanten und -irrelevanten Überlieferungen differenziert werden, d.h. es müsse überprüft werden, ob der Prophet die eine oder die andere Aussage als Mensch, Anführer der Gemeinschaft oder als Mufti und Richter getätigt hat.⁴⁶

42 Vgl. al-Qaradāwī, *al-Marǧīʿiya*, S. 122ff. Für Näheres dazu Mahmud El-Wereny, *Mit Tradition in die Moderne? Yūsuf al-Qaradāwīs Methodologie der Fiqh-Erneuerung in Theorie und Praxis*, Köln 2016, S. 120ff.

43 Vgl. ebd., S. 90 und 113.

44 Siehe ausführlich dazu Mahmud El-Wereny, *Mit Tradition in die Moderne?*, S. 125ff.; Jasser Abou Archid, „*Hadīth-Methodologie aus der Sicht von Yūsuf al-Qaradāwī*“, in: Hikma. Journal of Islamic Theology and Religious Education 5 (April 2014) 8, S. 79-90.

45 Vgl. al-Qaradāwī, *al-Marǧīʿiya*, S. 207, 229f.; ders., *Kayfa nata ʿamal maʿa s-sunna an-nabawīya: Maʿālim wa-dawābiṭ*, Kairo 2006, S. 145f. und 159f. Weiterführend dazu Mahmud El-Wereny, „*Islamic Law between Originality and Renewal*“, *Yūsuf al-Qaradāwī's Theory of the Renewal of Islamic Law*, in: Journal of Islamic Studies and Culture (JISC) 4 (2016) 1, S. 1-12, hier: S. 8f.

46 Vgl. al-Qaradāwī, *Kayfa nata ʿamal maʿa s-sunna*, S. 113, 145 und ders., *al-Madḥal*, S. 117.

Der Verständlichkeit halber sei an dieser Stelle folgendes Beispiel kurz angeführt: Einer Aussage des Propheten zufolge ist es Frauen verboten, allein ohne *maḥram* zu verreisen. Ibn Bāz liest diesen Hadith wortwörtlich, hinterfragt nicht den Kontext, in dem er verlaublich wurde, und vertritt die Auffassung, dass heutigen Frauen auch verboten sei, allein ohne *maḥram* zu verreisen, denn der Prophet habe gesagt: „Eine Frau darf nur reisen, wenn ein *maḥram* dabei ist.“⁴⁷ Al-Qaraḍāwī plädiert indessen dafür, diesen Hadith in seinem damaligen Umfeld zu lesen und zu verstehen. Der Prophet habe dieses Verbot in einem anderen Kontext erlassen: Man habe damals keine Massentransportmittel wie Züge oder Flugzeuge gehabt, also wäre eine Frau auf Reisen allein (*ḥalwa*) und könnte auf fremde Männer treffen (*iḥtilāṭ*). Auf dieser Grundlage habe der Prophet dieses Verbot verlaublich, eine Grundlage, die in Zeiten des öffentlichen Personennahverkehrs kaum noch gegeben sei; insofern erscheine das Verbot obsolet.⁴⁸ Wenngleich sich Gelehrte wie al-Qaraḍāwī für die Neubewertung der Sunna einsetzen, sind ihre Ansätze alles andere als vielversprechend. Sie widmen sich zwar der Re-Interpretation und Kontextualisierung von Prophetenaussprüchen, dies bleibt aber oftmals auf alltägliche Fragen beschränkt, wie etwa das eben genannte Beispiel zum Verreisen der Frau ohne *maḥram*, die Begrüßung zwischen Mann und Frau, die Arbeit von Frauen etc. Eher kontroverse Fragen wie die *ḥudūd*-Strafen und die Gleichheit von Mann und Frau bleiben jedoch unangetastet. Sie werden als konstanter Bereich der Scharia angesehen, der zeit- und ortsunabhängig Gültigkeit besitzen müsse, auch wenn ihr Beweismaterial alleine der Sunna entnommen ist.⁴⁹

Auf der Basis der überwiegend unreflektierten Übernahme und der wortgetreuen Befolgung der Hadithe des Propheten, wie von Anhängern traditionalistischer Denkschule vertreten wird, werden überkommene, auf der Sunna basierende, Menschenrechte verletzende Rechtsbestimmungen wie etwa die körperliche Züchtigung und die Tötung von Glaubensabtrünnigen befürwortet.⁵⁰ Auch vertreten sie eine recht zurückhaltende Position den Andersgläubigen gegenüber. So halten sie

47 Vgl. Ibn Bāz, „*Mā ḥukm safar al-mar'a bidūn maḥram*“, abrufbar unter: <https://www.binbaz.org.sa/fatawa/674> (letzter Zugriff: 22.9.2017). *Maḥram*, Pl. *maḥārim*, bezieht sich hier auf einen Mann, der mit der Frau in einem Verwandtschaftsverhältnis steht, das eine Heirat zwischen den beiden für immer ausschließt. Ausführlich zu diesem Fallbeispiel siehe Mahmud El-Wereny, *Radikalisierung im Cyberspace. Die virtuelle Welt des Salafismus im deutschsprachigen Raum – ein Weg zur islamistischen Radikalisierung?*, Bielefeld 2020 (im Erscheinen).

48 Vgl. al-Qaraḍāwī, „*Ḥaḡḡ al-mar'a bi-lā maḥram*“ (10.09.2017), abrufbar unter: <http://www.qaradawi.net/new/Articles-5429> (letzter Zugriff: 15.9.2017).

49 Vgl. z.B. al-Qaraḍāwī, *Ġarīmat ar-ridda wa-'uqūbat al-murtadd fī daw' al-qur'ān wa-s-sunna*, Kairo 2005. Ausführlich dazu u.a. Gudrun Krämer, „*Drawing Boundaries. Yūsuf al-Qaraḍāwī on Apostasy*“, in: dies./Sabine Schmidtke (Hg.), *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden 2006, S. 181-214 und El-Wereny, *Mit Tradition in die Moderne?*, S. 60ff.

50 Vgl. z.B. Ibn Bāz, „*ad-Dalīl 'alā qatl al-murtadd 'an al-islām*“, abrufbar unter: <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/3171> (letzter Zugriff: 2.11.2017) und ders., *Maḡmū' fatāwā wa-maḡālāt mutanawwi'a*, Riad 1420/1999, Bd. 2, S. 258f. Auch abrufbar unter: <http://alifita.net/Fatawa/FatawaChapters.aspx?PageNo=2&View=Tree&NodeID=78&BookID=4&lang=ar> (letzter Zugriff: 2.11.2017).

es für verboten oder unerwünscht, je nach Fall, Nichtmuslime zu begrüßen oder zu ihren Feierlichkeiten zu beglückwünschen. So habe der Prophet gehandelt, und der Islam kenne solche Feste nicht. In diesem Sinne erfährt die Rechtsstellung der Frau ebenfalls eine massive Benachteiligung: So müssten muslimische Frauen z.B. einen *niqāb* (‚Gesichtsschleier‘) tragen, dürften weder fremde Männer per Handschlag begrüßen noch allein reisen oder Auto fahren.⁵¹ Äußerlich hätten Männer Bärte zu tragen, die nach Möglichkeit nicht kürzer als eine Faustlänge sein sollten, und Hosen oder Übergewänder, welche nicht über die Knöchel herabreichen dürften. Für die Mund- und Zahnpflege empfehlen salafistische Gelehrte die Benutzung des *miswāk* bzw. *siwāk* – eines Wurzelstücks vom Arāk-Baum mit ätherischem Ölgehalt, das zur Reinigung der Zähne verwendet wird. Alles andere, was diesem Standard widerspricht, wird als ‚Neuerung‘ (*bid‘a*) abgewertet.⁵² Ein solches Islam- bzw. Sunnavverständnis verachtet nicht nur die Menschenrechte, sondern läuft den Wertvorstellungen einer freiheitlichen und pluralistischen Gesellschaft zuwider. Insofern kann die These des Göttinger Islamwissenschaftlers Tilmann Nagel, der zufolge ein traditionelles Verständnis der Sunna und eine unreflektierte ‚Mohammedverehrung‘ ein essenzielles Hindernis für eine erfolgreiche Integration der Muslime in die säkularen Gesellschaften des Westens darstellt, unter Vorbehalt bestätigt werden, und zwar erst dann, wenn nachgewiesen wird, dass Muslime des Westens diesem traditionellen Denken verhaftet sind. Einen entsprechenden Beleg bleibt Nagel schuldig.⁵³ Zwar gibt es eine kleine Minderheit, die Anhänger des sog. Salafismus, die diesem traditionalistischen Sunnavverständnis folgt, sie ist aber nicht prägend für die muslimische Gemeinschaft im Westen, wie auch der Islam- und Rechtswissenschaftler Mathias Rohe unterstreicht.⁵⁴

3 Die Sunna aus der Sicht der sog. Modernisten

Nicht nur zeitgenössische Intellektuelle wie Šahrūr, al-Bannā und Abū Zaid weisen im Gegensatz zu der oben angeführten Denkschule die Funktion der Sunna als normgebende Quelle zurück. Viele andere Denker wie etwa Fazlur Rahman (gest.

