

3. KAPITEL

APOSTASIE IM ḤADĪT-KORPUS

Im Textkorpus des *ḥadīṭ* sind – nach muslimischer Vorstellung – Nachrichten über Taten und Aussprüche des Propheten und seiner Gefährten versammelt. Diese sogenannte *sunna* („Tradition“, wört. „der Weg, den man zu gehen gewohnt ist“) hat für viele Muslime sakralen und für das islamische Recht legislativen Charakter gewonnen. Gemäß der im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts d.H. (um 800 n.Chr.) entstandenen Theorie über die Grundlagen des Rechts (*uṣūl al-fiqh*) ist das *ḥadīṭ* die zweite Quelle der Rechtsprechung nach dem Koran. In vielen Fällen – und so auch im Fall der Apostasie – stellt das *ḥadīṭ* aufgrund einer besseren Applikabilität der Texte den Koran als Rechtsquelle in den Schatten.¹

Die europäische Forschung ist dem Textkorpus des *ḥadīṭ* von Beginn an äußerst kritisch begegnet.² Erste systematische Untersuchungen am Ende des 19. Jahrhunderts über Motive und Themen der *ḥadīṭ*-Texte von Christiaan Snouck Hurgronje und Ignaz Goldziher haben die weitere Forschung im 20. Jahrhundert grundlegend bestimmt.³ Das *ḥadīṭ* dokumentiert dieser Meinung nach keineswegs in allen Fällen authentische Aussprüche oder Begebenheiten aus den Tagen des Propheten und seiner Genossen, sondern gibt der Meinung früher Nachfolgenerationen über die Vorgänge während der ersten Generation der Muslime Ausdruck.

Die Entwicklung des *ḥadīṭ* ist eng mit der Entwicklung der islamischen Jurisprudenz im 2. und 3. Jahrhundert der Hīġra (8./9. Jahrhundert n.Chr.) verbunden. Aufgrund der Dürftigkeit des im Koran enthaltenen legislativen Stoffes und einer angenommenen Spärlichkeit

¹ Zur Zitierweise von *aḥādīṭ*: Autor, Titel der *ḥadīṭ*-Sammlung (bzw. „op. cit.“), durch Komma getrennt Buch (*kitāb*) und Kapitel (*bāb*), durch ein Semikolon getrennt: den Band der benutzten Ausgabe (s. Bibliographie) und die Seite. Aḥmad b. Ḥanbals *al-Musnad* wird nur nach Band und Seite zitiert.

² Vgl. auch die Forschungsberichte in Cilardo, *Teoria sulle origini del diritto islamico* und bei Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, 7–49.

³ Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii, 3–274 und schon ein knappes Jahrzehnt früher ders., *Die Ṣāḥīriten – Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, 3–20.

von Präzedenzfällen waren – so Goldziher – die mit der Rechtspflege betrauten Autoritäten in der Frühzeit, d.h. im 1. und 2. Jahrhundert d.H. (7./8. Jahrhundert n.Chr.), auf Rechtsentscheidungen angewiesen, die sie nach eigener Meinung bzw. Anschauung (*ra'y*) gefällt haben. Diese Art der Rechtsfindung wurde von einer späteren Generation von Juristen nicht mehr akzeptiert, sie versuchten der Rechtsfindung aufgrund von *ra'y* zu entgehen und sich auf angenommene legislative Texte und Präzedenzentscheidungen des Propheten und derer zu berufen, die seine Rechtspraxis persönlich bezeugen konnten. Goldziher hat die Hypothese geäußert, daß der Ursprung für das Aufkommen neuer, „gefälschter“ *aḥādīṭ* in diesem Bestreben zu suchen sei und daß diese neue Traditionsliteratur nur in *ḥadīṭ* gehüllter *ra'y* darstelle.⁴

Damit verliert das *ḥadīṭ* seinen Charakter als Dokument und Quelle für die erste Generation des Islams, dient nunmehr aber „als Abdruck der in der Gemeinde hervortretenden Bestrebungen aus der Zeit seiner tieferen Entwicklungsstadien (. . .); es dient uns als ein unschätzbares Material von Zeugnissen für den Entwicklungsgang, den der Islam während jener Zeiten durchgemacht, in welchen er aus einander widerstrebenden Kräften, aus mächtigen Gegensätzen sich zu systematischer Abrundung herausformt.“⁵

Goldziher hat damit den Fokus auf eine Auseinandersetzung zwischen den *ahl al-ḥadīṭ*, den Traditionsgelehrten, und den *ahl ar-ra'y*, den spekulativen Rechtsgelehrten, gelegt, die in die Mitte des 2. Jahrhunderts d.H. (Mitte des 8. Jahrhunderts n.Chr.) datiert wird. Die Meinung späterer islamischer Gelehrter, wonach der Koran und das *ḥadīṭ*-Korpus in Form von einzelnen Berichten über aktive und passive Verhaltensweisen des Propheten und seiner Gefährten am Anfang der Entwicklung des islamischen Rechts stehen, wird von ihm als Resultat dieser Auseinandersetzung angesehen, in der sich die Traditionsgelehrten durchsetzen konnten. Tatsächlich geht dem Textkorpus des *ḥadīṭ* eine frühere Generation gesetzeswissenschaftlicher Literatur vorher.⁶

Diese Ergebnisse wurden in der Folgezeit von Joseph Schachts grundlegendem Werk über die Anfänge der islamischen Rechtswissenschaft durch neue methodische Ansätze untermauert. Aus den Hinweisen

⁴ Goldziher, *Die Ṣāḥīriten – Ihr Rechtssystem und ihre Geschichte*, 7.

⁵ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii, 5.

