

Hossam Ouf

Hadithüberlieferung und Konfessionalität

Theology and Tradition in Islam: Studies on Prophecy, Transmission, and Spirituality



Herausgegeben von
Francesco Chiabotti, Luca Patrizi und
Ruggero Vimercati Sanseverino

Beirat

Jonathan A. C. Brown, Alessandro Cancian, Amir Dziri, Issam Eido, Denis Gril, Fatma Kizil,
Jean-Jacques Thibon, Erdal Toprakyan, Yaşar Sarıkaya, Nadjat Zouggar

Band 2

Hossam Ouf

Hadithüberlieferung und Konfessionalität

Al-Buḥārī's *al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* und al-Kulaynī's *al-Kāfī* in
den sunnitischen und zwölferschiitischen
Hadithwissenschaften

DE GRUYTER

Geringfügig überarbeitete Fassung der Dissertation, die unter dem Titel „Hadithüberlieferung und Konfessionalität. Eine komparative Studie zu ‚*al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*‘ des Buḥārī und ‚*al-Kāfi*‘ des Kulaynī in den sunnitischen und zwölfschiitischen Hadithwissenschaften“ an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 2022 verteidigt wurde.

ISBN 978-3-11-154751-0

e-ISBN (PDF) 978-3-11-154970-5

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-155010-7

ISSN 2942-6499

Library of Congress Control Number: 2024937669

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2024 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Einbandabbildung: Part of a Hadith transmitted on the authority of Abū Dardāʾ, mentioned in the compilations of Ibn Ḥanbal, Tirmidhī, and Ibn Mājah. Calligraphy by Mohammed Serrhini.

Translation: “*Truly, the scholars are the heirs of the prophets, and truly, the prophets do not leave behind them gold or silver, they only leave knowledge as their heritage; so whosoever seizes it has acquired a bountiful fortune*”

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Danksagung

Diese Publikation ist meine geringfügig überarbeitete Dissertationsschrift, die ich im August 2022 an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen unter dem Titel „Hadith-überlieferung und Konfessionalität. Eine komparative Studie zu ‚*al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*‘ des Buḥārī und ‚*al-Kāfi‘* des Kulaynī in den sunnitischen und zwölferschiitischen Hadithwissenschaften“ eingereicht und im November 2022 erfolgreich verteidigt habe.

Zunächst möchte ich meinem Doktorvater, Prof. Dr. Ruggero Vimercati Sanseverino, meinen aufrichtigen Dank aussprechen. Seine fachliche Expertise, seine kontinuierliche Unterstützung sowohl wissenschaftlich als auch beruflich sowie seine ermutigenden Worte haben maßgeblich zum Gelingen meiner Arbeit beigetragen. Sein Glaube an meine Fähigkeiten hat mich durch alle Höhen und Tiefen dieses Forschungsweges getragen. Ihm und den Herausgebern danke ich auch dafür, meine Arbeit in die bei De Gruyter erscheinende Reihe „Theology and Tradition in Islam: Studies on Prophecy, Transmission and Spirituality“ aufgenommen zu haben.

Meinen herzlichen Dank möchte ich auch Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya und Prof. Dr. Ali Dere aussprechen, die als Zweit- und Drittgutachter meine Arbeit kritisch begutachtet und wertvolle Anregungen zur Verbesserung gegeben haben. Mein Dank gilt ebenfalls Prof. Dr. Erdal Toprakyan und Prof. Dr. Lejla Demiri, die als Mitglieder der Disputationskommission meine Arbeit sorgfältig geprüft und wertvolle Rückmeldungen gegeben haben.

Danken möchte ich Dr. Mahmoud Abdallah, Dr. Yasmin Amin und Frau Angela Madaus für die gründliche Durchsicht meines Manuskripts sowie die hilfreichen Kommentare, die wesentlich zur Qualität meiner Arbeit beigetragen haben. Ein herzlicher Dank geht ebenso an Alaa Osman, Dr. Belal Abu-Alabbas, Mahmoud Abushuair, Muhammed Ragab, Ahmed Amer und Ahmed Elshahawy für die anregenden Diskussionen, die meine Perspektiven erweitert und zur Verfeinerung meiner Arbeit beigetragen haben. Besonderer Dank gebührt auch Prof. Dr. Jens Scheiner, bei dessen Doktorandenkolloquium an der Universität Göttingen ich meine Forschung in der frühen Phase präsentieren durfte, sowie Dr. Jan Felix Engelhardt für seine Ratschläge und Anregungen.

Mein Dank erstreckt sich auch an alle Professorinnen und Professoren sowie Kolleginnen und Kollegen des ZITH für ihre kontinuierliche Unterstützung während meiner gesamten akademischen Arbeit. Ich möchte auch dem DAAD für das Stipendium danken, das mir die Möglichkeit gegeben hat, meine Forschung voranzutreiben, sowie meinen Kollegen in der Abteilung für Islamische Studien in Deutsch an der Al-Azhar-Universität für ihre Unterstützung. Ein herzlicher Dank geht auch an Dr. Thomas Hildebrandt, der meine Arbeit trotz des Zeitdrucks sorgfältig lektoriert hat. Eventuelle verbleibende Fehler sind ausschließlich meine ei-

genen. Herrn Dr. Torsten Wollina, Frau Dr. Antonia Pohl und Frau Anne Stroka vom Verlag De Gruyter möchte ich für ihre stets freundliche, kompetente und geduldige Betreuung des gesamten Veröffentlichungsprozesses danken.

Ein besonderer Dank gebührt meiner Familie. Meiner lieben Frau Manar Sayed danke ich für ihre unermüdliche Unterstützung, unendliche Geduld und ihre konstruktive Kritik an meiner Arbeit. Ihre Lesekompetenz hat wesentlich zur Verständlichkeit des Textes beigetragen. Meinen zwei Töchtern, Sara und Maria, möchte ich von Herzen danken. Ihr Lächeln, ihre Liebe und ihre Fröhlichkeit haben mir stets neue Kraft gegeben und mich daran erinnert, warum ich diese Herausforderung angenommen habe. Sie sind meine größte Inspiration und meine wichtigste moralische Stütze.

Abschließend möchte ich mich bei allen bedanken, die mich auf meiner akademischen Reise begleitet und unterstützt haben, auch wenn sie hier nicht namentlich erwähnt werden.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung — V

1 Einleitung — 1

- 1.1 Gegenstand und Ziele der Arbeit — 1
- 1.2 Methode und Aufbau der Arbeit — 5
- 1.3 Forschungsstand — 8
- 1.4 Formalia — 12

2 Die Evaluierung und Exegese von Hadithen mit Blick auf ihre theologischen Grundlagen im Spannungsfeld von Überlieferung und Konfessionalität — 13

- 2.1 Theologische Grundlagen und Hadith: Wesentliche Überlieferungen mit theologischem Gehalt in den Debatten zwischen Sunniten und Schiiten — 13
 - 2.1.1 Das Ereignis der *saqīfat Banī Sā'ida* und der Streit über die Kalifatsfrage — 14
 - 2.1.2 Der Hadith vom Ġadīr Ḥumm und die umstrittene Designationsfrage — 18
 - 2.1.3 Der Hadith von *at-ṭaqalayn* und die Frage der Autorität der *ahl al-bayt* — 26
 - 2.1.4 Der Hadith vom *yawm ad-dār* und die Frage der Ernennung 'Alīs zum *ḫalīfa* — 31
- 2.2 Konfessionelle Grundlagen und Grundbegriffe in der Hadithwissenschaft — 35
 - 2.2.1 Die sunnitisch-schiitische Debatte über die Niederschrift der Hadithe — 35
 - 2.2.2 Konfessionsbasierte Konzepte von ‚Hadith‘ und ‚Sunna‘ im Vergleich — 42
 - 2.2.3 Die Kategorisierung der Hadithe nach ihrem Authentizitätsgrad zwischen den früheren und den späteren Gelehrten bei Sunniten und Schiiten — 47
 - 2.2.3.1 Die sunnitische Kategorisierung — 48
 - 2.2.3.2 Die schiitische Kategorisierung — 49
 - 2.2.4 Der Begriff *ṣaḥīḥ* zwischen al-Buḥārī und al-Kulaynī — 54
 - 2.2.4.1 Der Begriff *ṣaḥīḥ* bei al-Buḥārī — 54
 - 2.2.4.2 Der Begriff *ṣaḥīḥ* bei al-Kulaynī — 59

- 3 Die Darstellung al-Buḥārīs und al-Kulaynīs sowie ihrer Sammlungen in der sunnitischen und schiitischen Literatur im Vergleich — 64**
- 3.1 Persönlichkeit und Leben — **64**
 - 3.2 Die Hadithgelehrsamkeit und die Netzwerke der beiden Gelehrten — **68**
 - 3.3 Die Beschäftigung mit unterschiedlichen Wissensdisziplinen — **77**
 - 3.4 Propheten-Träume und Imam-Berichte als Bestätigung der Autorität — **79**
 - 3.5 Die *ṣaḥīḥ*-Bewegung durch al-Buḥārī und al-Kulaynī in der sunnitischen und schiitischen Tradition — **84**
 - 3.6 Die Inhalte der beiden Sammlungen — **92**
 - 3.7 Die beiden Sammlungen als maßgebliche Instanz für die prophetischen bzw. imamitischen Überlieferungen — **100**
- 4 Konfessionsinterne und -externe Kritik an al-Buḥārī und al-Kulaynī — 104**
- 4.1 Die konfessionsinterne Kritik an al-Buḥārī und seinem *Ṣaḥīḥ* — **104**
 - 4.1.1 Die Kritik in der Frage der Erschaffenheit des Korans — **104**
 - 4.1.2 Die frühe Kritik am *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ* — **107**
 - 4.2 Die konfessionsexterne Kritik an al-Buḥārī und seinem *Ṣaḥīḥ* — **111**
 - 4.2.1 Al-Buḥārīs Voreingenommenheit gegenüber den *ahl al-bayt* und den Überlieferungen der Imame — **112**
 - 4.2.2 Al-Buḥārī und die Erschaffenheit des Korans — **116**
 - 4.2.3 Die inhaltliche Kritik am *Ṣaḥīḥ* hinsichtlich *isnād* und *matn* — **117**
 - 4.3 Die konfessionsinterne Kritik an al-Kulaynī und seinem *al-Kāfī* hinsichtlich der Makellosigkeit der Überlieferungen — **124**
 - 4.4 Die konfessionsexterne Kritik an al-Kulaynī und seinem *al-Kāfī* — **126**
 - 4.4.1 Die Kritik hinsichtlich der Methodologie in der Hadithüberlieferung — **127**
 - 4.4.2 Al-Kulaynīs konfessionelle Motive bei der Sammlung der Hadithe — **128**
 - 4.4.3 Al-Kulaynī und die Koranfälschung — **130**
- 5 Die Rolle al-Buḥārīs und al-Kulaynīs bei der Konstatierung der *‘adāla* der *ṣaḥāba* und der *‘iṣma* der Imame — 135**
- 5.1 Das *ṣaḥāba*-Verständnis bei Sunniten und Schiiten — **135**
 - 5.1.1 Die Bestimmung des Begriffs *ṣaḥābī* bei al-Buḥārī und den Schiiten — **135**

- 5.1.2 Das Konzept der kollektiven *‘adāla* der *ṣaḥāba* in der sunnitischen und schiitischen Theologie — **142**
- 5.1.3 Die *ṣaḥāba* als Hadithüberlieferer — **157**
- 5.2 Das Imamats-Verständnis zwischen Zwölferschiiten und Sunniten — **163**
- 5.2.1 Das *‘iṣma*-Konzept in der schiitischen Theologie bei al-Kulaynī — **174**
- 5.2.2 Die Imame und ihre Rolle in der schiitischen Hadithüberlieferung — **180**

6 Fazit und weitere Forschungsanschlüsse — 189

- 6.1 Fazit der Untersuchung — **189**
- 6.2 Weitere Forschungsanschlüsse — **197**

Literaturverzeichnis — 201

Personen-, Bücher- und Sachregister (Auswahl) — 217

1 Einleitung

1.1 Gegenstand und Ziele der Arbeit

Die Sunniten¹ und die Zwölferschiiten² bilden hinsichtlich ihrer Anhängerzahl die zwei größten Konfessionen im Islam. Der Hadith als Text ist die zweitwichtigste Quelle der Islamischen Theologie. Die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Hadithüberlieferung und Konfessionalität³ ist daher von hoher Relevanz für die islamisch-theologische Hadithforschung, insofern man den Hadith nicht nur als historisches Dokument, sondern auch als juristische, theologische und für den Glaubensvollzug notwendige Ressource im Islam betrachtet.⁴ Sunniten und Schiiten sind sich über die hohe Autorität der Hadithe bei der Bildung von religiösen theologischen Überzeugungen und Praktiken einig.⁵ Die Position und Rolle des Hadith im Kanon der islamischen Wissensdisziplinen (*al-ʿulūm al-islāmiyya*), die heute oft unter dem Begriff ‚Islamische Theologie‘ subsummiert werden, hat sich in der islamischen Gelehrsamkeit schon früh etabliert.⁶ Schon ab dem ersten Jahrhundert wurden Hadithe nicht nur für juristische, sondern auch für theologische Argumentationen herangezogen.⁷ Aufgrund der Verwendung der Hadithe für theologische Argumente ist jedoch im Laufe der Zeit ein Spannungsverhältnis zwischen Konfessionalität und der Überlieferung von Hadithen entstanden. Hadithe standen früher und stehen bis heute im Mittelpunkt der juristischen und theologischen Auseinandersetzungen zwischen den islamischen Konfessionen und daher auch in den Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten, weil

1 Mit dem Begriff ‚Sunniten‘ sind in dieser Arbeit sowohl klassische als auch zeitgenössische Gelehrte gemeint, die das Kalifat der drei ersten Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṭmān anerkennen. Der Begriff wird hier in Gegenüberstellung zu dem Begriff ‚Zwölferschiiten‘ verwendet.

2 Wenn in der Arbeit die Begriffe ‚Schiiten‘ und ‚schiiitisch‘ verwendet werden, sind damit in der Regel die Zwölferschiiten gemeint.

3 Mit dem Begriff ‚Konfessionalität‘ ist hier die Zugehörigkeit zu einer islamischen Konfession gemeint. In dieser Arbeit bilden die Sunniten die eine Konfession und die Zwölferschiiten die andere.

4 Zum Hadith als Ressource für die Islamische Theologie vgl. Vimercati Sanseverino, „Die Sache des Hadith ernst nehmen“.

5 Vgl. u. a. Mahmud, *A Comparison of the Attitudes of al-Bukharī and al-Kulaynī*.

6 In dieser Arbeit wird der Begriff ‚Islamische Theologie‘, wenn nicht anders angegeben, in der umfassenden Bedeutung verwendet, was sich von dem in der Islamwissenschaft geläufigen Gebrauch unterscheidet, wo der Begriff meist im Sinne von ‚*kalām*-Lehre‘ verwendet wird. Dazu vgl. Özsoy, „Islamische Theologie als Wissenschaft: Funktionen, Methoden, Argumentationen“.

7 Vgl. dazu Brown, *Hadith*, 123–149; van Ess, *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie*, VIII; Sankaya, *Hadith und Hadithdidaktik*, 195; Hansu, „Theology“.

viele Glaubensinhalte der Konfessionen auf Hadithen beruhen. Zu diesen konfessionsbasierten Glaubensinhalten, deren Artikulation und Ausformung sich u. a. auf Hadithe stützt, gehören mit an erster Stelle der Glaube an die Integrität (*adāla*) der Prophetengefährten in der sunnitischen Theologie sowie die Unfehlbarkeit (*išma*) der Imame in der schiitischen Theologie. Diese Grundsätze sind entscheidende Kriterien für die Hadithüberlieferung auf beiden Seiten. Bei den Sunniten gelten die Prophetengefährten als die ersten und einzigen Zeugen und Übermittler der Sunna des Propheten. Bei den Zwölferschiiten sind die Imame die wichtigste Quelle für die Überlieferung, die dem Propheten, seiner Tochter Fāṭīma und den zwölf Imamen zugeschriebene Hadithe umfasst.

Da die Frage nach den Kriterien der Glaubwürdigkeit der Hadithe sowie ihre Exegese konfessionell bestimmt und etabliert wurden, wird mit Blick auf Sunniten und Schiiten von zwei verschiedenen Hadithwissenschaften und zwei getrennten Hadithkorpora gesprochen, auch wenn es formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten in Bezug auf die *isnād*-Kritik und die Grundtexte der Hadithe (*mutūn*) gibt. Jede Gruppe erarbeitete eigene Grundlagen der Hadithwissenschaften und beansprucht bis heute, über Methoden zu verfügen, die es ermöglichen, Richtlinien für die Unterscheidung zwischen einwandfreien (*ṣaḥīḥ*)⁸ und nicht-einwandfreien (*daʿīf*) Hadithen festzulegen. Jedoch gibt es bezüglich der Methoden keine Einigkeit.⁹ In den sunnitisch-schiitischen theologischen Debatten spielen Hadithe eine wichtige Rolle, da sie einerseits als Quelle für Geschichte, Normen und Dogmen herangezogen werden können, wobei sie als autoritative Texte verwendet werden, um bestimmte Fragen historisch, juristisch oder theologisch zu untersuchen und zu bewerten. Andererseits stellen theologische Grundsätze ihrerseits relevante Faktoren dar, um die Makellosigkeit eines Hadithes zu überprüfen. Die Hadithinhalte müssen hier einem bestimmten theologischen Glaubenssatz entsprechen bzw. nicht im Widerspruch dazu stehen, um als ein-

8 In der Arbeit wird der Begriff *ṣaḥīḥ* mit ‚einwandfrei‘ oder ‚makellos‘ wiedergegeben, wenn er sich auf die Kategorien des Hadith bezieht. Da der Begriff sowohl in der sunnitischen als auch in der schiitischen Hadithwissenschaft als Beurteilung jedes Hadithes verwendet wird, der nach den Kriterien der Gelehrten keinen Mangel aufweist, wird in dieser Arbeit die Übersetzung ‚einwandfrei‘ bzw. ‚makellos‘ bevorzugt. Vimercati Sanseverino stellt in diesem Zusammenhang zu Recht fest, dass die Übersetzung des klassischen Begriffs mit ‚authentisch‘ eine Schiefelage produziert, weil „man mit authentisch ausschließlich die historisch-kritisch rekonstruierte Echtheit einer Überlieferung oder eines Dokuments und die geschichtlich sichtbare Faktizität der darin dargestellten Ereignisse meint“; Vimercati Sanseverino, „Perspektiven postkolonialer Kritik für die theologischen Hadith-Studien“, 233. Dies entspricht jedoch nicht dem klassischen spezifischen Konzept von *ṣaḥīḥ*, das nicht in erster Linie historisch-kritisch bestimmt ist, sondern mit der offenbarungstheologisch und soterialogisch begründeten Frage der Finalität der Überlieferung im Zusammenhang steht. Ebd., 234.

