

Die Kultivierung des *iḥtilāf* als Beitrag zum innerislamischen Pluralismus

Bacem Dziri*

Abstract

This article is primarily concerned with Muslims' disagreements (*iḥtilāf*) on issues relating to their faith. It examines how the phenomenon of disagreements is evaluated and appraised from an inner-Islamic perspective, and investigates which consequences differing valuations have had in the past and have in the present day. The changed conditions of the *iḥtilāf* in the present and its relevance are thus examined and commented on. Following a historical overview of how this issue has been dealt with throughout Islamic legal history, the article examines how such disagreements might be dealt with in the future.

Keywords: *iḥtilāf*, diversity, pluralism, disagreements, *iğtihād*, *iğmā'*, *fitna*, *niqma*, *rahma*, *ğadal*, *šiḳāq*, *munāzara*, *ḥilāf*, *al-ğamā'a*, *aš-Šāfi'ī*, *ṣulḥ*, *iṣlāḥ*, *al-'Alwānī*, *adab*, *taqlīd*.

Die Diversität des Islams und die Pluralität der Muslime bilden seit jeher gleichsam einen Quell für Spannungen und Stagnation als auch für Flexibilität und Dynamik. Diese Ambivalenz der Multivalenz birgt in sich also nicht nur Konflikt-, sondern ebenso Gestaltungspotenzial.

Einer wohlgesonnenen Anerkennung der Diversität und Pluralität stehen zum einen die Fremdbilder eines monolithischen Blocks mit generalisierenden Wesensmerkmalen, zum anderen binnenmuslimische Verurteilungen entgegen. Den jeweiligen Wertungen können unterschiedliche Begründungen und Motivationen zugrunde liegen, denen nicht zwangsläufig eine antiliberale Haltung zu unterstellen ist. Beiden gemeinsam dagegen ist die Verknüpfung der Evidenzen von exklusiver Zugehörigkeit und inklusiver Eigenheit. Indessen schwankt das Zeugnis (*šahāda*) der Muslime in Zusammenhang mit den Paradigmen der Wahrnehmung, der Realität und dem Ideal zwischen Einheit und Vielfalt. Infolgedessen sehen nicht wenige muslimische Denker und Gelehrte in dieser Problematik eine der Kernfragen des Islams. Seyyed Hosein Nasr etwa sieht darin dessen "*theoretical and practical dilemma*"¹.

Der vorliegende Artikel will zunächst die Implikationen dieser Schwierigkeiten deuten und anschließend auf einen Lösungsansatz zu diesem Problem hinweisen. Eine Orientierung an der historisch bedeutsamen Funktion des islamischen Rechts und dessen Konzeptionen vom *iḥtilāf* ist dabei unumgänglich.² Der hier vorgestellte Ansatz fordert darüber hinaus eine Umakzentuierung der Modalitäten. Es bedarf einer Grundlage, die nicht das Problem beseitigt wissen will, sondern dieses zunächst aus andersartiger Perspektive be-

* Bacem Dziri ist Promotionsstipendiat der Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) und Mitarbeiter am Zentrum für Interkulturelle Islamstudien (ZIIS) der Universität Osnabrück.

¹ A. Said / M. Sharify-Funk, *Cultural Diversity and Islam*, Lanham, Maryland 2003, S. 33.

² Der große Koranübersetzer Rudi Paret umschreibt den Terminus *iḥtilāf* mit „innermuslimischer Pluralismus“; vgl. R. Paret, „*Innermuslimischer Pluralismus*“, in: U. Haarman / P. Bachmann (Hg.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Beirut 1979, S. 523-529. Eine präzisere Definition von *iḥtilāf* ist weiter unten zu finden.

trachtet, um daraufhin die Bedingungen zu einem Weg für eine mehrheitsfähige Lösung in den Fokus zu setzen.

Relevanz für die Islamische Theologie

Das Thema des innermuslimischen Pluralismus beschäftigte muslimische Theologen und Gelehrte bereits seit der Frühzeit. Gerade hier war die „*Ambiguitätstoleranz in vielen Bereichen der islamischen Wissenschaft*“³ im historischen Verhältnis überaus ausgeprägt. Es mag erstaunen, dass gerade das islamische Recht wie keine andere Disziplin unter den islamischen Wissenschaften zur Institutionalisierung eines innermuslimischen Pluralismus beitrug.⁴ Ein Recht, welches sich auf göttliche Quellen beruft und zugleich äquivalente und sich zum Teil widersprechende Rechtsschulen akzeptiert, spricht dem *ih̥tilāf* an sich einen gewissen Eigenwert zu.

Bereits in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ging Duchesne-Guillemin aufgrund der in der Gegenwart zu verzeichnenden Pluralität des Islams zur tiefgreifenden Frage über: “In other words, does there exist an Islamic civilization strong enough to survive?”⁵ Tatsächlich wurden die Bedingungen für einen innermuslimischen Pluralismus durch den Wandel der Moderne, Postmoderne, der Globalisierung, der Transformation des politischen Gefüges sowie der Kommunikations- und Informationssysteme fortwährend und nachhaltig verändert. Altgediente Autoritätsinstitutionen müssen sich den Veränderungen der Produktion, Distribution und Rezeption von religiösem Wissen stellen. Die Formel des “*limited cultural pluralism within, and under the protection of, the ideal unity of Islam*”⁶ will evaluiert und neu ausgelotet werden.