⁶ Ebd., ii, 208.

über die „alten Rechtsschulen“, hat Schacht die Entwicklung der Rechtstheorie in der frühesten Epoche des islamischen Rechts rekonstruiert. Schacht ging der Frage nach, auf welche Rechtsquellen sich die „alten Rechtsschulen“ in welchem Maß gestützt hatten und verglich die Auffassung späterer Juristen dazu. Die Anhänger der „alten Rechtsschulen“, so Schachts Beobachtung, hatten die absolute Priorität des Propheten-*ḥadīṭ* noch nicht erkannt, sondern sie hatten mit den Aussprüchen von Gefährten und Nachfolgern argumentiert.⁷ Es war durchaus vorgekommen, daß sie sich über Prophetentraditionen hinweggesetzt hatten. Schacht zog daraus den Schluß, daß die Prophetentraditionen – zusammen mit dem Koran – nicht die ursprüngliche Basis des islamischen Rechts bildeten, sondern eine Neuerung waren, die zu einer Zeit begann, als einige Fundamente der Rechtsprechung schon existierten.⁸ In einem zweiten Schritt versuchte Schacht aufgrund der fehlenden Benutzung einiger *aḥādīṭ* in den frühen Texten zu belegen, daß alle drei Arten von Traditionen, die Propheten-, Gefährten- und Nachfolger-*aḥādīṭ* zwischen 150 und 250 d.H. (767–865 n.Chr.) einen Wachstumsprozeß verzeichnet haben. Das *ḥadīṭ* als Sammlung und Textkorpus, so Schacht, ist erst als Reaktion auf die Entwicklung der Jurisprudenz im 2. Jahrhundert entstanden – und nicht anders herum.⁹

Neue Forschungen konnten die Ergebnisse Goldzihers und Schachts bestätigen, wonach sich die Rechtsentscheidungen bis zum ersten Viertel des 2. Jahrhunderts d.H. im wesentlichen auf „Meinung“ (*raʾy*) gestützt hatten. In den letzten Jahren des 1. Jahrhunderts d.H. (um 715 n.Chr.) setzte eine Entwicklung ein, an deren Ende in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts (767–815 n.Chr.) die Praxis entsprechend der *uṣūl*-Theorie stand.¹⁰ Schachts These jedoch, wonach sich die Entscheidungen in der Frühzeit nicht auf den Koran oder andere rein islamische Quellen berufen hätten, sondern das Rechtsverständnis in einem großen Maße außerhalb der religiösen Sphäre gelegen habe, mußte korrigiert werden.¹¹ Das Sammeln und Tradieren von *aḥādīṭ* setzte schon zu Ende des 1. Jahrhunderts ein und war

⁷ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 20.

⁸ Ebd., 40.

⁹ Ebd., 140, 150f.

¹⁰ Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhundert*, 256–261. Zur *uṣūl*-Theorie vgl. S. 89–91 in diesem Abschnitt.

¹¹ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, v.

nicht allein von dem Motiv bestimmt, vorherrschende Schulmeinungen zu stützen. Das Wachstum des Bestandes an Traditionen ging nicht zwangsläufig auf die Tätigkeit von Fälschern und Gegenfälschern zurück, sondern reflektiert ein größeres Bewußtsein für die seit dem 2./8. Jahrhundert gültigen Quellen des positiven Rechts.¹²

Mit dem *ḥadīṭ* liegt also kein in jedem Fall authentisches Zeugnis über das Reden und Handeln des Propheten und seiner Gefährten vor. Das Textkorpus ist vielmehr Ausdruck teilweise systematischer und grundlegender Überlegungen zur Theologie und Rechtspraxis in den ersten zwei Jahrhunderten nach dem Tod des Propheten.¹³ Diese Überlegungen wurden durch die Anerkennung eines sakralen und legislativen Charakters für die spätere islamische Rechtssprechung bindend.

Arent Jan Wensinck hat das *ḥadīṭ* einen Spiegel genannt, in dem man die Geschichte der muslimischen Ideen während des 1. Jahrhunderts nach der Hīġra erkennen kann und der als Produkt der theologischen Arbeit der Gefährtengeneration betrachtet werden muß.¹⁴ Spätere Orientalisten haben die Geltung dieses Satzes bis in das 3./9. Jahrhundert ausgedehnt. Am Beispiel des Apostasieurteils lassen sich einzelne Schritte dieser theologischen Arbeit nachzeichnen. Die vom Koran ausgehende und gleichzeitig über ihn hinausreichende, theologische Entwicklung des *ḥadīṭ* läßt sich am Beispiel des Apostasieurteils eindrucksvoll belegen. Im Koran wird der Tatbestand der Apostasie mit vier sprachlichen Wendungen beschrieben, nämlich

alladīna kafarū ba'da imānihim bzw. *ba'da islāmihim*¹⁵

„diejenigen, die ungläubig geworden sind, nachdem sie gläubig waren bzw. nachdem sie den Islam angenommen hatten“

und

*innahū āmānū tumma kafarū*¹⁶

„sie waren gläubig und sind hierauf ungläubig geworden“

und

¹² Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, 262–264.

¹³ Es herrscht kein Konsens darüber, in welche Zeitspanne die Entstehung des *ḥadīṭ* zu datieren ist. Späteste Datierungen reichen bis in das 3./9. Jahrhundert.

¹⁴ Wensinck, *The Muslim Creed*, 1, 19.

¹⁵ *Koran*, 3.90 bzw. 9.74 vgl. 3.80, 3.86, 3.100, 3.106, 5.12, 24.55.

¹⁶ *Koran*, 63.3.

