

4. KAPITEL

DIE ANWENDUNG DES APOSTASIEURTEILS – ENTWICKLUNGEN IM *HADĪT*-KORPUS

Neben dem knappen Satz: „Wer seine Religion wechselt, den tötet!“ ist ein weiterer, dem Propheten zugeschriebener Ausspruch für die Entwicklung und spätere Begründung des Apostasieurteils wichtig. Er wird in den *ḥadīṭ*-Sammlungen in drei Versionen überliefert, die auf drei verschiedene Gewährsleute zurückgeführt werden, nämlich auf Ibn Mas‘ūd, auf ‘Ā’iṣa, eine der Frauen des Propheten, und auf den dritten Kalifen ‘Uṭmān b. ‘Affān. In der von ‘Uṭmān überlieferten Rezension zitiert der Kalif den Ausspruch des Propheten vor dem Hintergrund einschneidender politischer Ereignisse. Als im Frühjahr des Jahres 34/656 Unzufriedene aus Ägypten, Basra und Kufa nach Medina zogen, um Klage gegen den Kalifen ‘Uṭmān zu führen, überschlugen sich die Ereignisse, und ‘Uṭmān wurde in seinem Haus in Medina ermordet. Dieser Mord ist der Ausgangspunkt für den ersten Bürgerkrieg im Islam, der in einer Spaltung der Gemeinde endete, die bis heute – wenn auch unter veränderten Bedingungen – andauert. Ob ‘Uṭmān sich als Kalif etwas zuschulden kommen ließ, ist nach wie vor Teil heftiger religiöser Polemik. Im (sunnitisch geprägten) *ḥadīṭ* sind ‘Uṭmāns letzte Worte vor seiner Ermordung festgehalten:

‘Uṭmān sagte: „Sie bedrohen mich doch wirklich mit dem Tode! Warum (wollen) sie mich töten? Ich hörte den Gesandten Gottes (Eulogie), wie er sagte: „Das Blut eines muslimischen Mannes darf nur in einem von drei Fällen vergossen werden: Wenn ein Mann Unzucht begeht und dabei verheiratet (wört. keusch) ist, so wird er gesteinigt. Oder wenn ein Mann einen anderen Mann umbringt oder wenn ein Mann sich abwendet, nachdem er sich zum Islam bekannt hat.“

Bei Gott, ich habe keine Unzucht begangen, weder während der *ḡāhiliya* noch in der Zeit des Islams, ich habe keine muslimische Seele umgebracht und habe mich auch nicht abgewendet, seitdem ich mich zum Islam bekenne.¹

¹ Ibn Māǧa, op. cit., *ḥudūd* 1; ii, 847. Ähnlich bei Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, i, 63.

Der ganze *ḥadīṭ* hat eine besondere theologische und politische Bedeutung, weil er eine der zentralen Fragen des ersten Bürgerkrieges, nämlich ob 'Utmāns Ermordung auf irgendeine Weise gerechtfertigt werden kann, eindeutig mit Nein beantwortet. Er ist damit Teil einer Herrschaftslegitimation der damaligen Gegner 'Alī und ihrer Nachkommen, die 'Alī die Befähigung für das Kalifenamt abgesprochen haben, weil 'Alī während seines nachfolgenden Kalifats (35–40/656–661) die unrechtmäßige Ermordung 'Utmāns nicht gesühnt habe. Kurz, der historische Kontext, in dem der Ausspruch des Propheten, „Das Blut eines muslimischen Mannes darf nur in einen von drei Fällen vergossen werden . . .“, gesetzt wird, ist mit politischen Inhalten überfrachtet und damit höchst suspekt. Gerade das aber stärkt die Autorität des eigentlichen Diktums Muḥammads. Man hätte 'Utmān keinen Ausspruch Muḥammads in den Mund gelegt, der selber erst durch dieses Ereignis Autorität erlangen mußte. Die Autorität des Ausspruchs Muḥammads geht einer angenommenen nachträglichen Zusammenstellung dieses *ḥadīṭ* vorher.