9 Vgl. Ende, „Sunniten und Schiiten“, 190.

wandfrei bewertet zu werden. Historisch und auch aus hadithwissenschaftlicher Sicht steht dabei fest, dass Hadithe für theologische und juristische Zwecke gefälscht, fabriziert und in Umlauf gebracht worden sind.¹⁰ Da der Begriff ‚Hadith‘ im theologischen Sinne bis heute uneinheitlich definiert wird, es keinen festen Hadithkorpus für alle muslimischen Gruppen und Konfessionen gibt und die Kriterien der Authentizität von einer Gruppe zur anderen und sogar von einem Gelehrten zum anderen variieren, wurden die Hadithe konfessionell rezipiert und wird die Authentizität folglich konfessionell und theologisch bestimmt, wie die Studien von Brunner und Burge gezeigt haben.¹¹ Daher ist es von Bedeutung, nicht nur der Frage der Authentizität und der Exegese von Hadithen nachzugehen, sondern auch ihre theologische und konfessionsbezogene Funktion zu verstehen. Durch die Untersuchung des Spannungsverhältnisses zwischen Hadithüberlieferung und Konfessionalität sowie anhand des so entwickelten Verständnisses der Beziehungen zwischen Hadith und Theologie können die konfessionsbasierten Motive und Zwecke bei der Etablierung und Entwicklung der Grundlagen von Hadithwissenschaften und Hadithexegese sowie bei der Entstehung der Hadithkorpora erschlossen werden.

Gegenstand dieser Arbeit ist das Spannungsverhältnis zwischen Konfessionalität und Hadithüberlieferung bei Sunniten und Schiiten, das anhand der beiden Hadithsammlungen *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī (gest. 256/870) und *al-Kāfi* von al-Kulaynī (gest. um 329/941) untersucht wird. Dies geschieht unter der Annahme, dass die konfessionellen Überzeugungen und das konfessionsrelevante Anliegen der beiden Gelehrten entscheidende Faktoren für ihre Überprüfung und Sammlung der Hadithe darstellen und dass ihre Methoden bei der Bewertung, Auswahl und Sammlung von Hadithen nicht frei von konfessionellen Motiven, Überzeugungen, Kriterien und Zwecken waren. Die Arbeit setzt sich aber auch mit der wechselseitigen Kritik sunnitischer respektive schiitischer Gelehrter an der jeweiligen Sammlung und ihrem Autor auseinander, um zu erforschen, ob sich der Faktor der Konfessionalität auf die Rezeption der beiden Sammlungen auswirkte und weiterhin auswirkt.

Aufbauend auf dem oben Erwähnten lassen sich die Ziele dieser Arbeit anhand der folgenden Fragen formulieren:

- Wie wurden Hadithe in den konfessionsbezogenen Debatten und Auseinandersetzungen eingesetzt?

¹⁰ Vgl. Falātah, *al-Waḍ‘ fī l-ḥadīṯ*, 218–259; Sarıkaya, *Hadīth und Hadīthdidaktik*, 93; Gharaibeh, *Einführung*, 40 f.; Brown, *Hadīth*, 72.

¹¹ Vgl. Brunner, „The Role of Ḥadīth“; Burge, „The ‘hadīṯ literature“.

- Inwieweit haben die konfessionellen Zugehörigkeiten und Überzeugungen der Gelehrten die Bestimmung und Etablierung der Begriffe der Hadithwissenschaften beeinflusst?
- Wie werden al-Buḥārī und al-Kulaynī sowie ihre Werke von den Gelehrten ihrer jeweils eigenen Konfession präsentiert?
- Welche Rolle spielten konfessionsrelevante Fragen bei der an den beiden Autoren und ihren Werken geübten Kritik?
- Von welchen konfessionellen Grundlagen und Überzeugungen sind die beiden Autoren bei der Selektion und Sammlung der Hadithe ausgegangen, um bestimmte theologisch-konfessionelle Auffassungen zu stützen?
- Wie lassen sich die oben gestellten Fragen anhand der Auseinandersetzung der beiden Autoren mit der Frage der Integrität (*ʿadāla*) der Prophetengefährten in der sunnitischen Theologie und der der Unfehlbarkeit (*iṣma*) der Imame in der schiitischen Theologie beantworten?

Was die Möglichkeit des Vergleichs zwischen al-Buḥārī und al-Kulaynī betrifft, so lassen sich hier relevante Fragen stellen, weil beide in unterschiedlichen Zeiten sowie in verschiedenen politischen und sozialen Milieus gelebt und ihre Sammlungen verfasst haben. Moderne Zwölferschiiten wie der libanesische Theologe Ḥaydar Ḥubballāh sind zum Teil der Ansicht, dass der Vergleich zwischen dem sunnitischen und dem schiitischen Hadith sowie zwischen der sunnitischen und der schiitischen Überliefererkritik einen methodischen Fehler darstellt, den besonders sunnitische Hadithforscher oft begehen. Seine Ansicht bekräftigt er durch die Aussage, dass sich die beiden Gruppen in der Zahl und den ihnen zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Mitteln und Werkzeugen unterscheiden. Aus den genannten Gründen sei ein Vergleich zwischen den beiden Autoren und ihren Sammlungen ungerecht und unsachlich.¹²

Meiner Auffassung nach gibt es jedoch durchaus Argumente, die dafür sprechen, dass dieser Vergleich nicht nur möglich, sondern auch von immenser Bedeutung für die moderne theologische Hadithforschung ist, um die den Zugang zum Hadith und zur Islamischen Theologie allgemein prägende Dynamik zu verdeutlichen:

- Die beiden untersuchten Werke gelten in der sunnitischen und der schiitischen Hadithwissenschaft und Theologie als maßgebliche Quellen für die prophetischen und imamitischen Hadithe.

¹² Vgl. Ḥubballāh, *al-Madḥal*, 511 f.

- Ihre Relevanz für die sunnitische und die schiitische Theologie geht u. a. darauf zurück, dass beide Autoren den Anspruch erhoben, nur einwandfreie (*ṣaḥīḥ*) Überlieferungen in ihre Sammlungen aufgenommen zu haben.
- Während das *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* im sunnitischen Islam sowohl normativ als auch theologisch die Sunna des Propheten und der Prophetengefährten repräsentiert, stellt das *al-Kāfi* im schiitischen Islam eine maßgebliche Quelle für die Sunna des Propheten, der Familie des Propheten (*ahl al-bayt*) und der Imame dar.
- Die spezifischen theologischen und normativen Positionen, die für die Sunniten und die Schiiten charakteristisch sind, sind in den beiden Hadithsammlungen enthalten und ausführlich repräsentiert.
- Chronologisch betrachtet stellt das *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* die früheste Sammlung unter den sogenannten ‚sechs Büchern‘ (*al-kutub as-sitta*) der Sunniten dar,¹³ während das *al-Kāfi* die früheste Sammlung unter den ‚vier Büchern‘ (*al-kutub al-arbaʿa*) der Schiiten ist.¹⁴ Beide Werke haben in der sunnitischen und schiitischen Hadithüberlieferung einen ähnlichen Stellenwert.
- Inhaltlich gehören die beiden Werke zu den *ġāmiʿ*-Sammlungen, weil sie Hadithe zu unterschiedlichen Themen beinhalten und sich dabei nicht nur auf normativ relevante Hadithe beschränken, sondern auch allgemein religiöse und theologische Fragen behandeln. Was die Form betrifft, so enthalten beide Sammlungen Hadithe mit *isnāden*, was nicht in allen vier anerkannten Hadithsammlungen der Schiiten der Fall ist.¹⁵

1.2 Methode und Aufbau der Arbeit

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht die Leitfrage, ob und wie sich die Themen Hadithüberlieferung und Konfessionalität in der sunnitischen und der schiitischen Hadithwissenschaft gegenseitig beeinflusst haben. Dieser Frage wird auf deskriptive und komparative Weise nachgegangen, wobei das *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* von al-

¹³ Die sechs anerkannten sunnitischen Hadithsammlungen sind das *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī (gest. 256/870), der *Ṣaḥīḥ* von Muslim (gest. 261/874), die *Sunan* von Abū Dāwūd (gest. 275/888), die *Sunan* von at-Tirmidī (gest. 279/892), die *Sunan* von an-Nasāʿī (gest. 303/915) und die *Sunan* von Ibn Māǧa (gest. 273/886).

¹⁴ Die vier Hadithsammlungen der Zwölferschiiten sind *al-Kāfi* von al-Kulaynī (gest. 329/940), *Man lā yaḥḍuruḥu l-faqīḥ* von aš-Šayḥ aṣ-Šadūq (gest. 381/991), *al-Istibṣār fī mā ḥṭulifa fīhi min al-aḥbār* und *Tahḍīb al-aḥkām* von aṭ-Ṭūsī (gest. 460/1067). Zu diesen Sammlungen vgl. Ehteshami, „The Four Books of Shiʿi Hadith“.

¹⁵ So erklärt z. B. aš-Šayḥ aṣ-Šadūq in der Einleitung seiner Sammlung, dass er auf die Wiedergabe der *isnāde* verzichtet hat. Vgl. aṣ-Šadūq, *Man lā yaḥḍuruḥu l-faqīḥ*, 1/12.

Buḥārī und das *al-Kāfi* von al-Kulaynī als Ausgangspunkt dienen. Bei diesem Vergleich steht die Frage der historischen Entwicklung bei der Ausformung der oben angesprochenen theologischen Glaubenssätze weniger im Fokus der Untersuchung, weil ein ausführlicher historischer Vergleich den Rahmen der Arbeit sprengen würde. Dennoch kann man nicht darauf verzichten, bei einzelnen Fragen und Begriffen die historische Entwicklung mit einzubeziehen, wenn das im Zuge des Vergleichs notwendig erscheint.

Zum einen liegt der Fokus dieser Arbeit auf der theologischen und konfessionsrelevanten Funktion des Hadith in der sunnitischen und der schiitischen Theologie, zum anderen wird auf die Rolle der Konfessionalität in den Ansätzen der beiden Autoren bei der Formulierung von Grundlagen, Auswahl- und Sammlungsprinzipien der Hadithe eingegangen, um die Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen den beiden Ansätzen systematisch zu verstehen und zu beschreiben. Um dieses Anliegen zu erreichen, setzt sich die Arbeit aus vier Kapiteln zusammen, die auf dieses Einleitungskapitel folgen.

Das zweite Kapitel nach der Einleitung stellt eine wissenschaftliche Einführung in das Thema des Verhältnisses zwischen Hadith und Konfessionalität anhand von Beispielhadithen dar, die in sunnitischen und schiitischen Quellen überliefert und diskutiert wurden. Dabei setze ich mich im ersten Teil mit der Frage der Authentizität dieser Hadithe und ihrer Exegese aus Sicht der sunnitischen und der schiitischen Theologen auseinander, um zu klären, inwieweit ihre Konfessionszugehörigkeit beim Umgang mit den Hadithen für die Beurteilung von deren Authentizität und ihre Interpretation von Bedeutung war. Dann folgt im zweiten Teil eine Auseinandersetzung mit den hadithwissenschaftlichen Begrifflichkeiten, deren Konzepte und Definitionen konfessionsrelevant sind. Weil die Sunniten die Mehrheit der Muslime darstellen und al-Buḥārī vor al-Kulaynī gelebt hat, gehe ich dabei zuerst auf die sunnitische und dann auf die schiitische Perspektive ein. Das Kapitel bietet zugleich eine Einführung und theoretische Hinführung zum Thema der gesamten Arbeit, um so die Grundlagen für die weiteren Kapitel zu schaffen.

Al-Buḥārī als Vertreter des sunnitischen Hadith und der sunnitischen Theologie und al-Kulaynī als Vertreter des schiitischen Hadith und der schiitischen Theologie sowie ihre Hadithsammlungen *al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* und *al-Kāfi* werden dann in den weiteren Kapiteln untersucht. Im dritten Kapitel wird verglichen, wie die beiden Gelehrten anhand der historischen biografischen Quellen der jeweiligen Tradition wahrgenommen und dargestellt werden. In diesem Kapitel wird auf folgende Fragen eingegangen: Wie werden die beiden Gelehrten von den Historikern, Biografen und Überliefererkritikern dargestellt? Welche Rolle hatten sie in ihrem jeweiligen Milieu bzw. welche Rolle wurde ihnen zugeschrieben? Inwieweit ähneln sich die Motive für die Hadithsammlungen und ihre In-

halte? Welche Parallelen und Unterschiede lassen sich in der Darstellung beider Gelehrten feststellen? Und was sagen diese Darstellungen über das Verhältnis von Hadithüberlieferung und Konfessionalität aus? Dieses Kapitel, in dem es um die konfessionsinterne positive Darstellung der beiden Autoren und ihrer Hadithsammlungen geht, soll als Grundlage für das vierte Kapitel dienen.

Im vierten Kapitel folgt dann eine Analyse der kritischen Rezeption der beiden Gelehrten und ihrer Sammlungen. Diese Rezeption wird aus zwei Perspektiven dargestellt und verglichen, die ich unter den Termini ‚konfessionsinterne‘ und ‚konfessionsexterne‘ Kritik subsumiere. Ich beginne jeweils mit der internen Kritik an dem jeweiligen Gelehrten und seiner Sammlung, dann folgt die externe Kritik. Mit ‚konfessionsintern‘ meine ich die sunnitische Kritik an al-Buḥārī und seinem *Ṣaḥīḥ* sowie die schiitische Kritik an al-Kulaynī und seinem *al-Kāfi*, während ich unter ‚konfessionsextern‘ die schiitische Kritik an al-Buḥārī und seinem *Ṣaḥīḥ* sowie die sunnitische Kritik an al-Kulaynī und seinem *al-Kāfi* verstehe. Dabei werden die einzelnen Kritikpunkte thematisch diskutiert. Da eines der zentralen Ziele dieser Studie darin besteht, die externe Kritik an den beiden Gelehrten und ihren Sammlungen zu erforschen, um den Einfluss der konfessionellen Neigung der betreffenden Gelehrten auf den Umgang mit den beiden Sammlungen zu untersuchen, wird in dieser Arbeit nicht ausführlich auf die konfessionsinterne Kritik eingegangen; vielmehr wird die Arbeit nur einen kurzen Blick darauf werfen.

Das fünfte Kapitel geht schließlich den konfessionsrelevanten Fragen der *‘adāla* der *ṣaḥāba* sowie der *‘iṣma* der Imame nach, weil diese Fragen zum einen die Grundregel und das Fundament der Hadithüberlieferung bei den beiden Konfessionen bilden und zum anderen der *ṣaḥābī* und der Imam als die wichtigsten Figuren im sunnitischen und schiitischen *isnād* fungieren. Dabei werden zuerst der sunnitische und der schiitische Glaube hinsichtlich der *‘adāla* der *ṣaḥāba* und der *‘iṣma* der Imame diskutiert. Dann wird die Rolle von al-Buḥārī und al-Kulaynī bei der Etablierung und Konstatierung dieser beiden theologischen und konfessionellen Grundlagen analysiert, die wiederum in der sunnitischen und der schiitischen Hadithwissenschaft als konfessionsbezogene Kriterien gelten. Schließlich wird der Einfluss dieser beiden Kriterien auf die Überlieferung und Verifizierung der Hadithe anhand der beiden Sammlungen dargestellt.

Abschließend werden die Ergebnisse dieser Studie zusammengefasst und zukünftige Möglichkeiten für weitere Forschungen dargelegt.

1.3 Forschungsstand

In der modernen sowohl arabischsprachigen als auch fremdsprachigen Hadith- und Theologieforschung gibt es zahlreiche Studien, die sich mit den theologischen Lehren und dem Hadithverständnis der beiden Konfessionen separat auseinandersetzen. Während sich die Mehrheit der nicht islamisch-theologischen Forschungen zum Hadith auf den sunnitischen Hadith beschränkt, weshalb in der deutschsprachigen Islamwissenschaft und in der islamisch-theologischen Hadithforschung nur wenige bzw. kaum Studien zum schiitischen Hadith existieren,¹⁶ gibt es im englischsprachigen Bereich zahlreiche Studien und Veröffentlichungen zu den Themen Theologie, Recht und Hadith der Schia.¹⁷ Diese Arbeiten fokussieren auf historische, soziale, kulturelle und politische Aspekte der Entstehung, Formierung und Etablierung der schiitischen Hadithwissenschaft und Theologie. Zur sunnitischen Hadithwissenschaft sind hier z. B. die Studien von Harald Motzki und Jonathan Brown zu nennen, die den Hadith sowohl aus islamwissenschaftlicher als auch aus muslimischer Perspektive aufarbeiten.¹⁸ Zwar existieren ebenso zahlreiche arabischsprachige Arbeiten, die im Folgenden noch erwähnt werden, zum Vergleich zwischen al-Buḥārī und al-Kulaynī anhand von unterschiedlichen Themen, aber ein Vergleich aus dem Blickwinkel der Frage des Verhältnisses zwischen Konfessionalität und Hadith ist trotz der Relevanz des Themas bisher noch nicht durchgeführt worden. In der deutschen islamwissenschaftlichen und islamisch-theologischen Forschung gibt es keine komparativen Studien zu diesem Thema. Im englischsprachigen Bereich gibt es meiner Kenntnis nach nur die Dissertation von Khalid Mahmud, die er 1973 an der University of Birmingham vorgelegt hat und die den Titel trägt *A Comparison of the Attitudes of al-Bukhārī and al-Kulaynī Along With their Co-Religionists Regarding the Basic Doctrines of Islam*. In dieser Studie hat sich der Autor mit Grundlagen der sunnitischen und der schiitischen Glaubenslehre anhand der Hadithtexte in den Sammlungen der beiden Autoren auseinandergesetzt. Er geht dabei deskriptiv und komparativ auf die

¹⁶ Als Ausnahme ist hier die Studie von Paul Sander *Zwischen Charisma und Ratio: Entwicklungen in der frühen imāmischen Theologie* zu erwähnen, in der er „einerseits die zentralen theologischen Aussagen über Gottes Wesen und sein Verhältnis zum Menschen und andererseits diejenigen Aussagen, die Aufschluss über das Selbstverständnis der jeweils eigenen Konfession und Theologie geben, d. h. die Imamatlehre, die Definition des Glaubens und die Frage der theologischen Erkenntniswege“ untersucht. Vgl. Sander, *Zwischen Charisma und Ratio*, 25.

¹⁷ Vgl. Kohlberg/Ehteshami, *In Praise of the Few*; Brunner, „The Role of Ḥadīth“; Gleave, *Scripturalist Islam*; Newman, *The Formative Period of Twelver Shī‘ism*; Amir-Moezzi/Ansari, „Perfecting a Religion“; Dakake, *The Charismatic Community*. Es werden hier nur Beispiele genannt, weil eine umfassende Aufzählung dieser Studien nicht zu den Zielen dieser Arbeit gehört.

¹⁸ Vgl. Motzki, *Wie glaubwürdig sind die Hadithe?*; Brown, *Hadith*.