In der Rolle des Islams im Leben der Muslime sieht Von Grunebaum eine „normative Kraft des Faktischen“ (Jellinek), die darauf bedacht sei, plurale Stränge zu gewährleisten, ohne die Essenz des gemeinsamen Glaubens und Handelns anzutasten. Dieses Prinzip sieht er in der islamrechtlich vorgeschriebenen großen Pilgerfahrt nach Mekka symbolisiert.⁷ Das islamische Recht bietet eine notwendige und historisch gewachsene Struktur, um sich sowohl darüber zu einigen, worüber es Meinungsverschiedenheiten geben darf,⁸ als auch über Nicht-Tolerierbares. Wären Grenzen nicht auferlegt, würden Religionen an

³ Thomas Bauer forscht derzeit zur Ambiguitätstoleranz im Islam mit der These, dass diese sehr ausgeprägt gewesen wäre, während in Europa solche Ansätze kaum vorhanden gewesen seien. Zu einer Veränderung sei es erst durch den Druck einer Kultur gekommen, die eine derartige Tradition nicht gekannt habe. Hierauf hätten sich zwei gegensätzliche Tendenzen im Islam entwickelt: eine liberale, pro-westliche und eine islamistische, anti-westliche. Beiden gemeinsam sei die weitgehende Ausblendung der eigenen Tradition; siehe hierzu URL: <http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/forschung/projekte/a2.html> (letzter Zugriff: 31.12.2010). Mittlerweile ist der Großessay zur Toleranz von Unterschieden und Gegensätzlichkeiten der islamischen Geistesgeschichte erschienen, siehe dazu T. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität – Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

⁴ Vgl. J. Walbridge, “*The Islamic Art of Asking Questions: ‘Ilm al-Ikhtilāf and the Institutionalization of Disagreement*”, in: *Islamic Studies*, Bd. 41, 2002.

⁵ Siehe J. Duchesne-Guillemin, “*How does Islam stand?*”, in: G. E. von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago 1955, S. 5.

⁶ Ebd., S. 25.

⁷ Vgl. Von Grunebaum, “*The Problem: Unity in Diversity*”, in: ders., *Unity and Variety in Muslim Civilization*, S. 56.

⁸ Vgl. J. Walbridge, “*The Islamic Art of Asking Questions*”, S. 71.

Profil verlieren, sich sukzessiv relativieren und letztlich entmaterialisieren.⁹ Die durch das islamische Recht großzügig angelegte Definition der Orthodoxie wurde und wird immer wieder von Fanatismen angefochten.¹⁰ Wird der Rahmen zu eng gesetzt, findet man sich in geistiger Einfalt wieder, wird er zu weit angelegt, besteht die Gefahr der Substanzlosigkeit und maßloser Divergenzen. Geschichte und Gegenwart zeigen, dass immer dann, wenn der Grad an Diversität als bedrohlich empfunden wurde, Abwehrbewegungen aufkeimten.¹¹

Relevanz für Muslime in Deutschland

In Deutschland spiegelt sich der weltweit vorherrschende *iḥtilāf* z.B. in den Fragen nach den für das Fasten im Mondmonat Ramadan relevanten Anfangs- und Schlussdaten wider. Die Staaten mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung sind sich aufgrund der unterschiedlichen Methoden zur Findung dieser Daten nicht einig. Einige Gelehrtenräte tolerieren diese Uneinigkeit zwischen den Nationen, andere Gelehrte lehnen sie ab. Eine nationale Einigung unter den maßgeblichen Verbänden in Deutschland wurde vom Koordinationsrat der Muslime (KRM) erstmals im Jahr 2008 beschlossen, also ein Jahr nach dessen Gründung.¹² Allerdings konnte sich dieser Beschluss faktisch noch nicht überall durchsetzen. Die gemeinläufige Akzeptanz des *iḥtilāf al-matāli‘* (Zulässigkeit der Meinungsverschiedenheiten über Monatsbeginn und -ende in unterschiedlichen Regionen) unter den Muslimen würde für Deutschland die prinzipielle Einigung auf nationaler Ebene anerkennen, selbst wenn diese nicht mit den ursprünglichen Herkunfts- oder Identifikationsländern übereinstimmen.

Auch bei der Institutionalisierung von Lehrstühlen für Islamische Theologie in Deutschland ist das Problem des innermuslimischen Pluralismus evident,¹³ ähnlich wie bei den Jüdischen Studien. Eine Moderation innermuslimischer Standpunkte ist für die Islamische Theologie grundsätzlich genauso möglich. Eine weitere Schwierigkeit im Umgang mit Unterschieden innerhalb muslimischer Gemeinschaften in Deutschland und in Europa allgemein ist das Auftreten von Laienpredigern, die einen „wahren Islam“ vertreten, der gleichsam dazu neigt, Muslime mit anderen Auffassungen zu verdammen.

