

Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte

Quellenstudien zu den Bedingungsfaktoren frühislamischen Rechtsdenkens

Bearbeitet von
Andreas Radtke

1. Auflage 2003. Buch. XII, 200 S. Hardcover
ISBN 978 3 447 04638 1
Format (B x L): 17 x 24 cm
Gewicht: 600 g

[Weitere Fachgebiete > Religion > Islam > Islamisches Recht](#)

Zu [Leseprobe](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Andreas Radtke

Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte

Quellenstudien zu den Bedingungsfaktoren
frühislamischen Rechtsdenkens

2003

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

ISSN 0949- 6807
ISBN 3-447-04638-4

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	IX
Danksagung	XI
EINLEITUNG	1
1. THESEN: DAS GESETZ ALS PRODUKT DER GESCHICHTE	15
1.1 Offenbarung und Autorität	17
1.1.1 Die Rolle des Überbringers der Schrift	18
1.1.2 Die Autorität der Schrift und alternative Modelle.....	22
1.1.3 Die These der späten Koranredaktion	25
1.1.4 Kritik an den WANSBROUGH-Thesen	31
1.1.5 Offenbarung und Autorität in der Erinnerung	37
1.2 <i>Asbāb an-nuzūl</i> – Offenbarung als historisches Ereignis	39
1.2.1 Die Zweckmäßigkeit der anlaßbezogenen Offenbarung	43
1.2.2 Die religionsgesetzliche Bedeutsamkeit historischer Informationen.....	46
1.2.3 Das Verhältnis des <i>sabab</i> zu anderen exegetischen Instrumenten	50
1.2.4 <i>Asbāb an-nuzūl</i> – Geschichte(n) oder Exegese?.....	56
1.3 <i>Nash</i> – Die relativierte Autorität der Schrift	59
1.3.1 Aspekte der klassischen Abrogationstheorie.....	60
1.3.2 Positive und negative Implikationen des Abrogationsprinzips.....	64
1.3.3 Die Frage nach einer koranischen Abrogationstheorie.....	68
1.3.4 Die Abrogation vor der Formulierung der klassischen Theorie	71
1.3.5 Die selbstverständliche Erneuerung von Regeln	72
1.4 Religiöses Gesetz, Gottes Urteil und der Glaube des Menschen.....	75
1.4.1 Glauben heißt Handeln.....	76
1.4.2 Koranische Gesetze und religiöser Status	79
1.4.3 Schuld und Sühne – Verbrechen und Strafe.....	81
1.4.3.1 Die koranischen Sühnefälle (<i>al-kaffārāt</i>)	82
1.4.3.2 Die sühnende Wirkung von Strafen	90
1.4.4 Der Koran, die <i>Sīra</i> und die Theokratie.....	93

2.	QUELLENSTUDIEN: GESCHICHTE UND RECHTSNORMEN	97
2.1	Einführung: Das Gesetz der <i>talio</i>	101
2.2	Blutrache zu Lebzeiten des Propheten – Fallbeispiele in der <i>Sīra</i>	104
2.2.1	Historiographische Alternativen: al-Wāqīdī, Ibn Saʿd, aṭ-Ṭabarī	114
2.2.2	Historiographie und die kanonischen Hadithsammlungen	120
2.2.3	Die Rechtsfälle in der Koranexegeese	125
2.2.3.1	Die Exegese von K4/94	125
2.2.3.2	Die Exegese von K5/33f.	131
2.2.3.3	Die Exegese von K2/178f., 4/92f., 5/45 und 17/33	135
2.2.4	Die Rechtsfälle in ihrem wissenschaftlichen und literarischen Kontext	140
2.3	Narrative Formen im Wandel	143
2.3.1	Der Fall des Usāma b. Zaid	146
2.3.2	Der Fall des Muḥallim b. Ğattāma	149
2.3.3	Die Abhängigkeit narrativer Formen vom literarischen Genre	152
2.4	Geschichtsschreibung und systematisches Rechtsdenken	155
3.	ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICKE	169
3.1	Der Horizont frühislamischen Rechtsdenkens	172
3.2	Kanon und Kontext	175
3.3	Die normgebende Kraft der Geschichte – gestern und heute	180
	Index der angeführten Koranstellen	185
	Namens- und Sachindex	187
	Verzeichnis der verwendeten Literatur	191

EINLEITUNG

„Der Islam ist eine Religion des Gesetzes“ – ist dieser Satz eine untaugliche, essentialistische Feststellung oder eine letztlich wahre „Binsenweisheit“, wie Joseph SCHACHT es kurz vor seinem Tod formuliert hat?¹ Tatsächlich scheint die Frage nach den spezifischen Charakteristika des aktuellen Rechtsdiskurses in muslimischen Gesellschaften nicht so leicht zu beantworten zu sein, wie man zunächst glauben mag. Vieles, was in populärwissenschaftlichen Werken oder der hiesigen Tagespresse als „typisch islamischer“ Umgang mit Fragen von Recht und Ordnung dargestellt wird, entpuppt sich beim näheren Hinsehen entweder als Einzelphänomen im positiven Recht eines bestimmten Staates, oder es lassen sich Parallelen in nicht-muslimischen Gesellschaften problemlos nachweisen. So mag es zwar bemerkenswert sein, daß die klassisch-islamische Rechtstheorie mutwillige Körperverletzungen als Antragsdelikte betrachtet, bei denen die staatlichen Autoritäten nur im Fall einer Klageerhebung tätig werden.² Und doch galt dasselbe bis vor wenigen Jahren *de facto* auch nach bundesdeutschem Recht für den Tatbestand der Vergewaltigung in der Ehe.³ Ebenso wäre es keine leichte Aufgabe, in Anbetracht der Vielfalt verfassungsmäßiger und gesetzgeberischer Ansätze in der heutigen islamischen Welt nach gemeinsamen Nennern in diesem Bereich zu suchen.