In der *ḥadīṭ*-Sammlung des Ibn Māǧa findet sich der zitierte *ḥadīṭ* am Anfang des Kapitels über die *ḥadd*-Strafen im Islam. Als *ḥadd*-Straftaten bezeichnet die islamischen Rechtswissenschaft im Anschluß an Vers 2.187 im Koran Vergehen gegen Gottes grundlegendste Gebote, quasi ein Verstoß gegen ein „Recht Gottes“.² Über den Vollzug dieser *ḥadd*-Strafen kann sich kein Herrscher hinwegsetzen, denn es handelt sich um Verstöße gegen ein höheres Recht als das eines Staates oder einer Gemeinschaft. Im zitierten *ḥadīṭ* wird allerdings nur eine der *ḥadd*-Straftaten genannt, nämlich Ehebruch. Sowohl das Urteil gegen Ehebruch (*zinā*)³ wie der Rechtsgrundsatz der Wiedervergeltung bei Mord und Verstümmelung sind im Koran belegt und können sich damit auf eine sicherere Rechtsquelle berufen als das Todesurteil gegen Apostaten.³ Die Erwähnung des Urteils gegen Apostaten im Zusammenhang dieser beiden koranisch-gesicherten Rechtsgrundsätze hat die Apostasie für einige Rechtsgelehrte zu einer Quasi-*ḥadd*-Straftat gemacht.⁴

² Die *ḥadd*-Strafen sind: Geißelung bzw. Steinigung für ehebrecherischen Geschlechtsverkehr, (in der ḥanafitische Schule auch: Geißelung bei Verleumdung einer verheirateten Frau wegen Ehebruchs), Geißelung für das Trinken von Alkohol, Amputation der Hände für Diebstahl und je nach Umstand verschiedene Strafen für Bandenräuberei.

³ Vgl. *Koran*, Vers 24.2, 4.15 und 5.45.

⁴ Nämlich für einige Rechtsgelehrte der ḥanafitischen, šāfi'itischen und ḥanbalitischen Rechtsschule. Vgl. Gārallāh, *Aḥkām al-ḥudūd fī š-šarī'a al-islāmīya*, 11. Der

Während der von 'Utmān überlieferte Ausspruch des Propheten das Todesurteil gegen Muslime bestätigt, zeigt sich im *ḥadīṭ* eine zweite Tendenz, die sich des Urteils über Apostasie gänzlich enthält, solange ein äußeres Kriterium der Zugehörigkeit zum Islam erfüllt ist. Im Koran ist im Zusammenhang mit den aus Mekka übersiedelnden Frauen der *muḥāğirūn* von einer Glaubensprobe die Rede, deren Ergebnis nur begrenzte Gültigkeit hat, denn: „Gott weiß besser über ihren Glauben Bescheid (als ihr).“⁵ Das gleiche Motiv tritt in leicht abgewandelter Form in einem *ḥadīṭ* auf, der ebenfalls durch mehrere Gewährsmänner unter den Gefährten belegt wird. Usāma b. Zaid b. Ḥārīṭa berichtet über ein Ereignis während einer Militärexpedition nach al-Ḥuraqa, während derer er einen Gegner getötet hat, nachdem dieser das muslimische Einheitsbekenntnis ausgesprochen hatte. Usāma beschreibt, wie der Prophet ihn befragt hat, nachdem er von dem Ereignis gehört hatte:

Usāma, hast du ihn getötet, nachdem er gesagt hat: ‚Es gibt nur einen einzigen Gott!‘? Ich antwortete: ‚Er sagte das nur aus Furcht vor meinem Schwert.‘ Darauf der Prophet: ‚Bist du denn so tief in sein Herz eingedrungen?‘ Das fragte er, und er hörte gar nicht mehr auf, es zu wiederholen, so daß ich mir von Herzen wünschte, ich hätte vor jenem Tag nie den Islam angenommen.⁶

Arent Jan Wensick hat auch in diesem Fall für eine anti-ḥārīğiti-sche Intention des *ḥadīṭ* argumentiert. Die Formulierung über das Eindringen in das Herz sei eine Reaktion auf einen bei dem Historiker at-Ṭabarī überlieferten „Habitus der Ḥārīğiten“, ihre Gegner umzubringen. Ein solcher Habitus läßt sich aus dem bei Wensick zitierten Passus bei at-Ṭabarī aber nicht ableiten.⁷

Das Motiv der Schonung nach Aussprache des Einheitsbekenntnisses ist durch ein zweites *ḥadīṭ* belegt, das eine Auseinandersetzung

Hanafit aš-Šaibānī (189/804) scheint der erste gewesen zu sein, der dies so sah; vgl. as-Saraḥsī, *Šarḥ as-siyar al-kabīr*, iv, 163 (allerdings ist nicht ganz klar, ob es sich an dieser Stelle nicht um den Kommentar des im 5./11. Jahrhundert lebenden as-Saraḥsī handelt).