*man yatabaddalu l-kufra bi-l-īmān*¹⁷

„wer den Unglauben gegen den Glauben eintauscht.“

und

*man yartadda minkum ‘an dīnīhī*¹⁸

„wer unter euch von seiner Religion abgewendet wird“

und

*yaruddukum ba‘da īmānikum kāfirīn*¹⁹

„sie werden euch zu Ungläubigen machen, nachdem ihr gläubig wart.“

Am weitaus häufigsten ist dabei die erste Formulierung, die wie die zweite und dritte das Verb *kafara*, „ungläubig sein“, bzw. ein abgeleitetes Partizip oder den Infinitiv davon benutzt. Im Gegensatz zu dieser deutlichen Präferenz für den Verbstamm *k-f-r* im Koran finden sich im *ḥadīṭ* eine größere Vielfalt von Wendungen. Zwar wird die koranische Formulierung *kaffara ba‘da islāmihī/īmānīhī* nach wie vor oft benutzt,²⁰ die Wortverbindungen mit dem Verb *irtadda* kommen aber am häufigsten vor.²¹ Daneben gibt es eine lexikalische Vielfalt unterschiedlichster Formulierungen, mit der die Apostasie in den Schilderungen einer historischen Begebenheit von unterschiedlichen Überlieferern und in den verschiedenen Rezensionen eines *ḥadīṭ* beschrieben wird. Dies deutet auf eine Phase, in der sich der Sprachgebrauch nicht gefestigt hat. Gleichzeitig bildet sich aber auch eine Fachter-

¹⁷ *Koran*, 2.108.

¹⁸ *Koran*, 5.54 vgl. auch 2.217. In Vers 47.25 steht *irtaddū* ohne präpositionale Ergänzung.

¹⁹ *Koran*, 3.100, vgl. 3.149, 2.109.

²⁰ Vgl. dazu die Einträge unter dem Stichwort *kafarū ba‘da īmānīhim, islāmīhim* in Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, vi, 33.

²¹ Vgl. dazu die Einträge unter dem Stichwort *irtadda* in Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, ii, 247 darunter auch solche Verbindungen wie *irtadda ‘an ḥiğratihī*, „von der Hiğra abgewendet werden“ (Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, iii, 361f.), *irtadda kuffāran*, „zu den Ungläubigen hingewendet werden“ (ebd., i, 374). Vom Verb *irtadda* unabhängige Wendungen sind z.B. *baddala dīnahū*, „seine Religion wechseln“ (Belege s.u.); *taraka d-dīn*, „den Glauben verlassen“ (Ibn Dā‘ūd, *as-Sunan fi l-ḥadīṭ*, ḥudūd 1; iv, 522); *taraka l-ğamā‘a*, „die Gemeinschaft verlassen“ (al-Buḥārī, *Ğāmi‘ as-ṣaḥīḥ*, diyāt 6; iv, 317); *marāqa min ad-dīn*, „vom Glauben abweichen“ (ebd.); *farāqa l-ğamā‘a*, „sich von der Gemeinde trennen“ (Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, vi, 181); *aṣṛaka ba‘da aslama*, „Polytheist sein, nachdem man den Islam angenommen hatte“ (Ibn Māğā, *as-Sunan*, ḥudūd 2; iv, 848); *rağā‘a dīnahū dīna s-sau‘*, „zurückkehren zu seiner (vorherigen) üblen Religion“ (Abū Dā‘ūd, ḥudūd 1; iv, 524); *ḥarağa muḥāriban li-llāhi wa-rasūlihī*, „ausziehen um Gott und seinen Gesandten zu bekämpfen“ (Abū Dā‘ūd, op. cit., ḥudūd 1; iv, 523); *ḥārabu llāha*, „gegen Gott kämpfen“ (al-Buḥārī, op. cit., *wuḍū‘* 66; i, 69).

minologie für Apostasie heraus. Das Verb *irtadda* kommt mit präpositionaler Ergänzung in seiner ursprünglichen Bedeutung von „ab- bzw. hingewendet werden“ im *ḥadīṭ*-Korpus weitaus seltener vor als im Koran.²² Neben der Wendung *irtadda ‘an dīnīhī*, „von seiner Religion abgewendet werden“, kommt das Verb in dieser Bedeutung nun auch ohne prädikative Ergänzung vor.²³ Obwohl die Verwendung mit der präpositionalen Ergänzung „vom Glaube“ und „vom Islam“ nach wie vor häufig belegt ist, wird das Verb *irtadda* im intransitiven Gebrauch zum *terminus technicus* für Apostasie. Dieser Prozeß ist spätestens mit der Verwendung des Verbalnomens *irtidād* für „Apostasie“ wie auch des aktiven Partizips *murtadd* „Apostat“ abgeschlossen. Zumindest das letztere läßt sich im *ḥadīṭ* in dieser Bedeutung belegen.²⁴ Auch der später teilweise synonym zu *irtidād* verwendete Begriff *ridda* kommt in dieser Bedeutung erstmalig im Schrifttum des *ḥadīṭ* vor.²⁵ Diese Genese einer Fachterminologie für Apostasie findet parallel zur Entstehung der *ḥadīṭ*-Literatur statt, denn es lassen sich beides, eine lexikalische Vielfalt für Apostasie wie der Gebrauch des Fachterminus nachweisen. Einigen Überlieferungen von Aussprüchen,

²² Vgl. z.B. al-Buḥārī, op. cit., *ṣiṭan* 14; iv, 373, wo von al-Ḥaḡḡāḡ der Ausspruch überliefert ist: *irtadda ‘alā ‘aḡibaihi*, „er ist zu seinen beiden Nachkommen zurückgekehrt“.