51 Vgl. Ibn Bāz, „*Hal an-niqāb farḍ am makrūma?*“, abrufbar unter: <http://www.binbaz.org.sa/noor/9764>, ders., „*Ḥukm al-mušāfaha bi-n-nisba li-r-riḡāl wa-n-nisā*“, abrufbar unter: <http://www.binbaz.org.sa/noor/9337> und ders., „*Ḥukm qiyādat al-mar‘a li-s-saiyāra*“, abrufbar unter: <http://www.binbaz.org.sa/article/399> (letzter Zugriff: 11.9.2017). Siehe ausführlich dazu Mahmud El-Wereny, *Normenlehre des Zusammenlebens*, passim.

52 Vgl. u.a. Moussa Al-Hassan Diaw, „*Salafismus, Zelotismus und politischer Exklusivismus*“, in: Rauf Ceylan/ Benjamin Jokisch (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*, Frankfurt a.M. 2014, S. 119-129, hier: 121.

53 Vgl. Nagel, *Mohammed*, S. 102 und 106.

54 Vgl. Mathias Rohe, „*Scharia und deutsches Recht*“, in: ders./Hansjörg Schmid u.a. (Hg.), *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, Freiburg 2015, S. 194-226, hier S. 198; Mahmud El-Wereny, „*Salafismus als Herausforderung für die Integration – der religiös Andere in der salafistischen Ideologie*“, in: *Demokratie-Dialog* 3 (2018) 3, S. 38-45.

1988), Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (gest. 2010) und Mohammad Arkoun (gest. 2010) vertreten eine ähnliche Position gegenüber der Sunna. Da sich Šaḥrūr mit dieser Thematik intensiv auseinandersetzt und dazu ausführliche Schriften verfasst hat, wird im Folgenden der Fokus auf seinen Ansatz gelegt; seine Überlegungen decken sich in vielen Bereichen mit denen anderer Reformdenker. Šaḥrūrs grundlegende Argumentationen finden sich in seinem Werk *as-Sunna r-rasūlīya wa-s-sunna n-nabawīya* („Die Sunna des Gesandten und die des Propheten“), wenngleich er diese Frage auch in anderen Publikationen behandelt.⁵⁵

Das Verständnis jener Autoren zum Begriff der Sunna weicht von den Definitionen traditioneller Gelehrter eindeutig ab. Šaḥrūr und al-Bannā zufolge handelt es sich bei der Sunna nicht um Aussprüche, Handlungen und stillschweigende Duldungen des Propheten. Eine solche Definition sei falsch und habe über die Jahrhunderte hinweg zum Stillstand und zur Rückständigkeit islamischer Gesellschaften geführt. Die Sunna impliziere vielmehr die Art und Weise, wie die dem Koran entnommenen Normen entsprechend den zeitlichen und örtlichen Gegebenheiten umzusetzen seien, ohne Gottes Grenzen zu überschreiten oder den Menschen schwer erträgliche Bürden aufzuerlegen. Denn Gott wolle den Menschen nichts aufbürden, was sie bedrücken könnte. Genauso habe Muḥammad entsprechend den Lebensumständen des siebten Jahrhunderts gehandelt. Weder er noch seine Gefährten hätten die Sunna als Aufzeichnung seiner Aussagen und Taten verstanden, wie sie heute mehrheitlich aufgefasst wird.⁵⁶ In diesem Zusammenhang definiert Šaḥrūr den Terminus Sunna etymologisch als ‚erleichtern‘ oder ‚leicht machen‘, lässt aber andere mögliche Bedeutungen wie ‚Brauch‘, ‚Gesetz einführen‘ oder ‚vorschreiben‘ außen vor.⁵⁷

In ihren Abhandlungen gehen Autoren wie Šaḥrūr, al-Bannā und Abū Zaid auf die oben angeführten Argumente zur normativen Eigenständigkeit der Sunna ein und versuchen, diese zu entkräften: Die Annahme, die Sunna sei göttliche Eingebung

55 Vgl. Šaḥrūr, *as-Sunna r-rasūlīya wa-s-sunna n-nabawīya*, Beirut 2012. In diesem Werk fasst er seine Überlegungen zur Sunna zusammen, die er bereits in anderen Werken veröffentlicht hat, wie etwa *al-Kitāb wa-l-qur’ān: Qirā’a mu’āšira*, Damaskus 1992, S. 543-573 und *Naḥwa uṣūl ḡadīda li-l-fiqh al-islāmī*, Damaskus 2000, S. 123ff. Siehe ausführlich zu seiner Person und seinem Denken u.a. Amberg, *Auf dem Weg*, S. 23ff. und Andreas Christmann, „73 Proofs of Dilettantism. The Construction of Norm and Deviancy in the Responses to Mohamed Shahrour’s Book *Al-Kitāb wa al-Qurān: Qirā’a Mu’āšira*“, in: *Die Welt des Islam* 44/2 (2004), S. 21-73.

56 Vgl. Ġamāl al-Bannā, *Naḥwa fiqh ḡadīd. as-Sunna wa-dawruhā fī taḡdīd al-fiqh*, Kairo 1998, S. 10ff., 176f. und Šaḥrūr, *al-Kitāb wa-l-qur’ān*, S. 548f. In diesem Zusammenhang zitiert Šaḥrūr folgende Koranstellen: 2/7185: „Gott will es euch leicht machen, nicht schwer.“ und 22/78: „Und er hat euch in der Religion nichts auferlegt, was (euch) bedrückt.“ Weiterführend zu al-Bannā’s Reformüberlegungen in Ivesa Lübben, „*Ġamal al-Banna: Gerechtigkeit für alle*“, in: Amirpur/Ammann, *Der Islam*, S. 164-172 und Konstanze Gemeinhardt-Buschhardt, „*Ġamāl al-Bannā und sein Schaffen – Ein reformislamischer Ansatz zur Verbesserung der Situation der muslimischen Frau*“, in: Ute Pietruschka (Hg.), *Hermeneutik und Exegese – Verstehenslehre und Verstehensdeutung im Regionalen System koexistierender Religionsgemeinschaften im Orient*, Halesche Beiträge zur Orientwissenschaft 43 (2007), Halle 2009, S. 49-62.

57 Vgl. Šaḥrūr, *al-Kitāb wa-l-qur’ān*, S. 549.

(*wahy*) und vor Fehlern und Fälschungen geschützt, weisen sie kategorisch zurück. Zu behaupten, dass alles, was Muḥammad gesagt und getan hat, fehlerfrei sei, da es sich um Offenbarung handele, führe zwangsläufig dazu, aus der Sunna eine ‚zweite Offenbarung‘ zu machen. Dieser Sichtweise liege ein falsches Verständnis der oben angeführten Koranstelle 53/4 zugrunde.⁵⁸ Das Pronomen „er“ in jenem Vers „*In huwa illā wahy^{um} yūḥā*“⁵⁹ verweise nicht auf den Propheten Muḥammad, sondern vielmehr auf den Koran als Text göttlichen Ursprungs. Denn besagter Vers sei in Mekka offenbart worden, in einer Zeit, in der es noch um die Überzeugung der Mekkaner von der göttlichen Offenbarung des Korans gegangen sei. Würde man annehmen, die Sunna sei auch Offenbarung und verfüge über eine ähnliche bzw. gleichwertige Autorität wie der Koran, so müsste sie dann zum einen frei von Widersprüchen und Problemen sein und zum anderen dem Wortlaut, nicht nur der Bedeutung nach überliefert sein, wie sie uns heute vorliege.⁶⁰

Auch wenn von aš-Šāfi‘īs Annahme ausgegangen wird, dass die Sunna *wahy* sei, so soll sich der vermeintliche Gehorsam gegenüber Muḥammad nach Abū Zaid’s Darstellung nur auf das beziehen, was er über Gott verkündet hat, d.h. auf seine Funktion als Verkünder der Botschaft Gottes.⁶¹ Demnach bestreitet Abū Zaid, so wie Šahrūr und al-Bannā, dass die Sunna in Gänze auf göttlicher Offenbarung basiere. Wäre sie eine solche gewesen, so stünde sie in gleichrangigem Verhältnis zum koranischen Text in Bezug auf die Frage der Abrogation (*nash*). Dass aš-Šāfi‘ī die Abrogation eines Verses nur anhand eines anderen definitiven Verses, aber keineswegs anhand einer Prophetenaussage, anerkenne, zeige zum einen seine Widersprüche auf und bestätige zum anderen, dass die Sunna keine Offenbarung sei.⁶² In diesem Zusammenhang argumentiert al-Bannā, dass Muḥammad nur in Fragen der rituellen Praxis zur Erklärung und Veranschaulichung koranisch-allgemein verlautbarter Bestimmungen durch eine ‚prophetische‘ Offenbarung inspiriert worden sei. Diese Art Offenbarung nennt al-Bannā *al-wahy as-sunnī*, die eine Stufe niedriger als die göttliche Offenbarung sei und mit ihr nicht gleichgestellt werden dürfe.⁶³

In Bezug auf die Problematik der Niederschrift der Sunna wird davon ausgegangen, dass der Prophet seinen Gefährten befohlen hätte, die Sunna aufzuschrei-

58 Vgl. ebd., S. 545; al-Bannā, *Naḥwa fiqh ḡadīd*, S. 137ff. und 194f. Zu Abū Zaid’s und al-Bannā’s Argumenten siehe ‘Abdallāh, *al-Ḥadāta*, S. 119ff.