⁵ *Koran*, 60.10.

⁶ Muslim b. al-Ḥağğāğ, op. cit., *imān* 159 u. 160; i, 97f. Ebd., *imān*, 158 überliefert den *ḥadīṭ* ohne die Worte: „Bist du denn so tief in sein Herz eingedrungen?“

⁷ Ebenso möglich ist, daß die bei at-Ṭabarī überlieferte Formulierung eine zynische Aufnahme der Worte des *ḥadīṭ* sind. Vgl. Wensick, *The Muslim Creed*, 30, 41f. Er zitiert at-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, ser. 1, 3375, wo darüber berichtet wird, wie Ḥārīğiten eine schwangere Sklavin (*umm walad*) des Prophetengefährten 'Abdallāh b. Ḥabbāb im Jahr 37/656–657 durch Aufschneiden des Bauches ermordet haben.

zwischen den Prophetengefährten Abū Bakr und ʿUmar zum Anlaß hat. Nach dem Tod Muḥammads kam es auf der arabischen Halbinsel zu einer Abkehr einzelner Stämme von der jüngst etablierten Zentralgewalt in Medina. Die frühesten Quellen weisen darauf hin, daß es sich dabei weniger um einen religiösen Abfall vom Islam handelte, als vielmehr um eine Weigerung, die finanziellen und politischen Verpflichtungen der neuen Religion zu erfüllen.⁸ Der erste Kalif Abū Bakr und die von ihm betrauten Feldherren schlugen die Aufstände mit teilweise brutalen Mitteln nieder.⁹ Diese Feldzüge sind als *ridda*-Kriege, als Kriege des Glaubensabfalls, in die spätere Geschichtsschreibung eingegangen. Aber schon Leone Caetani konnte nachweisen, daß die Gegner der Muslime in diesen Kämpfen nicht nur Apostaten, sondern auch – und vielleicht in der Mehrzahl der Fälle – Stämme waren, die vom islamischen Gemeinwesen des Propheten bis dahin weitgehend oder völlig unabhängig waren.¹⁰ In den islamischen Quellen setzte sich dennoch der Eindruck durch, daß damals „niemand entkam, der sich nicht zum Islam bekannte.“¹¹ Das Ereignis selber wurde von späteren Rechtsgelehrten als Ausdruck eines Konsens unter den Prophetengefährten interpretiert, Apostaten mit dem Tod zu bestrafen.¹²

Glaubt man der Überlieferung, dann stellte sich diese Übereinstimmung unter den Prophetengefährten erst nach einem Streit zwischen ʿUmar und Abū Bakr ein. Von dem Prophetengefährten Abū Huraira wird folgender Bericht überliefert:

Als der Prophet starb, ernannte er Abū Bakr zu seinem Nachfolger, und dieser wandte sich gegen diejenigen Araber, die ungläubig geworden waren. ʿUmar sagte zu ihm: ‚Warum bekämpfst du die Menschen, wo doch der Gesandte Gottes (Eulogie) gesagt hat: ‚Ich bin angewiesen, die Menschen zu bekämpfen, bis sie sagen: ‚Es gibt nur einen einzigen Gott.‘ Wer dies sagt, dessen Eigentum und Leben bleibt von meiner Seite aus unbehelligt – einzig Gott kennt die Wahrheit und wird mit ihm abrechnen!‘“

⁸ Bei al-Balāḍurī (gest. 279/892), *Futūḥ al-buldān*, 95 ist erwähnt, daß die Araber sagten, sie würden zwar das Gebet fortführen, aber keine Almosensteuer (*ṣadāqa*) zahlen.

⁹ Ebd., 76f., 83f., 88–91, 95–106.

¹⁰ Caetani, *Annali dell'Islam*, ii, 805f.

¹¹ So die Worte von al-Balāḍurī, *Futūḥ al-buldān*, 106.