Themenbereiche Namen und Attribute Gottes, Prophetentum, Imamats und Jenseits ein. Diese Studie versteht sich als eine Untersuchung in der sunnitischen und schiitischen Glaubenslehre aus komparativer Perspektive. Mahmuds zentrales Argument lautet, dass die beiden Autoren durch die von ihnen zusammengestellten Hadithe die Ansicht ihrer jeweiligen Gruppe darstellen. Er hat sich jedoch nicht grundsätzlich mit dem Verhältnis zwischen Hadith und Konfessionalität befasst und betont, dass er auf die Fragen der Hadithwissenschaften nicht eingeht; stattdessen beschäftigt er sich mit den theologischen Lehren beider Gruppen und bezieht sich auf die Hadithtexte in den beiden Sammlungen als Quelle dafür.¹⁹

In der arabischsprachigen Literatur gibt es diverse Studien zu einzelnen theologischen Fragen, die anhand der Hadithtexte im *al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* und im *al-Kāfi* untersucht werden. Charakteristisch für die meisten arabischen Studien ist, dass ihre Ziele normativ²⁰ bestimmt sind und die konfessionelle Identität der Autorinnen und Autoren den größten Einfluss auf Ziele, Methode und Ergebnisse dieser Studien hat. Hier ist z. B. die Studie von Īmān 'Alī 'Abd ar-Raḥmān 'Alī zu *an-Nubuwwa wa-l-anbiyā' bayna Ṣaḥīḥ al-Buḥārī wa-l-Kāfi li-l-Kulaynī* zu nennen. In dieser Studie vergleicht die Autorin das sunnitische und das schiitische Konzept der Prophetie sowie der Eigenschaften der Propheten anhand der beiden genannten Werke. Dabei rückt sie al-Buḥārī als Vertreter des Sunnitentums in ein sehr positives Licht und stellt al-Kulaynī als Vertreter des Schiitentums sehr kritisch dar. Die beiden Gelehrten wurden von der Autorin aufgrund ihrer apologetischen Voreinstellung also auf eine sehr unsachliche Art und Weise dargestellt.²¹

Eine weitere sehr einseitige Studie, deren Autorin sogar zu dem Ergebnis kommt, dass al-Kulaynī und sein *al-Kāfi* historisch überhaupt nicht existiert hätten, ist *Tawḥīd ar-rubūbiyya wa-l-ulūhiyya bayna Ṣaḥīḥ al-Buḥārī wa-l-Kāfi li-l-Kulaynī* von Hayfā' Anwar Rabāḥ as-Sakkāfi. Diese und die zuvor genannte Studie wurden an der Abteilung für Glaubenslehre und die zeitgenössischen Denkströmungen an der Fakultät der *uṣūl ad-dīn* an der Universität Gaza vorgelegt. Den beiden Studien ist gemeinsam, dass die Autorinnen aufgrund ihrer konfessionellen Überzeugungen stark apologetisch argumentieren und sich nur mit Fragen der Glaubenslehre beschäftigen.²² Dies lässt sich nicht nur anhand der Ergebnisse beider Studien, sondern auch aus den in der jeweiligen Einleitung genannten Zie-

19 Vgl. Mahmud, *A Comparison of the Attitudes of al-Buḥārī and al-Kulaynī*, 1.

20 Für mehr zum Unterschied zwischen den normativen und den deskriptiven Zielen eines Vergleichs vgl. Freiburger, „Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft“, 201 f.

21 Vgl. 'Alī, *an-Nubuwwa wa-l-anbiyā'*, 256–259.

22 Vgl. as-Sakkāfi, *Tawḥīd ar-rubūbiyya wa-l-ulūhiyya*, 2–4.

len ableiten. So betonen beide, dass sie gegen die „falschen Glaubenslehren“ und die „verdorbenen Gedanken“ der Schiiten argumentieren.²³

Eine weitere bekannte Studie zum Vergleich zwischen al-Buḥārī und al-Kulaynī sowie ihren Hadithsammlungen ist die Studie des schiitischen Theologen Hāšim Ma'rūf al-Ḥasanī (gest. 1403/1983) mit dem Titel *Dirāsāt fī l-ḥadīṭ wa-l-muḥaddiṭīn*. Diese Studie zeichnet sich dadurch aus, dass der Autor einen reformistischen Ansatz verfolgt und sich trotz seiner grundsätzlichen Anerkennung des Hadith als Quelle im sunnitischen und schiitischen Islam gegenüber den Methoden der klassischen Gelehrten sehr kritisch äußert. So postuliert er, dass die Gelehrten jeder Konfession sich auf die eigene Tradition beschränken und die Gelehrten der anderen Konfessionen des Fanatismus und der Abweichung vom ‚wahren Weg‘ des Islams verdächtigen.²⁴ Seinen reformistischen Ansatz fasst er mit seiner Forderung zusammen, dass man die Inhalte der Hadithsammlungen unabhängig von der Zugehörigkeit ihrer Sammler untersuchen und sie im Dienst der Religion nutzen solle.²⁵ Obwohl al-Ḥasanī für den Vorrang der Schiiten vor den Sunniten bei der Hadith- und Überliefererkritik argumentiert, lehnt er sowohl die Position der sunnitischen Gelehrten beim Umgang mit dem *al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* als auch die schiitische Haltung, die alle Hadithe im *al-Kāfi* als einwandfrei einstuft, ab.²⁶ Er stellt fest, dass beide Autoren auch schwache Hadithe in ihre Sammlungen aufgenommen haben.²⁷ Trotz dieser Kritik an beiden Gelehrten ist der Studie anzumerken, dass al-Ḥasanī der Auffassung ist, die Haltung der Sunniten gegenüber al-Buḥārī und seinem *Ṣaḥīḥ* sei übertrieben, weil sie ihn zu einer Legende verklären.²⁸ Auf der anderen Seite haben ihm zufolge die späteren schiitischen Gelehrten ab dem Ende des 7./13. Jahrhunderts, also in der Zeit von Ibn Ṭawūs (gest. 673/1274) und seinem Schüler al-'Allāma al-Ḥillī (gest. 726/1325), die Hadithe im *al-Kāfi* nicht pauschal als einwandfrei betrachtet, sondern sie erneut überprüft und davon nur 5072 Hadithe als einwandfrei kategorisiert.²⁹ Dies sei im Mainstream der sunnitischen Gelehrten, die alle bzw. die meisten Hadithe im *al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* als einwandfrei betrachten, nicht der Fall.³⁰ Aus der Studie von al-Ḥasanī ist festzuhalten, dass er beide Sammlungen hinsichtlich der Authentizität der Überlieferungen kritisiert. Er stellt fest, dass der *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī sich nicht von anderen sunnitischen Hadithsammlun-

23 Vgl. ebd., 1–3; 'Alī, *an-Nubuwwa wa-l-anbiyā'*, 2.

24 Vgl. al-Ḥasanī, *Dirāsāt fī l-ḥadīṭ*, 7 f.

25 Vgl. ebd., 8 f.

26 Vgl. ebd., 30, 130.

27 Vgl. ebd., 42.

28 Vgl. ebd., 115.

29 Vgl. ebd., 130, 136.

30 Vgl. ebd., 118, 130.

gen unterscheidet, weil er sowohl einwandfreie als auch schwache und verdorbene Hadithe enthält. Das Gleiche gelte auch für das *al-Kāfi*, wobei der Unterschied zwischen den beiden Autoren darin liege, dass al-Kulaynī keine Überlieferungen von Leuten aufgenommen habe, die in Beziehung zu den Herrschern und in deren Diensten standen.³¹ Auffällig ist jedoch, dass der Autor bei der Bewertung der Hadithe und der Darstellung der Position der schiitischen Gelehrten gegenüber dem *al-Kāfi* von den Ansichten der *uṣūliyyūn*³² ausgeht, ohne die Ansichten der *aḥbāriyyūn* ernsthaft in Betracht zu ziehen.³³ Das sollte meines Erachtens in dieser Studie aber behandelt werden, weil die Ansicht der *aḥbāriyyūn* zur Authentizität der Überlieferungen im *al-Kāfi* im Großen und Ganzen der Ansicht der sunnitischen Hadithgelehrten zur Authentizität der Überlieferungen im *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* ähnelt. So wie die *aḥbāriyyūn* die Auffassung vertreten, dass die Überlieferungen im *al-Kāfi* generell als authentisch einzustufen sind, stellen die sunnitischen Gelehrten die kollektive Makellosigkeit der Hadithe im *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* fest.

Obwohl al-Ḥasanī die Rolle der Konfessionalität der beiden Gelehrten im Überlieferungs- und Sammlungsprozess sowie in der Rezeption der beiden Werke nicht explizit untersucht, bauen einige der in dieser Arbeit diskutierten Fragen auf seiner zentralen Position hinsichtlich der Parteilichkeit für die jeweils eigene Konfession beim Umgang mit der Hadithüberlieferung auf.

Wie bereits deutlich geworden ist, bezieht die vorliegende Arbeit neben der englischsprachigen und der deutschsprachigen Forschung zum sunnitischen und schiitischen Hadith auch die arabische Forschung zum Vergleich zwischen den untersuchten Werken mit ein, ohne dabei bestimmte normative Ziele zu verfolgen. Dabei wird versucht, die Rolle der Konfessionalität in der Dynamik der Sammlung und Überlieferung von Hadith systematisch zu erschließen und zu beschreiben. Die Arbeit beabsichtigt ebenso, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen

31 Vgl. ebd., 191 f.

32 In der zwölferschiitischen Theologie gibt es zwei Hauptdenkschulen: die *aḥbāriyyūn* und die *uṣūliyyūn*. Zwischen ihnen gibt es wesentliche Unterschiede, die hier nicht diskutiert werden können, weil das ein heikles und umfangreiches Thema ist. Der Unterschied hinsichtlich des Hadith lässt sich so beschreiben: Während die *uṣūliyyūn* die Vernunft, den Konsens, den Koran und die Sunna als Rechtsquellen akzeptieren, lehnen die *aḥbāriyyūn* die Vernunft und den Konsens ab und akzeptieren nur den Koran und die reine Sunna des Propheten und der Imame. So gelten die Überlieferungen des Propheten und der Imame bei den *aḥbāriyyūn* neben dem Koran als die Hauptquelle für die Ableitung der Normen. Anders als die *uṣūliyyūn* praktizieren die *aḥbāriyyūn* auch nicht die Disziplin der Überliefererkritik, sondern kategorisieren Überlieferungen oft ohne die Überprüfung des *isnād* als einwandfrei, besonders jene, die in ihren vier kanonischen Sammlungen enthalten sind. Vgl. Ḥubballāh, *Naẓariyyat as-sunna*, 222 f. Eine der wichtigsten Studien zur *aḥbārī*-Denkschule ist Gleave, *Scripturalist Islam*.

33 Vgl. al-Ḥasanī, *Dirāsat fī l-ḥadīṯ*, 130.

den beiden Autoren und ihren Sammlungen aus hadithwissenschaftlicher Perspektive mit Blick auf die Frage der Konfessionalität zu berücksichtigen und ihre Bedeutung zu reflektieren. Damit soll ein Beitrag zur Etablierung einer komparativen Hadithforschung als Forschungsfeld in der Islamischen Theologie geleistet werden.

1.4 Formalia

In dieser Arbeit werden die folgenden technischen Formalia beachtet: Die Jahresangaben erfolgen in islamischer/christlicher Zeitrechnung. Die angegebenen Übersetzungen von Koranversen sind eigene Übersetzungen, wobei ich mich auf die Arbeiten von Adel Theodor Khoury und Frank Bubenheim gestützt habe. Die Übersetzungen von Hadithen sind, wenn nicht anders angegeben, ebenfalls von mir. Um das Auffinden von Hadithen in den jeweiligen Sammlungen zu erleichtern, werden Hadithe anhand des Namens des Sammlers, der Sammlung, der Band-, der Seiten- und der Hadithnummer angegeben. Wegen der Unterschiede zwischen den Editionen der einzelnen Sammlungen in der Nummerierung der Hadithe beziehen sich die Verweise in dieser Arbeit auf die folgenden Editionen. Eventuelle Abweichungen werden in den Fußnoten erklärt.

- al-Buḥārī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. al-Muḡīra al-Ġufī: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī: al-Ġāmi‘ al-musnad aṣ-ṣaḥīḥ*, Ed. Markaz al-Buḥūt wa-Tiqaniyyat al-Ma‘lūmāt, 10 Bde., Kairo: Dār at-Ta‘šīl, 1435/2014.
- Muslim b. al-Ḥaġġāġ al-Quṣayrī an-Naysābūrī: *Ṣaḥīḥ Muslim: al-Musnad aṣ-ṣaḥīḥ*, Ed. Markaz al-Buḥūt wa-Tiqaniyyat al-Ma‘lūmāt, 8 Bde., Kairo: Dār at-Ta‘šīl, 1435/2014.
- Abū Dāwūd as-Siġistānī, Sulaymān b. al-Aš‘aṭ: *as-Sunan li-l-imām Abī Dāwūd*, Ed. Abū Turāb ‘Ādil b. Muḥammad und Abū ‘Amr ‘Imād ad-Dīn b. ‘Abbās, 8 Bde., Kairo: Dār at-Ta‘šīl, 1436/2015.
- al-Ḥākim an-Naysābūrī, Abū ‘Abdallāh: *al-Mustadrak ‘alā ṣ-Ṣaḥīḥayn*, Ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, 5 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2002.
- al-Kulaynī, Abū Ġāfar Muḥammad b. Ya‘qūb b. Iṣḥāq: *al-Kāfi*, Ed. Qism Iḥyā’ at-Turāṭ, Markaz Buḥūt Dār al-Ḥadīṭ, 16 Bde., Qom: Dār al-Ḥadīṭ, 1429/2008.
- an-Nasā‘ī, Abū ‘Abd ar-Raḥmān Aḥmad b. Šū‘ayb: *as-Sunan al-kubrā*, 12 Bde., Ed. Ḥasan ‘Abd al-Mun‘im Šalabī, 5 Bde., Beirut: Mu‘assasat ar-Risāla, 2001.

Beim Transkribieren aus dem Arabischen wird gemäß den Regeln der DMG gearbeitet. Im Deutschen geläufige Begriffe wie ‚Koran‘ und ‚Hadith‘ werden nicht transkribiert, sondern in der eingedeutschten Form verwendet. Auf die Wiedergabe von Eulogien wird in der Arbeit generell verzichtet.

2 Die Evaluierung und Exegese von Hadithen mit Blick auf ihre theologischen Grundlagen im Spannungsfeld von Überlieferung und Konfessionalität

2.1 Theologische Grundlagen und Hadith: Wesentliche Überlieferungen mit theologischem Gehalt in den Debatten zwischen Sunniten und Schiiten

Wie bereits erklärt, sind Theologie und Hadith zwei miteinander verknüpfte, aufeinander bezogene islamisch-theologische Disziplinen, auch wenn sie heute separat erforscht werden. In der Islamischen Theologie und in den Hadithwissenschaften wird der Hadith auch als eine Textgattung betrachtet und mittels Grundkonzepten veranschaulicht. An ausgewählten Beispielen kann die Beziehung zwischen den beiden Disziplinen dargestellt werden. In diesem Kapitel soll auf diese wechselseitige Beziehung eingegangen werden. Im ersten Teil des Kapitels werden zunächst wesentliche Hadithe, die von Sunniten und Schiiten unterschiedlich rezipiert werden, untersucht, um die konfessionellen Einflüsse auf den Umgang mit diesen Hadithen zu prüfen. Im zweiten Teil werden dann grundlegende Begriffe der Hadithwissenschaft aus der Perspektive der sunnitischen und der schiitischen Hadithwissenschaften miteinander verglichen, um den theologischen, sich konfessionell auswirkenden Gehalt in diesen Begrifflichkeiten zu demonstrieren. Das Ziel dieses Kapitels liegt also darin, sich mit dem Spannungsfeld zwischen Konfession und Hadithüberlieferung bei Sunniten und Schiiten auseinanderzusetzen.

Die Debatten zwischen Sunniten und Schiiten beziehen sich im Grunde genommen auf bestimmte Hadithe, die als Hauptquellen in diesen Debatten dienen und die bis heute in allen theologischen Debatten zwischen den beiden Gruppen eine wesentliche Rolle spielen. Diese Hadithe werden als Argumente herangezogen, um die jeweiligen Positionen zu legitimieren und zu rechtfertigen. Sie tauchen manchmal als Beleg für die Fundierung einer theologischen Frage auf, und manchmal dient die Übereinstimmung ihrer Inhalte mit einer theologischen Grundlage als Motiv, um sie als einwandfrei zu bewerten. Diese Hadithe werden in sunnitischen und schiitischen Kreisen diskutiert, bewertet und interpretiert. Sie sind in Bezug sowohl auf ihre Glaubwürdigkeit als auch auf ihre Bedeutung und die Frage, was der Prophet damit genau gemeint hat, umstritten.³⁴

³⁴ Vgl. dazu generell Mahmud, *A Comparison of the Attitudes of al-Bukhārī and al-Kulaynī*.

Deshalb soll im Folgenden auf einige zentrale Hadithe eingegangen und der Umgang der Sunniten und Schiiten mit ihnen verglichen werden. Diese Hadithe betreffen Themen, die auf Arabisch unter den Stichworten *saqīfat Banī Sā'ida*, Ġadīr Ḥumm, *aṭ-ṭaqalayn* und *yawm ad-dār* bekannt sind. Im Folgenden werden unterschiedliche Versionen dieser Hadithe sowie deren Authentizität, Interpretation und Bezug zur Kalifats- bzw. Imamatsfrage in sunnitischen und schiitischen Geschichts- und Hadithquellen analysiert. Dadurch wird zum einen die Problematik der Anwendung der Hadithe für theologische und manchmal politische Zwecke beleuchtet. Zum anderen wird der Einfluss der Konfessionalität auf die Authentifizierungs- und Interpretationsprozesse dieser Hadithe geprüft, woraufhin die Rolle dieser Hadithe bei der Legitimation konfessionsbezogener Ansichten untersucht wird.

Es ist sinnvoll, mit den Überlieferungen über das Ereignis von *bay'at as-saqīfa* zu beginnen, das die Ursprünge bzw. die Anfänge der Spaltung der islamischen Gemeinde in Sunniten und Schiiten betrifft, weil es als einer der zentralen historischen Berichte über diesen Dissens gilt.

2.1.1 Das Ereignis der *saqīfat Banī Sā'ida* und der Streit über die Kalifatsfrage

Um die Ursprünge der Spaltung der islamischen Gemeinde in verschiedene Gruppierungen näher zu untersuchen, soll das Augenmerk zuerst auf die sogenannte *bay'at as-saqīfa* gerichtet werden, also auf den Treueeid bzw. die Huldigung gegenüber dem ersten Kalifen Abū Bakr im Säulengang der Banī Sā'ida, als das wichtigste politische Ereignis nach dem Tod des Propheten Muḥammad im Jahr 11/632.³⁵ Da mit diesem Ereignis die Spaltung der islamischen Gemeinde angefangen hat, haben sowohl sunnitische als auch schiitische Gelehrte und Historiker diesem Ereignis große Bedeutung zugeschrieben. Im Folgenden sollen allerdings nicht die Überlieferungsversionen dieses Ereignisses und ihre *asānīd* verglichen, sondern nur die Bezüge und Fragestellungen, die das Thema der Spaltung der islamischen Gemeinde in Sunniten und Schiiten betreffen, erschlossen und dargestellt werden. Es ist aber davon auszugehen, dass die Überlieferung zu *bay'at as-saqīfa* in sunnitischen und schiitischen Quellen unterschiedlich tradiert und verstanden wurde.