59 „Er ist nichts als eine inspirierte Offenbarung.“ Hervorhebung vom Autor.

60 Vgl. Šahrūr, *al-Kitāb wa-l-qur‘ān*, S. 545 und al-Bannā, *Naḥwa fiqh ḡadīd*, S. 194.

61 Vgl. Abū Zaid, *al-Imām aš-Šāfi‘ī*, S. 84f. Für Näheres zu Abū Zaid’s Reformbemühungen siehe u.a. Nasr Hamed Abou Zaid, *Ein Leben mit dem Islam, erzählt von Navid Kermani*, Freiburg i.Br. 1999; Thomas Hildebrandt, „*Nasr Hamid Abu Zaid, Ägypten/Niederlande: Interpretation – die andere Seite des Textes*“, in: Amirpur/Ammann, *Der Islam*, S. 127-136 und Jörn Thielmann, *Nasr Hāmid Abū Zaid und die wiedererfundene ḥisba: Šarī‘a und Qānūn im heutigen Ägypten*, Würzburg 2003.

62 Vgl. Abū Zaid, *al-Imām aš-Šāfi‘ī*, S. 89f. und 97. Zur *nash*-Problematik siehe statt vieler J. Burton, „*Naskh*“, in: *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. VII, S. 1009–1012.

63 Vgl. weiterführend dazu al-Bannā, *Naḥwa fiqh ḡadīd*, S. 194ff.

ben, wenn sie eine ‚zweite Offenbarung‘ gewesen wäre. Reden und Handeln des Propheten seien erst lange Zeit einzig ihrem groben Inhalt nach tradiert worden. Erst später sei die Sunna kanonisiert worden, was zu teils widersprüchlichen Textvarianten und Parallelüberlieferungen geführt habe.⁶⁴ Zur Untermauerung dieser Position verweist man auf zahlreiche Berichte, denen zufolge Muḥammad seinen Gefährten verboten habe, von seinen Äußerungen nichts anderes als den Koran aufzuschreiben. Mit diesem Schreibverbot hätte er die mögliche Vermischung von Koran und Sunna unter den Gläubigen vermeiden wollen. Auch die Prophetengefährten seien der Überzeugung gewesen, dass es sich bei den Aussagen des Propheten nicht um göttliche Inspiration handelte. Sie hätten die Sunna eher als menschliche Interaktion Muḥammads mit seinen Lebensbedingungen aufgefasst. Anderenfalls hätten sie die Sunna kodifiziert, zumindest nachdem sie mit der Kodifizierung des Korans fertig waren.⁶⁵ Es sei aš-Šāfi‘ī gewesen, der der Sunna die Stellung einer göttlichen Offenbarung sowie einer normgebenden Funktion zugesprochen hat.⁶⁶ Neben aš-Šāfi‘ī gilt Šahrūr al-Buḥārī (gest. 256/870) als weitere entscheidende Person für die Entwicklung der Sunna als solche. Die Entstehung und Kodifizierung der Sunna verortet er zwischen der zweiten Hälfte des 2. und dem Ende des 3. Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung – einer Zeit, in der Gruppen wie die Ḥawāriğ und die Schia entstanden sind und eine tiefe Verunsicherung inmitten der muslimischen Gemeinde verursacht haben. Als Reaktion sei die traditionalistische Denkschule (*taīyār an-naql*) aufgetreten, deren Hauptanliegen die Wiederherstellung der innerislamischen Einheit gewesen sei. Diese Schule habe die Liebe der Muslime zum Propheten und zu seinen Gefährten ausgenutzt, indem sie den Propheten zum absoluten Idealtypus stilisiert und all seinen Reden und Handlungen die Bedeutung einer göttlichen Offenbarung zugesprochen hätten.⁶⁷ Nehme man die Behauptung an, dass alles, was Muḥammad ausgesprochen und getan hat, der Offenbarung entspringen sei, widerspreche dies der Tatsache, dass Muḥammad in vielen Fällen seine Gefährten nach Rat gefragt und diesen auch befolgt habe. Ferner habe eine solche These zur Folge, dass die Eigenschaft Muḥammads als Mensch aufgehoben werde. Er wäre nach dieser Meinung ausschließlich ein Verkünder der Offenbarung (*muballig li-l-wahy*).⁶⁸

Šahrürs zentrale Strategie im Umgang mit der Sunna liegt in der Differenzierung zwischen der Sunna des Propheten (*as-sunna n-nabawīya*) und der des Gottgesandten (*as-sunna r-rasūlīya*). Erstere umfasst Muḥammads Reden und Handeln als Mensch, Heerführer, Richter und Prophet und wird in zwei Kategorien unterteilt: (1) Muḥammadanische Geschichten (*qaṣaṣ muḥammadī*), die über das Leben

64 Vgl. Šahrūr, *as-Sunna*, S. 46f., al-Bannā, *Naḥwa fiqh ġadīd*, S. 198f. und Abū Zaid, *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīmī*, Kairo 1994, S. 126.

65 Siehe weiterführend dazu Šahrūr, *as-Sunna*, S. 46f., 141ff.; ders., *al-Kitāb wa-l-qur‘ān*, S. 546 und ähnlich al-Bannā, *Naḥwa fiqh ġadīd*, S. 199f.

66 Vgl. Abū Zaid, *al-Imām aš-Šāfi‘ī*, S. 85f.; ähnlich al-Bannā, *Naḥwa fiqh ġadīd*, S. 15f. und 175.

67 Vgl. Šahrūr, *al-Kitāb wa-l-qur‘ān*, S. 565ff.; ähnlich al-Bannā, *Naḥwa fiqh ġadīd*, S. 22ff.

68 Vgl. Abū Zaid, *al-Imām aš-Šāfi‘ī*, S. 89f.

Muḥammads selbst sowie andere Propheten und Völker berichten, und (2) *ig̃tihādāt an-nabīy*, d.h. die selbstständigen Bemühungen des *Propheten* Muḥammad um die Findung von Normen und die Beantwortung von Fragen unterschiedlicher Natur. Aus den Geschichten früherer Propheten dürfe man nur Ermahnungen (*‘ibar*) und Ratschläge entnehmen, keineswegs aber rechtliche Normen. Den *ig̃tihād* des Propheten – ein Thema, das eine Kontroverse unter muslimischen Gelehrten darstellt⁶⁹ – erachtet Šahrūr nicht als Teil der islamischen Gesetzgebung (*šar‘ islāmī*), sondern als zivile Satzung (*qānūn madanī*), die zeit- und ortsgemäß verändert werden dürfe. Beschlüsse dieser Art nähmen niemals einen ewig gültigen Charakter an, auch wenn sie einhundertprozentig authentisch und gesichert tradiert seien, denn sie seien für Muslime des siebten Jahrhunderts n.Chr. kontextbedingt beschlossen worden.⁷⁰ Solche Entscheidungen gälten als Rechtsquelle erst dann, wenn für den zu behandelnden Sachverhalt andere Belege im Koran vorliegen oder sie zumindest seinen Prinzipien und Grundlagen nicht widersprechen. So sei die Überlieferung, der zufolge der Fleischverzehr von Hauseseeln verboten ist, anzunehmen, da sie den Grundprinzipien des Korans nicht widerspräche. Dies gelte auch für andere Überlieferungen wie etwa der zum Streichen über die Fußkleidung (*al-mašḥ ‘alā l-ḥuffayn*), da dies und Ähnliches mit dem koranischen Prinzip der Erleichterung (*taysīr*) übereinstimme. Überlieferungen wie etwa zur Bestrafung von Ehebrechern oder Apostaten widersprächen indessen den Aussagen des Korans und gälten daher als prophetische *ig̃tihādāt*, die in ihrem Kontext gelesen werden sollten.⁷¹ Dass Šahrūr für die Akzeptanz der Sunna des Propheten als Rechtsquelle die Bestätigung durch den Koran voraussetzt, sagt unmissverständlich aus, dass er die Normativität dieser Art von Sunna nur für die Zeitgenossen Muḥammads als bindend ansieht.⁷²