Zur Diskursivität des Islams

Der innermuslimische Pluralismus (*iḥtilāf*) ist sowohl Folge als auch Voraussetzung eines Diskurses über Werte und Normen, die als islamisch gelten. Dem Islam ist prinzipiell ein Auslegungsmonopol so fremd wie eine hierarchische Kirchenstruktur. Grundsätzlich ist jedem der Zugang zur Auslegung und Rechtsfortbildung ermöglicht, sofern die Qualifika-

⁹ Vgl. F. Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden / Boston / Köln 2000, S. 8.

¹⁰ Vgl. C. Le Gai Eaton, *Der Islam und die Bestimmung des Menschen*, München 2000.

¹¹ Vgl. J. O. Voll, *Islam – Continuity and Change in the Modern World*, Syracuse, NY ²1994, S. 12ff.; S. 398.

¹² Vgl. Pressemitteilung des KRM vom 26.08.2008: „*Ramadan beginnt am 1. September 2008: Muslime verabschieden gemeinsame Berechnungsgrundlagen*“, URL: <http://islam.de/files/misc/ramadan/KRM-Ramadan08-de.pdf> (letzter Zugriff: 02.01.2011).

¹³ Vgl. Wissenschaftsrat, *Wie sollen die Universitäten mit dem innerislamischen Pluralismus in Deutschland umgehen?*, URL: <http://www.wissenschaftsrat.de/aktuelles-presse/veranstaltungen/islamische-studien-in-deutschland-tagung/> (letzter Zugriff: 02.01.2011).

tion durch eine Aneignung theologischer Gelehrsamkeit gegeben ist. Die Qualifizierung wird nicht bloß an bestimmte Institutionen gebunden, sondern muss sich durch die Akzeptanz einer Zuhörer- oder Anhängerschaft fortdauernd von Neuem erweisen. Auslegungen ohne eine erforderliche und stets zu beweisende fachliche Kompetenz werden längerfristig kaum ernst genommen. Doch eben diese Verhältnisse werden durch ein weitverbreitetes Laiantum unter Muslimen, ungläubwürdige Institutionen, Selfmade-Prediger und die für alle geltenden neuen Bedingungen in der Moderne erschüttert.

Allgemein kann gesagt werden, dass die Diversität des Islams nicht allein das Produkt einer Textkultur ist, die Raum für unterschiedliche, gar gegensätzliche Auslegungen bietet, sondern auch das einer Diskursivität, die unter immer wieder veränderten Bedingungen steht¹⁴ und die somit auch von politischen, sozialen und ökonomischen Faktoren beeinflusst wird. Diese Komponenten müssen aus islamrechtlicher Perspektive bei der Rechtsfindung und Rechtsfortbildung auch stets mitberücksichtigt werden.¹⁵ Historisch betrachtet kam es mit zunehmender territorialer Verbreitung der Muslime immer auch darauf an, ein Schnittfeld gangbarer Konzessionen zu eruieren.¹⁶ Gleich nach dem Ableben Muḥammads (s) folgten schon die ersten folgenreichen Differenzen unter den Muslimen, die, obwohl politischer Natur, sich gleichsam theologisch artikulierten. Dieser Umstand führt Henri Laoust zu der Formel: „L’histoire, dans l’Islam, est une théologie et la théologie une histoire.“¹⁷ Bis heute nimmt die Geschichte ihren Lauf, zieht sich fort und Auslegungen des Islams werden unter den ständig neuen sozialen und politischen Umständen reproduziert.

Der *iḥtilāf* als solcher kennt ebenso Traditionen, auf die in der Gegenwart immer wieder gerne Bezug genommen wird, wenn es darum geht, den *iḥtilāf* zu werten. Auf der einen Seite steht die erzählerische Tradition über Heimsuchung (*fiṭna*) und Plage (*niqma*), welche durch Schismen und Uneinigkeit verursacht werden. Demgegenüber steht die Überlieferung seiner Wertung als Gnade und Barmherzigkeit (*raḥma*). Beide Tendenzen lassen sich durch rechtliche Leitsätze, prophetische Zeugnisse oder den Koran begründen. Unter den jeweils vorherrschenden Bedingungen wird mal die eine, mal die andere Tendenz betont. Die kontextuellen Voraussetzungen zur Durchsetzung einer Wertung werden im Diskurs ständig neu geschaffen.

Begriffsbestimmung und Bedeutungsspektren

Iḥtilāf und *ḥilāf* sind beides Derivate der Wurzel *ḥā-lām-fā*. Beide Verbalsubstantive werden häufig synonym gebraucht. Ihre Verbformen enthalten die gemeinsamen Bedeutungen: „im Widerspruch stehen“, „entgegengesetzt sein“, „entgegenwirken“, „widersprechen“, „verschieden sein“, „abweichen“, „nicht vereinbar sein“, „nicht harmonieren“. Allerdings trägt nur *iḥtilāf* die Bedeutungen von „(sich) unterscheiden“ und „variieren“. Demgemäß kommen lediglich dem Verbalsubstantiv *iḥtilāf* die Bedeutungen „Unterschied“, „Varian-

¹⁴ Vgl. M. Schölller, *Wahrheit und Methode in der Islamwissenschaft*, Wiesbaden 2000, S. 66f.