²³ Hier lassen sich einige Zwischenformen des Gebrauchs in Verbindung mit Präpositionen aufzeigen: *irtadda ‘an islāmihī* ist noch mit echter präpositionaler Ergänzung, in *irtadda ba‘da islāmihī* handelt es sich nur mehr um eine präpositionale Ergänzung der Zeit. Die letzte Wendung ist dem intransitiven Verb *kafara* in *kafara ba‘da islāmihī* im Koran, Vers 9.74, nachgebildet. In dem Ausspruch des Abū Mūsā al-Aṣ‘arī: *aslama ṭumma rtadda* „Er bekehrte sich zum Islam, dann wandte er sich ab.“ wird die ursprüngliche Bedeutung der beiden Verben („sich hinwenden“ und „sich abwenden“) deutlich gegenübergestellt (al-Buḥārī, op. cit., *maḡāzī* 60; iii, 157). Auch dieser Satz ist eine Nachbildung des koranischen *āmānū ṭumma kafarū* in Vers 63.3. Am Ende dieser Entwicklung steht der ‘Uṭmān kurz vor seiner Ermordung im Jahr 35/656 zugeschriebene Satz: *lā rtadadtū munda aslamtu*, „Ich habe mich nicht abgewandt, seitdem ich mich zum Islam bekannt habe.“ (Ibn Māḡa, op. cit., *ḥudūd* 1; iii, 847). Hier wird *irtadda* intransitiv im Sinne von „sich vom Islam abwenden“ gebraucht.

²⁴ Vgl. die Abū Mas‘ūd zugeschriebene Wendung: *murtadd a‘rābī*, „beduinischer Apostat“. (Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, ii, 247); Als eigenständiger Infinitiv kommt *irtidād* im *ḥadīṭ* nicht vor, einzig als nominale Umschreibung des Verbs: *mā fa‘altu ḡālīka kufran wa-lā rtidādan ‘an dīnī* (Buḥārī, op. cit., *tafsīr* Sure 60; iii, 350).

²⁵ Allerdings nur ein Mal, und dies ist verwunderlich, weil die sogenannten *ridda*-Kriege nach dem Tode Muḥammads in den Berichtszeitraum des *ḥadīṭ* fallen. Die Benennung scheint nachträglich zu sein. Der Prophetengenosse Rāfi‘ at-Ṭā‘ī nimmt auf dieses Ereignis Bezug, indem er rückblickend berichtet, wie er nach einem Gespräch mit dem späteren Kalifen Abū Bakr noch zu Lebzeiten Muḥammads fürchtete, nach dem Tod des Propheten werde es „eine *ḡima* und danach eine *ridda*“ geben (Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, i, 8).

die sich des Fachbegriffes *irtadda* bedienen, stehen Rezensionen gegenüber, die eine wahrscheinlich frühere Beschreibung ohne Verwendung des Verbs *irtadda* beibehalten.²⁶

Eine ähnliche Entwicklung läßt sich für die Inhalte des *ḥadīṭ* ausmachen. Auch hier geht der Prozeß von Motiven aus, die im Koran erwähnt werden. Im Koran wie im *ḥadīṭ* findet sich das Urteil, wonach Apostaten – wie alle Ungläubigen – vor Gott keine Gnade finden. Im Koran wird diese Mahnung zur Umkehr häufig ausgesprochen und fehlt bei kaum einer Erwähnung von Apostaten. Anders im *ḥadīṭ*, als Mahnung zur Umkehr findet die Höllestrafe selten Erwähnung. In den Sammlungen des 3./9. Jahrhunderts findet sich einzig:

Gott nimmt keinen Polytheisten auf, der ihm einen anderen Gott beisteht, nachdem er tatsächlich (*ʿamalan*) den Islam angenommen hatte, bis er sich nicht von den (anderen) Polytheisten trennt und zu den Muslimen kommt.²⁷

Diese Tradition wie auch viele Stellen im Koran macht deutlich, daß die Reue eines Apostaten bei Gott stets willkommen ist.²⁸ Im Koran ist aber auch die widersprechende Aussage enthalten, wonach ein mehrmals abgefallener Muslim auch durch Reue seine Bestrafung im Jenseits nicht mehr abwenden oder mildern kann.²⁹ Im *ḥadīṭ* findet sich eine Entsprechung:

Gott (Eulogie) nimmt die Reue eines Knechtes nicht an, der ungläubig geworden ist, nachdem er den Islam angenommen hatte.³⁰

Dieser *ḥadīṭ* besagt, daß die Reue und Rückkehr zum Islam nicht vor der Strafe im Jenseits bewahrt und daß die schon vorausgehend verhängte Höllestrafe der Apostaten durch Umkehr nicht mehr abgewendet werden kann. Er geht damit weit über das Diktum im Koran hinaus, in dem allein die Umkehr eines mehrmals Abgefallenen umsonst ist. Diese Überlieferung wirkt nachhaltig auf den theologischen Standpunkt, wonach Gott selbst im Falle größter Sünden (*kabāʾir*) die Umkehr der Gläubigen annimmt – die bußfertige Umkehr

²⁶ Besonders deutlich wird dies bei den zahlreichen Überlieferungen des *ḥadīṭ* über die drei Vergehen, die die Tötung eines Muslims rechtfertigen. Vgl. die Einträge unter dem Stichwort *lā yaḥillu dama imriʿin muslim* . . . bei Wensinck, *Concordance et indices*, i, 492.

²⁷ So überliefert von Muʿāwiya bei Ibn Māḡa, op. cit., *ḥudūd* 2; ii, 848.

²⁸ Am deutlichsten in *Koran*, 9.74.