Zur Rechtfertigung dieser Position führt er an, dass es im Koran keinen einzigen Vers gebe, der Muslimen befiehlt, Aussagen des Propheten zu folgen. Aussagen oder Handlungen Muḥammads als Prophet, Staatsmann oder Mufti besäßen nur für seine Zeit und sein damaliges Umfeld des siebten Jahrhunderts Gültigkeit. Auch die Übertragung einer bereits von ihm getroffenen Entscheidung auf eine neu erschienene, zur Debatte stehende Frage, der sog. *qiyās* (‘Analogiebildung’), weist Šahrūr zurück. Es sei fehlerhaft (*ḥaṭa‘*), einen neu aufgetretenen Sachverhalt nach einer vom Propheten verlautbarten Fatwa oder Aussage zu beurteilen. Gegenwartsbezogene Fragen könnten aufgrund unterschiedlicher zeitlicher und räumlicher Rahmenbedingungen nicht im Sinne altüberkommener Entscheidungen beantwortet werden. Sie seien entsprechend den Sitten und Gepflogenheiten

69 Vgl. weiterführend dazu Birgit Krawietz, „Der Prophet Muḥammad als Muftī und Muḡtahid“, in: Hans-Georg Ebert/Thoralf Hanstein (Hg.), *Beiträge zum Islamischen Recht* III, Frankfurt 2003, S. 55-71 und Kurnaz, *Der Prophet*, S. 123-148.

70 Vgl. Šahrūr, *Naḥwa uṣūl ḡadīda*, S. 150f.

71 Vgl. ebd., S. 197f. und ders., *as-Sunna*, S. 99-105.

72 Vgl. Šahrūr, *as-Sunna*, S. 99-105 und ders., *al-Kitāb wa-l-qur‘ān*, S. 545ff.

der Arabischen Halbinsel im siebten Jahrhundert entstanden und verfügten somit über keine Weisungsbefugnis mehr für Muslime der Gegenwart. Zwar seien die Muslime zu Muḥammads Lebzeiten an seine Entscheidungen als politisches Oberhaupt der Gemeinschaft gebunden gewesen, dies gelte aber heute aufgrund der veränderten Lebensumstände nicht mehr. Daher seien die auf der Sunna des Propheten basierenden Bestimmungen und Normen wie etwa zur Steinigung des Ehebrechers oder zum Verbot des Fotografierens, der Musik oder des Goldtragens für Männer, selbst wenn die jeweilige Überlieferung authentisch sein sollte, in ihrem situationsbedingten Kontext als *ig̃tihād* des Propheten zu verstehen und einzuordnen.⁷³

Dass Gott keinem das Recht gegeben habe, ewig gültige Ge- oder Verbote zu erlassen, begründet Šahrūr mit folgendem Koranvers 4/14: „Wer Gott und Seinem Gesandten den Gehorsam versagt und *Seine* Grenzen übertritt, den führt Gott in das Höllenfeuer, in dem er ewig bleiben wird.“ Wären die Aussprüche des Propheten absolut und ihre Befolgung obligatorisch gewesen, so sollte der Vers lauten: „[...] und *ihre* Grenzen [...]“.⁷⁴ In diesem Zusammenhang betont der Autor, dass er mit dieser Herangehensweise an die Sunna des Propheten keinesfalls darauf abzielt, sie allesamt zu verwerfen. Vielmehr wolle er das tradierte Hadithmaterial inhaltlich (*matn*) wie auch formal (*sanad*) kritisch und zeitgemäß lesen und neu bewerten.⁷⁵ „Gibt es darunter Berichte, die uns auch in der Gegenwart noch nützlich erscheinen, dürften wir diese übernehmen. Was uns aber nicht mehr nützlich erscheint, sollten wir beiseitelassen.“⁷⁶ So hält auch Abū Zaid dafür, dass die Sunna des Propheten nur zu befolgen sei, wenn sie bereits im Koran erwähnt bzw. bestätigt werde oder mit dessen Normen und grundlegenden Prinzipien nicht kollidiere.⁷⁷

Was die *sunna rasūliya* betrifft, so setzt Šahrūr sie mit dem Koran gleich, d.h. Muḥammad als *Gesandter Gottes (rasūl)* fungiert in dieser Hinsicht als Überbringer der göttlichen Offenbarung (*risāla*) und Verkünder der göttlichen Bestimmungen.⁷⁸ Die Verkündungen des Gesandten teilt Šahrūr in drei Aspekte ein: *Ša'ā'ir* (,Rituelles'), *qiyam* (,ethische Normen') und *ḥudūd* (,Grenzen').⁷⁹ Die rituelle Praxis wie etwa das fünfmalige Gebet am Tag, das Fasten, die Almosenpflichtabgabe und die Pilgerfahrt habe Muḥammad nicht als gewöhnlicher Mensch vollzogen, sondern als Gesandter Gottes und Überbringer der Offenbarung. Diese *'ibādāt* seien genau in der Weise zu vollziehen, wie er sie ausführte. Hierbei gelte er als unfehlbar (*ma'šūm*). Den absoluten Gehorsam gegenüber dem Gesand-

73 Vgl. Šahrūr, *Naḥwa uṣūl ḡadīda*, S. 163f.; ders., *al-Kitāb wa-l-qur'ān*, S. 551ff. und 473.

74 Šahrūr, *al-Kitāb wa-l-qur'ān*, S. 553 [Hervorhebung vom Autor].

75 Vgl. al-Bannā, *Naḥwa fiqh ḡadīd*, S. 202ff.; Šahrūr, *al-Kitāb wa-l-qur'ān*, S. 554 und Abū Zaid, *al-Imām aš-Šāfi'ī*, S. 90f.

76 Šahrūr, *al-Kitāb wa-l-qur'ān*, S. 552.

77 Vgl. ausführlich dazu Abū Zaid, *Naqd al-ḥiṭāb*, S. 129f.

78 Vgl. Šahrūr, *as-Sunna*, S. 99-105.

79 Vgl. ebd., S. 118ff., 138ff. und 140ff. und ders., *Naḥwa uṣūl ḡadīda*, S. 150.

ten bestätigten zahlreiche Koranverse: „Ihr Gläubigen! Gehorcht Gott und dem Gesandten“ (4/59), „Verrichtet das Gebet und gebt die *zakāt* und gehorcht dem Gesandten“⁸⁰ und „Im Gesandten Gottes habt ihr ein gutes Beispiel“.⁸¹ Diese Koranverse und dergleichen mehr erlegen nach Šahrūr's Darstellung den Muslimen auf, sich den Gesandten Gottes als Vorbild zu nehmen und diesem absoluten Gehorsam zu leisten, sei es auf ritueller oder moralischer Ebene. Jeder Muslim habe nach dieser Auffassung genauso zu beten, wie es der Gesandte getan habe. Dies gelte auch für das Fasten, die Almosenabgabe und die Pilgerfahrt. Andere Anweisungen zur Ritualpraxis, die darüber hinausgehen, erachtet Šahrūr als fakultativ. Ihrer Befolgung wohne kein verpflichtender Charakter inne.⁸² Demnach erkennt er, ebenfalls wie al-Bannā und Abū Zaid, die Funktionen der Sunna nur als Bestätigung und Erklärung des Korans an.⁸³ Unter der Kategorie der *ḥudūd* will Šahrūr nicht ihr klassisch tradiertes Verständnis und ihre heute unter vielen Muslimen weit verbreitete Auffassung von physischen Bestrafungen hinnehmen. Vielmehr deutet er den Begriff *ḥudūd* nach seinem wörtlichen Sinne als Grenze göttlich verlautbarter Erlaubnisse und Verbote. Darauf folgend unterscheidet er zwischen einer ‚Höchstgrenze‘ (*ḥadd a'lā*) und einer ‚Mindestgrenze‘ (*ḥadd adnā*) göttlicher Bestimmungen. Demjenigen, der sich an diesen Begrenzungen hält, ist am Tag des Jüngsten Gerichts das Paradies versprochen, demjenigen, der sie übertritt, das Höllenfeuer. Die besagten *ḥudūd* weisen einen ewigen Charakter auf, wenn sie sich auf einen Koranbeleg oder eine *sunna rasūliya* stützen, andernfalls unterlägen sie den Veränderungen von Zeit und Ort.⁸⁴