¹⁵ Vgl. T. Ramadan, *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*, München 2009, S. 134ff.

¹⁶ Vgl. J. Duchesne-Guillemin, „How does Islam stand?“, S. 5.

¹⁷ H. Laoust, *Les Schismes dans l’islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris 1965, S. 460f.

te“, „Kontroverse“ und „Meinungsunterschied“ zu.¹⁸ Während *hilāf* linguistisch also auf eine Gegensätzlichkeit hindeutet, ergibt sich dieser Sinngehalt beim *ih̥tilāf* nicht notwendigerweise.¹⁹ Als Terminus technicus des islamischen Rechts bezeichnet *ih̥tilāf* die Meinungsunterschiede der religiösen Autoritäten,²⁰ wengleich sich während der formativen Phase der Begriff der Rechtsschule (*madhab*) nicht auf das Recht beschränkte.²¹

Der *‘ilm al-hilāf* bezeichnet eine Fertigkeit, die es den Anhängern einer bestimmten Rechts- oder Denkschule ermöglicht, ihre Ansichten gegen diejenigen anderer zu verteidigen, ohne sich bei den Streitfragen unter Anwendung der juristischen Methodenlehre direkt auf einen Hinweis (*dalīl*) zu berufen. Dagegen ist das Urteil oder die Rechtsfortbildung eines *Imāms* als Bestätigung (*itbāt*) ausreichend und dessen Urteil genügt als Beweis (*huḡḡa*).

Bei Streitgesprächen in anderen religiösen Disziplinen wurden daneben weitere Begriffe gebraucht. Der Begriff für die Spekulative Theologie selbst etwa führt auf die Disputationen zurück, die innerhalb dieser geführt wurden: *‘ilm al-kalām*, wörtlich: „Wissenschaft von der Rede“. Theologische Dispute wurden weiterhin als *ḡadal* bezeichnet, wenn es scheinbar nur darum ging, Recht zu behalten. Der *‘ilm al-ḡadal* steht für die Dialektik. Ernsthafte Zerwürfnisse, die zu Zwietracht führen, heißen *ṣiqāq*.²² Weitverbreitet war auch die *munāzara*. Bei dieser Form der Debatte geht es jedoch vordergründig um das Ermitteln von religiösen Wahrheiten.²³ In der Moderne werden religiöse Streitgespräche zuweilen auch in Form eines *hiwār* (Dialog) ausgetragen.²⁴

Traditionslinien des *ih̥tilāf* im Spiegel dreier Überlieferungen

Rein linguistisch kann der Begriff des *ih̥tilāf* also sowohl als Gegensatz im Sinne einer Verschiedenheit als auch als Ergänzung im Sinne eines Unterschieds verstanden werden. Dies hängt vorrangig von der Konnotation und der Sinnggebung ab, die diesem Begriff gegeben werden. Im Koran selbst wird der Begriff im Zusammenhang mit religiösen Fragen eher negativ besetzt. In Bezug auf die Unterschiede zwischen den Menschen und Völkern dagegen positiv im Sinne der Vielfalt, Kreativität und Dynamik in der Schöpfung.²⁵ Konkreter werden die im Zusammenhang mit dem *ih̥tilāf* auftretenden außerkoranischen *aḥādīṭ*. Von diesen sollen im Folgenden drei genannt werden, die bei der Grenzziehung und Erweiterung des innerislamischen Pluralismus eine erhebliche Rolle gespielt haben.

¹⁸ Vgl. H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch, Arabisch – Deutsch*, Wiesbaden 1952, S. 231f.

¹⁹ Vgl. A. Yusuf, *Zubdatu al-Mufradāt*, Beirut 1998, S. 160; J. Berque / J. Charnay, *L’ambivalence dans la culture arabe*, Paris 1967, S. 255.

²⁰ Vgl. J. Schacht, Art. „*Ikhtilaf*“, in: *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Bd. III, H-I, Leiden 1965, Sp. 1061b-1062b.

²¹ Vgl. C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden / New York / Köln 1997, S. XIV.

²² Vgl. Ṭ. Ḡ. ‘Alwānī, *Adab al-Iḥtilāf fī al-Islām*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon ⁶1987, S. 23f.

²³ Vgl. G. Makdisi, *The Rise of Colleges – Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981, S. 110

²⁴ Vgl. D. Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit. Aufklärung, Rasonnement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*, Bd. I, Würzburg 2004, S. 282-93.

²⁵ Vgl. A. Hartmann, „*Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Islam*“, in: Ch. Augustin / J. Wienand / Ch. Winkler (Hg.), *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, Wiesbaden 2006, S. 123-186, S. 151.