³⁵ Zur politischen Relevanz der *bay'at as-saqīfa* und ihrer Rezeption in den frühen historischen Quellen vgl. Lecomte, „al-Sakīfa“; Muranyi, „Ein neuer Bericht“; Forster, „Die Nachfolge des Propheten“. Letzterer geht der Frage nach, wie die Berichte über dieses Ereignis für oder gegen die Schiiten ausgelegt wurden, als die Fatimiden im 3./10. Jahrhundert Tunesien eroberten und in einer sunnitischen Umgebung ein schiitisches Kalifat errichteten.

Al-Buḥārī überliefert in seinem *Ṣaḥīḥ* einen langen Hadith,³⁶ der von Ibn Šihāb az-Zuhrī (gest. 124/742) von ‘Ubaydallāh von ‘Abdallāh b. ‘Utba b. Mas‘ūd von Ibn ‘Abbās (gest. 68/688) überliefert wurde.³⁷ Darin berichtet Ibn ‘Abbās, dass er einmal einige Männer von den *muhāğīrūn* im Koran unterrichtete, darunter ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Awf. Ibn ‘Abbās erklärt:

Ich war damals in seinem Haus [dem von ‘Abd ar-Raḥmān], als dieser mit [dem Kalifen] ‘Umar dessen letzte Pilgerfahrt vollzog. Er kehrte nach Hause zurück und fragte mich: „Hast du gesehen? Heute kam ein Mann zum Kalifen und sagte ihm: ‚O Führer der Gläubigen, was ist deine Haltung gegenüber Fulān [einer ungenannten Person], der behauptet, wenn ‘Umar sterben würde, dann würde er [einem anderen] Fulān³⁸ huldigen. Bei Gott, die Huldigung gegenüber Abū Bakr war nichts anderes als eine Überraschung (*falta*),³⁹ die jetzt aber gilt (*tammāt*).“ Da ärgerte sich ‘Umar und sagte: „Ich werde heute Abend den Leuten predigen, um sie davor zu warnen.“ [...] Am Abend begann ‘Umar seine Ansprache, lobte den Gesandten und seinen Kalifen Abū Bakr und sagte: „Mir wurde mitgeteilt, dass einer von euch sagt: ‚Wenn der Führer der Gläubigen stirbt, dann huldige ich Fulān!‘ Keiner soll sich irreführen lassen und sagen: ‚Die Huldigung gegenüber Abū Bakr war *falta* und sie gilt trotzdem (*watammāt*). Sie war so in der Tat, aber Gott hat uns vor dem Bösen darin geschützt. Es gibt unter euch keinen, dessen Rang mit dem von Abū Bakr zu vergleichen ist.“ Dann sprach er weiter und erzählte, was am Tag des Todes des Propheten passiert war. Er fuhr fort: „Als der Prophet starb, erfuhren wir, dass ‘Alī b. Abī Ṭālib und az-Zubayr b. al-‘Awwām und diejenigen, die mit ihnen waren, hinter uns im Haus von Fāṭima zurückgeblieben waren. Auch die Gesamtheit der *anṣār* kam nicht mit. Die *muhāğīrūn* versammelten sich bei Abū Bakr.“

³⁶ Hier wird nicht der vollständige Wortlaut dieses Hadithes wiedergegeben, sondern es wird sich nur auf die Inhalte beschränkt, die direkt mit der Kalifatsfrage zusammenhängen. Die Übersetzung weicht vom Originalwortlaut manchmal leicht ab, um den Text verständlicher zu machen. Für den Hadith selbst vgl. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/463–469, Nr. 6838.

³⁷ Madelung kommentiert die Überlieferung der *bay‘at as-saqīfa* wie folgt: „The fundamental account about the assembly at the Saqīfat Banī Sā‘ida, in which the succession of Abū Bakr to Muḥammad was decided, goes back to ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās. All other reports make use of information drawn from it or are later elaboration of it. Slightly variant versions with different chains of transmission are provided by Ibn Hishām, al-Ṭabarī, ‘Abd al-Razzāq b. Hammām, al-Bukhārī and Ibn Ḥanbal. The *isnāds* meet in al-Zuhrī, who related the report of Ibn al-‘Abbās on the authority of ‘Ubayd Allāh b. ‘Abd Allāh b. ‘Utba b. Mas‘ūd. The account clearly reflects the characteristic point of view of Ibn al-‘Abbās, and there is no reason to doubt the reliability of the chain of transmitters.“ Madelung, *The Succession to Muḥammad*, 28.

³⁸ Dieser Fulān wird im Hadith nicht genannt, aber Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī (gest. 852/1449) weist auf eine Überlieferung von al-Bazzār (gest. 292/905) hin, laut der die gemeinte Person hier Ṭalḥa b. ‘Ubaydallāh (gest. 36/656) war. Vgl. dazu Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-bārī*, 21/592.

³⁹ Nach Ibn Ḥağar wurde die Huldigung gegenüber Abū Bakr als *falta* (unerwartetes bzw. plötzliches Ereignis) bezeichnet, weil sie eine Überraschung für diejenigen war, die an der Versammlung nicht von Beginn an teilgenommen hatten. Er führt aber auch noch andere Interpretationen an, denen zufolge nicht alle Prophetengefährten an der Huldigung teilgenommen haben und man sie deshalb so nannte. Vgl. ebd. und ebd., 21/599f.

ʿUmar erzählte weiter: „Dann sagte ich zu Abū Bakr: ‚Lass uns zu unseren Brüdern von den *anṣār* gehen!‘ Dann begaben wir uns zu ihnen und auf dem Weg trafen wir zwei rechtschaffene Männer,⁴⁰ die am Feldzug von Badr teilgenommen hatten. Da fragten sie uns: ‚Wohin geht ihr, o *muhāğirūn*?‘ Da antworteten wir: ‚Wir gehen zu unseren Brüdern von den *anṣār*.‘ Da sagten sie: ‚Kehrt um und entscheidet eure Angelegenheit unter euch!‘ Da erwiderten wir: ‚Bei Gott, wir gehen zu ihnen.‘ Dann kamen wir zu ihnen, wo sie sich in der *saqifa* der Banī Sāʿida versammelt hatten. Als wir uns der Versammlung anschlossen, fanden wir unter ihnen einen Mann, der eingehüllt war. Da fragte ich, wer dieser Mann sei. Sie antworteten, es sei Saʿd b. ʿUbāda,⁴¹ und er sei erkrankt. Da stand ein Mann unter ihnen auf und hielt eine Ansprache, in der er die Vorzüge der *anṣār* gegenüber den *muhāğirūn* aufzählte und hervorhob.“ Umar erzählte weiter: „Ich habe eine Rede vorbereitet, die ich halten will.‘ Abū Bakr meinte jedoch, dass [vielmehr] er eine Rede halten wolle. Dann fing Abū Bakr an, die Leute anzusprechen, indem er die Vorzüge der *muhāğirūn* und der *anṣār* hervorhob. Dann hob er meine Hand und die Hand von Abū ʿUbayda b. al-Ġarrāh hoch und sagte: ‚Ich habe für euch diese beiden Männer gutgeheißen.‘ [...] Ich lehnte diesen Vorschlag von Abū Bakr völlig ab, weil ich die Spaltung der islamischen Gemeinde befürchtete, und dann sagte ich an Abū Bakr gerichtet: ‚Strecke deine Hand aus, damit ich dir den Treueeid leiste!‘ Da streckte Abū Bakr seine Hand aus und ich huldigte ihm, und auch die *muhāğirūn* und die *anṣār* taten das [...].“⁴²

Diese Geschichte, die al-Buḥārī in seinem *Ṣaḥīḥ* überliefert, ist keine direkte Erzählung über die *bayʿat as-saqifa*. Sie ist vielmehr eine Nacherzählung innerhalb einer Rede von ʿUmar in seiner Kalifenzeit, die er vor den Leuten gehalten hat. Laut Muranyi ist dies die Eigentümlichkeit dieses Berichts.⁴³ In dieser Erzählung bleibt aber unklar, wann ʿAlī Abū Bakr huldigte. In seinem *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk* führt aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) verschiedene Versionen dieses Berichts an, in deren Überlieferungsketten oft der Name von Ibn Šihāb az-Zuhrī auftaucht.⁴⁴ Eine dieser Versionen ist mit der von al-Buḥārī überlieferten Version und auch mit der Überlieferung von Ibn Hišām (gest. 218/834) fast identisch.⁴⁵ Bei aṭ-Ṭabarī gibt es aber auch noch eine andere Version, in der berichtet wird, dass ʿAlī erst nach sechs Monaten den Treueeid gegenüber Abū Bakr leistete.⁴⁶ Dieser Teil des

40 In einem anderen Hadith im *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* wird überliefert, dass diese zwei *anṣār* ʿUwaym b. Sāʿida und Maʿn b. ʿAdīy waren. Vgl. ebd., 12/91 f., Nr. 4021.

41 Saʿd b. ʿUbāda al-Ḥazrağī war das Oberhaupt der Ḥazrağ und der von den *anṣār* ausgewählte Mann, der die Nachfolgerschaft des Propheten übernehmen sollte.

42 Zu al-Buḥārīs Kommentar dieses Hadithes vgl. ebd., 21/587–589.

43 Vgl. Muranyi, „Ein neuer Bericht“, 233.

44 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, 3/203–211. Der aus Medina stammende Ibn Šihāb az-Zuhrī erscheint nicht nur bei aṭ-Ṭabarī als Hauptüberlieferer, sozusagen als *common link* der Überlieferung zu diesem Ereignis von *bayʿat as-saqifa*, sondern man findet ihn auch bei al-Buḥārī, Ibn Hišām, Ibn Kaṭīr u. a. m.

45 Vgl. ebd., 3/203–206. Vgl. auch Ibn Hišām, *Sira*, 4/308–313.

46 Vgl. Forster, „Die Nachfolge des Propheten“, 322.

Ereignisses der *bay'at as-saqifa* ist in der Überlieferung von al-Buḥārī nicht erwähnt. In der genannten Version bei at-Ṭabarī heißt es, dass 'Alī und die Banū Hāšim nach der Huldigung in der *saqifa* sechs Monate warteten, bis sie Abū Bakr den Treueeid leisteten. Nach dem Tod Fāṭimas, der Tochter des Propheten und Ehefrau 'Alīs, schickte 'Alī an Abū Bakr, dass er allein zu ihm kommen solle. 'Alī wollte nicht, dass 'Umar mit Abū Bakr kommt, weil 'Umar für seine Strenge bekannt war. Dann begab sich Abū Bakr zu 'Alī und den Banū Hāšim, und als er ankam, stand 'Alī auf, und nachdem er Gott und Seinen Gesandten gelobt hatte, sagte er: „O, Abū Bakr, wir haben so lange gewartet, ohne dir zu huldigen, nicht weil wir deinen Vorzug abstreiten oder weil wir dich beneiden. Wir haben aber gesehen, dass wir ein gewisses Anrecht in dieser Angelegenheit auf die Nachfolge des Propheten hatten, das ihr nur für euch beansprucht und uns nicht berücksichtigt habt.“ Dann habe 'Alī seine Verwandtschaft zum Propheten hervorgehoben, bis Abū Bakr zu weinen begann. Am nächsten Tag sei dann 'Alī zu Abū Bakr gegangen und habe ihm gegenüber den Treueeid geleistet.⁴⁷

Der pro-schiitische Geschichtsschreiber al-Ya'qūbī (gest. 284/897) führt in seinem *Tārīḥ* in einer ohne *isnād* tradierten Überlieferung über die *bay'at as-saqifa* an, dass die *muhāğirūn* und die *anṣār* keinen Zweifel daran hatten, dass 'Alī b. Abī Ṭālib der Nachfolger des Propheten sei.⁴⁸ Diese Passage, aus der zu erschließen ist, dass 'Alī als Nachfolger designiert und allen als Kalif bekannt war, ist unter allen Geschichtsschreibern, die die Ereignisse um die *bay'at as-saqifa* überliefert haben, nur bei al-Ya'qūbī zu finden. Er führt weiter an, dass einige der *muhāğirūn* und der *anṣār* mit 'Alī zurückblieben, als er an der besagten Huldigung nicht teilnahm. Darunter waren al-Ya'qūbī zufolge al-'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib, al-Faḍl b. al-'Abbās, az-Zubayr b. al-'Awwām, Abū Ḍarr al-Ġifārī, 'Ammār b. Yāsir und andere. Laut al-Ya'qūbī schickte Abū Bakr einen Gesandten zu 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, Abū 'Ubayda b. al-Ġarrāḥ und al-Muğīra b. Šu'ba, um sie nach ihrer Meinung in Bezug auf die Befürwortung dieser Gefährten zur Nachfolgerschaft von 'Alī und danach, wie er damit umgehen solle, zu fragen. Nach al-Ya'qūbī schlugen sie ihm vor, dass er al-'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib treffen und ihm ein Amt geben solle, um ihn für sich zu gewinnen, und so werde 'Alī kein Argument gegen Abū Bakr haben. Sie hätten das dann so versucht, aber al-'Abbās habe es vollständig abgelehnt.⁴⁹ Das theologische Motiv al-Ya'qūbīs gegen Abū Bakr und seine Überlieferung, dass er das Kalifat durch eine Verhandlung mit al-'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib übernehmen wollte,

47 Vgl. at-Ṭabarī, *Tārīḥ*, 3/208.

48 Al-Ya'qūbī, *Tārīḥ*, 2/8.

49 Vgl. ebd., 2/7–11.

könnte sein, dass al-Ya'qūbī damit vermitteln wollte, dass Abū Bakr bereit war, das Kalifat durch eine unrechtmäßige Methode zu übernehmen.

Wie al-Ya'qūbī führt auch Ibn A'tam al-Kūfī (gest. 314/926) in seinem *Kitāb al-Futūḥ* die Geschichte der *saqīfat Banī Sā'ida* ohne *isnād* aus, jedoch führt er den letzten Teil über die *bay'a* nicht an, in dem 'Umar Abū Bakr darum bittet, seine Hand auszustrecken und die Anwesenden ihm daraufhin den Treueeid leisten. Er berichtet auch nichts über die Haltung von 'Alī.⁵⁰

Es ist bemerkenswert, dass das Ereignis der *saqīfat Banī Sā'ida* trotz seiner Relevanz für die Kalifatsfrage, die die schiitischen Theologen immer beschäftigt, bei al-Kulaynī in seinem *al-Kāfī* keine Erwähnung findet.

Neben den unterschiedlichen Rezeptionen und Überlieferungen, die die *bay'at as-saqīfa* betreffen und die an vielen Stellen Widersprüche und Unterschiede aufweisen, ist in keiner dieser Überlieferungen ein Bezug auf die gleich näher zu behandelnde Aussage des Propheten vom Ġadīr Ḥumm zu finden. Warum wurde diese Aussage weder von den Anhängern 'Alis noch von den *anṣār* als Argument gegen Abū Bakr angewandt, obwohl sie als Hadith die von den schiitischen Theologen später am häufigsten genannte Begründung für die Designation 'Alis ist? Es ist daher wichtig, den Wert des Hadithes vom Ġadīr Ḥumm als ein in den sunnitischen und schiitischen Debatten theologisches Argument zu untersuchen, um festzustellen, ob und wie die Gelehrten versucht haben, aus ihm eine Grundlage für ihre jeweiligen theologischen Ansichten zu machen.

2.1.2 Der Hadith vom Ġadīr Ḥumm und die umstrittene Designationsfrage

Der für die Spaltung der islamischen Gemeinde zentrale Hadith vom Ġadīr Ḥumm, also des sogenannten ‚Teich von Ḥumm‘,⁵¹ wurde, trotz seiner Nichterwähnung im Kontext der *bay'at as-saqīfa*, in verschiedenen sunnitischen und schiitischen Hadithsammlungen in verschiedenen Versionen überliefert.⁵² Dakake widerlegt die Annahme, dass dieser Hadith schiitische Ursprünge habe. Sie argumentiert, dass er in den frühen sunnitischen Quellen wie der Rezension der *sīra* von Ibn Isḥāq (gest. 151/768) durch Ibn Hišām (gest. 218/833), im *aṭ-Ṭabaqāt* von Ibn Sa'd (gest. 230/845)

⁵⁰ Vgl. Ibn A'tam al-Kūfī, *Kitāb al-Futūḥ*, 1/6–9.

⁵¹ „Ġadīr Khumm (Khummm Pond) was a pond, which no longer exists, located at Juḥfa, on the caravan route between Mecca and Medina. In the time of the prophet Muḥammad, the pond belonged to the Kināna and Khuzā'a tribes.“ Amir-Moezzi, „Ġadīr Khumm“.

⁵² Ausführlich zu dem Hadith vgl. Veccia Vaglieri, „Ġadīr Khumm“; Forster, „Die Nachfolge des Propheten“, 324–327. Zu den Quellen des Hadithes, dessen Problematik und seine Exegese bei Sunniten und Schiiten vgl. Dakake, *The Charismatic Community*, 33–48.

und im *Tārīḥ* von aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) keine Erwähnung fand. Sie stellt fest, dass dieser Hadith in sunnitischen historischen Werken und Hadithsammlungen des 3./9. Jahrhunderts, u. a. im *Musnad* von Aḥmad Ibn Ḥanbal (gest. 241/855), in unterschiedlichen Versionen tradiert wurde.⁵³ Es geht hier weniger darum, diese Überlieferung historisch zu untersuchen, da sich diese Arbeit mehr auf den theologischen Inhalt des Hadithes konzentriert. Anhand der Hadithquellen werden zuerst die Überlieferungskontexte der zentralen Passage „Wessen *mawlā* ich bin, dessen *mawlā* ist auch ‘Alī“ anhand unterschiedlicher Versionen in unterschiedlichen Sammlungen erklärt. Dann wird auf die interkonfessionelle Debatte um die Authentizität des Hadithes und die Exegese des darin vorkommenden Schlüsselwortes *mawlā* („Schutzherr“) durch sunnitische und schiitische Theologen eingegangen, um an diesem Hadith die unterschiedlichen (konfessionsbezogenen) Herangehensweisen darzustellen.

Dieser Hadith wurde in verschiedenen Kontexten überliefert. Auf die Wichtigkeit des Hadithkontextes weist Marco Schöller hin:

Je mehr in einem Hadith über den Kontext einer Aussage oder einer Handlung des Propheten berichtet wird, desto leichter ist es möglich, diese Aussage oder Handlung zu beurteilen und zu interpretieren. Der Kontext spielt deshalb eine wichtige Rolle für das Verständnis eines Hadith, und auch die Bewertung seiner Historizität und Glaubwürdigkeit kann wesentlich vom mitgeteilten Kontext abhängen.⁵⁴

Al-Ḥākim an-Naysābūrī (gest. 405/1014) führt diesen Hadith in seinem *al-Mustadrak* zu den *Ṣaḥīḥayn* von al-Buḥārī und Muslim mit verschiedenen Versionen an. Er berichtet von Burayda al-Aslamī, dass dieser sagte:

Ich habe mit ‘Alī an einem Feldzug im Jemen teilgenommen, da habe ich in ‘Alīs Persönlichkeit Grobheit empfunden. Als ich dann zum Propheten zurückkam, kritisierte ich ihn [also ‘Alī]. Dann habe ich gesehen, dass das Gesicht des Propheten sich veränderte bzw. dass er sich ärgerte und sagte: „O Burayda! Habe ich nicht mehr Anrecht auf die Gläubigen als sie selbst auf sich?“ Ich antwortete: „Doch, Gesandter Gottes!“ Da erwiderte er: „Wessen Schutzherr ich bin, dessen Schutzherr ist auch ‘Alī (*man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu*).“⁵⁵

Diese Überlieferung macht deutlich, dass der Kontext, in dem der Prophet seine Aussage tätigte, eine Reaktion auf die Kritik von Burayda an ‘Alī darstellt, um den Vorzug ‘Alīs hervorzuheben. Laut dem Hadith war einzig Burayda dabei anwesend, weil nichts darüber gesagt wird, dass auch andere Gefährten dabei waren.