Al-Bannās Argumentation bewegt sich auf der gleichen Ebene. Ähnlich wie Šahrūr spricht er von drei Sunna-Kategorien, wobei er sich anderer Termini bedient: Die erste befasst sich mit der rituellen Praxis Muḥammads (*sunna ibādīya*), die zweite mit seinem Leben als Mensch, Vater und Ehemann (*sunna ḥayātīya*) und die dritte mit seiner Rolle als Staatsmann und Heerführer (*sunna siyāsīya*).⁸⁵ Auch argumentiert er, dass jene Sunna nur für die damaligen Zeitgenossen Muḥammads bindend gewesen sei. Sie hätten die Handlungen des Gesandten Gottes als Orientierung und Wegweiser verstanden, sei es auf ritueller, ethischer oder politischer Ebene, da Muḥammad ihr Zeitgenosse war und sein Reden und Handeln auf koranischen Anweisungen basierten. Bis auf die rituelle Praxis, die durch den Koran begründet ist, gelte die tradierte Sunna Muḥammads als Mensch und politisches Oberhaupt für zeitgenössische Muslime bloß als Geschichte (*muğarrad tāriḥ*), die

80 Koran 24/56. Zitiert nach Šahrūr, *al-Kitāb wa-l-qur'ān*, S. 551 und ähnlich ders., *as-Sunna*, S. 120ff.

81 Koran 33/21. Zitiert nach Šahrūr, *al-Kitāb wa-l-qur'ān*, S. 550.

82 Vgl. Šahrūr, *as-Sunna*, S. 121ff. und ders., *al-Kitāb wa-l-qur'ān*, S. 551f.

83 Vgl. al-Bannā, *Nahwa fiqh ġadīd*, S. 202 und Abū Zaid, *al-Imām as-Šāfi'ī*, S. 90f.

84 Vgl. ausführlich dazu Šahrūr, *as-Sunna*, S. 140ff.; ders., *al-Kitāb wa-l-qur'ān*, S. 453ff.; Amberg, *Auf dem Weg*, S. 185ff.

85 Vgl. al-Bannā, *Nahwa fiqh ġadīd*, S. 171f.

über keinen rechtlich bindenden Charakter verfüge.⁸⁶ Somit sprechen Vertreter dieser Denkschule von der Notwendigkeit, viele Teile der Sunna zu relativieren bzw. historisieren und auf diesem Wege ihre normative Bedeutung zu reduzieren. Neben der oben angeführten Differenzierung zwischen *as-sunna n-nabawīya* und *as-sunna r-rasūlīya* setzt Šahrūr ein weiteres Kriterium für die Bewertung des Sunna-Materials an: Eine Überlieferung dürfe mit modernen Erkenntnissen der Wissenschaft nicht in Widerspruch stehen. So müsse der Prophetenausspruch, dem zufolge die Mehrzahl der Paradiesbewohner Arme sind und die des Höllenfeuers Frauen, in Abrede gestellt werden.⁸⁷ Solche Aussagen würden zum einen viele eschatologische Auskünfte über die im Koran erwähnten hinausgehen und zum anderen mit Erkenntnissen des modernen Wissens nicht übereinstimmen. Dies zeigt Šahrūr anhand einer rechnerischen Ermittlung im Verhältnis zum Frauenanteil der Welt. Auch Hadithe, die Bezug auf zukünftige historische Geschehnisse islamischer Geschichte nehmen (*aḥādīṭ al-ġaybīyāt*), lehnt er kategorisch ab. Einschlägige Hadithe fließen nach Šahrūrs Darstellung entweder über vor biblischen Geschichten (*isrāʾīlīyāt*) oder vor tendenziösen Aussagen der Theologie- bzw. Rechtsschulen und Gruppierungen, die die arabische Gesellschaft seit dem Tod des Propheten bis zum Anfang der Abbasidenzeit dominierten und ihren Einfluss bis heute ausüben.⁸⁸

Šahrūrs Kritik an der Sunna beschränkt sich nicht auf eine bestimmte Sunna-Gattung, sondern erstreckt sich auf die Gesamtheit der Hadith-Sammlungen, einschließlich der von al-Buḥārī und Muslim, die aus traditioneller Sicht die authentischsten Bücher nach dem Buch Gottes darstellen. Die Behauptung, dass diese zwei Werke am ehesten an den Koran heranreichen, sei „eine der größten Betrügereien (*muġālaḫāt*)“. Dazu komme, dass die religiösen Institutionen die Gläubigen dazu zwingen, an die Authentizität dieser Sammlungen zu glauben, andernfalls bedrohe sie die Exkommunikation und Ausstoßung aus dem Islam.⁸⁹ Ähnlich argumentiert Abū Zaid, indem er anführt, dass die bei vielen Muslimen als authentisch erachteten Sechs-Hadithwerke (*al-kutub as-sitta*) nach zeitlichen und örtlichen Kriterien kanonisiert worden seien und ihnen daher keineswegs ein absoluter Gültigkeitsanspruch zugesprochen werden sollte. Zudem seien sie durch historisch bedingte Ideologien geprägt worden. Als Beispiel dafür führt er die *ahl as-sunna wa-l-ġamāʿa* („Die Anhänger der Sunna und der Gemeinschaft“) an und versteht die oben erwähnten Traditionalisten als ihre zeitgenössischen Ver-

86 Vgl. ebd., S. 176f.

87 Dieser Hadith wird sowohl in Šaḥīḥ al-Buḥārī (Hadith-Nr. 3241) als auch in Šaḥīḥ Muslim (Hadith-Nr. 2737) tradiert. Dort heißt es: „Muhammad sprach: Ich warf einen Blick auf das Paradies und sah, dass die Mehrzahl seiner Bewohner Arme sind. Und ich warf einen Blick auf das Höllenfeuer und sah, dass die meisten seiner Bewohner Frauen sind.“ Siehe *Šaḥīḥ al-Buḥārī*, Damaskus 2002, S. 801 und *Šaḥīḥ Muslim*, hg. von Abū Qutaiba al-Friyābī, Riad 2006, Bd. 2, S. 1255.

88 Vgl. Šahrūr, *as-Sunna*, S. 25f.; ders., *Naḥwa uṣūl ġadīda*, S. 157ff. und ähnlich al-Bannā, *Naḥwa fiqh ġadīd*, S. 14 und 152ff.

89 Vgl. Šahrūr, *Naḥwa uṣūl ġadīda*, S. 160.

treter. Diese Gruppe sei mithilfe staatlicher Macht zur Entscheidungsinstanz für die Ablehnung oder Annahme der Überlieferungen gemacht worden. Sie erhielt nach Abū Zaid's Darstellung die Befugnis der letzten Autorität in allen Fragen, die den Glauben und die Religion betreffen, um somit in letzter Konsequenz die politische Macht zu unterstützen. Ausgehend von dieser Annahme appelliert er mit Nachdruck an eine gründliche Überprüfung hinterlassener Hadith-Sammlungen, allen voran die von al-Buḥārī und Muslim. Dies solle nach neuen zeitgemäßen Richtlinien erfolgen und sich sowohl auf die Überlieferungskette (*sanad*) als auch auf den Überlieferungstext (*matn*) beziehen.⁹⁰

Auf Grundlage seiner vorgenommenen Differenzierung zwischen einer Sunna des Propheten und einer Sunna des Gesandten versucht Šaḥrūr, den von Traditionalisten wie auch von vielen Muslimen vertretenen Gehorsam gegenüber der Sunna wie folgt zu widerlegen: Der Gehorsam (*tā'a*) im besagten Hadith, dem zufolge Muslime niemals abirren, wenn sie Gottes Buch und der Sunna folgen, beziehe sich zwar auf Muḥammad, aber als Gottgesandten und als Verkünder der *risāla*, nicht als Propheten, d.h. man habe ihm nur dann zu folgen, wenn das, was er sagt, dem entspreche, was im Koran und dessen Grundlagen steht. Dies fordere der Koran ebenfalls: „Gehorcht Gott und dem Gesandten“ (5/92). Niemals aber finde sich hingegen der Befehl Gottes „Gehorcht dem Propheten“ (*wa-aṭī'ū n-nabīy*).⁹¹ Auch die Bezeichnung der Sunna als *ḥikma*, wie traditionalistische Gelehrte unter Berufung auf die oben genannten Koranstellen (z.B. 3/164 und 33/34) argumentieren, weist Šaḥrūr zurück. Mit *ḥikma* seien die allgemeinen, moralischen Weisheiten Muḥammads gemeint, die für alle Menschen gelten könnten und nicht unbedingt von einem Propheten stammen müssten, wie etwa *lā ḍarar wa-lā ḍirār* („Es soll weder Schaden erlitten noch zugeführt werden“) und „Keiner von euch ist wirklich gläubig, solange er nicht seinem Bruder das wünscht, was er für sich selbst wünscht.“⁹² Solche *aḥādīṭ al-ḥikma* basieren, so der Autor, keineswegs auf göttlicher Offenbarung und dürften daher nicht als Grundlage für die Begründung von rechtlichen Normen oder religiösen Dogmen dienen.⁹³