Eine populäre Überlieferung, die zum Teil auch dem Gesandten Gottes (s) selbst zugeschrieben wird, besagt: „Der Meinungsunterschied in meiner Gemeinde ist eine Barmherzigkeit“ (*iḥtilāfu ummatī raḥma*). Möglicherweise wurde diese Überlieferung erstmals im *Fiqh al-Akbar* des Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) aufgeführt.²⁶ Einige wenige Gelehrte wie al-Bayḥaqī (gest. 384/994), an-Nawāwī²⁷ (gest. 676/1277) und as-Suyūṭī²⁸ (gest. 911/1505) verwendeten diesen Ausspruch im Gegensatz zu anderen als *ḥadīṭ*. Sowohl seitens nicht-muslimischer Islamwissenschaftler als auch vonseiten muslimischer Wissenschaftler wird die Authentizität eines solchen *ḥadīṭ* angezweifelt.²⁹

Geht man davon aus, dass diese Überlieferung eine spätere Konstruktion ist, dann spiegeln die Verwendung als *ḥadīṭ* sowie dessen Popularität den Bedarf einer solchen Lehre wider. Viele muslimische Gelehrte verorten die Aussage außerdem nicht als Ausspruch des Gesandten Gottes (s), sondern als allgemeines Prinzip des islamischen Rechts.³⁰ Sollte die Überlieferung tatsächlich erfunden sein, wäre dies zudem ein Indiz dafür, dass die Akzeptanz eines solchen allgemeinen Prinzips zum *iḥtilāf* keinesfalls allezeit gegeben war, sodass erst eine Autorität in Form eines *ḥadīṭ* den Meinungspluralismus legitimieren musste.

Die Institutionalisierung des *iḥtilāf* wäre jedoch nie gelungen, wenn nicht parallel auch Rahmen und Grenzen zu dessen Entfaltung gestellt worden wären. „En ce sens“, konstatiert Charnay, „l’ikhtilāf est à la fois jugement de valeur et gardien de la cohésion de la communauté: la *Umma*, contre sectes déviationnistes: *firaq*.“³¹ Auf einem *ḥadīṭ*, der von einer Aufteilung der Gemeinschaft der Muslime (*umma*) in 72 Gruppen spricht, unter denen eine einzige Gruppe rechtgeleitet sei, baute sich eine Wissenschaft der Religionen und der Sektiererei (*ilm al-firaq wa-l-milal wa-l-niḥal*) auf. Aus dieser ging eine Fülle von häresiographischer Literatur hervor. Auch die Authentizität dieses *ḥadīṭ* ist unter Islamwissenschaftlern und muslimischen Gelehrten nicht unumstritten.³² Anhand dieser Überlieferung und der häresiographischen Werke wurden Rechtgläubigkeit und Irrlehren voneinander abgegrenzt.

In einer weiteren Version eben dieser Überlieferung ist der Zusatz „ihr müsst zur großen Mehrheit (der Muslime) gehören“ (*‘alaykum bi-s-sawādi l-a ‘zam*)³³ beigefügt. Um diese und andere Überlieferungen, die das Majoritätsprinzip hervorheben, herum entwickelte sich das Verständnis der Gemeinschaft (*al-ḡamā‘a*) fort. So auch bei dem *ḥadīṭ*: „Meine Gemeinde wird sich über keinen Irrtum einig sein. Wenn ihr einen *iḥtilāf* bemerkt,

²⁶ Vgl. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, S. 96.

²⁷ M. K. Masud, „*Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as Social Construction*“, in: Z. Anwar (ed.), *Wanted Equality and Justice in the Muslim Family*, Selangore, Malaysia: Musawah 2009, S. 65-94, S. 65.

²⁸ Vgl. J. Walbridge, „*The Islamic Art of Asking Questions*“, S. 79.

²⁹ Vgl. B. Ucar, *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft – Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004, S. 91f.

³⁰ Vgl. Masud, „*Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as a Social Construction*“, S. 67; und M. H. Kamali, *The Scope of Diversity and Ikhtilāf (Juristic Disagreement) in the Sharī‘ah*, Islamabad 1999, S. 117.

³¹ J. Berque / J. Charnay, *L’ambivalence dans la culture arabe*, S. 223.

³² Siehe dazu Al-‘Alwānī, in: *Wiḥdat al-Umma wa-ta‘addud as-Siyāsa (Die Einheit der Umma und der politische Pluralismus)*, URL: <http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=366507> (letzter Zugriff: 02.01.2011); M. W. Watt, „*The Great Community and the Sects*“, in: Von Grunebaum, *Theology and Law in Islam*, Malibu, CA 1971, S. 25.

³³ Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam*, S. 127ff.

so sollt ihr mit der Majorität sein.“³⁴ Dieser *ḥadīṭ* wird zur Legitimierung der nach dem Koran und der Sunna wichtigsten Rechtsquelle verwendet: dem *iğmāʿ*.³⁵ Der *ḥadīṭ* gibt daneben die traditionelle Haltung des Sunnitentums wieder, wenn ein *iḥtilāf* als heikel eingeschätzt wird.