²⁹ *Koran*, 3.90.

³⁰ Überliefert von Muʿāwiya, vgl. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, v, 2, vgl. auch ebd., v, 3.

eines Apostaten jedoch bei Gott auf taube Ohren stößt.³¹

Dieses Beispiel verdeutlicht eine Entwicklung, die von koranischen Motiven ausgeht, gleichzeitig aber den Koran und seinen legislativen Inhalt hinter sich läßt. Die Entstehung des Todesurteils für Apostasie ist ein ähnlicher Prozeß. Im Koran findet sich das kontrovers diskutierte Diktum, wonach die Taten eines Apostaten im Diesseits wie im Jenseits verwirkt seien.³² Eine Bestrafung des Apostaten läßt sich aus diesem Vers nicht ableiten. Der zunehmende Organisationsgrad der islamischen Gemeinde mag dazu geführt haben, daß sich im Textkorpus des *hadī* ein neues Motiv findet, das im Koran nicht erwähnt wird: die Todesstrafe für Apostasie.

Von 'Ikrima, einem in Mekka 105/723 gestorbenen Schüler des frühen Rechtsgelehrten und Vetter des Propheten Ibn 'Abbās, wird der folgende *hadī* überliefert:

'Alī (Eulogie) ließ Leute verbrennen, die sich vom Islam abgewendet hatten. Als dies zu Ibn 'Abbās gelangte, sagte er: „Ich an seiner Stelle hätte sie nicht im Feuer verbrannt, denn der Gesandte Gottes (Eulogie) sagte: „Straft nicht mit den Strafen Gottes,“ sondern ich hätte sie umgebracht entsprechend den Worten des Gesandten Gottes (Eulogie). Denn der Gesandte Gottes (Eulogie) sagte: „Wer seine Religion wechselt, den tötet!“³³

Der in diesem *hadī* enthaltene Prophetenausspruch ist schon in der frühesten, überlieferten *hadī*-Sammlung aus dem dritten Viertel des 2. Jahrhunderts d.H. (letztes Viertel des 8. Jahrhunderts n.Chr.) verzeichnet und hat in der nachfolgenden islamischen Jurisprudenz gesetzgebenden Charakter gewonnen.³⁴ Das Urteil, wonach ein Apostat zum Tode verurteilt werden muß, konnte sich dank dieses *hadī* auf (1.) einen Ausspruch des Propheten stützen: „Wer seine Religion wechselt, den tötet!“³⁵ (2.) bezeugt der *hadī*, daß dieser Rechtsgrundsatz von den Zeitgenossen des Propheten nach dessen Ableben in Rechtspraxis umgewandelt wurde und (3.) gibt er Auskunft über den

³¹ Vgl. z.B. Wensinck, *The Muslim Creed*, 47 über „the common orthodox opinion“, wonach „whoever commits fornication or theft or other grave sins, exept *shirk*, (. . .) if he repents, his punishment is cancelled (. . .)“

³² *Koran*, 2.217 und 5.5.

³³ Abū Dā'ūd, op. cit., *ḥudūd* 1; iv, 521: *man baddala dīnāhū fa-qtalūhū*. Der Überlieferer dieses *hadī*, 'Ikrima, galt als gemäßigter Hārīgīt (Watt, *The Formative Period*, 28), ein bemerkenswerter Zusammenhang, denn das Todesurteil für Apostasie ist eine Voraussetzung für die frühen hārīgītische Lehren.

³⁴ Mālik b. Anas, *al-Muwatṭa'*, *aqḍiya* 18; 458.

³⁵ Dieser Wortlaut ist in fast allen Rezensionen des *hadī* gleichlautend überliefert: „*man baddala dīnāhū fa-qtalūhū*“ Bei Mālik b. Anas, *al-Muwatṭa'*, *aqḍiya* 18; 458,

Konsens, der zwischen zwei bedeutenden Figuren des frühen Islams (‘Alī und Ibn ‘Abbās) über den Rechtsgrundsatz selber herrschte. Der *ḥadīṭ* hat nur einen Mangel: Der Ausspruch des Propheten wird einzig und allein von Ibn ‘Abbās und von keinem anderen Gefährten des Propheten an die Nachwelt überliefert und gilt damit als isoliert überlieferte Tradition, die im Verständnis einiger späterer Gelehrter durch besser überlieferte *aḥādīṭ* aufgehoben werden konnte.³⁶

Für eine kritische Betrachtung dieser Tradition ist der angezeigte Mangel in der Überlieferung eines so bedeutenden Diktums möglicherweise ein Anzeichen für seine frühe Entstehung, wenn nicht gar für seine Authentizität. Das frühe Vorkommen der Überlieferung in der Sammlung des Mālik b. Anas stärkt dieses Argument. Schließlich spricht eine weitere Überlegung dafür, daß es einen sehr frühen Konsens aller muslimischen Richtungen über die Todesstrafe im Fall von Apostasie gab: Eine der ersten theologischen Diskussionen im Islam kreiste um den Status des großen Sünders (*fāsiq*). Unter der Gruppe der Ḥārīgiten wurde die Meinung vertreten, jemand, der eine große Sünde begangen habe, sei ein Ungläubiger und dürfe getötet werden. Dies Urteil leitet sich aus der strengen Forderung der Ḥārīgiten ab, stets fromm zu handeln und seine Religion mit moralischer Auszeichnung zu leben. Die anti-ḥārīgītischen Gruppen bestanden darauf, kein Urteil über den Glauben oder Unglauben eines großen Sünders zu fällen. Keine anti-ḥārīgītische Gruppe argumentierte aber gegen den Zusammenhang von Unglauben und Todesstrafe. Der Diskussion um den großen Sünder ging also ein Konsens über die Todesstrafe bei Unglauben eines Muslims voraus. Die muslimische Häresiographie setzt den Beginn der Diskussion um die religiös-motivierte Tötung eines großen Sünders (*isti‘rāḍ*) in das Kalifat ‘Alīs und betrachtet diesen Streit ausgelöst von der Ermordung des Kalifen ‘Uṭmān im Jahr 35/655. Selbst wenn man diese Darstellung in Frage stellt, bleibt der Streit um den großen Sünder ein Ereignis, das in die Frühzeit des Islams zu datieren ist. Die Etablierung der Todesstrafe für Apostasie fällt in die früheste Phase der Formulierung des *ḥadīṭ* oder geht dieser sogar voraus.