Hadithe, die sich der Verhaltensweise, dem Äußeren und den Charakterzügen Muḥammads widmen, teilt Šaḥrūr in zwei Kategorien ein: Solche, die etwa sein Aussehen und seine Manieren beim Essen und Trinken beschreiben, und solche, die seine charakterlichen Vorzüge wie etwa Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit, Sanftmut und Großzügigkeit darlegen. Zum Umgang mit jenen Überlieferungen schlägt Šaḥrūr, wie auch al-Bannā, ein selektives Verfahren vor; ihre Befolgung bleibe jedoch grundsätzlich jedem Gläubigen selbst überlassen. Aus der Biografie und den trefflichen Eigenschaften des Propheten könne man ableiten, was dem Geist der Zeit und des Orts entspreche, andernfalls seien solche Berichte beiseitezulas-

90 Vgl. Abū Zaid, *Naqd al-ḥiṭāb*, S. 127ff.

91 Vgl. Šaḥrūr, *Naḥwa uṣūl ḡadīda*, S. 158.

92 Zitiert nach ebd., S. 162f.

93 Vgl. ebd., S. 162.

sen.⁹⁴ Dies betreffe ebenfalls das Äußerliche des Propheten, wobei einschlägige Traditionen zeitgemäß und in Anpassung an die Bedingungen des Lebens interpretiert werden sollten. Als Beispiel führt er die Benutzung des ‚Zahnputzholzes‘ (*miswāk*) an. Für die Mundhygiene habe Muḥammad entsprechend seinen Lebensumständen einen *siwāk* benutzt. Dies solle man heute nicht eins zu eins übernehmen, vielmehr sei es in übertragener Weise zu verstehen. Entsprechend den heutigen Möglichkeiten solle man auf Mundhygiene und Gesundheit achten.⁹⁵ Auch dürfe die Praxis des Propheten, einen Vollbart und lange arabische Kleidung zu tragen, nicht bedeuten, dass dies für muslimische Männer heutzutage verpflichtend sei. Es impliziere vielmehr, dass sich der Prophet in seinem Äußeren in nichts von seinem damaligen Umfeld unterschied. Daraus erschließt Šahrūr, dass ein Muslim also die regional übliche Kleidung tragen und sich in seinem Äußeren an diese anpassen sollte.⁹⁶

Šahrūr kritisiert jene salafistisch bzw. traditionalistisch orientierten Gelehrten, die ihr Hauptaugenmerk auf das Äußere richten und viele andere – seines Erachtens wichtigere – Ziele der Scharia außer Acht lassen.⁹⁷ Aus seiner Sicht zählen eher Dinge wie das Sich-Kennenlernen, die gegenseitige Unterstützung und Solidarität, die Frömmigkeit und das Handeln für das Wohlergehen der Menschen zu den grundlegenden Zielen der Scharia.⁹⁸ Im Koran heiße es u.a.: „O ihr Menschen, Wir haben euch von Mann und Frau erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr euch kennenlernt.“⁹⁹ und „[Gott], Der den Tod und das Leben geschaffen hat, um zu prüfen, wer von euch der Beste ist im Handeln.“¹⁰⁰ Das ‚Sich-Kennenlernen‘ umfasse soziale Gemeinschaft, gegenseitigen Austausch zum Nutzen aller, den Aufbau der Familie und die aktive Mitgestaltung des Lebens auf unterschiedlichen Ebenen. ‚Frömmigkeit‘ beinhalte Gotteserkenntnis, Gottesfurcht und Gehorsam gegenüber Gottes Ge- und Verboten. Die Gottesfurcht strahle gleichsam aus auf das ‚gerechte Handeln‘ des Menschen, das ihm, seiner Umgebung und der ganzen Gesellschaft Nutzen bringe. Unter ‚gutem gerechten Handeln‘ versteht Šahrūr das Engagement für das gesamtgesellschaftliche Wohl wie etwa die Schaffung von Arbeitsplätzen und den Bau von Schulen und Krankenhäusern. Unter Anspielung auf zeitgenössische Gelehrte des Traditionalismus erklärt er, dass es ‚Blödsinn‘ (*saḥaf*) sei, dass diese sich Fragen der rituellen Praxis wie etwa dem Beten und Fasten oder dem Bau von Gottesdiensthäusern bis ins Kleinste zuwendeten, anderen Tätigkeiten aber, die zu gutem Handeln gehörten, wenig Aufmerksamkeit schenken würden.¹⁰¹

94 Vgl. ebd., S. 164f. und ähnlich al-Bannā, *Naḥwa fiqh ḡadīd*, S. 202f.

95 Vgl. Šahrūr, *al-Kitāb wa-l-qurʿān*, S. 570.

96 Vgl. ebd., S. 571.

97 Vgl. ebd., S. 570.

98 Vgl. Šahrūr, *Naḥwa uṣūl ḡadīda*, S. 166.

99 Koran 49/13.

100 Koran 67/1-2.

101 Vgl. Šahrūr, *Naḥwa uṣūl ḡadīda*, S. 166f. und 197.

Šahrūr tritt also für ein modernes Verständnis der Sunna ein, das das Zusammenleben fördert und dem Wohl der gesamten Gesellschaft dient. Dennoch wird er, wie viele andere reformorientierte Autoren, seitens salafistisch bzw. traditionalistisch gesinnter Akteure aufs Schärfste kritisiert.¹⁰² Ibn Bāz geht so weit und erklärt jeden, der die Autorität der Sunna als *huğğā* abstreitet, für *kāfir* („ungläubig“), denn eine ablehnende Haltung gegenüber der Sunna als unabhängige Normenquelle führe konsequenterweise zur Zurückweisung vieler Scharianormen.¹⁰³ Ähnlich argumentiert al-Albānī: Seiner Meinung nach versündigen sich jene, die nur an eine der beiden Quellen, den Koran oder die Sunna, glauben, gegen beide Quellen, denn beide ergänzten einander. Im Koran heiße es: „Wer immer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht somit Gott“ (4/80).¹⁰⁴ Auch al-Qaraḏāwī kritisiert jene, die die Sunna als Rechtsquelle ablehnen und wirft ihnen vor, nur über unzureichende Kenntnisse über den Islam zu verfügen. Es gebe zahlreiche Belege für die rechtliche Autorität der Sunna. Wer das Gegenteil behauptete, liefere nur Scheinargumente, die einer wissenschaftlichen Prüfung nicht standhielten und allesamt zurückzuweisen seien.¹⁰⁵ Unter Anspielung auf diese Kritik schreibt Šahrūr Folgendes:

Wenn jemand es bspw. wagt, wie wir es tun, auf Widersprüche oder Fehler in einem *‘ahād*-Hadith hinzuweisen, deren Feststellung auf definitivem Wissen basiert, wird er der Spionage beschuldigt und des Versuches, den Islam durch die Zerstörung der prophetischen Sunna zu vernichten.¹⁰⁶

Ganz im Gegenteil seien solche Verfechter der Sunna diejenigen, die sie zerstörten, sie schmähten und Unheil auf der Erde anrichteten. Denn sie wollten die Hadithe, wie sie in den Sunna-Büchern überliefert sind, als zweite Offenbarung wahrhaben, wobei diese teils fehlerhaft oder widersprüchlich sein könnten. Auch wenn man ihnen dies beweise, würden sie behaupten, mit dieser Herangehensweise gehe die Sunna als Ganzes unter. Sie würden jenen reformistischen Ansätzen dann zur Last legen, sie wollten die Bedeutung des Propheten und seiner Sunna generell bestreiten.¹⁰⁷

Schließlich sei an dieser Stelle angemerkt, dass die hier angeführten reformistischen Überlegungen zum Umgang mit der Sunna nicht neu sind. Die Forderung nach einer Neubewertung der Sunna stellt ein im Laufe der islamischen Geschich-

102 Šahrūrs Konzept zum Umgang mit den Quellentexten – in seinen Schriften widmet er sich auch der Frage der Re-Interpretation des Koran anhand von modernen hermeneutischen Methoden – erregte zwar Aufmerksamkeit und Ansehen, stieß aber insgesamt eher auf Ablehnung und scharfe Kritik, vgl. dazu bspw. Saḫīm al-Ġābī, *al-Qirā‘a al-mu‘āšira li-d-dukṭūr M. Šahrūr muğarrad tağīm*, Damaskus 1995 und Aḫmad ‘Imrān, *al-Qirā‘a al-mu‘āšira li-l-qur‘ān fī l-mizān*, Beirut 1995.