⁵³ Vgl. ebd., 36.

⁵⁴ Schöller, *Das Buch der Vierzig Hadithe*, 278 f.

⁵⁵ Vgl. al-Ḥākim an-Naysābūrī, *al-Mustadrak*, 3/119, Nr. 4578. Ähnliche Versionen dieses Hadithes wurden auch von Ibn Ḥanbal in seinem *Musnad* und an-Nasā’ī in seinen *Sunan* überliefert. Vgl. dazu Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 9/401, Nr. 23591; an-Nasā’ī, *Sunan*, 7/309, Nr. 8098.

Ein anderer Bericht über den Ursprung dieser Aussage, der aus einem anderen Kontext stammt, geht auf einen Gefährten namens Abū ʿĪsā ʿĪsā b. Wāṭila zurück, der diesen Bericht von Zayd b. Arqam gehört hatte:

Als der Gesandte Gottes von der Abschiedspilgerfahrt zurückgekehrt war und sich am Teich von Ḥumm niedergelassen hatte, ließ er den Boden unter den großen Bäumen kehren. Dann sagte er: „Es ist so, als ob ich gerufen würde und ich [diesem Ruf] folgen müsste. Ich habe euch zwei gewichtige Dinge hinterlassen, von denen eines wichtiger ist als das andere, nämlich das Buch Gottes und meine Nachkommenschaft, die Leute meines Hauses (*itrāṭi ahl bayṭi*). Also seht, wie ihr mir in ihnen nachfolgen könnt, denn beide werden nicht getrennt werden, bis sie bei mir [im Paradies] am Wasserbecken (*ḥawḍ*) eintreffen.“ Dann fuhr er fort: „Gott der Allmächtige und Erhabene ist mein Schutzherr, und ich bin der Schutzherr eines jeden Gläubigen“. Darauf nahm er ‘Alis Hand und sagte: „Wessen Schutzherr ich bin, dessen Schutzherr ist auch ‘Alī. O Gott! Nimm denjenigen als Freund, der ihn als Freund nimmt, und nimm denjenigen als Feind, der ihn als Feind nimmt!“⁵⁶

Abū ʿĪsā ʿĪsā b. Wāṭila habe dann Zayd gefragt: „Hast du das vom Propheten gehört?“ Da habe Zayd geantwortet: „Es gibt keinen von den Prophetengefährten, die unter den großen Bäumen mit uns dabei waren, der das nicht mit seinen Augen gesehen und mit seinen Ohren gehört hat.“⁵⁷

Laut dem Bericht von Abū ʿĪsā ʿĪsā b. Wāṭila, den er von Zayd übernahm, soll der Prophet die Aussage „*man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu*“ also in seiner Predigt zur Abschiedspilgerfahrt getätigt haben, wobei viele Gefährten diese Aussage direkt von ihm hörten und als Zeugen dabei waren. Dabei soll der Prophet neben seiner Aussage über ‘Alī als *mawlā* auch die Autorität der *ahl al-bayt* als eines der zwei gewichtigen Dinge betont haben. Diese beiden Themen vereinigen sich hier also zu einem gemeinsamen Thema.

Die Aussage „*man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu*“ wird noch in einem dritten Kontext überliefert. Es wird berichtet, dass ‘Alī, nachdem er zum Kalifen ernannt worden war, auf einem großen Gelände in Kufa saß und die Leute um sich sammelte. Dann beschwor er diejenigen, die am Tag der Abschiedspilgerfahrt diese Aussage vom Propheten gehört hatten, im Namen Gottes zu bezeugen, dass das der Fall war. Laut der Überlieferung, die Aḥmad Ibn Ḥanbal von Zādān Abū ‘Umar berichtet, standen dreizehn Leute auf und bezeugten, dass sie das vom Propheten gehört hatten.⁵⁸ In einer anderen Version, die Ibn Ḥanbal in seinem *Musnad* von ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī Laylā tradiert, waren es zwölf Männer, die am

56 Vgl. aṭ-Ṭaḥāwī, *Šarḥ muškil al-āṭār*, 5/18, Nr. 1765; al-Ḥākim an-Naysābūrī, *al-Mustadrak*, 3/118, Nr. 4576; an-Nasā’ī, *Sunan*, 7/310, Nr. 8092. Das heißt wörtlich: „*Man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu*, *Allāhumma wāli man wālāhu wa-‘ādī man ‘ādāhu*.“

57 Vgl. aṭ-Ṭaḥāwī, *Šarḥ muškil al-āṭār*, 5/18, Nr. 1765.

58 Vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/253, Nr. 651.

Badr-Feldzug teilgenommen hatten.⁵⁹ In einer weiteren Version im *Musnad* von Ibn Ḥanbal, mit Bezug auf Zayd b. Arqam, war die Anzahl der Zeugen, die Alīs Bitte nachgekommen waren, sechzehn.⁶⁰ Aṭ-Ṭaḥāwī (gest. 321/933) überliefert von dem besagten Abū ṭ-Ṭufayl, dass einige Leute dies bezeugten, ohne die genaue Anzahl zu nennen. Hier fügt aṭ-Ṭaḥāwī hinzu, dass Abū ṭ-Ṭufayl sagte: „Ich ging nach draußen und war beunruhigt; dann traf ich Zayd b. Arqam und teilte ihm das mit. Daraufhin sagte Zayd: ‚Warum streitest du das ab? Ich habe das vom Gesandten Gottes gehört.‘“⁶¹

Wie oben dargestellt, stößt man in der sunnitischen Literatur auf unterschiedliche Kontexte und Wortlaute dieses Hadithes, die seine Authentizität infrage stellen könnten, weil jede Version mit einem bestimmten Kontext verbunden ist und Unterschiede aufweist. Dazu kommt, dass die Passage „*man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu*“ manchmal als Fragment ohne Kontext überliefert wurde. Es könnte also auch sein, dass der Prophet diese Aussage in verschiedenen Kontexten und Situationen wiederholt hat. Während dieser Hadith von vielen sunnitischen Gelehrten als einwandfrei eingestuft wird, wird seine Makellosigkeit von anderen sunnitischen Gelehrten infrage gestellt. So kommentiert der ḥanafitische Hadithgelehrte az-Zayla‘ī (gest. 762/1361) den Hadith wie folgt: „Es gibt so viele Hadithe, die von vielen Überlieferern tradiert wurden und viele Überlieferungswege haben, aber trotzdem sind sie nicht einwandfrei.“ Zu diesen Hadithen zählt az-Zayla‘ī den Hadith „*man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu*“. Er fügt hinzu, dass die Vielzahl der Überlieferungswege ein Grund für die Schwäche eines Hadithes sein kann.⁶²

Wegen der hohen Relevanz dieses Hadithes in der schiitischen Theologie und für die Legitimation der schiitischen Position bezüglich der Frage der Designation ‘Alīs zum Nachfolger des Propheten widmet der schiitische Gelehrte ‘Abd al-Ḥusayn Aḥmad al-Amīnī an-Nağafī (gest. 1390/1971) diesem Hadith ein elfbändiges Werk unter dem Titel *al-Ġadīr fī l-Kitāb wa-s-sunna wa-l-adab*,⁶³ in dem er sämtliche Überlieferungswege des Hadithes sammelt, die Überlieferer aufzählt, die Biografien der Überlieferer und Dichter darstellt sowie alle Diskussionen über Pro und Kontra des Hadithes und seiner Interpretationen und sogar die Gedichte, die mit dem Hadith zusammenhängen, zusammenträgt, um die Rechtmäßigkeit von

59 Vgl. ebd., 1/337, Nr. 973.

60 Vgl. ebd., 9/454, Nr. 23788.

61 Vgl. aṭ-Ṭaḥāwī, *Šarḥ muškil al-āṭār*, 5/15, Nr. 1762.

62 Vgl. az-Zayla‘ī, *Naṣb ar-rāya*, 1/359 f.

63 Zur Relevanz dieses Werkes merkt Amir-Moezzi an: „The rich and abundant documents of Shī‘ī and Sunnī sources on Ghadīr Khumm were collected masterfully by the great Shī‘ī scholar al-‘Allāma ‘Abd al-Ḥusayn al-Amīnī (d. 1970), in the eleven volumes of his monumental *al-Ghadīr fī l-kitāb wa-s-sunna wa-l-adab*.“ Amir-Moezzi, „Ghadīr Khumm“.

‘Alis Kalifat zu beweisen. Trotz der Relevanz dieses Hadithes in der islamischen Geschichte und trotz seiner Rolle als theologisches Argument in den sunnitisch-schiitischen Debatten wurde die darin überlieferte Aussage des Propheten am Tag der *bay‘at as-saqifa* von keinem Gefährten als Argument hinsichtlich der Kalifatsfrage herangezogen. Diese Tatsache kann man auf dreierlei Weise interpretieren: Entweder war diese Aussage zu dieser Zeit überhaupt nicht bekannt, geht also gar nicht auf den Propheten zurück, oder sie war einigen Prophetengefährten zwar bekannt, aber sie haben sie damals anders verstanden und interpretiert als die späteren schiitischen Gelehrten und haben darin kein Indiz für die Designation ‘Alis zum Kalifen gesehen. Eine dritte Möglichkeit wäre, dass keiner der Gefährten, die diese Aussage vom Propheten gehört hatten, mit den streitenden Gefährten am Tag der *bay‘at as-saqifa* anwesend war.

Wenn man den Hadith vom Ġadīr Ĥumm unter die Lupe nimmt, erstaunt es, dass die meisten Prophetengefährten am Tag der *bay‘at as-saqifa* anwesend gewesen sein sollen, aber keiner von ihnen die Aussage des Propheten erwähnte. Griffen die Gefährten bzw. die Befürworter des Kalifats ‘Alis auf diese Aussage am Tag der *bay‘at as-saqifa* zurück, um sie als Argument für die Stärkung ihrer Position heranzuziehen? Der Tag der *bay‘at as-saqifa* wäre die passendste Zeit gewesen, um diese Aussage als theologisches Argument zu nutzen.

Dieser Hadith wird auch in den wichtigen schiitischen Sammlungen überliefert. Al-Kulaynī überliefert die Aussage des Propheten „*man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu*“ im Kapitel über *al-Ĥuġġa*, also über die Personen mit göttlicher Autorität. Darin berichtet er in verschiedenen Unterkapiteln von der Autorität der Imame gemäß ihrer Reihenfolge. In einem solchen mit dem Titel *Bāb al-išāra wa-n-naṣṣ ‘alā amīr al-mu‘minīn ‘alayhi s-salām* (Unterkapitel zur Designation des [ersten] *amīr al-mu‘minīn* und zum Hinweis auf ihn‘) überliefert al-Kulaynī mit einem *isnād* von Ġāfar aṣ-Ṣādiq (gest. 148/765) diese Aussage des Propheten, aber in einem ganz anderen Kontext, der sich in den sunnitischen Hadithquellen nicht findet. Er überliefert eine lange Geschichte, die auf Ġāfar aṣ-Ṣādiq zurückgeht, in der er den Offenbarungskontext der Sure 94 *aṣ-Ṣarḥ* („Das Auftun“) nennt, dass nämlich der Prophet, nachdem er erfahren hatte, er werde bald sterben, aufgefordert wurde, den Leuten den Vorzug ‘Alis mitzuteilen. Da wurde der Vers 7 mit den Worten „*fa-idā faraġta fa-nṣab*“ („Wenn du nun fertig bist, dann strenge dich an“) herabgesandt, was bedeutet: Strenge dich an, um das Wissen zu übermitteln und das Testament kundzutun, indem du den Gefährten den Vorzug ‘Alis auf of-

fensichtliche Weise mittelst.⁶⁴ Daraufhin habe der Prophet gesagt: „*Man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu, Allāhumma wāli man wālāhu wa-‘ādī man ‘ādāhu*“ und das dreimal wiederholt.⁶⁵

Zu diesem Hadith sagt der schiitische Gelehrte Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzandarānī (gest. 1086/1676), der einer der wichtigsten Kommentatoren des *al-Kāfi* ist, dass die Aussage „*man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu*“ zu den wichtigsten Argumenten gehört, die in der Dialektik mit dem Gegner herangezogen werden, weil dieser Gegner ihre Glaubwürdigkeit zugibt und anerkennt, zumal diese Aussage auch als *mutawātir* kategorisiert wurde und seit der Zeit des Propheten bis heute überliefert wurde.⁶⁶ Wie sich im Hadith von al-Kulaynī zeigt, habe der Prophet auf den Befehl Gottes reagiert und sein Testament durch die Wiederholung seiner Aussage „*man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu ...*“ übermittelt. Dadurch lässt sich verstehen, dass diese Aussage des Propheten hier im Zusammenhang mit der Sure 94 verstanden wird.

Die Meinungsverschiedenheit zwischen den sunnitischen und den schiitischen Theologen betrifft nicht nur die Frage der Makellosigkeit der Aussage „*man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu*“, sondern auch in der Bedeutung des Wortes *mawlā*, das man in diesem Hadith als Schlüsselwort betrachten kann. Die schiitischen Theologen bezeichnen diesen Hadith auch als *ḥadīṭ al-wilāya*, weil er von ihnen bis heute als ausschlaggebendes Argument für die Designation ‘Alīs und seiner Nachkommenschaft, der Imame, sowie als Legitimation ihres Anspruchs auf das Kalifat zitiert und angewandt wird.⁶⁷

Auf der anderen Seite behandelt der sunnitische Gelehrte Ibn Ḥaḡar al-Haytamī (gest. 974/1566) als Vertreter der sunnitischen Mehrheitsmeinung diesen Hadith ausführlich in seinem gegen die Schiiten gerichteten polemischen Werk *aṣ-Ṣawā‘iq al-muḥriqa fī r-radd ‘alā ahl al-bida‘ wa-z-zandaqa*, in dem er die Ansichten der Schiiten zu widerlegen sucht. Ibn Ḥaḡar führt dabei Folgendes an:

Sie [die Schiiten] behaupteten, dass zu den eindeutigen, klaren und ausführlichen Texten, in denen das Kalifat ‘Alīs offensichtlich kundgegeben wurde, der Hadith vom Ġadir Ḥumm bei der Rückkehr des Propheten von der Abschiedspilgerfahrt gehört [...], als er die Hand ‘Alīs vor den Prophetengefährten hochhob und „*man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu, Allāhumma wāli man wālāhu wa-‘ādī man ‘ādāhu [...]*“ sagte. Sie sind der Auffassung, *mawlā* bedeutet hier, dass ‘Alī Anspruch auf die Loyalität der Muslime ihm gegenüber hatte, genauso wie der Prophet einen Anspruch auf diese Loyalität hatte [...]. Das Wort *mawlā* bedeu-

64 Nach den schiitischen Interpretationen sollte dieser Vers so verstanden werden: „Wenn du nun fertig bist, dann pflanze deine Fahnenstange (dein Zeichen) ein.“ Mit diesem Zeichen sei ‘Alī gemeint.

65 Vgl. al-Kulaynī, *al-Kāfi*, 2/24, Nr. 768.

66 Vgl. al-Māzandarānī, *Šarḥ al-Kāfi*, 6/120.

67 Vgl. Amir-Moezzi, „Ghadir Khumm“.

tet hier aber nicht *nāṣir* ‚(Helfer, Unterstützer)‘, sonst hätte der Prophet die Gefährten nicht versammelt und vor ihnen Bittgebete für ‘Alī gesprochen, weil ja jeder schon wusste, dass ‘Alī ein *nāṣir* des Propheten war.⁶⁸

Ibn Ḥaǧar bezeichnet diese Interpretation als das stärkste Scheinargument (*ṣubḥa*) der Schiiten zur Legitimation der Designation ‘Alīs. Er merkt zwar an, dass dieser Hadith einwandfrei sei und alle Argumente, die ihn bemängeln, nicht zu berücksichtigen seien, weil er von vielen Gelehrten wie Ibn Ḥanbal, an-Nasā’ī und at-Tirmidī als einwandfrei kategorisiert worden sei.⁶⁹ Im Zuge seiner Kritik an der schiitischen Position listet er aber einige Aspekte auf, die die Richtigkeit der Argumentationen für das Kalifat ‘Alīs durch diesen Hadith und seine Interpretation widerlegen. Dadurch versucht er, das Verständnis des Wortes *mawlā* seitens der Schiiten infrage zu stellen. Die von Ibn Ḥaǧar festgestellten Kritikpunkte sind wie folgt zusammenzufassen:

- Die schiitischen Gruppen stimmen darin überein, dass in den Fragen des Kalifats ausschließlich die *mutawātir*-Hadithe als Argumente angewandt werden dürfen. Sie haben jedoch diesen Hadith als Argument in diesem Zusammenhang benutzt, obwohl er nicht nur ein *āḥād*-Hadith ist, sondern auch von anderen anerkannten Hadithgelehrten wie Abū Dāwūd und Abū Ḥātim ar-Rāzī kritisiert wurde. Somit widersprechen sie sich selbst, indem sie den Bedingungen, die sie für die Feststellung des Imamats voraussetzen, nicht nachkommen.⁷⁰ Diesem Argument widerspricht der schiitische Theologe Amīr Muḥammad al-Kāzīmī al-Qazwīnī (gest. 1414/1994) in seiner Widerlegung des Buches *aṣ-Ṣawā’iq al-muḥriqa* und erklärt, dass mit dem Begriff ‚*mutawātir*-Hadith‘ nicht der *mutawātir* bei allen Leuten gemeint sei, wie es Ibn Ḥaǧar behauptet, sonst wäre der *tawātur* des Korans nichtig gewesen, weil der Koran nicht bei allen Leuten *mutawātir* sei. Für einen *mutawātir*-Hadith reiche es aus, wenn er von mehreren Gruppen überliefert wurde, sodass es unmöglich ist, dass diese sich über die Lüge abgesprochen haben, ihn als *mutawātir* zu betrachten. Auch wenn dieser Hadith *āḥād* sei, dann sei das doch auch ein Argument gegen al-Hayṭamī, weil ein *āḥād*-Hadith als Argument bei den Sunniten diene. Somit hätten sich die Sunniten verpflichtet, diesen Hadith als Argument für die Designation ‘Alīs anzunehmen, auch wenn er nicht als Argument bei den Schiiten angewandt wurde. Und wenn sie diesen Hadith akzeptierten, dann sei die *bay‘at as-saqifa* nichtig.⁷¹