¹² So z.B. bei aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, iv, 160, der sogar sein Urteil, wonach Frauen wie Männer gleichsam zum Tode verurteilt werden müssen, mit dem Handeln Abū Bakrs begründet.

Abū Bakr sagte daraufhin: „Bei Gott, ich werde weiterhin diejenigen bekämpfen, die zwischen dem Gebet und der Läuterungsabgabe einen Unterschied machen. Denn die Almosensteuer wird auf Eigentum erhoben. Bei Gott, wenn sie auch nur ein Zicklein vor mir zurückhalten, das sie dem Gesandten Gottes (Eulogie) gesandt hätten, so bekämpfe ich sie dafür.“

‘Umar sagte (später): „Bei Gott, ich habe an dieser Rede nur eines bemerkt, daß nämlich Gott Abū Bakr die Brust für den Kampf geöffnet hat. Mir wurde offenbar, daß er im Recht war.“¹³

Abū Bakr, konfrontiert mit einem Widerspruch zwischen dem Reden des Propheten (dem Versprechen, Eigentum unbehelligt zu lassen) und einer koranischen Verpflichtung (die der Läuterungsabgabe auf Eigentum), entscheidet in eigenem Ermessen für die koranische Verpflichtung und für den Kampf gegen die Araber. Aufgrund des wahrgenommenen Widerspruchs hebt er die Geltung des Propheten-*ḥadīṭ* für diesen Fall von Apostasie gänzlich auf, denn er wendet sich nicht nur gegen das Eigentum, sondern auch gegen das Leben derjenigen, die von sich selber behaupten, Muslime zu sein und trotzdem die Zahlung der Läuterungsabgabe verweigern.

Ob dieses Ereignis wirklich so stattgefunden hat, ist in Frage zu stellen. Abū Bakr argumentiert in auffälliger Weise juristisch und nach Grundsätzen, die zu seinen Lebzeiten höchstwahrscheinlich keine Geltung hatten.¹⁴ Offenbar mußte die Tatsache der *ridda*-Kriege mit dem Prophetendiktum in Einklang gebracht werden, wonach nur der Krieg gegen Ungläubige erlaubt sei, die sich nicht zu einem einzigen Gott bekennen. Die aufsässigen Araber waren im Bewußtsein der späteren Muslime schließlich keine Polytheisten mehr, sondern Muslime, die keine Steuern zahlen wollten. ‘Umars quasi religiös gewonnene Überzeugung in die Berechtigung der Kriege lieferte das letzte Argument.

Josef van Ess konnte nachweisen, daß ein in einem anderen *ḥadīṭ* erwähneter Streit zwischen ‘Umar und Abū Bakr über Fragen der Prädestination nicht authentisch ist, sondern älteren Vorbildern nachempfunden wurde.¹⁵ Möglicherweise wurden echte oder angenom-

¹³ al-Buḥārī, op. cit., *istitāba* 3; iv, 330; wortgleich, ebd., *zakāt* 1; i, 323f.

¹⁴ Gemeint sind die Richtlinien für die „Aufhebung“ (*nash*) einer widersprechenden Rechtsquelle. Schon Wensinck, *The Muslim Creed*, 14 hatte im Fall dieses *ḥadīṭ* in diese Richtung argumentiert (jedoch allgemeiner): „We are no longer inclined to believe that state affairs of the highest importance were decided by prominent personages after the manner of the late doctors of the law.“

¹⁵ van Ess, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, 160f., 168f.

mene Konflikte und ihre Lösung in den ersten Generationen der Muslime auf diese beiden Figuren projiziert.

Das zentrale Diktum Muḥammads: „Ich bin angewiesen, die Menschen zu bekämpfen, bis sie sagen: ‚Es gibt nur einen einzigen Gott‘“, ist der eigentliche Kern dieses *ḥadīṭ*. Es erscheint bei ‘Umar und Abū Bakr in einem Kontext, der seine Gültigkeit aufhebt. Unabhängig von diesem höchstwahrscheinlich fiktiven Gefährten-*ḥadīṭ* wird es noch von mindestens zwei weiteren Prophetengefährten überliefert.¹⁶ In weiteren Überlieferungen wird die Forderung nach Aussprechen des Glaubensbekenntnisses um die Ausführung des Gebets und die Zahlung der Läuterungsabgabe erweitert.¹⁷ Die ausführlichste Version überliefert Anas b. Mālik, in der Muḥammad sagt:

Ich wurde angewiesen, die Menschen zu bekämpfen, bis sie: ‚Es gibt nur einen einzigen Gott‘ sagen. Wenn sie es sagen und unser Gebet beten, sich zu unserer Gebetsrichtung wenden und wenn sie das Opfertier auf unsere Art schlachten, dann ist ihr Blut und ihr Leben für uns verbotenes Gut – und Gott allein kennt die Wahrheit und wird mit ihnen abrechnen.¹⁸

Welche Bedingungen in den einzelnen Traditionen auch gesetzt werden, stets sind es äußere Kriterien der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, die der Prophet als genügend anerkennt. Das Aussprechen der Einheitsformel scheint der Ursprung, alle anderen Bedingungen scheinen später hinzugefügt worden zu sein.¹⁹ Das Aussprechen des Einheitsbekenntnisses genügte, um als Muslim Anerkennung zu finden. Daß dieses äußerliche Kriterium nichts über den Glauben des Sprechers aussagt, wird in dem *ḥadīṭ* anerkannt: „Gott allein kennt die Wahrheit und wird mit ihnen abrechnen.“

Damit wird auch im *ḥadīṭ* die Trennung zwischen Gläubigen und Muslimen akzeptiert. Das Aussprechen der Einheitsformel macht den Muslimen aus – nicht aber den Gläubigen. Eine Reihe anderer *aḥādīṭ* bezieht sich auf die notwendigen Bedingungen des Glaubens. Einer der am häufigsten überlieferten Aussprüche des Propheten fordert das Gebet als unerläßliche Pflicht des Gläubigen – nicht aber des Muslimen:

¹⁶ at-Tirmirdī, op. cit., *tafsīr* Sure 77; 5, 439; Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, iv, 8. Weitere Belege bei Wensinck, *Concordance et indices*, i, 99 unter *umirtu an uqātīla n-nāsa* . . .

¹⁷ al-Buḥārī, op. cit., *īmān* 17; 1, 14.

¹⁸ Ebd., *ṣalāt* 28; i, 110f.

¹⁹ Die früheste Erwähnung dieses *ḥadīṭ* bei Abū Yūsuf (gest. 182/798) in dessen, *Kitāb al-Ḥarāğ*, 179 enthält nur das Einheitsbekenntnis.

Zwischen Unglauben und Glauben liegt die Unterlassung des Gebets.²⁰

Spätere Generationen haben aus dem *ḥadīṭ*-Korpus einen eindrucksvollen Katalog von Bedingungen zusammengestellt, die einen Gläubigen von einem Ungläubigen trennen.²¹ Im *ḥadīṭ* dient aber keines dieser Kriterien zur Unterscheidung zwischen Muslimen und Apostaten.

Der Bericht von Abū Ḥuraira über den Streit zwischen ‘Umar und Abū Bakr illustriert aber auch, daß die Auffassung, wonach das Aussprechen der Einheitsformel einen Muslimen ausmacht, nicht von allen getragen wurde. Die Gegenposition, wonach das Aussprechen der Einheitsformel *nicht* genügt, um als Muslim zu gelten und vor Verfolgung verschont zu bleiben, nahm auf die Redaktion des von ‘Uṭmān überlieferten Ausspruchs des Propheten Einfluß. Während es bei ‘Uṭmān ursprünglich heißt, „ein muslimischer Mann“ dürfe nur unter drei Bedingungen getötet werden – eine davon Apostasie – weichen die beiden Zeugnisse von Ibn Mas‘ūd und ‘Ā’iṣa in einer wesentlichen Einzelheit von ‘Uṭmāns Bericht ab. In der Version von Ibn Mas‘ūd heißt es:

Der Gesandte Gottes (Eulogie) sagte: Das Blut eines muslimischen Mannes, der bezeugt, daß es nur einen Gott gibt und daß Muḥammad sein Prophet ist, darf nur in einem der (folgenden) drei Fälle vergossen werden: bei ehebrecherischem Geschlechtsverkehr, bei ‚Leben für Leben‘ und beim Verlassen seines Glaubens bzw. Abirren von der Gemeinschaft.²²

²⁰ at-Tirmidī, op. cit., *īmān* 9; v, 13. Ähnlich bei Ibn Dāwūd, op. cit., *sunna* 15; v, 58f.