103 Zur Rechtfertigung dieses Urteils zitiert er den Schafiiiten Ġalāl ad-Dīn as-Suyūfī (gest. 911/1505) in seiner Schrift *Miftāḥ al-ğanna fī l-iḥtiğāğ bi-s-sunna*, vgl. Ibn Bāz, *Wuğūb*, S. 30 und as-Suyūfī, *Muftāḥ al-ğanna*, Kairo o.J., S. 2.

104 Vgl. al-Albānī, *Manzilāt as-sunna*, S. 14f.

105 Vgl. al-Qaraḏāwī, *al-Marği‘īya*, S. 82f.

106 Vgl. Šahrūr, *Naḫwa uṣūl ġadīda*, S. 161.

107 Vgl. ebd., S. 160 und ders., *as-Sunna*, S. 26f.

te wiederkehrendes Phänomen dar. Die Wurzeln dieser kritischen Haltung gegenüber der Sunna werden in arabischsprachiger Literatur auf die Schia, Ḥārīgīten und Muʿtaziliten zurückgeführt.¹⁰⁸ Sie hat jedoch seit dem 19. Jahrhundert im Zuge der Moderne eine neue Intensität erreicht. Die um die Wende des 20. Jahrhunderts entstandene Reformbewegung der sog. Salafiyya widmete sich ebenfalls der Thematik der Re-Interpretation des Koran und der kritischen Neubewertung der Sunna.¹⁰⁹ In der von Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1935) herausgegebenen Zeitschrift „*al-Manār*“ wurde bspw. ein Beitrag von Muḥammad Tawfīq Ṣidqī (gest. 1920) unter dem Titel „*al-Islām huwa l-qurʾān waḥdah*“ veröffentlicht, in dem er die Sunna als norm- bzw. gesetzgebende Quelle missbilligt.¹¹⁰ In seinem Aufsatz beschreibt er seine Herangehensweise als Methode der Qurʾānīyūn (Leute des Koran) und zählt sich somit zu den sog. „Anhängern des Koran“ (Ahl al-qurʾān) – eine Denkschule, die vom indischen Reformdenker Sayyid Aḥmad Ḥān (gest. 1898) inspiriert und später vom ebenfalls indischen ʿAbdallāh Ḡakralawī (gest. 1916) gegründet wurde. Anhänger dieser Schule glauben einzig und allein an den Koran als die einzige Offenbarung Gottes. Der Koran braucht nach ihrer Auffassung die Ergänzung der Sunna nicht. Er sei vollkommen und nur ihm allein gebühre der Gehorsam.¹¹¹ Ohne eine konkrete Unterscheidung zwischen Sunna des Propheten und Sunna des Gesandten, wie sie Šahrūr vornimmt, erachten sie die Sunna als Muḥammads praktische Umsetzung göttlicher Anweisungen. Dies sei zeit- und ortsbedingt, d.h. mit der Veränderung von Zeit und Ort sei diese tradierte Praxis Muḥammads modifizierbar.¹¹²

Ähnlich beschreibt Ṣidqī die aus der Sunna herrührenden Normen als „vorübergehende und provisorische Scharia“. Muḥammads normative Aussagen oder Handlungen hätten bindende Autorität nur für seine Zeitgenossen gehabt. Während Šahrūr die Ritualpraxis zur Sunna des Gesandten zählt und ihr somit einen ewig gültigen Charakter zuspricht, ist Ṣidqī der Ansicht, dass viele rituelle Anweisungen, bspw. im Bereich der *zakāt* oder der Pilgerfahrt, zeitgemäß modifizierbar seien.¹¹³ Zur Untermauerung seiner These liefert er zahlreiche Argumente, wobei diese sich zum Teil mit denen von Šahrūr überschneiden. U.a. führt er an, dass die Sunna erst später kanonisiert worden und daher vor Verfälschung und Fehlern, anders als der Koran, nicht gefeit sei. Gott garantierte, nur den Koran vor Ver-

108 Das sind theologisch bzw. politisch motivierte Oppositionsgruppen zu *ahl as-sunna wa-l-ḡamāʿa*, die in der Frühzeit des Islam entstanden. Siehe weiterführend dazu al-Bannā, *Naḥwa fiqh ḡadīd*, S. 22ff.; as-Sibāʿī, *as-Sunna*, S. 153f.; Maḥmūd b. Muḥammad Mazrūʿa, *Šubuhāt al-qurʾānīyīn ḥawla s-sunna*, Medina 1421/2000, S. 426f. sowie Brown, *Rethinking Tradition*, S. 15f. und 120f.

109 Vgl. weiterführend dazu Brown, *Rethinking Tradition*, S. 32ff.

110 Vgl. Muḥammad Tawfīq Ṣidqī, „*al-Qurʾān huwa l-islām waḥdah*“, in: Rašīd Riḍā, *Maḡallat al-Manār*, Kairo 1906, Bd. 9, S. 515-225. Ausführlich zu sog. *Ahl al-Qurʾān* siehe <http://www.ahl-alquran.com/arabic/aboutus.php> (letzter Zugriff: 15.10.2017).

111 Vgl. weiterführend dazu Mazrūʿa, *Šubuhāt*, S. 434ff. und Brown, *Rethinking Tradition*, S. 67f.

112 Siehe weiterführend dazu Brown, *Rethinking Tradition*, S. 67 und Ṣidqī, *al-Qurʾān*, S. 522ff.

113 Vgl. Ṣidqī, *al-Qurʾān*, S. 522ff.

drehungen oder Fälschungen zu schützen. Im Koran heiÙe es: „Wir, ja Wir haben Ermahnung (den Koran) hinabgesandt, und Wir werden sie gewiss bewahren“.¹¹⁴ Des Weiteren sei der Koran allein ausreichend und umfassend. Er weise eine umfangreiche Quantität an Bestimmungen auf und er gebe Anweisungen und Richtlinien für alle Belange des Lebens. Gott habe dies eindeutig verkündet: „Wir haben im Buch nichts übergangen.“¹¹⁵ Muḥammad selbst soll diesbezüglich gesagt haben: „Was von mir zu euch kam, das unterzieht einer Prüfung durch das Buch Gottes. Wenn es dem Buch Gottes dann entspricht, so nehmt es an. Wenn es ihm widerspricht, so weist es zurück.“¹¹⁶ Als Fallbeispiel führt Šidqī u.a. die der Sunna entnommenen Bestimmungen zur Bestrafung von Abtrünnigen und Ehebrechern an und argumentiert dabei, ähnlich wie Šahrūr und al-Bannā, dass solche Strafen historisch bedingt gewesen und daher in ihr damaliges Umfeld zu kontextualisieren seien. Diese Normen widersprächen entweder dem Koran oder liefen auf neue Regelungen hinaus, die mit seinem Inhalt oder seinen allgemeinen Grundprinzipien nicht übereinstimmen würden.¹¹⁷

Dass Šidqīs Aufsatz in „*al-Manār*“ aufgenommen wurde, bedeutet nicht, dass Riḍā mit all seinen Thesen einverstanden war. Vielmehr kritisierte er einige aufgestellte Thesen und appelliert im Anschluss an die al-Azhar-Gelehrten, sich mit dieser Problematik ausführlich auseinanderzusetzen.¹¹⁸

4 Zusammenfassung

Nicht erst seit heute wird der normative Stellenwert der Sunna unter islamischen Denkern und Gelehrten kontrovers diskutiert; diese oftmals hitzig geführte Debatte geht bis in die formative Zeit des Islams zurück. Im zeitgenössischen Diskurs um die Normativität der Sunna lassen sich zwei Hauptpole feststellen: Die sog. Traditionalisten, die die Sunna als autonome Rechtsquelle bei der Begründung von Bestimmungen anerkennen, und die sog. Modernisten, die der Normativität der Sunna ablehnend gegenüberstehen. Beide Ansätze können als Fortsetzungen des klassischen islamischen Traditionalismus und Rationalismus angesehen werden. „[B]oth trends, rationalist and traditionalist, continue to exist and define themselves, in part, in relation to each other“.¹¹⁹ Die Traditionalisten, wie der ḥanbalitisch orientierte Traditionalismus bzw. der aš‘aritisch orientierte Mehrheitsislam, erachten die Sunna als zweite göttliche Offenbarung neben dem Koran und gehen von einer grundsätzlichen Unfehlbarkeit des Propheten aus. Dabei berufen sie sich auf Belege aus dem Koran und der Sunna, wobei sie diese wortwörtlich verstehen, ohne dem historischen Umfeld, in dem sie verlautbart wurden, Rechnung

114 Koran 15/9, zitiert nach Šidqī, *al-Qur‘ān*, S. 515.

115 6/38, zitiert nach Šidqī, *al-Qur‘ān*, S. 516 und weiterführend dazu as-Sibā‘ī, *as-Sunna*, S. 176ff.