68 Ibn Ḥaǧar al-Hayṭamī, *aṣ-Ṣawā’iq al-muḥriqa*, 139.

69 Vgl. ebd., 139 f.

70 Vgl. ebd., 140.

71 Vgl. al-Qazwīnī, *Naqd kitāb aṣ-Ṣawā’iq al-muḥriqa*, 443.

- Die Interpretation des Wortes *mawlā* mit der Bedeutung, die die schiitischen Gelehrten anführen, ist umstritten, weil dieses Wort sprachlich gesehen mehrdeutig ist. Das Verständnis dieses Wortes im Sinne von *imām* (Führer, Kalif) ist sowohl sprachlich als auch islamisch-theologisch inakzeptabel.⁷² Al-Qazwīnī führt dagegen aus, dass al-Hayṭamī trotz der Mehrdeutigkeit des Wortes *mawlā* nur eine einzige Bedeutung ausgewählt habe, und zwar *nāṣir*, obwohl der Text kein Indiz für die Bevorzugung dieser Bedeutung enthalte.⁷³
- Wenn man zugibt, dass ‘Alī Anspruch auf die Loyalität der Muslime hatte, heißt das nicht, dass er der Erste sei, der Anspruch auf das Kalifat hatte, sondern er hatte nur Anspruch darauf, dass die Muslime ihm folgen. Gott sagt im Koran (3/68): „Die Menschen, die am ehesten Abraham beanspruchen dürfen, sind wahrlich diejenigen, die ihm folgten.“ Es gibt auch kein Argument gegen diese Interpretation und so habe Abū Bakr und ‘Umar diese Aussage verstanden, als sie sie hörten, und dementsprechend haben sie das bestätigt.⁷⁴
- Wenn man mit Hilfe dieser Aussage die Designation ‘Alis zum Kalifen bestätigt, dann wäre diese Designation aber erst nach den Kalifatszeiten der ersten drei Kalifen, weil es nach dem Tod des Propheten einen Konsens unter seinen Gefährten, sogar einschließlich von ‘Alī selbst, bezüglich des Vorrangs von Abū Bakr, ‘Umar und ‘Uṭmān gab. Selbst wenn ‘Alī den Vorrang hatte, ist das Kalifat der drei anderen nicht richtig, weil die Sunniten übereinstimmend der Ansicht sind, dass die Lehre des ‚Imamats des Übertroffenen‘ (*imāmat al-mafḍūl*) richtig ist.⁷⁵
- Die fragliche Aussage kann nicht als eindeutiges Argument für das Kalifat ‘Alis verstanden werden, da weder ‘Alī selbst noch al-‘Abbās noch alle anderen sie als Argument in der Zeit nach dem Tod des Propheten erwähnten, wo sie als Beweis hätte angeführt werden müssen. ‘Alī selbst hat diese Aussage erst zur Zeit seines Kalifats als Argument angewandt. Dass er das nicht direkt nach dem Tod des Propheten tat, um Anspruch auf das Kalifat zu erheben, zeigt, dass er darin selbst keine Designation für ihn als Kalifen sah.⁷⁶
- Der Prophet hat am Tag vom Ġadīr Ḥumm das Kalifat ‘Alis nicht deutlich ausgesprochen und gesagt: „Dieser ist Kalif nach mir.“ Er hat stattdessen den Muslimen diese Angelegenheit überlassen, damit sie sich auf einen Kalifen einigen.⁷⁷

72 Vgl. Ibn Ḥaḡar al-Hayṭamī, *aṣ-Ṣawā’iq al-muḥriqa*, 140 f.

73 Vgl. al-Qazwīnī, *Naqḍ kitāb aṣ-Ṣawā’iq al-muḥriqa*, 449 f.

74 Vgl. Ibn Ḥaḡar al-Hayṭamī, *aṣ-Ṣawā’iq al-muḥriqa*, 143 f.

75 Vgl. ebd., 144.

76 Vgl. ebd., 144 f.

77 Vgl. ebd., 147 f.

- Die schiitische Bedingung für den Imam lautet, dass er der Vorzüglichste in der Umma sein soll. Nach ‘Alis Meinung, dessen Unfehlbarkeit bei den Schiiten feststeht, waren Abū Bakr und ‘Umar diese Vorzüglichsten, was die Richtigkeit ihres Kalifats auch aus schiitischer Sicht bestätigt.⁷⁸

Diese tiefgehende kritische Auseinandersetzung sunnitischer und schiitischer Gelehrter mit dem Hadith vom Ġadīr Ḥumm zeigt die Wichtigkeit dieses Hadithes als theologische Quelle in den Diskussionen zwischen den islamischen Gruppierungen. Zugleich lässt sich feststellen, dass die Hadithe nicht nur als Argumente in diesen theologischen konfessionsbezogenen Debatten abgerufen wurden; vielmehr führte die Spaltung der islamischen Gemeinde auch zur Hervorhebung und zur vermehrten Tradierung bestimmter Hadithe im Laufe der islamischen Geschichte. Diese Hadithe gewannen an Bedeutung, weil sie von den Theologen auf beiden Seiten herangezogen wurden, um bestimmte Ansichten zu legitimieren und andere zurückzuweisen.

2.1.3 Der Hadith von *aṭ-ṭaqalayn* und die Frage der Autorität der *ahl al-bayt*

Zu den zentralen Hadithen, die bei den Schiiten zugleich einen theologischen Wert haben, gehört auch der über die sogenannten ‚zwei gewichtigen Dinge‘ (*aṭ-ṭaqalayn*). Es geht bei diesem Hadith in den sunnitisch-schiitischen Debatten im Allgemeinen um zwei unterschiedliche Versionen, die in manchen Teilen übereinstimmen, sich aber in anderen Teilen auf wesentliche Weise voneinander unterscheiden.

Die erste Version ist die unter den Sunniten bekannte und nach den sunnitischen Kriterien einwandfreie Fassung, laut der der Prophet sagte: „Ich habe euch zwei gewichtige Dinge hinterlassen. Solange ihr an beiden festhaltet, werdet ihr nach meinem Tod niemals auf Abwege geraten: das Buch Gottes und meine Sunna (*kitāb Allāh wa-sunnatī*).“⁷⁹

Die zweite Version ist die unter den Schiiten bekannte und nach den schiitischen Kriterien einwandfreie Fassung, laut der der Prophet sagte: „Ich habe euch zwei gewichtige Dinge hinterlassen. Solange ihr an beiden festhaltet, werdet ihr

⁷⁸ Vgl. ebd., 154. Für eine ausführliche Darstellung der Sicht von Ibn Ḥaġar vgl. ebd., 140–154.

⁷⁹ In den sunnitischen Quellen werden hier unterschiedliche Wortlaute überliefert. In manchen Versionen heißt es *sunnatī*; vgl. z. B. al-Ḥākīm an-Naysābūrī, *al-Mustadrak*, 1/386f., Nr. 323. In einer anderen Version, ebenfalls bei ihm, heißt es dagegen *sunnat nabiyyihi* („Seines Propheten“); vgl. z. B. ebd., 1/386, Nr. 322.

nach meinem Tod niemals auf Abwege gehen: das Buch Gottes und meine Nachkommenschaft, die Leute meines Hauses (*kitāb Allāh wa-ʿitratī ahl baytī*).“⁸⁰

Für diesen Hadith gibt es darüber hinaus verschiedene Versionen in den sunnitischen und den schiitischen Sammlungen. So überliefert Muslim in seinem *Ṣaḥīḥ* die folgende Version der von Zayd b. Arqam überlieferten Erzählung:

Eines Tages [nach seiner letzten Pilgerfahrt] gab uns der Gesandte Gottes eine Ansprache neben dem Teich von Ḥumm, der zwischen Mekka und Medina liegt. Dann lobte er Gott und sagte anschließend: „O ihr Menschen! Wahrlich! Es ist bald Zeit, dass ich zurückgerufen werde und ich diesen Ruf beantworten werde. Wahrlich! Ich hinterlasse euch zwei gewichtige Dinge: Das eine ist das Buch Gottes, in dem Licht und Leitung ist. Das andere sind die Leute meines Hauses (*ahl baytī*). Ich erinnere euch im Namen Gottes an meine Familie. Ich erinnere euch im Namen Gottes an meine Familie. Ich erinnere euch im Namen Gottes an meine Familie.“⁸¹

Diese Version ist sowohl in der sunnitischen als auch in der schiitischen Literatur überliefert. Die beiden Seiten unterscheiden sich jedoch in der Interpretation dieses Hadithes dahingehend, dass die Schiiten ihn als Argument für die Designation ‘Alīs und der weiteren Imame nach ihm verwenden, während die Sunniten ihn als Beleg für den Vorzug ‘Alīs und der Mitglieder der Familie des Propheten benutzen. Die schiitischen Gelehrten verstehen diesen Hadith in dieser Version also als einen Beleg für das Imamāt ‘Alīs und der von ihm abstammenden Imame der *ahl al-bayt*.

Einer der wichtigsten sunnitischen Gelehrten, die sich intensiv und ausführlich mit der Widerlegung der Schiiten beschäftigten, ist Ibn Taymiyya (gest. 728/1328). Er erklärt in seinem bekannten Werk *Minhāğ as-sunna an-nabawiyya*, das als eines der wichtigsten Werke zur sunnitischen Widerlegung der schiitischen Glaubenssätze gilt, dass *allein* der Hadithgelehrte Muslim b. al-Ḥağğāğ die Passage „*wa-ʿitratī ahl baytī*“ in seiner Sammlung überliefert hat (*infarada bihā Muslim*), während al-Buḥārī diese Passage nicht tradiert hat. Ibn Taymiyya widerspricht dem schiitischen Verständnis und betont, dass diese Aussage, auch wenn der Prophet das tatsächlich gesagt haben sollte, nur ein Testament ist, das dazu auffordert, am Koran festzuhalten und der Familie des Propheten ihr Recht zu geben und ihr kein Unrecht zuzufügen, und dass es keine testamentarische Regelung darstellt, der Nachkommenschaft (*ʿitra*) des Propheten zu folgen.⁸²

Die folgende Version dieses Hadithes wurde von al-Ḥākim an-Naysābūrī überliefert. Darin heißt es:

⁸⁰ Vgl. at-Tirmiḏī, *Sunan*, 4/524 f., Nr. 4139, plus eine andere Version, aber auch mit dem Wortlaut *ʿitra*, in Nr. 4141.

⁸¹ Vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 6/254 f., Nr. 2487.

⁸² Vgl. Ibn Taymiyya, *Minhāğ as-sunna*, 7/318.

Uns berichtete Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Muṣliḥ, uns berichtete Muḥammad b. Ayyūb, uns berichtete Yaḥyā b. al-Muḡīra as-Sa'dī, uns berichtete Ğurayr b. 'Abd al-Ḥamīd von al-Ḥasan b. 'Ubaydallāh an-Naḥā'ī von Muslim b. Ṣubayḥ von Zayd b. Arqam, dass der Gesandte Gottes sagte: „Ich hinterlasse euch zwei gewichtige Dinge: das Buch Gottes und die Leute meines Hauses (*kitāb Allāh wa-ahl baytī*). Diese zwei Dinge werden sich niemals voneinander trennen, bis sie zu mir [im Paradies] an das Wasserbecken (*hawḍ*) kommen.“⁸³

Al-Ḥākim an-Naysābūrī kommentiert diesen Hadith damit, dass er die Voraussetzungen von al-Buḥārī und Muslim erfüllt und dass sie ihn in ihren *Ṣaḥīḥ*-Sammlungen nicht überlieferten,⁸⁴ was nach einigen sunnitischen Hadithgelehrten aber nicht stimmt. Nach ihrer Ansicht erfüllt dieser Hadith die Voraussetzungen von al-Buḥārī und Muslim nicht, weil sie beide keine Hadithe von Yaḥyā b. al-Muḡīra as-Sa'dī überlieferten und al-Buḥārī darüber hinaus keine Hadithe von al-Ḥasan b. 'Ubaydallāh an-Naḥā'ī tradierte.⁸⁵

In einer anderen Version bei al-Ḥākim an-Naysābūrī führt dieser die Passage „Ich hinterlasse euch zwei gewichtige Dinge: das Buch Gottes und die Sunna Seines Propheten (*kitāb Allāh wa-sunnat nabiyyihī*)“ im Kontext der Ansprache des Propheten während der Abschiedspilgerfahrt an und sagt dazu, dass die Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit aller Überlieferer dieses Hadithes bei al-Buḥārī und Muslim festgestellt wurden.⁸⁶ Für al-Ḥākim sind beide Versionen, die der Sunniten und der Schiiten, einwandfrei und erfüllen die Voraussetzungen von al-Buḥārī und Muslim für die Authentizität. Es ist zu bemerken, dass al-Ḥākim von sunnitischen Überliefererkritikern und Hadithgelehrten wie al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī (gest. 463/1071) als pro-schiitisch und von Abū Ismā'īl al-Harawī (gest. 481/1088) sogar als Rāfiḍīt betrachtet wurde, weil er solche Hadithe über 'Alī und die *ahl al-bayt* in seinem *Mustadrak* anführt und sie nach den Kriterien von al-Buḥārī und Muslim als einwandfrei einstuft.⁸⁷ Das spricht für die Annahme, dass die Hadithe mit theologischem Gehalt, ihre Bewertung und ihre Interpretation nicht nur eine wichtige Rolle in den sunnitischen-schiitischen Debatten gespielt haben, sondern dass sie in der sunnitischen Hadithwissenschaft auch als ein wichtiges Kriterium für die Bescheinigung der Glaubwürdigkeit eines Gelehrten sowie für die Feststellung oder Ablehnung von dessen Autorität und Kompetenz verwendet wurden.

Auch im schiitischen Hadithkorpus gewann dieser Hadith an Bedeutung und wurde etwa von al-Kulaynī als Argument für die Ernennung 'Alīs zum rechtmäßi-

⁸³ Al-Ḥākim an-Naysābūrī, *al-Mustadrak*, 5/367, Nr. 4770. Die Übersetzung stammt, mit einigen Änderungen, von Ende, „Der schiitische Islam“, 71.

⁸⁴ Vgl. al-Ḥākim an-Naysābūrī, *al-Mustadrak*, 5/367, Nr. 4770.

⁸⁵ Vgl. ebd., Kommentar des Hg. zu diesem Hadith.

⁸⁶ Vgl. ebd., 1/386, Nr. 322.

⁸⁷ Vgl. aḍ-Ḍahabī, *Siyar*, 17/168, 174. Vgl. dazu auch Āl Ḥumayd, *Manāhiḡ al-muḥaddiṭin*, 178–181.

gen Nachfolger des Propheten überliefert. Im Kapitel *al-Ḥuǧǧa* überliefert al-Kulaynī im Unterkapitel über „Die Designation ‘Alīs zum Kalifen“, dass der Prophet sagte:

Wahrlich, ich hinterlasse euch zwei Angelegenheiten (*amrayn*). Wenn ihr an ihnen festhaltet, werdet ihr niemals in die Irre gehen: das Buch Gottes und die Leute meines Hauses, meine Nachkommenschaft (*kitāb Allāh wa-ahl baytī ‘itratī*). O ihr Menschen, hört zu! Ich habe euch die Botschaft übermittelt. Ihr werdet [im Paradies] bei mir am Wasserbecken (*hawā*) vorbeikommen und ich werde euch fragen, wie ihr mit den zwei gewichtigen Dingen umgegangen seid. Die zwei gewichtigen Dinge sind das Buch Gottes und die Leute meines Hauses (*kitāb Allāh wa-ahl baytī*). Stellt euch nicht über sie, sonst werdet ihr vernichtet! Und belehrt sie nicht, denn sie sind wissender als ihr!⁸⁸

Der schiitische Theologe al-Māzandarānī stellt in seinem Kommentar zum *Uṣūl al-Kāfī* bei der Kommentierung dieser Überlieferung fest, dass sie *mutawātir* sei und die Umma diesen Hadith übereinstimmend überliefert und akzeptiert habe. In diesem Hadith gibt es seiner Ansicht nach einen Beleg für die Vollkommenheit der Vorzüglichkeit der *ahl al-bayt*. Der Hadith enthalte die Anweisung, dass man die *ahl al-bayt* genau wie den Koran als religiöse Autorität zur Bewertung von Aussagen und Handlungen nehmen müsse und ihnen wie dem Koran nicht widersprechen dürfe. Er erklärt auch, dass die *ahl al-bayt* die *‘itra* (die ‚Nachkommen‘), also ausschließlich die Kinder und die Verwandten des Gesandten seien, damit keiner irrtümlich denke, dass damit auch seine Frauen gemeint seien. Ihm zufolge ist dieser Hadith ein eindeutiger Text über das Imamatum und das Kalifat der *ahl al-bayt*.⁸⁹ Die Aussage „*wa-t-ṭaqalān kitāb Allāh wa-ahl baytī*“ kommentiert al-Māzandarānī: „Die *‘amma* [die Sunniten] und die *ḥāṣṣa* [die Schiiten] sind sich über den Inhalt und die Bedeutung dieses Hadithes sowie über seine Authentizität einig, und das ist ein eindeutiger Beweis, weil kein Vernünftiger bezweifelt, dass die *ṭaqalān* ihn [den Propheten] nach seinem Tod in seiner Umma vertreten.“⁹⁰ Al-Māzandarānī bestätigt hier also die Ansicht al-Kulaynīs, dass dieser Hadith im Sinne einer Designation ‘Alīs zum Kalifen zu verstehen ist.

Im Kapitel über *aṣ-Ṣalāt* („Das Gebet“) überliefert al-Kulaynī diese Passage in einem Unterkapitel mit der Überschrift „Über die Vorbereitung des Vorbeters [für die Freitagspredigt], seine Predigt und das Zuhören“ in einer langen Überlieferung über eine Predigt des Imams Muḥammad al-Bāqir (gest. 114/732). Laut dieser Überlieferung sagte der Imam in seiner Predigt Folgendes: „Der Gesandte Gottes übermittelte die Botschaft, mit der er gesandt wurde. So haltet an seinem Testa-

⁸⁸ Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 2/25, Nr. 768.

⁸⁹ Vgl. al-Māzandarānī, *Ṣarḥ al-Kāfī*, 6/123 f.