Ist also ein Umkehrschluß aus SCHACHTS Binsenweisheit nicht zulässig? Hat der Umstand, daß die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung eines Staates sich zu der einen oder anderen Ausformung der islamischen Religion bekennt, keinen spezifischen, benennbaren Einfluß auf die vorherrschenden Konzeptionen von Recht und Gesetz? Gilt SCHACHTS Analyse am Ende nur für die Vergangenheit, und wenn ja, wo und wann hätte der Bruch mit dieser Vergangenheit stattgefunden? Mit Napoleons Eroberung Ägyptens oder der Ostindischen Kompanie? Oder vielleicht ohne äußere Einflüsse durch den Kompromiß zwischen orthodoxem Islam und tendenziell antinomistischem Mystizismus im 5./11. Jahrhundert? Hatte denn nicht schon Abū Ḥanīfa (st. 150/767) festgestellt, daß die Werke, d.h. die Beachtung des Gesetzes, sekundär seien und sich

1 SCHACHT, J.: *Theology and Law in Islam*, in: G.E. von Grunebaum (Hg.), *2nd Giorgio Levi Della Vida Conference (1969)*, Wiesbaden 1971, S. 3-23, hier: S. 3: „It is a truism to say (...) that Islam is a religion of the Law.“

2 Vgl. JOHANSEN, B.: *Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht. Das Verhältnis der privaten Rechte zu den Forderungen der Allgemeinheit in hanafitischen Rechtskommentaren*, in: *WI 19* (1979), S. 1-73; Nachdruck in: ders.: *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden u.a. 1999, S. 349-420, hier: v.a. S. 384ff.

3 §177, StGB wurde erst vor vier Jahren entsprechend geändert. Strittig war die sogenannte Widerspruchsklausel, also die Frage, ob die Frau das Recht haben sollte, eine Einstellung der Ermittlungen durch die Staatsanwaltschaft zu erwirken, nachdem sie einen Strafantrag wegen Vergewaltigung durch ihren Ehemann einmal gestellt hat.

der Islam des Individuums im Glauben, im Für-Wahr-Halten (*taṣdīq*) der monotheistischen Botschaft manifestiere?⁴ Gegen welche Andersdenkenden wurde mit dieser Einschätzung Stellung bezogen, und aufgrund welcher Argumente kamen jene ihrerseits zur entgegengesetzten Position?

Kurz: Warum den Islam pauschalisierend als Gesetzesreligion bezeichnen, wenn schon in frühester Zeit darüber gestritten wurde?

Ohne große Umschweife führen ein paar kurze Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Gesetz im Islam zurück in dessen Entstehungszeit. Dieser Umstand ist nicht bloß eine Art intendierter Zufall, sondern er ist in den strukturellen Charakteristika der religiösen Tradition des Islam begründet und prägt als solcher bis heute die Debatten zum Thema.

Fragestellung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den Bedingungsfaktoren frühislamischen Rechtsdenkens. Wie wir wissen, betrachtet die klassische Rechtstheorie den islamischen Staat als theokratisches Gemeinwesen. Um zu diesem Schluß zu gelangen, mußte ein historisches Ereignis, die Offenbarung Gottes an den Propheten Muḥammad, als Gründungsakt dieses Gemeinwesens begriffen werden, durch den sein gesetzlicher Rahmen abschließend definiert worden war. Kurz und vereinfacht ausgedrückt: Geschichte war in der Vorstellung der Gelehrten zum Gesetz geworden. Wiewohl diese Deutung einleuchtend und nachvollziehbar sein mag, birgt sie in sich doch schon den Keim für historische Kritik am ewigen, zeitlosen Gesetz: Denn wie lassen sich der unleugbare historische Wandel und die als normativ empfundenen Zeugnisse einer einmaligen Offenbarung in Einklang bringen?

Diesem geschichtsphilosophischen Problem begegnet man in allen prophetischen Religionen:⁵ Die historische Bedingtheit einer Offenbarung anzuerkennen, ist ein Akt, der die ewige Gültigkeit der dort verzeichneten Glaubens- oder Rechtsnormen in Frage stellt und in dem Maße, in dem diese als konstitutiv für die Religion an sich betrachtet werden, deren System als Ganzes zu relativieren droht. Die Art und Weise, wie solche historische Kritik am Normensystem artikuliert werden kann, wird ohne Zweifel von den Umständen abhängig sein, unter denen sich der Gedanke eines Absolutheitsanspruchs der Offenbarung zuerst entwickelt hat, wie auch immer er später aus- und umgeformt wurde.

Damit rückt folgende Fragestellung in den Blickpunkt des Interesses: Vor welchem geistesgeschichtlichen Hintergrund und auf der Basis welcher historischen Konzeption

4 T&G I, S. 194ff.

5 WIELANDT, R.: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, *passim*.

waren die Muslime zu der Annahme gelangt, daß das allumfassende Gesetz Gottes aus den überlieferten Ereignissen einer genau definierten geschichtlichen Epoche – der Zeit des Wirkens Muḥammads – hergeleitet werden konnte? Zur Klärung dieser Fragestellung müssen die besonderen Charakteristika in Betracht gezogen werden, die die Überlieferungen über diese Zeit aufweisen. Die dafür entscheidenden Gesichtspunkte werden im folgenden vorgestellt.

Grundüberlegungen und Forschungskontext

Die Šarī'a kennt zwei materielle Quellen, aufgrund derer Rechtsentscheide zu fällen sind: den Koran, die Offenbarung Gottes an den Propheten, und die Sunna, die kanonisierten Überlieferungen über Muḥammads Reden und Handeln. Die Transzendenz dieser beiden Quellen wird durch die Formulierung zweier zentraler Dogmen gewährleistet: den Glauben an die Unerschaffenheit des Korans und an die Sündlosigkeit und Unfehlbarkeit des Propheten. Doch stehen diese Glaubensartikel in einem sehr spannungsreichen Verhältnis zu der Tatsache, daß beide Quellen auch zeitlich faßbare Manifestationen des göttlichen Willens sind. Gerade dort, wo Koran und Sunna auf juristische Fragestellungen im weitesten Sinne bezug nehmen, geschieht dies häufig in direktem Reflex auf historische Umstände, beispielsweise, wenn wir über die Gründe informiert werden, warum der Wein letztlich verboten oder zu strenge Fastenregelungen gelockert wurden. Im Hadith sind solcherlei erläuternde Informationen zu den jeweiligen Entscheidungen Muḥammads eher die Regel als die Ausnahme. Im Koran selbst sind vergleichbare Anspielungen zwar selten und vage, aber die Kommentare liefern entsprechendes Material in Form der *asbāb an-nuzūl*, der „Anlässe für die Offenbarung“, zur Genüge.