Vom *iḥtilāf al-fuqahāʿ* zum *fiqh al-iḥtilāf*

In der Literatur stammten die *iḥtilāf*-Werke hauptsächlich aus der Feder der Rechtsgelehrten. Es waren meist Sammlungen von Rechtsauffassungen und Verteidigungsschriften. Seit dem 5./11. Jahrhundert entstanden erstmals rechtskomparative Werke. Schrittweise entwickelten die Rechtsgelehrten Theorien, um den *iḥtilāf* zu erklären, zu legitimieren und zu regulieren.

In der Frühphase des Islams waren die Meinungsverschiedenheiten regional bedingt und methodischen Unterschieden geschuldet. Aufgrund dieser Spannungen sah sich Ibn al-Muqaffaʿ (gest. 139/756) dazu veranlasst, dem Kalifen al-Manṣūr (gest. 158/775) vorzuschlagen, alle abweichenden Lehren der Rechtsschulen in sämtlichen Regionen sowie die darin waltende Gerichtspraxis unter einer Rechtsschule zu vereinheitlichen. Solch eine Anordnung konnte nicht durchgesetzt werden, da die damaligen Rechtsgelehrten den Vorschlag ablehnten und variierende, auch miteinander konkurrierende Ansichten bevorzugten.³⁶ Als musterhaft gilt die häufig tradierte Abweisung dieses Vorschlags von Mālik bin Anas (gest. 179/795).³⁷ Das Ersuchen des Kalifen Harūn ar-Rašīd (gest. 193/809) nach Vereinheitlichung unter ḥanafitischer Lehre wurde zuvor auch von Abū Yūsuf abgelehnt.³⁸

Nichtsdestotrotz gefährdete der *iḥtilāf* den Zusammenhalt der Gemeinschaft und die Glaubhaftigkeit des Islams. Aš-Šāfiʿī³⁹ (gest. 204/820) entwickelte daher eine Hierarchie der Rechtsquellen und gestaltete eine Systematik, welche die Wissenschaft von den Rechtsquellen (*ilm uṣūl al-fiqh*) nachhaltig prägte. Alle Meinungsunterschiede, die bei Befolgung dieses Systems auftraten, waren hiernach aus islamrechtlicher Perspektive weniger bedeutsam.⁴⁰ Diese Ordnung half den *iḥtilāf* zu regulieren und zu reduzieren und machte den Anfang für eine Synthese unterschiedlicher Schulen. Aš-Šāfiʿī unterteilte hiernach den *iḥtilāf* in zwei Kategorien: einen erlaubten (*iḥtilāf ḡāʿiz*) und einen verbotenen (*iḥtilāf muḥarram*).⁴¹ Definiert wurden diese durch die Institutionalisierung der Anti-These: den Konsens.

³⁴ Vgl. Hartmann, „*Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Islam*“, S. 150.

³⁵ Vgl. B. Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002, S. 194.

³⁶ Vgl. Von Grunebaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*, Mannheim 1969, S. 128.

³⁷ Vgl. Masud, „*Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as a Social Construction*“, S. 66f.

³⁸ Vgl. ʿAlwānī, *Al-Iğtihād wa al-Taqlīd fī al-Islām*, Kairo 1979, S. 134.

³⁹ In seinem Hauptwerk *Al-Umm* sind die Kapitel *Kitāb Iḥtilāf Mālik wa-š-Šāfiʿī* und *Kitāb Iḥtilāf ʿAlī wa ʿAbd Allāh bin Masʿūd* eingebracht. In seiner *Ar-Risāla* handelt aš-Šāfiʿī den *iḥtilāf* dann theoretisch im Rahmen der Rechtsquellenlehre ab. Im relativ langen *Kitāb Iḥtilāf al-Ḥadīṭ* widmet er sich den Prophetenüberlieferungen unter diesem Aspekt zu und zeigt Methoden auf, wie scheinbar widersprüchliche Überlieferungen miteinander harmonisiert werden können; vgl. Lowry, *Early Islamic Legal Theory. The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī*, Leiden 2007, S. 8.

⁴⁰ J. Berque / J. Charnay, *L'ambivalence dans la culture arabe*, Paris 1967, S. 197ff.

⁴¹ Siehe Kamali, *Shariʿah Law – An Introduction*, Oxford 2008, S. 109.

Die Anti-These: der *iğmā'*

Einige Islamwissenschaftler sehen im *iğmā'* die entscheidende und eigentliche Rechtsquelle des Islams, da jede Norm durch den Konsens getragen werden müsse, um faktisch gelten zu können.⁴² Die Mehrheit der muslimischen Gelehrten ist hingegen der Auffassung, dass sich der *iğmā'*, um wirksam sein zu können, unbedingt auf einen Beleg aus dem Koran oder der Sunna stützen müsse.⁴³ Als Anti-These zum *ihtilāf* verstanden, müsste also ein *iğmā'* immer dann gegeben sein, wenn kein *ihtilāf* vorliegt. Aš-Šāfi'ī verstand wohl, dass der *ihtilāf* eine unvermeidliche Folge des *iğtihād* und des *ra'iy* (juristisches Rasonieren) ist. Also insistierte er gegenüber Letzteren auf den Vorrang und die Autorität der *aḥādīṭ* und des *iğmā'*.⁴⁴

Lowry korrigierte die in der westlichen Islamwissenschaft lange vorherrschende Auffassung, derzufolge aš-Šāfi'ī den *iğmā'* auf die gesamte Gemeinde (*consensus unanimus*) ausgedehnt habe. Vielmehr war jedoch der *iğmā'* der Gelehrten maßgebend.⁴⁵ Dafür sprechen allein die Titel der klassischen Literaturquellen zum *ihtilāf*. Dort ist nicht von einem *ihtilāf* der Gemeinde der Rede, sondern explizit vom *ihtilāf* verständiger Rechtsgelehrter, der *fuqahā'*. Die Gelehrsamkeit also diene als Qualitätskriterium eines *iğmā'* sowie eines ernst zu nehmenden *ihtilāf*.