⁹⁰ Ebd., 6/124.

ment fest und an dem, was er euch nach seinem Tod hinterlassen hat, den zwei gewichtigen Dingen: dem Buch Gottes und den Leuten seines Hauses (*kitāb Allāh wa-ahl baytihi*). Wer an ihnen festhält, wird niemals in die Irre gehen, und wer von ihnen ablässt, wird niemals rechtgeleitet werden.“⁹¹

Hier überliefert al-Kulaynī zwei Überlieferungen, in denen die Begriffe *itra* und *ahl al-bayt*, die zusammen mit dem Koran die *taqalayn* oder *amrayn* bilden, vorkommen. Diese beiden Überlieferungen werden von den Schiiten als eindeutiges und kategorisches Argument für die Feststellung der Imamatsfrage herangezogen. Die Versionen der ersten Überlieferung mit Begriff *itra* und ihre Interpretation werden von der Mehrheit der Sunniten zurückgewiesen, während auf der anderen Seite die Versionen mit dem Wort *sunna* statt *itra* von schiitischen Gelehrten abgelehnt und als nicht einwandfrei, sondern als erfunden beurteilt werden.⁹²

Ibn Ḥaḡar al-Hayṭamī bestätigt die Authentizität beider Versionen dieses Hadithes und stuft die Version mit *itra* als *mutawātir* ein. Inhaltlich versucht er, beide Versionen miteinander in Einklang zu bringen, indem er sagt, dass aus allen Versionen erschlossen wird, dass der Befehl in diesem Hadith das Festhalten am Koran, der Sunna und denjenigen unter den *ahl al-bayt* umfasst, die Kenntnis über den Koran und die Sunna besitzen, und dass diese drei bis zum Tag der Auferstehung zusammenbleiben. Ferner führt er die Überlieferung des Hadithes in unterschiedlichen Kontexten darauf zurück, dass der Prophet diesen Befehl in unterschiedlichen Situationen wiederholte, um die Relevanz des Korans und der *itra* hervorzuheben und ihnen Bedeutung zu verleihen.⁹³

Über die Authentizitätsfrage hinaus ist es hier auch relevant, auf den Inhalt dieser Überlieferung einzugehen, weil die vorliegenden Varianten zum Teil Mängel aufweisen oder nicht einwandfrei sind. In den unterschiedlichen Versionen finden sich die zentralen Begriffe ‚Koran‘ und ‚Sunna‘ sowie *itratī* und *ahl baytī* in unterschiedlichen Wortlauten. Hier könnte der Kommentar von Ibn Ḥaḡar al-Hayṭamī eine angemessene Deutungsmöglichkeit bieten, wenn man von der Authentizität der beiden Fassungen des Hadithes ausgeht, um alle Versionen miteinander in Harmonie zu bringen. Es gibt jedoch aus sunnitischer Sicht kein eindeutiges Zeichen für die Unfehlbarkeit der *ahl al-bayt* und somit die der Imame und für deren Recht auf das Kalifat. Al-Qazwīnī geht in seiner Widerlegung des Buches von Ibn Ḥaḡar al-Hayṭamī auf dessen Ausführung ein, kritisiert diese Deutungsmöglichkeit aber nicht und weist sie nicht zurück. Er stützt sich nur darauf, dass Ibn Ḥaḡar die Version mit *itra* als *mutawātir* anerkannt hat und dass der Prophet diese Aussage in

91 Al-Kulaynī, *al-Kaḡī*, 6/472, Nr. 5471.

92 Vgl. al-Qazwīnī, *Ḥadiṭ at-taqalayn*, 91–102.

93 Vgl. Ibn Ḥaḡar al-Hayṭamī, *aṣ-Ṣawāʿiq al-muḥriqa*, 432.

unterschiedlichen Situationen und Kontexten wiederholt hat, um die Relevanz des Korans und der *‘itra* zu betonen. Durch die Interpretation dieser Version versucht er, die Unfehlbarkeit und die Vorzüglichkeit der *ahl al-bayt* unter den Muslimen festzustellen.⁹⁴

2.1.4 Der Hadith vom *yawm ad-dār* und die Frage der Ernennung ‘Alis zum *ḥalifa*

Der Hadith vom sogenannten ‚Tag des Hauses‘ (*yawm ad-dār*) bezieht sich Berichten zufolge angeblich auf den Koranvers 26/214, in dem der Prophet dazu aufgerufen wird, seine nahen Verwandten zu „warnen“. Nach der Offenbarung dieses Verses soll der Prophet seine Angehörigen bei sich im Haus zum Essen eingeladen haben, um ihnen seine Botschaft zu übermitteln und sie zum Islam aufzurufen. Dieser Hadith wurde von Sunniten und Schiiten in unterschiedlichen Varianten überliefert. Von den Versionen im Korankommentar des sunnitisch-šāfi‘itischen Gelehrten al-Bağawī (gest. 516/1112) erkennt der moderne schiitische Theologe ‘Alī al-Ḥusaynī al-Milānī die folgende, von al-Bağawī auf Ibn Isḥāq zurückgeführte Version an, weil darin die Designation ‘Alis zum Kalifen klar geäußert werde:⁹⁵

Von ‘Alī b. Abi Ṭālib wurde die folgende Geschichte überliefert: Als der Koranvers „und warne die Nächsten deiner Sippe“ (26/214: *wa-andīr ‘ašīratak al-aqrabīn*) dem Propheten herabgesandt worden war, [...] versammelte er vierzig Männer und Frauen aus seiner Sippe der Banū Hāšim und lud sie zum Essen ein, um sie zum Islam zu bekehren. Als er sprechen wollte, unterbrach ihn sein Onkel Abū Lahab. Daraufhin verließen alle das Bankett. Der Prophet befahl ‘Alī, sie wieder einzuladen. Nach dem Essen stand der Prophet auf und sagte zu ihnen: „O Kinder von ‘Abd al-Muṭṭalib: Ich bin zu euch mit der Güte des Diesseits und des Jenseits gekommen und Gott hat mir befohlen, euch zu Ihm aufzurufen. Wer von euch ist bereit, mich dabei zu unterstützen, um diesem Befehl nachzukommen und mein Bruder, mein Bevollmächtigter und mein Kalif zu werden (*wa-yakūnu aḥī wa-waṣīyyatī wa-ḥalifatī*).“ Alle zogen sich zurück. ‘Alī berichtete weiter: Ich war der Jüngste unter ihnen und sagte: „O Prophet Gottes, ich bin dein Wesir in dieser Angelegenheit.“ Daraufhin legte ihm der Prophet die Hand auf den Nacken und sagte: „Dieser ist mein Bruder, mein Bevollmächtigter und mein Kalif unter euch. Hört auf ihn und gehorcht ihm!“ Da lachten die Leute und sagten zu [‘Alis Vater] Abū Ṭālib: „Er hat dir befohlen, auf ‘Alī zu hören und ihm zu gehorchen.“⁹⁶

⁹⁴ Vgl. al-Qazwīnī, *Naqḍ kitāb aṣ-Ṣawā‘iq al-muḥriqa*, 53 f.

⁹⁵ Vgl. al-Milānī, *Ḥadīṭ ad-dār*, 9–11. Wegen der Länge der Überlieferung wird diese Version hier auf die wichtigsten Informationen zum Thema des Kalifats gekürzt dargestellt.

⁹⁶ Al-Bağawī, *Ma‘ālim at-tanzīl*, 947 f.

Al-Milānī kommentiert diesen Hadith dahingehend, dass er übereinstimmend von Sunniten und Schiiten überliefert wurde und zu den vielen Belegen der Führerschaft ‘Alis und seiner Designation zum Kalifen gehört.⁹⁷

In den frühen Quellen der Schiiten konnte al-Milānī aber gar keine Version dieses Hadithes finden. Und obwohl er schreibt, dass der Hadith in den anerkannten schiitischen Sammlungen überliefert wird, zitiert er hier keine einzige solche Sammlung. Alle Werke, die al-Milānī als Quelle für diesen Hadith aufführt, sind sunnitische historische Quellen und Sammlungen. Ausgehend davon, dass u. a. Aḥmad Ibn Ḥanbal die erwähnte Version in seinem *Musnad* überliefert hat, sagt er, dass der Hadith übereinstimmend von Sunniten und Schiiten überliefert wurde.⁹⁸ Bei der Überprüfung der Version von Ibn Ḥanbal wird aber klar, dass das Wort *ḥalīfa* in dem Hadith mit einer anderen Bedeutung als der von al-Milānī gemeinten Bedeutung verwendet wird. In der Version von Ibn Ḥanbal fragt der Prophet nämlich seine Verwandten: „Wer bürgt von euch für meine Schulden und Versprechungen und wird mit mir im Paradies sein und wird mein Stellvertreter in meiner Familie sein (*man yaḍmanu ‘anni daynī wa-mawā’idī wa-yakūnu ma’ī fi l-ḡanna wa-yakūnu ḥalīfatī fi ahli*)?“⁹⁹ Hier ist der Ausdruck *ḥalīfatī fi ahli* nicht als ‚Kalif aller Muslime‘ zu verstehen. Al-Milānīs Bezug auf den *Musnad* von Ibn Ḥanbal als Quelle für die von ihm erwähnte Version als Bestätigung der Version von al-Baḡawī, als ob beide Versionen identisch seien, ist also problematisch, weil das Wort *ḥalīfa* in der Version von Ibn Ḥanbal die allgemeine Bedeutung in der Version von al-Baḡawī spezifiziert und auf die Stellvertretung ‘Alis in Muḥammads Familie beschränkt wird und nicht die gesamte islamische Gemeinde umfasst.¹⁰⁰ Bemerkenswert ist hier auch, dass al-Kulaynī diesen Hadith im Kapitel über die Designation ‘Alis zum Kalifen in seinem *al-Kāfi* nicht nennt. Da der erwähnte Vers rund drei Jahre nach dem Beginn der Prophetie herabgesandt wurde,¹⁰¹ ist auch zu fragen, ob der Prophet mit dem Wort *ḥalīfa* in diesem Kontext und in dieser Zeit tatsächlich das religiöse und politische Kalifat gemeint hat, zumal ‘Alī damals noch ein Kind war, das laut Sunniten und Schiiten noch nicht die Voraussetzung für das Amt des Kalifen erfüllt, weil er noch nicht volljährig war.

Ibn Taymiyya schreibt zu diesem Hadith, dass er in den anerkannten *ṣaḥīḥ*-, *musnad*-, *sunan*- und *tafsīr*-Werken, die als Quelle für Überlieferungen betrachtet werden, nicht überliefert wurde, weil die anerkannten Gelehrten ihn als erlogene kategorisiert haben. Dass der Hadith in manchen *tafsīr*-Werken in unterschiedli-

97 Vgl. al-Milānī, *Ḥadīṭ ad-dār*, 23.

98 Vgl. ebd., 16–23.

99 Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/317, Nr. 895.

100 Zur Bedeutung des Wortes *ḥalīfa* vgl. al-Ġamidī, *Aḥādīṭ istadallat bihā š-šī’a*, 11 f.

101 Vgl. Ibn Hišām, *Sira*, 1/280.

chen Versionen, sowohl einwandfreien als auch schwachen oder erfundenen, überliefert wurde, erklärt Ibn Taymiyya damit, dass diese Werke unterschiedliche Überlieferungen unabhängig von ihrer Glaubwürdigkeit enthalten, weil die Autoren darauf abzielten, sowohl die einwandfreien als auch die schwachen Hadithe bezüglich der Offenbarungskontexte der Verse zusammenzustellen. Die Erwähnung dieser Version in manchen *tafsīr*-Werken sei also kein Beweis für ihre Glaubwürdigkeit.¹⁰² Al-Mīlānī widerspricht Ibn Taymiyya hier jedoch und sagt, dass dieser Hadith u. a. im *Musnad* von Ibn Ḥanbal, einer der größten Autoritäten der sunnitischen Hadithwissenschaften, überliefert wurde.¹⁰³

Sunnitische Gelehrte erkennen jedoch andere Berichte über die Ereignisse nach der Offenbarung von Vers 26/214 an, die von al-Buḥārī und Muslim überliefert wurden. Sie nennen u. a. den folgenden Bericht von Ibn ‘Abbās:

Als der Koranvers „Und warne die Nächsten deiner Sippe“ herabgesandt wurde, ging der Gesandte Gottes hinaus, stieg auf den Berg von aṣ-Ṣafā und rief sehr laut: „O ihr Kinder der Banū Fīhr, o ihr Kinder der Banū ‘Adiy [...]“, dass sie sich bei ihm versammeln sollten. Dann kam Abū Lahab mit einigen vom Stamm der Qurayš. Da sagte der Gesandte Gottes: „Wenn ich euch mitteile, dass euch Pferde am Fuße dieses Berges angreifen werden, würdet ihr mir glauben?“ Sie erwiderten: „Ja, wir haben niemals erlebt, dass du lügst.“ Der Gesandte Gottes sagte: „Ich warne euch also vor einer schweren Strafe.“ Da sagte Abū Lahab: „Zugrunde gehen sollst du den ganzen Tag! Nur deswegen hast du uns versammelt?“ Daraus wurden dann [die Anfangsverse von Sure 111]: „Zugrunde gehen sollen die Hände von Abū Lahab, und zugrunde gehen soll er [selbst]! Was nützt ihm sein Besitz und das, was er erworben hat?“¹⁰⁴

Zu diesem Thema führen die beiden noch einen weiteren Hadith an, der auf Abū Hurayra zurückgeht, der berichtete:

Der Gesandte Gottes, Gottes Segen und Heil auf ihm, stand auf, als Gott den Vers „Und warne die Nächsten deiner Sippe“ offenbarte, und sagte: „Ihr Leute der Qurayš (oder etwas Ähnliches), rettet eure Seelen, denn ich kann euch vor Gott nicht retten! O ihr Kinder des ‘Abd Manāf, ich kann euch vor Gott nicht retten! O ‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib, ich kann dich vor Gott nicht retten! O Ṣafīyya, Tante des Gesandten Gottes, ich kann dich vor Gott nicht retten! Auch du Fāṭima, Tochter Muḥammads, verlange von mir aus meinem Besitz, was du willst, aber vor Gott kann ich dich nicht retten!“¹⁰⁵

Al-Buḥārī und Muslim nennen also unterschiedliche Hadithe in unterschiedlichen Erzählungen, die jedoch alle nicht auf ‘Alī zurückgehen, und das ohne irgendeinen Hinweis auf das Wort *ḥalīfa*. Die anderen Überlieferungen zu den Ereignis-

¹⁰² Vgl. Ibn Taymiyya, *Minhāğ as-sunna*, 7/299–302.

¹⁰³ Vgl. al-Mīlānī, *Ḥadīṭ ad-dār*, 29 f.

¹⁰⁴ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 6/300 f., Nr. 4751; ähnlich bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/569–573, Nr. 194–199.

¹⁰⁵ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 6/300 f., Nr. 4752; ähnlich bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/572 f., Nr. 199.

sen nach der Offenbarung von Vers 26/214 im Korankommentar von al-Bağawī, die von al-Bağawī auf Ibn Ishāq zurückgeführte Version sowie die ähnliche Version bei Ibn Ḥanbal mit dem Ausdruck *ḫalifatī fi ahli* wurden von den schiitischen Gelehrten als Argumente für die Designation 'Alis zum Kalifen herangezogen.

Wie oben dargestellt, geht es bei der Frage von Akzeptanz oder Ablehnung einer Überlieferungsversion auf zentrale Weise um das Wort *ḫalīfa*. Alle Versionen mit diesem Wort wurden von schiitischen Theologen akzeptiert und als einwandfrei betrachtet und von sunnitischen Theologen abgelehnt und als erlogen bezeichnet, während die Berichte und Versionen ohne das Wort von den Sunniten als einwandfrei eingestuft und von den Schiiten abgelehnt oder gar nicht beachtet wurden. Diese unterschiedliche Evaluation der Versionen in den frühen Hadith- und Geschichtsbüchern sowie in modernen theologischen Werken basiert auf unterschiedlichen Herangehensweisen an die Berichte zum Offenbarungskontext des Verses 26/214, also zum Hadith vom *yawm ad-dār*, der bei den Schiiten einen zentralen theologischen Wert hat, während er bei den Sunniten lediglich als historische Information über die Ereignisse nach der Herabsendung eines bestimmten Koranverses betrachtet wird.

Insgesamt zeigt sich, dass nicht nur die Frage der Authentizität einer Überlieferung sowie ihres Vorhandenseins in den sunnitischen und schiitischen Sammlungen über ihre Aussagekraft entschieden hat, sondern auch die Interpretation der Schlüsselbegriffe und die Berücksichtigung der Kontexte als Argumente in zentralen theologischen Fragen zum Dissens zwischen Schiiten und Sunniten beigetragen haben. Hadithe wurden auf unterschiedliche Weise authentifiziert und interpretiert, um die eine oder die andere Vorstellung zur Imamatsfrage, die den Kern des Dissenses zwischen Sunniten und Schiiten bildet, zu bestätigen oder zurückzuweisen.

Aufbauend auf dem oben Dargelegten kann geschlossen werden, dass die Hadithe bei Sunniten und Schiiten von Anfang an auch theologisch bzw. konfessionell an Bedeutung gewonnen haben, sodass man Hadith und Theologie nicht trennen kann. Deshalb beanspruchten die Theologen beider Seiten den Vorrang bei der Niederschrift und Sammlung der Hadithe für ihre Gruppe. Sie bemühten sich nicht nur darum, die historischen Merkmale der Entstehung und Entwicklung der Hadithwissenschaften nachzuzeichnen, sondern beschäftigten sich auch mit der Widerlegung der Argumente und Behauptungen der anderen Seite und beanspruchten somit die Vorreiterrolle. So verfasste der schiitische Theologe Ḥasan aṣ-Ṣadr (gest. 1354/1935) ein Werk mit dem Titel *Ta'sīs aṣ-šī'a li-'ulūm aṣ-šarī'a*, um zu beweisen, dass die frühen Schiiten die Vorreiter bei der Etablierung der Scharia- und der Hadithwissenschaften wie auch der Sammlung der Hadithe

waren.¹⁰⁶ Diese Ansicht wird von Sunniten wie dem modernen Gelehrten Muḥammad ‘Ağğāğ al-Ḥaṭīb abgelehnt und widerlegt.¹⁰⁷ Es ist also wichtig, Kenntnis von den Kriterien und Auffassungen der jeweiligen Gelehrten zu haben, nach denen sie bei der Niederschrift und Sammlung der Hadithe verfahren.

2.2 Konfessionelle Grundlagen und Grundbegriffe in der Hadithwissenschaft

Wegen der Relevanz der Hadithe für die Theologie strebten Sunniten und Schiiten unterschiedliche Arten von Hadithwissenschaft an. Einerseits gingen sie dabei von theologischen Grundlagen aus, andererseits hatten die Hadithwissenschaften aber auch Einfluss auf die Formulierung theologischer Grundsätze. Deshalb gehörte es zu den Aufgaben beider Gruppen, die Wissenschaft und das Genre des Hadith explizit oder implizit theologisch zu reflektieren. Somit artikulieren die Grundlagen der Hadithwissenschaften beider Gruppen theologische Postulate, die bei der Formierung der jeweiligen Wissenschaft und der jeweiligen Hadithkorpora präsent waren. Definitionen, Konzepte und Grundlagen der Hadithwissenschaft und der Überliefererkritik wurden im Zusammenhang mit theologischen Fragen etabliert.

2.2.1 Die sunnitisch-schiitische Debatte über die Niederschrift der Hadithe

Die Debatte über die Frage der Legitimität des Aufschreibens (*kitāba*) bzw. der systematische Niederschrift (*tadwīn*) der Hadithe zeigt nicht nur, wie die Hadithe später von Theologen beider Gruppen als Argument zur Stärkung ihrer Position hinsichtlich der Nachfolgerschaft des Propheten angewandt wurden, sondern sie wirft auch ein Licht darauf, inwieweit ihre Interpretation der Handlungen der Kalifen und der Prophetengefährten in dieser Frage von politischen und theologischen Aspekten beeinflusst wurden.