116 Vgl. Šidqī, *al-Qur‘ān*, S. 523.

117 Siehe für weitere Beispiele ebd., S. 523f.

118 Vgl. ebd., S. 525.

119 Zitiert nach Hildbandt, *Neu-Mu‘tazilismus?*, S. 54.

zu tragen. Sie argumentieren zudem, dass die Sunna zu Lebzeiten Muḥammads aufgezeichnet worden sei, wodurch eine Verfälschung oder fehlerhafte Tradierung auszuschließen sei. Ihre Verehrung der Person Muḥammads drückt sich darin aus, dass sie die über ihn tradierte Sunna als die eine und wahrhaftige Form der Erfüllung von Gottes Botschaft ansehen. Eine Differenzierung zwischen rechtsrelevanter oder -irrelevanter sowie historischer oder ahistorischer Sunna findet bei vielen zeitgenössischen Traditionalisten nicht statt. Dass sie eine Rückkehr zur ursprünglichen und nach ihrer Überzeugung einzig authentischen Praxis des Islams in allen Aspekten des Lebens anstreben, verdankt sich ihrem Glauben daran, dass dies alle Probleme der islamischen Gesellschaften löse. Nur auf diesem Wege werde die muslimische Gemeinschaft sich aus ihrer Rückständigkeit und Unterlegenheit gegenüber dem Westen befreien und die ihr zugeordnete führende Rolle als weltumspannende *umma* in der Weltgeschichte wieder einnehmen.¹²⁰ Eine gründliche Überprüfung des Sunna-Materials unter Berücksichtigung sozio-ökonomischer und politischer Umstände wird zwar von einigen Gelehrten, wie etwa al-Qaraḏāwī, gefordert, bleibt allerdings recht eingeschränkt. Brisante Fragen, wie etwa die zu den physischen Bestrafungen oder zur Gleichberechtigung von Mann und Frau werden dem kritischen Diskurs entzogen und die entsprechenden traditionalistischen Positionen stehen somit weiterhin im Gegensatz zu den Prinzipien und Wertvorstellungen moderner pluralistischer Gesellschaften. Al-Qaraḏāwīs Ansatz bleibt demgemäß größtenteils eklektisch und ist somit dem Neo-Traditionalismus zuzuordnen.¹²¹

Die sog. Modernisten bzw. Rationalisten wie Šaḥrūr, al-Bannā und Abū Zaid akzeptieren die Sunna insofern, als sie den Koran und die darin begründeten Normen bestätigt und erläutert, weisen aber ihren autonomen normativen Charakter strikt zurück. Ihre Haltung weist Ähnlichkeit mit der der Mu‘tazila auf. Šaḥrūr selbst erhebt den Anspruch, an die Traditionen der Mu‘tazila anzuknüpfen.¹²² Sein Ansatz sowie einschlägige Überlegungen zeitgenössischer Autoren können demnach der modernen rationalistischen Denkschule oder, wie von Hildebrandt formuliert, dem „Neo-Mu‘tazilismus“ zugeordnet werden.¹²³ Sie argumentieren im Gegensatz zu den Traditionalisten, dass die Sunna keine göttliche Offenbarung darstelle; vielmehr beinhalteten Überlieferungen über den Propheten größtenteils zeit- und ortsbedingte Entscheidungen Muḥammads, die er als Mensch oder in seiner Funktion als Staatsführer für seine damalige Gemeinde entsprechend ihren Lebensverhältnissen gefällt habe. Šaḥrūr nimmt in diesem Sinne – im Unterschied zu Šiḏqī

120 Siehe weiterführend dazu Rauf Ceylan/Michael Kiefer, *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Wiesbaden 2013, S. 77ff. und Mahmud El-Wereny, „Salafīyya, Salafismus und Islamismus: Verhältnisbestimmung und Ideologiemerkmale“, in: Demokratie-Dialog 1 (2017) 1, S. 32-40.

121 Siehe ausführlich dazu Amberg, *Auf dem Weg*, S. 359ff.; Wenzel-Teuber, *Islamische Ethik*, S. 51 und El-Wereny, *Mit Tradition in die Moderne?*, S. 319.

122 Vgl. z.B. Šaḥrūr, *al-Kitāb wa-l-qur‘ān*, S. 568f.

123 Vgl. Hildebrandt, *Neo-Mu‘tazilismus?*, passim.

und Abū Zaid und ähnlich wie al-Bannā – eine eindeutige Unterscheidung vor zwischen dem ewig gültigen Vorbild des *Gottgesandten* (*as-sunna r-rasūliya*), das er mit dem Koran identifiziert, und dem zeitlich bedingten Handeln des *Propheten* Muḥammad (*as-sunna n-nabawīya*), das für die Gegenwart nicht verbindlich sei. Darüber hinaus betont er die Notwendigkeit, bei der Überprüfung des Sunna-Materials die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Moderne zu berücksichtigen. Auf Grundlage dieser Differenzierung unterscheidet er, ähnlich wie al-Bannā, zwischen folgenden Hadīth-Genres:

Die *aḥādīṭ aš-ša‘ā’ir* oder *aḥādīṭ al-‘ibādāt* über die rituelle Praxis des Gesandten zählt er zu der sog. *as-sunna r-rasūliya* und erkennt ihren verbindlichen, ewig gültigen Charakter an. Hadīthe über prophetische normgebende Entscheidungen (*aḥādīṭ al-aḥkām* bzw. *iğtihādāt an-nabīy*) betrachtet er als Teil der *sunna nabawīya*. Diesen sei nur Gehorsam zu leisten, wenn sie mit den auf dem Koran basierenden Normen und Grundsätzen übereinstimmen. Andernfalls seien sie relativ und verfügten nur über einen temporären Gültigkeitsanspruch, nämlich für die Zeitgenossen Muḥammads. Hadīthen, die übersinnliche Geschehnisse (*aḥādīṭ al-ġaybīyāt*) thematisieren, steht er ablehnend gegenüber. *Aḥādīṭ al-ḥikma* werden als menschliche Äußerungen erachtet, die mit der Figur Muḥammad als Prophet oder als Gesandter nichts zu tun haben. Solche Aussagen sieht er als moralische Lehren an, denen kein rechtlicher Gehalt zukommen dürfe. Hadīthe über das Leben und den Charakter Muḥammads (*aḥādīṭ ḥayāt an-nabīy*) sollten zeitgemäß sozialethisch umgedeutet werden; ihre Befolgung liege im Ermessen jedes Einzelnen.¹²⁴

Das Anliegen Šaḥrūr sowie anderer zeitgenössischer Intellektueller ist nicht, einfach das gesamte Sunna-Korpus über Bord zu werfen, sondern vielmehr, auf Grundlage eines historisch-kritischen Auswahlverfahrens zu einem zeitgemäßen Verständnis der Sunna zu gelangen, das sich an die Erfordernisse der Zeit anpasst und den Anforderungen des modernen Lebens gerecht wird. Dabei sind sie bemüht, vor allem die normative Stellung der Sunna zu kontextualisieren bzw. zu relativieren, insbesondere in Bezug auf jene Aussagen, die im Widerspruch zu Menschenrechten, zur Glaubensfreiheit und zur Gleichberechtigung von Mann und Frau stehen. Ziel ist es in letzter Konsequenz, zwischen islamischen Lehren und Grundwerten moderner säkularer, freiheitlicher und pluralistischer Gesellschaftsordnungen zu vermitteln, um den Islam mit der Moderne in Einklang zu bringen. Versuche, die Normativität der Sunna zu beschränken bzw. zu relativieren und die Gestalt des *Propheten* zu historisieren, stellen insbesondere für Muslime des Westens eine Voraussetzung für ein modernes Islamverständnis dar, das eine erfolgreiche Integration unterstützt und ein friedliches und solidarisches Zusammenleben und -wirken zwischen Muslimen und Nichtmuslimen fördert und gedeihen lässt.

124 Zusammenfassend dargestellt in Šaḥrūr, *Naḥwa uṣūl ḡadīda*, S. 163f.

Im beschränkten Rahmen dieser Studie konnten nur die Ansätze einiger zeitgenössischer Theologen und Autoren zur Stellung der Sunna in Grundzügen behandelt werden. Eine eingehendere Untersuchung zu zeitgenössischen Reformdiskursen zur Neubewertung der Sunna als Quelle theologischer und rechtlicher Fragen im sunnitischen und schiitischen Islam wäre von großem Wert und von höchster theologischer Relevanz.