Natürlich gibt es daneben auch apodiktisch formulierte Sündenlisten oder – gerade im rituellen Bereich – ausführlichere ätiologische Berichte. Dennoch gilt, daß der Erlaß von Vorschriften mittels überlieferter Präzedenzfälle ein unverzichtbares Element beider Hauptquellen der islamischen Rechtstradition darstellt. Vergleichbares sucht man im Pentateuch fast vergeblich: Gottes Gesetze, die Moses dem Volk Israel vermittelt, bedürfen keiner expliziten Begründung durch historische Bedingungen. Zwar wird auch im Alten Testament Gottes Handeln durch „historische“ Umstände veranlaßt, z.B. beim Sündenfall, der Sintflut oder dem Turmbau zu Babel, aber er handelt in solchen Fällen stets als Richter, nicht als Gesetzgeber.

Dagegen ist Christus in den Evangelien durchaus *exemplum*, doch ist die Essenz der aus seinem Leben berichteten Vorfälle nicht positives Gesetz, sondern gleichnishafte Erbauung oder Ermahnung. Im Gegensatz zu den beiden anderen Buchreligionen sind die Möglichkeiten zur Rechtsfindung im Islam daher nicht erst in ihrer späteren Ausformung in den klassischen *uṣūl*-Werken, sondern bereits im Kern kasuistisch konzipiert. Seine logische Fortsetzung findet dieser wichtige Aspekt der religiösen Tradition des Islam im Prinzip der Abrogation (*nash*). Dieser Begriff kommt in Verbform bereits im Koran vor und bezeichnet die Möglichkeit des Widerrufs oder der Abänderung bereits erlassener Regelungen. Dies kann sowohl die Vorschriften des Offenbarungs-

textes als auch die Sunna des Propheten betreffen. Bedenkt man die Dominanz des Prinzips der fallbezogenen Begründung erlassener Normen, so ist es nur konsequent, daß bei einem Wandel der Verhältnisse auch die Rechtsprechung modifiziert wird.

Mit dem Versiegen der Prophetie durch den Tod Muḥammads ergeben sich daraus jedoch zwei auseinander folgende Probleme: Da dem Wandel der Verhältnisse nun nicht mehr auf der Basis neuer, göttlich inspirierter Entscheidungen Rechnung getragen werden kann, muß weiterhin alles Gültigkeit besitzen, was zumindest im Rückblick zum Todeszeitpunkt des Propheten galt. Gleichzeitig muß es als Grundlage für die Abstraktion neuer Regelungen dienen. Dieser Notwendigkeit kommt die vorrangig am tatsächlichen Einzelfall orientierte judikative Praxis des Propheten nicht gerade entgegen.

Ein Beispiel mag das Problem der Übertragbarkeit verdeutlichen: Nach den Berichten des Historikers at-Ṭabarī (st. 310/923) war einer der Vorwürfe gegen den dritten Kalifen ʿUṭmān, er habe die Nutzung bestimmter Weidegründe für die Allgemeinheit verboten. Die Aufrüher ließen ihn daher Sure 10 (*Yūnus*) aus einem Koranexemplar vortragen, und als er zu Vers 59 gelangte, in dem es um die Zuteilung des *rizq* durch Gott geht und weiter heißt: „...wenn ihr Gottes Unterhalt in Verbotenes und Erlaubtes unterteilt, hat Gott euch dazu die Erlaubnis gegeben, oder heckt ihr gegen Gott Lügen aus?“, hielten sie ihm diese Stelle vor, woraufhin er jedoch sagte: „Schluß damit, der Vers wurde doch in dem-und-dem Zusammenhang offenbart!“⁶

Auch wenn wir diese Passage vielleicht eher der Scharfsinnigkeit und guten Korankenntnis eines Überlieferers zuschreiben müssen, zeigt sie doch, daß Allgemeingültigkeit und Übertragbarkeit Attribute waren, die man für die Offenbarung und die überlieferten Äußerungen des Propheten wohl erst bewußt postulieren mußte. Manches spricht für die Annahme, daß in der elementaren Erfahrung der muslimischen Urgemeinde die Schrift und das Handeln Muḥammads in direktem Zusammenhang mit den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen standen. Diese Erfahrung der Zeitgenossen bildete einen scharfen Kontrast zur Idee eines Kanons. Entsprechend hat die Kodifikation der Sunna ihre Zeit gebraucht, und der größte Teil des später als autoritativ anerkannten Materials läßt die langwierigen Sichtungs- und Sammlungsprozesse erkennen.

Beim Koran ist die Lage viel problematischer. Auch wenn nur wenige apokryphe Textelemente überliefert und die tradierten Differenzen verschiedener Lesarten (*qirāʾāt*) weitgehend marginal sind, haben einzelne islamische Gruppen offenbar die mangelnde Vollständigkeit des kanonisierten Textes beklagt. Auf Seiten der modernen Koranforschung ist mittlerweile kaum mehr damit zu rechnen, daß in näherer Zukunft ein Konsens im Hinblick auf den Kanonisierungsprozeß erreicht werden kann. Der muslimischen Tradition, die Redaktion des koranischen *ne varietur*-Textes sei in der Regie-

6 At-Ṭabarī, Abū Ġāfar Muḥammad b. Ġarīr: *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk*, 15 Bde. in 3 Serien, hg. von M.J. DE GOEJE u.a., Leiden 1879-1901, hier: Ser. I, S. 2963: „*Amḏihi, nazalat fī kaḏā wa-kaḏā*“.

rungszeit des Kalifen ʿUtmān (reg. 23-35/644-656) vonstatten gegangen, hat die Forschung lange Zeit Glauben geschenkt. Seit gut zwanzig Jahren stehen nun begründete Gegenvorschläge zu dieser These im Raum: John BURTON hat argumentiert, daß der Text auf Muḥammad selbst zurückgehe. Die allgemeine Durchsetzung der Abrogationstheorie habe es jedoch notwendig gemacht, von einer Sammlung nach dem Tod des Propheten auszugehen und entsprechende Traditionen zu lancieren, da Muḥammad sonst selbst die abrogierten Passagen hätte tilgen können.⁷