²¹ Nachzulesen in einer Zusammenstellung des 6./12. Jahrhunderts bei Ibn al-Atīr, *an-Nihaya fī garīb al-ḥadīṭ*, iv, 26–28.

²² Mit „Leben für Leben“ (*naḥsun bi-naḥsin*) ist anschließend an einen sowohl biblischen wie koranischen Rechtsgrundsatz die Wiedervergeltung als Strafe für Mord gemeint (vgl. *Exodus*, 21.23–25 und *Koran*, 5.45). Der *ḥadīṭ* ist so überliefert bei Ibn Dāwūd, op. cit., *ḥudūd* 1; iv, 521. Von ‘Ā’iṣa überliefert al-Buḥārī, op. cit., *ḍiyāt* 6; iv, 317 und Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, vi, 181. Bei Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, iv, 181, wird eine zweite Version von ‘Ā’iṣa überliefert, in der es jedoch heißt: „Das Blut eines Mannes darf nur dann fließen, wenn ein Mann vom Glauben abgefallen ist (wörtl. *illā raḡulun irtadda*) oder den Islam verlassen hat oder Ehebruch begangen hat, nachdem er keusch lebte oder jemanden umgebracht hat.“ Der intransitive Gebrauch von *irtadda* im Sinne von „vom Glauben abfallen“ weist auf ein relativ spätes Datum für die sprachliche Fixierung dieses *ḥadīṭ*. Ebenso belegt bei Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, i, 63; iv, 205, 214; Ibn Māga, op. cit., *ḥudūd* 1; ii, 843. In einer weiteren Version bei al-Buḥārī, op. cit., *ḍiyāt* 22; iv, 322 heißt es dagegen: „außer einem Mann, der (...) gegen Gott und seinen Propheten kämpft und sich vom Islam abgewandt hat.“ („*ḥaraba llāha wa-rasūlahū wa-rtadda ‘anī l-islām*.“)

Statt von einem „muslimischen Mann“ ist nun von einem „muslimischen Mann, der bezeugt, daß es nur einen Gott gibt und daß Muḥammad sein Prophet ist“ die Rede. Auf den ersten Blick scheint dieser Wortlaut den Kreis derer, die von einem Muslim getötet werden dürfen, einzuschränken. Das Gegenteil ist der Fall: Der ursprüngliche Text des *ḥadīṭ* (ohne Relativsatz) ließ das religionsgesetzliche Urteil zu, daß Muslime, die sich durch einfaches Aussprechen des Glaubensbekenntnisses zum Islam bekannt haben, aufgrund dieses äußerlichen Bekenntnisses keine Apostaten waren und deshalb auch nicht getötet werden durften. Diese Position wurde tatsächlich von einer ganzen Reihe namhafter früher Rechtsgelehrter vertreten.²³ Der Text des *ḥadīṭ* einschließlich des Relativsatzes, macht diese Deutung unmöglich. Ein muslimischer Mann, der das Glaubensbekenntnis ausspricht, durfte gemäß dieses Wortlauts aufgrund von Apostasie getötet werden. Genauer muß es heißen: Die Bestrafung aufgrund von Apostasie wurde selbst dann zulässig, wenn sich der Beschuldigte durch wiederholtes Aussprechen des Glaubensbekenntnisses zum Islam bekannt hat.

Der durch den Einschub des Relativsatzes entstandene neue Text des *ḥadīṭ* war eine Reaktion auf die Rechtsmeinung, wonach ein äußerliches Bekenntnis zum Islam ausreichte, um einer Bestrafung aufgrund von Apostasie zu entgehen. Da sich die Argumentation derjenigen Rechtsgelehrten, die für diesen Grundsatz eintraten, anhand ihrer Texte verfolgen und datieren läßt, kann man auch den Einschub des Relativsatzes in den ursprünglichen *ḥadīṭ* zeitlich bestimmen. Keiner der frühen Rechtsgelehrten erwähnt diesen Einschub. Tatsächlich wäre ihre Argumentation bei Kenntnis des eingeschobenen Relativsatzes nicht mehr zu halten. Deshalb läßt sich die Veränderung des *ḥadīṭ* in die erste Hälfte des 3./9. Jahrhunderts, genauer zwischen den Tod des Rechtsgelehrten aš-Šāfi‘ī 204/820 und dem Beginn der kanonischen *ḥadīṭ*-Sammlung Mitte des 3./9. Jahrhunderts datieren.²⁴ Der Relativsatz wurde während der spätesten Phase der *ḥadīṭ*-Genese eingeschoben.