Da einige Rechtsgelehrte jedoch das Zustandekommen eines absoluten Konsenses für unrealistisch hielten, weil entweder nicht alle Gelehrte einbezogen werden konnten oder weil es immer Gelehrte mit einer Sonderansicht gab, schufen manche Rechtstheoretiker den „Konsens der Mehrheit“ (*iğmā' al-aḳtariyya*).⁴⁶ Somit wurde die Gesamtheit oder aber zumindest die große Mehrheit der Gelehrten, zum Quantitätskriterium des *iğmā'*. Bereits vor aš-Šāfi'ī war der *iğmā'* der Rechtsgelehrten als Urteilsbegründung auf regionaler Ebene, wie etwa in dem Gebiet al-Madinas oder im Herrschaftsgebiet von Kufa, zustande gekommen.⁴⁷

Nach aš-Šāfi'ī sind verbotene Meinungsunterschiede (*ihtilāf muḥarram*) solche, die einem eindeutigen Text aus dem Koran oder der Sunna widersprechen. Kann ein Quelltext jedoch unterschiedlich ausgelegt werden, sind Meinungsunterschiede erlaubt (*ihtilāf ḡā'iz*).⁴⁸ Ist zu einem Problem kein Beleg aus Koran oder Sunna vorhanden, muss *iğtihād* geübt werden, jedoch nur sofern kein *iğmā'* vorliegt. Die Funktion des *iğmā'* besteht also darin, den Wahrheitsgehalt einer Quelle oder der daraus erfolgten Ableitungen oder Rechtsfortbildungen zu evaluieren und gegebenenfalls zu fixieren. An dieser Stelle setzt der epistemologische Wert des *iğmā'* an: Er liegt in seiner *ihtilāf* ausschließenden und

⁴² Vgl. A. Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Harvard 1984, S. 198f.

⁴³ Vgl. Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, S. 201f.; Kamali, "The Shari'a Law as the Way of God", in: Vincent J. Cornell, *Voices of Islam*, Bd. *Voices of Tradition*, Westport, CT 2006, S. 153.

⁴⁴ Vgl. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, S. 97.

⁴⁵ Vgl. J. Lowry, *Early Islamic Legal Theory, The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī*, Studies in Islamic Law and Society, Bd. 30, Leiden 2007, S. 357.

⁴⁶ Vgl. Zysow, *The Economy of Certainty*, S. 222.

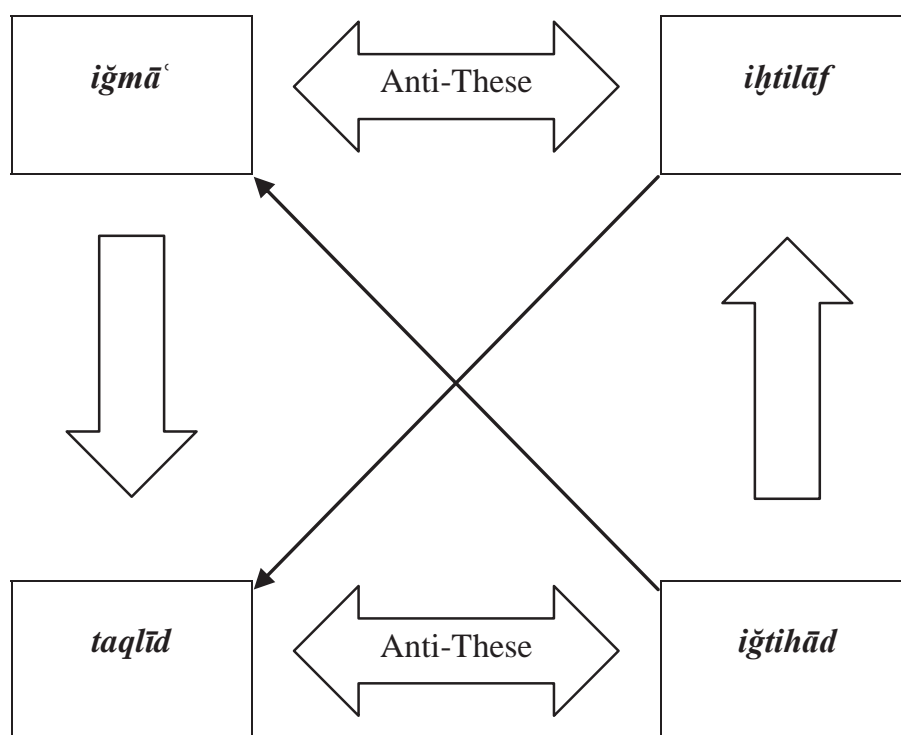
⁴⁷ Vgl. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, S. 83-86.