Dem steht die radikal abweichende These von John WANSBROUGH gegenüber, die endgültige Redaktion des Korantextes sei erst im Irak der frühen Abbasidenzeit vorgenommen worden, also um die Wende vom 2./8. zum 3./9. Jhd. Ohne daß dies im Zentrum von WANSBROUGHS Argumentation stünde, wird dadurch die bis dahin verbreitete Darstellung der frühen islamischen Geschichte in Frage gestellt. WANSBROUGHS methodische Abhängigkeit von der jüngeren Bibel- und Leben-Jesu-Forschung wird in erster Linie zwischen den Zeilen deutlich und äußert sich primär durch die Verwendung einer in höchstem Maße suggestiven Terminologie, die möglicherweise mehr Fragen aufwirft als Probleme löst: Ob und inwiefern die Biographie des Propheten, die Sīra, ein „Mohammedanisches Evangelium“ ist, wird im Laufe der Arbeit neben vielen anderen Aspekten der WANSBROUGHSchen Forschung zu debattieren sein.⁸

Auf der einen Seite haben WANSBROUGHS Thesen in den Arbeiten seiner Schüler bezüglich anderer Bereiche der frühislamischen Gesellschaft ihre mehr oder minder kritische Fortsetzung gefunden, etwa in der Historiographie durch Patricia CRONE u.a.,⁹ im Recht durch Norman CALDER¹⁰ und hinsichtlich Dogma und Theologie durch Michael COOK.¹¹ Andere Wissenschaftler waren dagegen bemüht, die Zweifel an der Glaubwürdigkeit der frühen arabisch-islamischen Quellen als übertrieben zu entlarven, so z.B. Harald MOTZKI in bezug auf die Isnade von Rechtstraditionen¹² oder Gregor SCHOELER anhand zweier Episoden aus der Sīra.¹³ Ist hier noch eine gewisse Tendenz zur Apologie unübersehbar, gibt es jüngst auch wieder Versuche, auf der Basis einer expliziten Widerlegung WANSBROUGHS zu einer neuen, haltbareren Darstellung frühis-

7 BURTON, J.: *The Collection of the Qurʾān*, Cambridge 1977, *passim*; „What we have today in our hands is the mushaf of Muḥammad.“ (S. 239f.).

8 WANSBROUGH, J.: *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977; ders.: *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.

9 CRONE, P. und M. COOK: *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977; CRONE, P.: *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1981, und weitere Beiträge.

10 CALDER, N.: *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.

11 COOK, M.: *Early Muslim Dogma. A source-critical Study*, Cambridge 1981.

12 MOTZKI, H.: *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1981.

13 SCHOELER, G.: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin u.a. 1996.

lamischer Geschichte zu kommen, so z.B. von Fred DONNER in bezug auf die Entwicklung der Historiographie.¹⁴

Bei aller Kritik an WANSBROUGH haben dessen Untersuchungen doch den Blick auf ein zentrales Problem gelenkt: Wenn die endgültige Kanonisierung des Korantextes nur eine Generation nach dem Tod des Propheten vollzogen wurde, wie erklärt sich dann sein offenbar verzögerter Einfluß auf die Entwicklung der islamischen Jurisprudenz?

„Logically, it seems to me quite impossible that canonization should have preceded, not succeeded, recognition of the authority of scripture within the Muslim community.“¹⁵

Unter Verweis auf diese Passage hat VAN ESS konstatiert, die Muslime hätten den Prozeß der Kanonisierung schlicht zu mechanisch gehandhabt. Die Vorstellung an sich sei ihnen schon durch das Beispiel der beiden anderen Buchreligionen vertraut gewesen, und eben darum sei die innere Widersprüchlichkeit des Textes nicht durch die entsprechende Auswahl des zur Verfügung stehenden Materials ausgeräumt worden, sondern erst *ex post facto* durch die erwähnte Theorie der Abrogation.¹⁶ Insofern ist der Umstand, daß der Koran in grundlegenden dogmatischen Debatten als Beleg für gänzlich unvereinbare Standpunkte herangezogen werden konnte, natürlich ein Punkt gegen WANSBROUGH. Den von DONNER in diesem Zusammenhang vorgebrachten Argumenten wird in dieser Arbeit noch einiges hinzuzufügen sein. Hinzu kommt, daß aus dieser Sicht die Rolle der Schrift als Rezitationstext zu sehr in den Hintergrund gedrängt wird. Wenn man das Problem schlagwortartig auf die Dichotomie von „Koran als Dokument“ und „Koran als Quelle“ reduziert, geht dieser Aspekt offensichtlich verloren. Auch CRONE hat jüngst eingeräumt, daß die Annahme einer Kodifizierungslücke zwar sehr hilfreich zur Erklärung einer verspäteten Implementierung koranischer Normen sei, aber nicht gleichzeitig beantworten könne, warum die Überlieferer dann eine so gute Textdisziplin walten ließen. An jener könne nämlich schon deshalb kein Zweifel bestehen, weil der koranische Standardtext Elemente enthält, deren eigentliche Bedeutung die Exegeten komplett vergessen hatten.¹⁷

VAN ESS hat das Problem „Schriftstatus“ als Teil einer umfassenderen Autoritätsdebatte im Frühislam charakterisiert. Offenbar kann wenig Zweifel daran bestehen, daß schon im 1./7. Jahrhundert mit dem Aufkommen der Ḥawāriğ im Gefolge der ersten *fitna*, der politischen Spaltung nach der Ermordung ʿUtmāns, eine skripturalistische Position Verbreitung fand. Die Rebellen, die sich nach der Schlacht von Şifīn (36/657) vom Lager des Kalifen ʿAlī abgespalten hatten, beriefen sich auf die alleinige Autorität

14 DONNER, F.M.: *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998.

15 WANSBROUGH: *Quranic Studies*, S. 202.

16 T&G I, S. 34f.

17 CRONE, P.: Two Legal Problems bearing on the Early History of the Qurʾān, in: *JSAI 18* (1994), S. 1-33. Zu den „unerklärlichen“ Ausdrücken zählt CRONE *ṣamad*, *īlāf*, *ğizya ʿan yad*, *kalāla* u.a.

des Korans. Die konsequente Verketterung und Verfolgung dieser Gruppe durch die Umayyaden könnte ein Hinweis darauf sein, daß andere – nicht nur politisch – eine konträre Position einnahmen. Aber es ist außerordentlich schwierig, diese Position zu beschreiben, denn letztlich haben sich die Ḥawāriğ durchgesetzt: Ihr als Slogan vorgebragtes Credo – »*lā ḥukma illā li-llāh* – Nur Gott hat die Entscheidungsgewalt« – wird später zum unumstrittenen Grundsatz orthodox-sunnitischer Rechtsauffassungen.¹⁸