²³ Vgl. dazu das 5. und 6. Kapitel in diesem Abschnitt.

²⁴ Der Grundsatz, daß ein äußeres Bekenntnis zum Islam vor einer Bestrafung aufgrund von Apostasie schützt, wurde sowohl in der Rechtstradition der Stadt Kufa wie auch von dem bedeutendsten frühen Rechtsgelehrten aš-Šāfi‘ī vertreten. Diese Gelehrten erwähnen den oben zitierten *ḥadīṭ* nur in Versionen ohne den Relativsatz, „der bezeugt, daß es nur einen Gott gibt und daß Muḥammad sein Prophet ist.“ Bei Kenntnis dieses Relativsatzes wäre ihre juristische Argumentation, besonders im Fall aš-Šāfi‘īs, unhaltbar (vgl. vor allem aš-Šāfi‘ī, *Kutāb al-Umm*, iv, 145). Als

Die Veränderung des *ḥadīṭ* war eine Fälschung, die dem Interesse diente, abweichende Glaubensmeinungen aufgrund von Apostasie zum Tod verurteilen zu können, selbst wenn die vermeintlichen Apostaten sich selber als Teil der muslimischen Gemeinde betrachteten oder eine Mitgliedschaft durch ein äußerliches Bekenntnis zum Islams vorgegeben hatten. Die Fälschung war nicht aus dem Bemühen motiviert, zwei miteinander konkurrierende *ahādīṭ* zu vereinigen. Sie führte im Gegenteil dazu, daß ein anderer *ḥadīṭ*, nämlich der, wonach Muḥammad angewiesen wurde, die Menschen zu bekämpfen bis sie das Einheitsbekenntnis aussprechen, gänzlich entwertet wurde.

Das ursprünglich koranische Motiv einer Trennung zwischen dem wahrhaft Gläubigen und dem nur nominellen Muslimen ist so prominent im *ḥadīṭ* vertreten, daß eine offene Opposition dagegen sinnlos oder gar lächerlich erscheinen mußte. Wo man im Koran noch zwischen den Zeilen lesen muß, heißt es im *ḥadīṭ* deutlich:

Islam ist nur äußerlich, Glaube ist eine Sache des Herzens.²⁵

Dieser Standpunkt wurde aber nicht von allen Gläubigen während der ersten Jahrhunderte islamischer Geschichte geteilt. Sowohl die Fälschung des *ḥadīṭ* über die drei Gründe, aufgrund derer ein Muslim getötet werden darf, wie auch der Bericht über die Aufhebung des Prophetendiktums durch Abū Bakr machen deutlich, daß es eine Gegenbewegung gab, die den Unterschied zwischen Gläubigen und Muslimen nicht mitgetragen hat oder ihn so weit wie möglich an den Rand des Spektrums theologischer Ideen rücken wollte.

Beweis für die Fälschung sind die vom Text in den *ḥadīṭ*-Sammlungen abweichenden Überlieferungen in den frühen rechtswissenschaftlichen Texten aber nicht hinreichend. Methodisch teilt dieser Nachweis einen der Mängel der *conclusio e silentio*-Methode, wie sie z.B. Schacht für den Beweis der nachträglichen Fälschung einer Vielzahl von *ahādīṭ* verwendet. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, 25 macht die Mängel deutlich, deren wichtigster lautet: Bei der relativ lang andauernden regional getrennten Entwicklung der Jurisprudenz und des Traditionswesens, besagt das Fehlen eines Textes in einer regionalen Quelle wenig. Zumindest aš-Šāfi'ī ist wegen seiner vielen Reisen aber keine regionale Quelle mehr.

²⁵ Aḥmad b. Hanbal, *al-Musnad*, iii, 134; Ein weiteres *ḥadīṭ* berichtet, wie der Erzengel Gabriel in Verkleidung vor Muḥammad getreten ist, um ihn nach dem Glauben im Gegensatz zu bloßem Bekennen auszufragen, vgl. dazu Wensinck, *The Muslim Creed*, 23.