Wenn unter den Gefährten auch vermeintlich Einigkeit über das

findet sich: „Wer seine Religion ändert, den köpft!“ (*man ḡayyara dīnahū fa-ḍribū ‘unqahū.*)

³⁶ Vgl. al-Buḥārī, op. cit., *ḡḥād* 149; iii, 251; ebd., *isti‘āba* 2; iv, 329f.; Ibn Māḡāh, op. cit., *ḥudūd* 2; ii, 848; Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, i, 2, 7, 217, 282, 323.

Strafmaß, nämlich die Todesstrafe bestand, so nicht über die Vollstreckung. Der Protest des Ibn ‘Abbās macht deutlich, daß es offenbar einen Widerwillen gegen den Scheiterhaufen gab. Spätere Versionen der Vorgänge nehmen auf den Einwand Ibn ‘Abbās Rücksicht und schildern, ‘Alī hätte die Apostaten zuerst zu Tode trampeln oder enthaupten lassen, bevor sie eingeäschert wurden. Später hieß es auch, ‘Alī hätte es bereut, die Apostaten verbrannt zu haben, nachdem ihm das Urteil des Ibn ‘Abbās zu Ohren gekommen war.³⁷ Mancher wollte auch gewußt haben, wer die auf diese Weise Getöteten waren.³⁸ Schließlich wurde auch das Verbot, Apostaten auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen, in einem zweiten *ḥadīṭ* auf Muḥammad selber zurückgeführt. Darin wird ein Gefährte Muḥammads vom Propheten beauftragt, zwei seiner Feinde aufzustöbern. Muḥammad verbietet seinem Gefährten jedoch ausdrücklich, sie zu verbrennen. Die Begründung ist die gleiche wie bei Ibn ‘Abbās: Das Feuer sei die Strafe Gottes in der Hölle.³⁹

Der zweite für die Begründung des Todesurteils maßgebliche *ḥadīṭ* kann dieses Urteil nicht wie der erste durch einen Ausspruch des Propheten legitimieren, sondern beruft sich auf die Rechtspraxis unter den Prophetengefährten. Der *ḥadīṭ* berichtet, wie während einer Expedition (*maǧzā*) zweier Prophetengefährten, nämlich Mu‘ād b. Ġabal und ‘Abdallāh b. Qais al-Aš‘arī (hier auch Abū Mūsā genannt), einer der beiden auf die unverzügliche Ermordung eines Apostaten drängte. Der 104/722 in Kufa verstorbene Abū Burda, ein Sohn des in der Episode vorkommenden Abū Mūsā, berichtet:

Der Gesandte Gottes sandte Abū Mūsā und Mu‘ād b. Ġabal in je eine Gegend des Jemens. (. . .) Als Mu‘ād (. . .) in die Gegend seines Genossens Abū Mūsā kam und auf einem Maultier ritt, hielt er an und blieb auf seinem Tier sitzen. Eine Menschenmenge hatte sich um ihn versammelt, darunter war ein Mann, dessen Hände waren an seinen Hals gebunden. ‚Was soll das, O ‘Abdallāh b. Qais?‘ fragte Mu‘ād. Abū Mūsā antwortete: ‚Das ist ein Mann, der ungläubig wurde,

³⁷ Z. B. in einem Fragment des verlorenen Kitāb an-Nakṭ des mu‘tazilitischen Theologen an-Nazzām (gest. 221/836). Vgl. van Ess, *Das Kitāb an-Nakṭ des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Fuṭyā des Ġāhiz*, 50.

³⁸ Nämlich schiitische Extremisten, unter denen ein Name, Muḥammad al-‘Iḡlī, häufig genannt wurde. Vgl. z.B. Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāǧ*, 181f. Zu dem Vorgang der Ketzerverbrennung unter ‘Alī und seiner Überlieferung vgl. Friedländer, *‘Abdallāh b. Sabā, der Begründer der Šī‘a und sein jüdischer Ursprung*, 308, 317 und van Ess, *Das Kitāb an-Nakṭ des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Fuṭyā des Ġāhiz*, 50–56.