Es darf dann nicht verwundern, wenn die klassischen Quellenwerke in dieser Frage die maßgeblichen doktrinären Konflikte zwischen den verschiedenen Fraktionen der Frühzeit für unsere Begriffe nicht hinreichend darlegen können – sie waren schlicht aus dem Blickfeld geraten. Daher stellt sich die Frage, ob der Ursprung der verschiedenen islamischen Fraktionen wirklich nur in rein machtpolitischen Auseinandersetzungen zu sehen ist, die erst mit der Zeit auch doktrinäre Differenzen ausgebildet haben. Darüber herrscht in der Forschung bislang nahezu Konsens, wie auch eine der neuesten Studien auf diesem Sektor wieder belegt.¹⁹

Oben wurde das wiederkehrende Phänomen des Rückbezugs auf konkrete historische Ereignisse als spezifisches Charakteristikum der religiösen Tradition des Islam beschrieben. Im Hinblick auf den Koran kommt es besonders in Texten zum Ausdruck, die den Begriffen *nash* und *asbāb an-nuzūl* zuzuordnen sind. Beide stehen in einer offensichtlichen Beziehung zueinander: Für die Anwendung der Abrogationstheorie ist es nötig, eine schlüssige Chronologie der Offenbarungseinheiten zu etablieren, da nur das zu einem späteren Zeitpunkt Mitgeteilte einen früheren Erlaß außer Kraft setzen kann. Die Kenntnis der jeweiligen Offenbarungsanlässe gilt als wichtiges Kriterium für Aussagen über die zeitliche Abfolge der Offenbarungen. Problematisch dagegen ist die Nutzung der entsprechenden Berichte als Interpretament im koranexegetischen Kontext, da somit ein Element, das selbst nicht zum Kanon gehört, den Bedeutungsspielraum des Gotteswortes determiniert.

Es ist schon bemerkenswert, mit welcher Nonchalance Ibn Taimīya (st. 728/1328) über die Vorzüge der *asbāb an-nuzūl* formuliert haben soll: »*al-ʿilm bi-s-sababi yūrītu l-ʿilm bi-l-musabbabi* – Das Wissen um die Gründe [der Offenbarung] bringt das Wissen um das Begründete (d.h. die Offenbarung selbst) hervor.«²⁰ Um Gottes unerschaffene, unnachahmliche Offenbarung mit dem Attribut *musabbab* zu versehen, bedarf es wohl eines unerschütterlichen Glaubens an die Prädestination: Nur wenn Gott seinerseits die

18 So bei al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *K. al-Mustasfā min ʿilm al-uṣūl*, 2 Bde., Ausgabe Kairo 1904-1906, S. 8.

19 MADELUNG, W.: *The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997; aufgrund seiner recht eindeutig pro-šʿitischen Tendenz ist das Werk nicht unumstritten.

20 Zitiert bei as-Suyūṭī, Abū Bakr Ḡalāladdīn ʿAbdurrahmān: *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʿān*, 2 Bde., Ausg. Beirut 1995³, Bd. 1, S. 62.

Ursache aller „Gründe“ ist, bleibt die Einhaltung der zentralen Glaubensartikel zur Natur des Korans gewährleistet.

Mit der Idee der Abrogation hatte man sich schon früh auseinandergesetzt, offenbar schon in der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts.²¹ Dies war ganz einfach durch praktische Notwendigkeit bedingt: Im *fiqh* ging es nicht ohne sie, und man darf sich fragen, ob die Andalusier wirklich bis zur Mitte des 3./9. Jahrhunderts ohne dieses Prinzip auskamen. Jedenfalls verbrachte der Gelehrte Muḥammad b. ‘Abdussalām al-Ḥuṣānī um das Jahr 250/864 eine kurze Zeit im Kerker von Cordoba, weil er das *Kitāb an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ* von al-Qāsim b. Sallām (st. 224/838) aus dem Orient mitgebracht und sich zu den dort vertretenen Thesen bekannt hatte. Offenbar bewirkte der Emir Muḥammad aber sogleich seine Freilassung, als ihm der Fall geschildert wurde, nicht ohne sich über die Inkompetenz seines verantwortlichen Untergebenen herzlich zu amüsieren.²² Insofern ist fraglich, ob man mit FIERRO BELLO gleich von einer „absoluten Unkenntnis“ der andalusischen ‘*ulamā*’ im Hinblick auf diese koranische Wissenschaft sprechen darf. Wahrscheinlich ist wohl, daß die entsprechenden Begrifflichkeiten noch nicht Allgemeingut waren. Vielleicht reagierte man im multikonfessionellen Milieu des islamischen Westens auch einfach etwas gereizter, wenn Themen auf die Tagesordnung kamen, die dazu angetan waren, die Polemik der anderen Religionsgruppen anzufeuern. Dafür war das Abrogationsprinzip natürlich prädestiniert, konnte man es doch negativ so ausdeuten, daß Gott sich in seiner Offenbarung selbst widersprach. Gerade aus diesem Blickwinkel will auch nicht einleuchten, daß die Muslime sogar noch kompromittierendes Material erfunden haben sollen. So hat BURTON versucht, den Vorfall der „Satanischen Verse“ als Präzedenz eines von den Šāfi‘iten propagierten, speziellen Modus der Abrogation darzustellen, der die Tilgung von einmal offenbarten Versen aus dem Korantext implizierte, des sogenannten *nash at-tilāwa dūna l-ḥukm*.²³ Bislang war man in der Forschung notgedrungen von der Historizität dieses Berichts ausgegangen, da es unmöglich schien, innerhalb der muslimischen Tradition eine Motivation für seine Erdichtung zu identifizieren. Kürzlich hat RUBIN den Bericht als Produkt eines Adaptionprozesses dargestellt, mittels dessen die muslimische Erzähltradition universelle prophetische Sujets – in diesem Fall das Thema Isolation/Versuchung – übernommen hat.²⁴ BURTONS These hält RUBIN für „oversimplistic“.

21 DUTTON, Y.: *The Origins of Islamic Law. The Qur’ān, the Muwaṭṭa’ and Madinan ‘Amal*, Richmond 1999, S. 120-125.

22 Vgl. FIERRO BELLO, M.I.: *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid 1987, S. 88ff.

23 BURTON, J.: „Those Are the High-Flying Cranes“, in: *JSS* 15 (1970), S. 246-265.

24 RUBIN, U.: *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as viewed by the early Muslims*, Princeton 1995, S. 156ff; eine ähnlich Deutung liefert auch Ahmad HASAN; vgl. das entsprechende Kapitel in seinem *Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1970.