Die genannte Debatte hängt nicht nur mit der Frage der Chronologie der Beschäftigung mit den Hadithen zusammen, sondern auch mit der Frage, wie bestimmte Hadithe über die Erlaubnis und das Verbot der Niederschrift der Hadithe rezipiert und authentifiziert wurden. Wie auch bei anderen Fragen zur Entwicklung der Hadithwissenschaften sind die Sunniten und die Schiiten in Bezug auf die

¹⁰⁶ Vgl. aṣ-Ṣadr, *Ta’sīs aš-šī’a*, 37.

¹⁰⁷ Vgl. al-Ḥaṭīb, *as-Sunna qabla t-tadwīn*, 364.

Frage, ob der Prophet die Aufzeichnung seiner Aussagen erlaubt oder verboten hat, unterschiedlicher Meinung. Die Sunniten gehen davon aus, dass es Überlieferungen über die Erlaubnis und das Verbot der Aufzeichnungen der Hadithe gibt, die einander scheinbar widersprechen, und versuchen, diesen Widerspruch durch verschiedene Interpretationen aufzulösen. Auf der anderen Seite erkannten die Schiiten die Hadithe über das Verbot der Aufzeichnung von Hadithen nicht an. Für beide Gruppen steht fest, dass die Aussagen des Propheten in seiner Zeit aufgeschrieben wurden. Sie unterscheiden sich jedoch darin, dass die Sunniten sagen, dass der Prophet die Aufzeichnung der Hadithe am Anfang verboten und danach erlaubt habe, und dass die Schiiten den Sunniten vorwerfen, dass diese Aufzeichnung von den Kalifen bzw. vom zweiten Kalifen ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb für persönliche Zwecke verboten wurde, um die Verbreitung der Hadithe über die Tugenden und Vorzüge der *ahl al-bayt* zu verhindern. Somit lehnen die Schiiten alle Hadithe über das Verbot der Niederschrift ab.¹⁰⁸ Der moderne schiitische Theologe ʿAlī aš-Šahrastānī vertritt dagegen die Auffassung, dass die ersten zwei Kalifen Abū Bakr und ʿUmar wegen mangelnden Wissens über die Aussagen des Propheten und die *aḥkām* die Aufzeichnung und Überlieferung der Hadithe verboten hätten, um aufgrund ihrer eigenen Meinung als gesetzgebende Autoritäten zu urteilen, da sie durch das Aufschreiben und die Überlieferung der Hadithe ihre Macht verloren hätten und sich dadurch die Schwäche ihrer subjektiven Meinungen in religiösen Angelegenheiten gezeigt hätte.¹⁰⁹ Sunnitische Theologen beurteilen diese Sichtweise als Verdächtigung der Prophetengefährten und als Kritik an der Sunna des Propheten.¹¹⁰ Im Folgenden soll auf diese Debatte über die Aufzeichnung der Hadithe eingegangen werden, um die beiden Ansichten gegenüberzustellen und den Einfluss der konfessionellen Ausrichtung auf die Datierung und Begründung der Niederschrift der Hadithe darzustellen.

Die sunnitischen Gelehrten datieren den *tadwīn* der Hadithe als eine spätere Phase in der Beschäftigung mit diesen auf das Ende des ersten Jahrhunderts nach der Hiğra. Die frühere Phase nennen sie dagegen *kitāba*. Die Anfänge dieser Phase gehen ihnen zufolge auf die Zeit des Propheten Muḥammad zurück. Sowohl in der arabischsprachigen islamischen Hadithwissenschaft als auch in der westlichen Hadithforschung wird die Entwicklung der Hadithliteratur in drei Phasen eingeteilt,¹¹¹ nämlich:

¹⁰⁸ Vgl. dazu al-Faḍlī, *Uṣūl al-ḥadīṭ*, 36–67, 73–75; al-Ḥusaynī al-Ġalālī, *Tadwīn as-sunna*, 409–422.

¹⁰⁹ Vgl. aš-Šahrastānī, *Manʿ tadwīn al-ḥadīṭ*, 67 f.

¹¹⁰ Vgl. Demirel, *ʿUlūm al-ḥadīṭ*, 59 f.

¹¹¹ Zur Entwicklung der Hadithwissenschaften aus Sicht der arabischsprachig-islamischen Hadithwissenschaft vgl. al-Muṭayrī, *Tārīḥ tadwīn as-sunna*; al-Ḥaṭṭāb, *as-Sunna qabla t-tadwīn*,

1. *kitābat al-ḥadīṭ*, die Aufzeichnung der Hadithe in der Zeit der *ṣaḥāba* und frühesten *tābiʿūn* in einfachen Heften, die *ṣaḥīfa* oder *ḡuzʿ* heißen,
2. *tadwīn al-ḥadīṭ*, das Zusammenstellen der zerstreuten Aufzeichnungen im letzten Viertel des ersten und im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts der Hiġra,
3. *taṣnīf al-ḥadīṭ*, das systematische Ordnen der Hadithe nach inhaltlichen Kriterien ab etwa 125 nach der Hiġra.

Der Streit über die Legitimität der Niederschrift der Hadithe herrschte nicht nur zwischen Sunniten und Schiiten, sondern auch unter den sunnitischen Theologen selbst. Wenn man hier über die schriftliche Aufbewahrung der Hadithe als die erste Phase der Beschäftigung mit der Hadithsammlung spricht, dann handelt es sich bei den Aufzeichnungen noch nicht um „Bücher im literarischen Sinne“, sondern um „Scripta“ oder „Collectaneen“, die wegen der großen Genauigkeit zum privaten Gebrauch aufbewahrt wurden.¹¹²

Wie bereits erwähnt, suchten die sunnitischen Hadithgelehrten die scheinbar widersprüchlichen Hadithe über die Frage der Aufzeichnung der Hadithe miteinander in Harmonie zu bringen. Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī ist einer der Ersten, der sich in dem Buch *Taqyīd al-ʿilm* ausführlich mit der Chronologie der Hadithe über diese Frage beschäftigt hat, um darin zu einer Lösung zu kommen und den scheinbaren Widerspruch zu beheben. Seine Schlussfolgerung lautet,

dass die Niederschrift in der Frühzeit des Islams nicht toleriert wurde, damit Außerkoranisches nicht mit dem Koran verwechselt wurde und damit man sich – den Koran vernachlässigend – nicht mit anderen Dingen beschäftigt. Da in den alten Büchern [gemeint sind Thora und Evangelium] die Unterscheidung zwischen den rechten und den unrechten Parteien, zwischen Wahrheit und Unwahrheit nicht einfach war, wurde die Auseinandersetzung mit diesen Büchern verboten. Der Koran war ohnehin nicht auf diese angewiesen. In der Frühzeit des Islams war es verboten, Hadithe niederzuschreiben, denn die Anzahl der Gelehrten, die mit den Feinheiten der Hadithe und der Sunna vertraut waren, und die Anzahl derer, die den koranischen Text von anderen Wortlauten zu unterscheiden wussten, war gering. Damals waren die Araber größtenteils keine Gelehrten und konnten nicht fortwährend an den Sitzungen der Gelehrten teilnehmen. Deshalb bestand die Gefahr, dass sie gewöhnliche Schriften, auf die sie stießen, zum Koran hinzufügten und dabei glaubten, es handele sich um Worte Gottes.¹¹³

293–342. Zur Frage der Aufzeichnung der Hadithe in der westlichen Forschung vgl. Sezgin, *GAS*, 1/53–58.

¹¹² Vgl. Schoeler, „Mündliche Thora und Ḥadīṭ“, 214. Goldziher ist der Ansicht, dass der sunnitische Streit hier rein theoretisch war und die allgemein verbreitete Praxis des Niederschreibens nicht beeinflusste. Vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2/196 f.

¹¹³ Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Taqyīd al-ʿilm*, 61. Für die deutsche Übersetzung mit einigen Änderungen durch den Verfasser vgl. Sezgin, „Die Quellen al-Buḥārīs“, 36 f.

Dieser Widerspruch beschäftigte auch viele andere Gelehrte, die ihn durch verschiedene Methoden zu beheben suchten. So hat sich Ibn Qutayba (gest. 276/889) in seinem Buch *Ta'wīl muḥtaliḥ al-ḥadīth* mit diesem Widerspruch beschäftigt. In einem Kapitel namens „Sie [die *kalām*-Theologen] behaupten, dies seien widersprüchliche Hadithe“ behandelt er die Traditionen darüber, ob das Aufschreiben der Hadithe zur Zeit des Propheten erlaubt oder verboten war, da es dazu scheinbar widersprüchliche Hadithe gibt. Ibn Qutayba setzt sich zum Ziel, diesen Widerspruch zu beheben. Dabei führt er die nachstehenden Hadithe und das Scheinargument der *kalām*-Theologen wie folgt an:

Sie [die *kalām*-Theologen] sagten zu den Hadithgelehrten: Ihr habt von Hammām, von Zayd b. Aslam, von 'Aṭā' b. Yasār, von Abū Sa'īd al-Ḥudrī überliefert, dass der Prophet gesagt hat: „Schreibt von mir nichts auf außer dem Koran, und wer von mir etwas aufgeschrieben hat, der soll es vernichten.“ Und dann habt ihr von Ğurayġ, von 'Aṭā', von 'Abdallāh b. 'Amr überliefert, dass dieser sagte: „Ich fragte: ‚O Gesandter Gottes, soll ich das Wissen festhalten (*uqayyidu l-'ilm*)?‘ Der Prophet antwortete: ‚Ja.‘ Dann wurde der Prophet gefragt, wie es festgehalten werden soll (*wa-mā taqayyiduhu*). Er antwortete: ‚Durch Aufschreiben!‘“ Und ihr habt von Ḥammād b. Salama, von Muḥammad b. Isḥāq, von 'Amr b. Šu'ayb, von seinem Vater, von seinem Urgroßvater überliefert, dass dieser sagte: „Ich fragte: ‚O Gesandter Gottes! Schreibe ich alles auf, was ich von dir höre?‘ Der Prophet antwortete: ‚Ja, dann fragte ich weiter: ‚Bei Zufriedenheit und Wut?‘ Der Prophet antwortete: ‚Ja, weil ich in all dem nichts außer der Wahrheit sage (*fa-innī lā aqūlu fī ḍālika kullihī illā l-ḥaqq*).““ Sie [die *kalām*-Theologen] sagten: „Das sind [nur] Widersprüche und Kontroversen.“¹¹⁴

Ibn Qutayba hat diese Hadithe auf zweierlei Art interpretiert, um diese Kollision zu behandeln. Erstens bot er die Erklärung an, dass dies eine Art Abrogation der Sunna durch die Sunna selbst sei: So habe der Prophet zu Beginn das Aufschreiben seiner Aussagen noch untersagt, aber als er gesehen habe, dass die Hadithe sich vermehrten und die Sunna so umfangreich wurde, dass das Auswendiglernen allein zu ihrer Bewahrung nicht mehr genügte, habe er ihre schriftliche Fixierung erlaubt. Zweitens bot er die Interpretation an, dass mit der Spezifizierung nur 'Abdallāh b. 'Amr angesprochen war, weil er des Lesens der früheren Bücher sowie des Schreibens des Arabischen und des Syrischen kundig war, während die meisten anderen Gefährten Analphabeten waren. Von ihnen ausgenommen waren laut Ibn Qutayba einige, die schreiben und lesen konnten, aber auch Schwächen hatten. Aus Sorge, dass sie beim Aufschreiben etwas verfälschen oder entstellen könnten, habe der Prophet ihnen das Aufschreiben verboten. Der Prophet habe aber 'Abdallāh b. 'Amr aufgrund von dessen Kompetenz das Aufschreiben anvertraut.¹¹⁵

114 Ibn Qutayba, *Ta'wīl muḥtaliḥ al-ḥadīth*, 535 f. Vgl. Ouf, *Die Hadithkritik von al-Ḥaṭṭābī*, 54.

115 Vgl. Ibn Qutayba, *Ta'wīl muḥtaliḥ al-ḥadīth*, 535 f.; Ouf, *Die Hadithkritik von al-Ḥaṭṭābī*, 55.

Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī (gest. 852/1449) erläutert, dass dieses Verbot der Aufzeichnung der Hadithe nur am Anfang gegolten habe, aus Sorge, dass die Prophetengefährten koranische Texte mit den Hadithen vermischen könnten.¹¹⁶

Der moderne irakische Theologe Ṭāhā Ġābir al-‘Alwānī (gest. 1935/2016) findet die Deutung von Ibn Ḥağar nicht zutreffend, weil die Araber ihm zufolge damals Sprachkenner waren, von denen erwartet werden konnte, dass sie zwischen dem koranischen Text und dem prophetischen Hadith unterscheiden konnten. Er erklärt, dass mit dem Verbot der Aufzeichnung der Hadithe darauf abgezielt wurde, dass lediglich der koranische Text niedergeschrieben werden durfte, damit nur er wörtlich fixiert wurde und unverändert und erhalten blieb.¹¹⁷ Diese Ansicht wird auch von dem indischen Hadithgelehrten Munāzīr Aḥsan al-Kilānī (gest. 1375/1956) vertreten.¹¹⁸

Offensichtlich haben die sunnitischen Hadithgelehrten die Hadithe sowohl über die Erlaubnis als auch über das Verbot der Aufzeichnung akzeptiert und anerkannt. Sie haben versucht, diese Hadithe auf unterschiedliche Weise zu erklären, um die Verständnis- und Interpretationsprobleme zu lösen.

Die schiitischen Theologen lehnen hingegen alle Hadithe ab, die von den Sunniten zum Aufzeichnungsverbot überliefert wurden. Sie gehen davon aus, dass ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb von der jüdischen Haltung zur Thora beeinflusst war. Seine Meinung stand jedoch im Widerspruch zu den dem Propheten zugeschriebenen Hadithen, in denen er die Aufzeichnung erlaubte. Dabei stützten sie sich auf eine Erzählung, die Ibn Šihāb az-Zuhrī von ‘Urwa überlieferte und in der es heißt,

dass ‘Umar die *sunan* [womit die Hadithe gemeint sind] niederschreiben lassen wollte und die Prophetengefährten zurate zog. Die meisten von ihnen empfahlen ihm, die *sunan* niederschreiben zu lassen. Dann zögerte er einen Monat, um Gott um die Eingebung der richtigen Entscheidung zu bitten, weil er Zweifel an der Richtigkeit dieser Entscheidung hatte. Eines Morgens kam er und sagte den Gefährten: „Ich habe mit euch über die Niederschrift geredet, dann erinnerte ich mich an die *ahl al-kitāb*, als sie neben den Worten Gottes noch andere Worte niederschrieben und sich intensiv damit beschäftigten und das Buch Gottes darüber vernachlässigten. Ich lasse, bei Gott, keine anderen Worte neben dem Buch Gottes niederschreiben.“ Daraufhin verbot er die Niederschrift der *sunan*.¹¹⁹

Sunnitische Theologen interpretieren diesen Schritt ‘Umars so, dass er befürchtete, dass die Beschäftigung der Prophetengefährten mit der Niederschrift der Sunna diese vom Koran ablenken könnte.¹²⁰ Das kann man auch ‘Umars Worten entneh-

116 Vgl. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Hudā s-sārī*, 1/7.

117 Vgl. al-‘Alwānī, *Iškāliyyat at-ta‘āmul ma‘a s-sunna*, 248 f.

118 Vgl. al-Kilānī, *Tadwīn al-ḥadīṭ*, 206 f.

119 Zit. nach al-Faḍlī, *Uṣūl al-ḥadīṭ*, 65.

120 Vgl. al-‘Alwānī, *Iškāliyyat at-ta‘āmul ma‘a s-sunna*, 242.

men, der laut der zitierten Überlieferung erklärte, warum es den Gefährten verboten sei, Hadithe aufzuschreiben. Wie gesagt, sind schiitische Theologen der Ansicht, dass ʿUmar die Niederschrift der Hadithe verbot, um die Verbreitung der Informationen über die Vorzüge der *ahl al-bayt* zu verhindern und ʿAlīs Anspruch auf das Kalifat, der im Hadith vom Ġadīr Ḥumm festgestellt wurde, nicht publik zu machen.¹²¹ Diese Theologen werfen nicht nur ʿUmar sein Verbot vor, sondern sie halten auch andere Prophetengefährten wie etwa ʿAbdallāh b. Masʿūd, die gegen die Aufzeichnung der Hadithe waren, für Gegner ʿAlīs. Der schiitische Theologe Ḥāšim Maʿrūf al-Ḥasanī (gest. 1403/1983) behandelt das Thema aus einer anderen Perspektive und meint, der Prophet habe die Verschriftlichung der Hadithe den Gefährten zunächst verboten, dann aber erlaubt. Nach Muḥammads Tod sei die schriftliche Aufzeichnung erlaubt gewesen. Das sei auch die Regel zur Zeit des Kalifats von Abū Bakr gewesen, aber ʿUmar, obwohl er das wusste und auch alle Hadithe über die Erlaubnis der Niederschrift zur Kenntnis genommen hatte, habe diese dennoch verboten. Dabei habe er sich nicht auf die Hadithe gestützt, die im Zusammenhang mit dem Verbot überliefert wurden, sondern dies sei seine eigene Meinung gewesen, die auf seinem eigenen *ījtihād* basierte. Al-Ḥasanī wirft ʿUmar vor, dass er nicht nur gegen die schriftliche, sondern auch gegen die mündliche Verbreitung und Weitergabe der Sunna gewesen sei. Er argumentiert für seine Meinung mit einer Überlieferung, die aḍ-Ḍahabī (gest. 748/1347) in seinem *Taḍkirat al-ḥuffāz* überlieferte und in der es heißt,

dass al-ʿAbbās [b. ʿAbd al-Muṭṭalib] ein Haus vor der Moschee [in Medina] hatte. Weil nun die Moschee zu klein und zu eng für die Leute war, forderte ʿUmar ihn auf, sein Haus zu verkaufen. Da zitierte Ubayy b. Kaʿb einen Hadith. Als ʿUmar diesen Hadith gehört hatte, sagte er zu ihm, er müsse einen Zeugen anbringen. Dann gingen sie beide hinaus. Sie fanden eine Gruppe von den *anṣār*, und Ubayy erwähnte den Hadith ihnen gegenüber und sie bezeugten, dass sie das vom Propheten gehört hatten. Da sagte ʿUmar zu Ubayy: „Ich habe dich nicht der Lüge verdächtigt, sondern ich wollte mich nur vergewissern.“¹²²

Laut diesem Bericht war ʿUmar also nicht gegen das Tradieren der Hadithe, er wollte nur die Richtigkeit der Überlieferung sicherstellen. Als er die Überlieferung von Ubayy nicht ohne Zeugen annahm, war das eine bloße Vorsichtsmaßnahme gegen die Erfindung von Hadithen. Al-Ḥasanī versucht nun aber, unter Verweis auf diese Geschichte zu belegen, dass ʿUmar auf die Sunna des Propheten verzichten wollte, und meint, dass ʿUmars Handlung keine andere Erklärung erlaubt, als dass er die Verbreitung der Hadithe verhindern wollte, weil er befürchtete, dass dabei auch die Berichte über die Vorzüge ʿAlīs und seiner Nachkommen weiterge-

121 Vgl. al-Faḍlī, *Uṣūl al-ḥadīṭ*, 67.

122 Al-Ḥasanī, *Dirāsāt fi l-ḥadīṭ*, 21, mit Bezug auf aḍ-Ḍahabī, *Taḍkira*, 1/8.