³⁹ al-Buḥārī, op. cit., *ǧḥād* 149; iii, 251.

nachdem er den Islam angenommen hatte.⁴⁰ Mu‘ād erwiderte daraufhin: ‚Ich steige nicht ab, bevor dieser Mann nicht getötet wurde!‘ ‚Genau deshalb haben wir ihn hierhergebracht, deshalb steig ab!‘ sagte Abū Mūsā. ‚Ich steige nicht ab, bevor er nicht getötet wurde,‘ sagte Mu‘ād. Abū Mūsā gab den Befehl, ihn zu töten und er wurde getötet. (...) ⁴⁰

Mu‘ād hat gemäß dieser Rezension die unverzügliche Ermordung des Apostaten gefordert. In einer abweichenden Überlieferung hatte Abū Mūsā den Apostaten schon circa zwanzig Tage lang zur Umkehr aufgefordert, schließlich forderte Mu‘ād ihn nochmals auf, zum Islam zurückzukehren, und als der Apostat auch darauf nicht einging, wurde er schließlich geköpft.⁴¹ An diesen beiden unterschiedlichen Rezensionen läßt sich die Entwicklung einer rechtlichen Institution aufzeigen, die erst mit Aufkommen des Todesurteils für Apostasie notwendig wurde: die Aufforderung zur Umkehr (*istitāba*). Der Gegensatz in diesen beiden Versionen – einmal der vollkommene Verzicht auf die Aufforderung, das zweite Mal die genaue Dokumentation mehrerer Versuche, den Beschuldigten zur Rückkehr zum Islam zu bewegen – deutet auf einen Wandel im Rechtsempfinden während der Periode der *ḥadīṭ*-Genese.

Solange Apostasie einzig im Jenseits mit Höllenfeuer bestraft wurde, benötigte man keine Verifikation für den Tatbestand – „Gott weiß allerdings besser über ihren Glauben Bescheid (als ihr)“.⁴² Mit Aufkommen der Todesstrafe entstand das Problem der Verifikation dieses neuen Straftatbestandes. Als eine der Antworten entwickelte sich die Institution der *istitāba*, der Aufforderung zur Umkehr. In der Folge wurde es von den meisten Rechtsgelehrten als unerlässlich angesehen, den vermeintlichen Apostaten die Möglichkeit zur Rückkehr zum Islam zu geben.⁴³ Dokumentiert wird diese Entwicklung durch ein *ḥadīṭ*, in dem ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, der zweite Kalif, sich gegen die von Mu‘ād und Abū Mūsā geübte Praxis ausgesprochen haben soll. Als der in Medina residierende ‘Umar von der Ermordung des Apostaten im Jemen hörte, ohne daß diesem Gelegenheit zur Umkehr gegeben wurde, soll er gesagt haben:

⁴⁰ al-Buḥārī, op. cit., *mağāzī* 60; iii, 156. Gemäß einer zweiten Überlieferung, die an gleicher Stelle bei al-Buḥārī verzeichnet ist, handelte es sich bei dem Apostaten um einen „Juden, der sich zum Islam bekehrt hatte und dann Apostat wurde.“ (Arab.: *yahūdī aslama tumma rtadda*.)

⁴¹ Vgl. Abū Dā’ūd, op. cit., *ḥudūd* 1; iv, 526.

⁴² *Koran*, 60.10; Übers. Paret, 391.

⁴³ Vgl. S. 76–81 in diesem Abschnitt.

Habt ihr ihn denn nicht drei Tage eingesperrt und ihm täglich ein Brot gegeben und ihn zur Umkehr zu bewegen versucht? Vielleicht hätte er bereut und wäre zum Gehorsam gegen Gott zurückgekehrt. O Gott, ich war nicht dabei, ich habe es nicht befohlen und ich stimme dem nicht zu; mir wurde es nur so berichtet.⁴⁴

Diese Tradition fiel der islamischen *ḥadīṭ*-Kritik zum Opfer und wurde von den Gelehrten des 3./9. Jahrhunderts nicht mehr in ihre Sammlungen aufgenommen. Albrecht Noth konnte nachweisen, daß die „Rechtsentscheidungen“ des Kalifen ‘Umar ein Topos der frühen Überlieferung war. Er hält die im *ḥadīṭ* vorkommenden Reden der frühen Kalifen durchweg für Fiktion.⁴⁵ Der Grund, warum dieser *ḥadīṭ* spätestens im 3./9. Jahrhundert ausgesondert wurde, mag mit der historischen Unmöglichkeit des Ereignisses zusammenhängen.⁴⁶ Trotzdem spielte er in der frühen juristischen Literatur zum Apostasierurteil eine maßgebliche Rolle.

Die Verifikation der Apostasie ist nur eines der Probleme, die mit dem Aufkommen der Todesstrafe in der frühen nachkoranischen Epoche des Islams entstanden sind. Die Anschuldigung, vom Islam abgefallen zu sein, hatte nunmehr so weitgehende Konsequenzen, daß eine leichtfertige Verleumdung selber mit einer Strafe belegt wurde.

⁴⁴ Mālik b. Anas, *al-Muwattaʿa*, *aqḍiya* 18; 498; Bei Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, 180 wird der gleiche Wortlaut ‘Uṣmān in den Mund gelegt, bei Ibn Saʿd, *Kitāb at-Ṭabaqāt al-kabīr*, v, 258f. dem Umayyadenkalifen ‘Umar II. (reg. 99–101/717–720). Die beiden Kalifen ‘Umar I. und ‘Umar II. werden nicht nur bei dieser Gelegenheit als Quellen positiven Rechts miteinander identifiziert. Die als *ṣurūṭ ‘Umar*, „Statut ‘Umars“, bekanntgewordenen Bedingungen unter denen die Angehörigen der Buchreligionen geduldet wurden, sind sowohl auf ‘Umar I. wie auf ‘Umar II. zurückgeführt worden (Art. „Omar, Statute of“ in EJ, xii, 1378–1382 (E. Bashan); Fattal, *Le statut legal des non-musulmans en pays d’Islam*, 60–69).

⁴⁵ Noth, *Quellenkritische Studien*, 75–78, 81.