Die Auseinandersetzung, auf die im Laufe der Arbeit ausführlich eingegangen wird, verdeutlicht einmal mehr die Schwierigkeiten bei der Einschätzung bestimmter Elemente der islamischen Tradition: In welchem Umfang sind spätere dogmatische Motive als maßgeblich für deren Überformung anzusehen, welche Rolle spielen daneben Prozesse der literarischen Fiktionalisierung bei der Weitergabe der Berichte und welchen Bedingungsfaktoren sind diese unterworfen? Diese Fragekomplexe lassen sich nicht voneinander trennen, und entsprechend ergibt sich eine wichtige methodische Forderung für die Einschätzung einzelner Elemente oder Themenkomplexe: Die zu Rate gezogenen Quellen sollten stets verschiedene Genres des frühen und klassischen Schrifttums abdecken. Besonders entscheidend scheint mir die konsequente Gegenüberstellung von historiographischen Zeugnissen auf der einen, und eindeutig doktrinär-zielgerichteten Gattungen wie der Koranexegese auf der anderen Seite. Manche Kontinuitäten, vor allem aber die einheitliche Form der Überlieferung – Stichwort: *ḥabar* – dürfen nicht den Blick verstellen für die Brüche, die es bei der Nutzbarmachung tradierten Materials für die unterschiedlichsten Zwecke gegeben hat.

Vorgehensweise

Um konkurrierenden Konzeptionen von Recht und Autorität im frühen Islam nachspüren zu können, sollte man sich zuerst dem nächstliegenden Quellenmaterial zuwenden: den in der Historiographie dokumentierten Rechtsfällen. Eine solche Vorgehensweise hat Albrecht NOTH schon vor vielen Jahren in einem zu wenig beachteten Aufsatz gefordert, aus dem es sich lohnt, etwas ausführlicher zu zitieren:

„Man ist bisher bei der Darstellung der Rechtsverhältnisse im frühislamischen Staat in der Regel von den ältesten Abhandlungen der islamischen Juristen ausgegangen. Das war naheliegend, weil man hier reichliches und wohlgeordnetes Material zum Thema vorfand. Nachdem wir uns jetzt das Verhältnis von Recht und Geschichte etwas genauer angesehen haben, ist wohl deutlich geworden, daß dies nicht der richtige Weg war. Auszugehen ist vielmehr von den bei den frühen Historikern aufbewahrten Rechtstraditionen, da diese dort noch weitgehend unverändert und in ihren ursprünglichen Sachzusammenhängen aufbewahrt sind, während sie bei den frühen Juristen schon einer Auswahl und zum Teil Umformung nach dem Gesichtspunkt der Verwendbarkeit in der Argumentation unterworfen worden sind. Art und Ausmaß dieser Veränderung sind meist überhaupt erst auf dem Hintergrund der Historiker erkennbar.“²⁵

In der Forschung ist dieser Vorschlag nicht so konsequent umgesetzt oder in dem Maße wahrgenommen worden, wie er es verdient hätte, auch wenn natürlich in einzelnen Bereichen die Auswertung der historiographischen Quellen für juristische Fragestel-

25 NOTH, A.: Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam, in: *Saeculum* 26 (1975), S. 341-346, hier: S. 346.

lungen mit guten Ergebnissen einbezogen worden ist.²⁶ Am Rande sei eine kleine Ergänzung zu NOTHs Darstellung gestattet: Nicht nur die zweite der vier klassischen Rechtsquellen, also die Sunna, ist historischer Natur, denn der Koran ist gerade in seiner Funktion als Rechtstext immer auch als historisches Dokument verstanden worden. Abgesehen davon ist stets zu hinterfragen, ob in den frühesten historiographischen Quellen wirklich noch die „ursprünglichen Sachzusammenhänge“ bewahrt sind: Der Umstand, daß vielleicht noch keine Überformung aus juristischen Motiven stattgefunden hat, schließt nicht aus, daß die Überlieferungen aus anderen Gründen manipuliert worden sind.

Die Beschreibung juristischer Auseinandersetzungen begegnet uns in der Sīra des Ibn Ishāq (st. 150/767) – also der Prophetenbiographie – und späteren Quellen allenthalben. Oft genug bleiben sie dort ganz unkommentiert, denn entsprechende Berichte stehen nur selten im Mittelpunkt des Interesses der Darstellung. Sie sind insofern, was das Leben Muḥammads angeht, nicht (oder: noch nicht) Sunna.²⁷ Die ausführliche Sichtung und vorläufige Beurteilung dieses Materials war konstitutiv für die Formulierung der Thesen dieser Arbeit, die im folgenden ersten Kapitel, untergliedert in vier Themenbereiche, ausgeführt werden. Dort soll gezeigt werden, daß die bisher angesprochenen Punkte sowohl von den Quellen her, als auch in Auseinandersetzung mit der bisherigen geschichts-, rechts- und koranwissenschaftlichen Forschung begründet werden können.²⁸ Es soll ein geistesgeschichtliches Szenario plausibel gemacht werden, in dem die frühe Existenz eines Standardkorantextes nicht im Widerspruch zur verspäteten Entwicklung der Rechtstheorie steht. Anhand von Überlegungen zu den Themenschwerpunkten *asbāb an-nuzūl* und *nash* werden verschiedene Gründe vorgebracht, warum der Offenbarung und der übrigen autoritativen Tradition zunächst keine uneingeschränkte Geltungskraft zuerkannt werden konnte. Erst vor diesem Hintergrund wird der verzögerte Einfluß koranischer Normen auf das Rechtsdenken erklärbar. Zusätzlich gestützt werden diese Annahmen durch eine Analyse der Gedankenwelt von Koran und Sīra im Hinblick auf die Sinngebung göttlich verordneter Strafen.

Auf eine gesonderte Abhandlung des Forschungsstandes wurde in diesem Rahmen aus zwei Gründen verzichtet. Zum einen existieren mittlerweile hinreichend viele und gute

26 Letztens z.B. bei SCHÖLLER, M.: *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden*, Wiesbaden 1998. SCHÖLLERS Arbeit unterscheidet sich von der vorliegenden Studie durch eine andere Fragestellung und, dadurch bedingt, durch eine andere Herangehensweise an die Quellen und deren Einschätzung. Sie kommt dennoch punktuell zu ganz ähnlichen Ergebnissen (z.B. S. 466).

27 Zum Verhältnis der Begriffe Sīra und Sunna vgl. BRAVMANN, M.: *The Spiritual Background of Early Islam*, Leiden 1972, Abschnitt III, v.a. S. 123-39.

28 Nicht mehr in grundsätzliche Überlegungen einbeziehen konnte ich die zahlreichen wichtigen Beiträge in einem gerade erst erschienenen Sammelband: MOTZKI, H. (Hg.): *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*, Leiden u.a. 2000. Auf dort präsentierte Ergebnisse konnte leider nur noch ganz punktuell eingegangen werden.

Darstellungen, die die Probleme bei der Auswertung des relevanten Quellenmaterials sowie die diesbezüglichen Ansätze und Streitpunkte der Forschung darlegen.²⁹ Zum anderen laufen in der vorliegenden Arbeit Überlegungen zu diversen Themenbereichen der arabistischen und islamwissenschaftlichen Forschung in einer Fragestellung zusammen, so daß es ratsam schien, jeweils an gegebener Stelle auf maßgebliche Vorarbeiten zu verweisen.

Die im zweiten Kapitel folgende Quellenstudie besitzt exemplarischen Charakter. Sie beschränkt sich auf einen kleinen Ausschnitt der Jurisdiktion, auf den *qiṣāṣ*, das Recht der Wiedervergeltung, dessen Untersuchung vom Ausgangspunkt der historischen Quellen her begonnen wird. Die Charakteristika der in der *Sīra* belegten Fälle und dieser Rechtsform im allgemeinen sowie praktische Erwägungen ließen erwarten, daß die Beschäftigung mit dieser Thematik sich gut zu den zuvor formulierten Thesen in Beziehung setzen lassen würde. Das *ius talionis* wird im Koran an verschiedenen Stellen als gültige Rechtsform anerkannt, und zwar sowohl als existierende Rechtspraxis der Araber vor dem Islam als auch als von Gott an Moses offenbartes Gesetz. Aus dieser Perspektive war also eine Debatte darüber zu erwarten, in welches Verhältnis der Koran zu diesen anderen, möglichen Rechtsquellen tritt. Bei zwei der relevanten Passagen sind die muslimischen Gelehrten oft von einem Fall von Abrogation (*nash*) ausgegangen, und für einzelne Stellen existieren Berichte über die Offenbarungsanlässe (*asbāb*), so daß auch diese zwei Themenbereiche gestreift werden, deren Wichtigkeit eminent ist. Darüber hinaus impliziert diese Rechtsform, daß ein Geschädigter selbst über Art und Umfang zu verhängender Sanktionen gegen den Täter zu entscheiden hat, so daß die spannende Frage nach der Beziehung zwischen göttlicher Vorschrift und menschlicher Entscheidungsgewalt stets berührt wird. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß die Übertragung der koranischen Vorschrift des *qiṣāṣ* in ein staatliches Gesetz problematischer ist als die der *ḥudūd* oder erb- und familienrechtlicher Regelungen.

Bei der Mehrzahl der dokumentierten Fälle haben wir es mit Tötungsdelikten zu tun. Neben die Strafwürdigkeit des Mordes im Diesseits tritt deshalb stets die Frage nach dem Status des Mörders, oder allgemeiner: des sündigen Muslims im Jenseits. Die Unklarheit des Korans in diesem Punkt gab schon früh Anlaß zu Debatten, die sich im Sinne einer „impliziten Theologie“ auch in den Berichten der Quellen über solche Fälle niedergeschlagen haben. Die betreffenden Koranverse wie auch die konkreten Ereignisse stammen alle aus der medinensischen Zeit des Propheten und die Berichte ste-

29 Beispielhaft sei auf folgende neuere Texte verwiesen: Zur Prophetenbiographie die Einleitung von SCHOELER (*Charakter und Authentie*, S. 5-26) und der Aufsatz von F.E. PETERS (The Quest of the Historical Muhammad, in: *IJMES* 23 (1991), S. 291-315); zur Rechtswissenschaft die Einleitung von MOTZKI (*Entwicklung der Jurisprudenz*, S. 1-50) und die praktischen Ratschläge von CRONE (*Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic patronate*, Cambridge 1987, S. 1-34); zur Historiographie die Bemerkungen von DONNER (*Narratives*, S. 1-31); zur Koranexegese der Aufsatz von F. LEEMHUIS (Origins and Early Development of the *tafsīr* Tradition, in: RIPPIN, A. (Hg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, Oxford 1988, S. 15-30); zu den Anfängen der Theologie die Zusammenfassung von VAN ESS (T&G I, S. 3-56).

hen fast immer in Zusammenhang mit seinen Kriegszügen. Die davon handelnde *mağāzī*-Literatur gilt als wichtiger Ausgangspunkt der muslimischen Historiographie. Das Wissen um diese Vorfälle kann darum schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt als Allgemeingut gelten. Dadurch gewinnt das *argumentum e silentio* bei der Beurteilung späterer Darstellungen der Ereignisse an Gewicht.

Die mekkanische Zeit der Propheten bleibt damit weitgehend ausgeblendet. Wer mit der klassischen Darstellung der Biographie Muḥammads vertraut ist, kennt den deutlichen Bruch zwischen den beiden Abschnitten seines prophetischen Wirkens. Er läßt sich plausibel beschreiben mit Hilfe der Kategorien, die SELHEIM für die literarische Entstehung und Überformung des Sīra-Materials entwickelt hat.³⁰ Der Autor geht von drei Schichten der Überlieferung aus. Das älteste Material, die Grundschrift, reflektiere mehr oder weniger unmittelbar das historische Geschehen. Die darüber liegende erste Schicht sei charakterisiert von der Überhöhung und Verklärung des Propheten mittels der Adaption fremder legendarischer Stoffe. In der zweiten und damit jüngsten Schicht hätten sich schließlich parteipolitische und dogmatische Auseinandersetzungen der islamischen Gemeinde niedergeschlagen. Obgleich dies von SELHEIM nicht explizit ausgeführt wird, kann man doch konstatieren, daß die Darstellung des Propheten in Mekka überdurchschnittlich stark von Elementen der ersten Schicht geprägt wurde, während sich die medinensische Zeit als anfälliger für ideologisch motivierte Verfremdungen erwies. Aus diesem Umstand folgt, daß man sich den beiden Perioden oft nicht mit den gleichen Fragestellungen und Methoden nähern kann und daß man bei der Pauschalisierung von Forschungsergebnissen Vorsicht walten lassen muß.³¹