⁴⁶ ‘Umar tritt in diesem *ḥadīṭ* als letztverantwortlicher Kalif auf, der sich vor Gott gegenüber dem Rechtsbruch der beiden Prophetengefährten im Jemen zu rechtfertigen versucht. Das Ereignis müßte also während des Kalifats von ‘Umar I. (12–23/634–644) stattgefunden haben. ‘Abdallāh b. Qais al-Aṣʿarī und Muʿāḍ b. Ġabal wurden im Jahr 8 oder 9/629–631 von Muḥammad in den Jemen geschickt. ‘Abdallāh blieb dort, bis er von ‘Umar im Jahr 16/638 nach Basra als Gouverneur gesandt wurde. Von Muʿāḍ wird demgegenüber nicht überliefert, daß er im Jemen blieb bis ‘Umar sein Amt antrat. Er war schon zum Amtsantritt Abū Bakrs 10/632 wieder in Medina, nahm an der Pilgerfahrt ‘Umars teil, wurde von Abū ‘Ubaida 18/639 als dessen Nachfolger als Gouverneur von Syrien eingesetzt und starb dort noch im selben Jahr an der Pest. Als ‘Umar Kalif wurde, war also nur ‘Abdallāh, nicht auch Muʿāḍ im Jemen (Art. „Ashʿarī, Abū Mūsa“ in EI², i, 695–6 (Laura Vaccia Vaglieri); Ibn Saʿd, *Kitāb at-Ṭabaqāt al-kabīr*, iii.2, 120–126; vii.2, 114–115).

Im Textkorpus des *ḥadīṭ* findet sich ein Ausspruch Muḥammads, der einen nicht hinreichend begründeten Apostasievorwurf mit Apostasie gleichsetzt:

Sagt ein Mann zu seinen Genossen (wört. zu seinem Bruder): ‚O Ungläubiger‘, dann bekennt sich einer von beiden zum Unglauben.⁴⁷

Arent Jan Wensinck nahm an, dieser *ḥadīṭ* sei zu Beginn gegen die Ḥārīgiten gerichtet worden, die jeden Muslim aufgrund einer begangenen großen Sünde zum Ungläubigen erklärt haben. Er gesteht aber ein, daß sich aufgrund des Wortlauts gar keine anti-ḥārīgītische Wirkung ergibt und die Tradition ihr (von Wensinck angenommenes) Ziel verfehlt. Wenn man vom Unglauben des vermeintlichen *kāfir* überzeugt ist, braucht man die Konsequenzen dieses *ḥadīṭ* nicht zu fürchten.⁴⁸ Eine anti-ḥārīgītische Intention ist deshalb fraglich. Überzeugender ist die Deutung, daß der *ḥadīṭ* vorschnelle, im Zorn oder als *lapsus linguae* ausgesprochene *kufr*-Vorwürfe verhindern sollte. Hier stand offenbar die Bestrafung ehebrecherischer Verleumdung Pate: Die Verse 24.2–4 im Koran legen die Geißelung als Strafe für Ehebruch (*zinā*) fest. Die ehebrecherische Handlung muß durch vier Zeugen bestätigt werden. Die Verleumdung (*qadḥ*) von Personen, ohne die vorgeschriebene Zahl von Zeugen beibringen zu können, wird an der gleichen Stelle mit 80 Peitschenhieben bestraft.

Der zitierte *ḥadīṭ* impliziert nicht, daß im Fall dieser Verleumdung eine Klärung angestrebt werden soll oder daß sie für einen der beiden Muslime eine Bestrafung im Diesseits nach sich zieht. Vielmehr kann man hier eine Parallele zur gegenseitigen Verfluchung (*liʿān*) im Fall des Ehebruchs ziehen: Nach ḥanafitischen Recht gilt jedes Kind einer verheirateten Frau als Kind ihres Mannes, selbst wenn die Ehe nachweislich nie vollzogen wurde. Ist ein Mann überzeugt, nicht der Vater eines Kindes seiner Frau zu sein, kann aber keinen

⁴⁷ al-Buḥārī, op. cit., *adab* 73; iv, 136; Muslim, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, *imān* 111; i, 112; Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, ii, 18. Ebd., ii, 23 überliefert: „Wann immer ein Mann einen anderen Mann des Unglaubens bezichtigt (*kaffara*), so ist das wie ein böses Omen und derjenige, dem es am meisten (am Glauben) mangelt, bekennt sich zum Unglauben.“ Bei at-Tirmidī, op. cit., *imān* 16; v, 22 findet sich: „Wenn jemand einen Gläubigen beschuldigt, er sei ungläubig, so ist das als würde er ihn töten.“

⁴⁸ Wensinck, *The Muslim Creed*, 40f. Watt, *The Formative Period*, 18 bestreitet, daß in der frühen Ḥārīgīya tatsächlich angenommen wurde, alle großen Sünder seien Ungläubige (und damit Apostaten). Dies könne höchstens in Hinblick auf Männer in führenden Positionen gelten. Watt nimmt an, daß sich die Meinung, die Ḥārīgiten hätten das generelle Anathem für große Sünder vertreten, erst am Beginn des 8. Jahrhunderts n.Chr. durchsetzte.

Ehebruch beweisen, dann hat er die Möglichkeit, mit vier Eiden den Ehebruch seiner Frau zu beschwören. Er ruft in diesen Eiden die ursprüngliche Strafe für Verleumdung (*qadf*) über sich, falls er nicht die Wahrheit sagt. Der Frau wird die Gelegenheit gegeben, ebenso in vier Eiden ihre Unschuld zu beschwören. Tut sie es, ist der Fall für die islamische Rechtsprechung damit einer Entscheidung im Diesseits enthoben und hat keine strafrechtlichen Konsequenzen. Über die Aufrichtigkeit der Eide wird in einer anderen Welt entschieden.⁴⁹

⁴⁹ Coulson, *A History of Islamic Law*, 176f.