Nicht zuletzt bringen die besonderen Modalitäten des Vergeltungsrechts noch einen weiteren Punkt ins Spiel: die Organisation der vor- und frühislamischen Gesellschaft nach Stämmen. Die Rivalitäten zwischen den einzelnen Gruppen und ihr jeweiliges Verhältnis zum Islam als neuem Machtfaktor spielen bis in die klassische Zeit eine wichtige Rolle. Jenseits von Prozessen der literarischen Fiktionalisierung, auf die ich im folgenden noch zu sprechen komme, und doktrinären Erwägungen hat also auch dieses Moment die Darstellung und Überlieferung des Materials beeinflußt – ein Um-

30 SELHEIM, R.: Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muḥammad-Biographie des Ibn Ishāq, in: *Oriens* 18 (1965), S. 33-91.

31 So ist z.B. die Herangehensweise in Uri RUBINS neuerer Studie über Muḥammads prophetisches Auftreten in Mekka, *The Eye of the Beholder*, nicht auf die medinensische Zeit übertragbar und einige seiner generellen Aussagen über die *asbāb an-nuzūl* deshalb nicht haltbar (s.u., S. 43). Das gleiche Problem begegnet in ähnlicher Form beim Koran: NEUWIRTHS Forschung über die Komposition der mekkanischen Suren war auf die medinensischen Textabschnitte nicht direkt anwendbar. Sie hat dann in einer späteren Publikation gezeigt, daß die Formgesetze der Suren für Medina auf einen anderen *Sitz im Leben* der Gemeinde hindeuten (s.u., S. 35 und 36f.).

stand, der bereits dem Kompilator Ibn Ishāq manche Information fragwürdig erscheinen ließ.³²

Die Berichte, um die es hier fast ausschließlich geht, sind *ahbār*. Daß diese formal ähnlichen Texte in unterschiedlichen Literaturgattungen oder Wissenschaften auftauchen und dort ganz verschiedene Funktionen wahrnehmen können, ist offensichtlich.

Ich habe mich nicht nur was den Aufbau der Quellenstudie angeht, sondern auch hinsichtlich des generellen Umgangs mit diesen Einzeltexten von Überlegungen NOTHS inspirieren lassen. Vor dem Hintergrund des Forschungsproblems, zu einer Differenzierung zwischen Fakten und Fiktionen in *ahbār*-Material gelangen zu wollen, hat NOTH gezeigt, daß dieser Versuch sich in dem Augenblick erübrigt und sich diese Dichotomie auflöst, wenn man die Texte „gegen den Strich liest“.³³ Auch Berichte, die eindeutig von fiktionalen Elementen geprägt sind, können als historische Quellen genutzt werden, wenn es gelingt, die „Überreste“ zu extrapolieren. Darunter versteht NOTH die unfreiwillig und unbewußt einfließenden Elemente der zeitgenössischen Realität, die nicht in der Absicht entstanden sind, die Nachwelt zu informieren.

Ein Hauptinteresse der vorliegenden Arbeit besteht nun genau darin, aus den untersuchten Berichten über Rechtsfälle, die von Muḥammad entschieden wurden, als „Überrest“ herauszulesen, welche Haltung die Überlieferer dieser Berichte in bezug auf die Autoritativität der Entscheidungen des Propheten und der Offenbarungsschrift einnahmen. Dieser Untersuchungsansatz betrifft also die (unbewußte) inhaltliche Ebene des Quellenmaterials, insbesondere der als historiographisch angesehenen Texte.³⁴ In einem gesonderten Abschnitt befaßt sich die Quellenstudie dann auch mit einem formalen Element – den narrativen Techniken, die in den *ahbār* verwendet werden. Erst seit kürzerer Zeit ist der *ḥabar* als eigenständige Literaturgattung von Interesse für die Wissenschaft. Es sind aber bereits einige ihrer Charakteristika herausgearbeitet worden, die für die Analyse und Interpretation der hier verwendeten Texte nutzbar gemacht werden können. Dazu gehören u.a. das Suggestieren von Objektivität bzw. Unbeteiligtsein des Berichterstatters durch ausschließliche Außensicht, das Zurückdrängen von potentiell interpretativen Elementen durch häufigen Gebrauch der direkten Rede und die daraus folgende Illusion der Realität, die als primäres Ziel der verwendeten narrativen Techniken zu verstehen ist.³⁵ Ebenso wichtig sind Überlegungen zu Ursprung und Zielrichtung der einzelnen Berichte, die ätiologischer, erbaulicher oder moralisierender Natur sein können.

32 ROBSON, J.: Ibn Ishāq's Use of the *Isnād*, in: *Bulletin of the John Ryland's Library, Manchester* 38 (1955/56), S. 449-65; hier: S. 454f.

33 NOTH, A.: Fiktion als historische Quelle, in: LEDER, S. (Hg.): *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden 1998, S. 472-487.

34 Zur Frage der „Intention“ der Quellen vgl. auch: SCHÖLLER: *Exegetisches Denken*, S. 125ff.

35 Vgl. LEDER, S.: The Literary Use of the *Khabar*: A Basic Form of Historical Writing, in: CAMERON, A. und L. CONRAD (Hg.): *The Byzantine and Early Islamic Near East. Problems in the Literary Source Material*, Princeton 1992, S. 277-315, hier: S. 307ff.

Im Schlußabschnitt (Kapitel 3) wird die Bedeutung des Bewußtseins für eine historische Bedingtheit der später autoritativen Quellen als Faktor bei der Entwicklung eines systematischen islamischen Rechtsdenkens zusammenfassend erörtert. Es gibt weiterhin einen vorsichtigen Ausblick, in welcher Hinsicht die Thesen und die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit auch für Forschungsfelder jenseits des engeren Rahmens der Rechtsgeschichte von Relevanz sein könnten. Dies beinhaltet dann sogar einen sehr vorläufigen Brückenschlag in die Moderne.