⁴⁸ Vgl. Masud, "Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as a Social Construction", S. 72f.

Gewissheit postulierenden Unfehlbarkeitsdoktrin. Diese Unfehlbarkeit machte ihn letztlich zu einer Quelle des Rechts.⁴⁹

Tatsächlich hat trotz dieser durchgreifenden Festlegung durch aš-Šāfi‘ī zur Funktion des *iğmā‘* als dritte Rechtsquelle der „Streit bezüglich der Festlegung primärer und sekundärer Quellen – jenseits der Einigkeit über den Koran und die Sunna – nie nachgelassen.“⁵⁰ Über die Autorität des *iğmā‘* selbst gab es kaum einen Meinungsstreit, allein die Möglichkeiten seiner Verwirklichung, seiner Bedingungen und seiner praktischen Funktionalität sind umstritten.⁵¹ Wenn Kamali den *iğtihād* praktisch als “another name for ikhtilaf”⁵² bezeichnet, scheint er nicht von der Möglichkeit überzeugt zu sein, dass ein *iğtihād* durch *iğmā‘* Bindungscharakter erhält.

Das Verhältnis zwischen *iğmā‘*, *iğtihād*, *taqlīd* und *iḥtilāf* seit aš-Šāfi‘ī kann schematisch wie folgt dargestellt werden:



Während der *iğmā‘* der Gelehrten einen *taqlīd* fordert, führt der *iğtihād* zu einem *iḥtilāf*. Die dünnen Linien weisen auf kaum denkbare Wirkungen hin: Ein *iğtihād*-bedingter *iḥtilāf* führt nicht zu *taqlīd*, da *iḥtilāf* Ausdruck einer intellektuellen Dynamik ist, die auf Unterschiede angewiesen ist. Ein *iğtihād* wiederum gelangt kaum zu einem *iğmā‘* und verpflichtet in diesem Fall auch nicht zum *taqlīd*, im Gegenteil: Das Recht auf *iḥtilāf*

⁴⁹ Vgl. Zysow, *The Economy of Certainty*, S. 203.

⁵⁰ T. Ramadan, *Radikale Reform*, S. 84

⁵¹ Vgl. Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, S. 192f.

⁵² Kamali, *Shari‘ah Law – An Introduction*, S. 101.

will gewahrt sein. Ansonsten ist *iğtihād* nur dort erlaubt, wo es einen *ihtilāf* gibt. Sollte es aber doch zu einem *iğtihād*-bedingten *iğmā'* kommen, wird erneut ein *taqlīd* erforderlich.⁵³

Die *asbāb* des *ihtilāf*

Die islamische Jurisprudenz hat viele Wege ausgebildet, um aufgekommene Widersprüche miteinander zu versöhnen. Dazu gehören u.a. die Betrachtungen solcher Kategorien wie *ḥaqīqa* (Wörtliches) und *mağāz* (Allegorisches), *manṭūq* (Gesagtes) und *mafhūm* (Gemeintes), *nāsiḥ* (Abrogierendes) und *mansūḥ* (Abrogiertes), *mutlaq* (Absolutes) und *muqayyad* (Bedingtes). Dementsprechend gibt es mehrere Faktoren, welche Meinungsunterschiede erklären können. Die Benennung dieser *asbāb* (Ursachen) des *ihtilāf* oder gar die Fokussierung einzelner Werke auf diese, dienten dazu, die Spannung zwischen den Positionen etwas abzubauen. Im Folgenden werden vier größere Bereiche dieser *asbāb* erwähnt und kurz dargelegt:

- 1.) Unterschiedliche Kriterien für die Beurteilung des Authentizitätsgrads einer Überlieferung sowie deren Kenntnis überhaupt führten zu einer unterschiedlichen Meinungsbildung. In der formativen Phase waren die Auslegungsvarianten maßgeblich der ungleichmäßigen Streuung tradierter und als authentisch klassifizierter Überlieferungen geschuldet. Ging man bezüglich der Authentizität weitgehend konform – was nach der Kanonisierung der Überlieferungen ein gutes Stück weit gelungen scheint – garantierte dies jedoch noch lange keine einheitliche Auslegung, da sich manche Überlieferungen und Quelltexte zum einen zumindest dem Anschein nach widersprachen und zum anderen unterschiedlich gedeutet werden konnten.
- 2.) Daher nahmen bzw. nehmen innerhalb der Ursachen für Meinungsunterschiede linguistische Deutungsprobleme viel Raum ein. Dies wiederum betrifft nicht bloß die Überlieferungen des Propheten, sondern auch den Koran selbst.⁵⁴ Bestimmte Begriffe oder Texte sind mehrdeutig (*mutašābih*) und lassen ohnehin mehrere Interpretationen auf der Text-Text-Ebene zu. Weiterhin kann die Text-Kontext-Ebene (z.B. der Anlass der Herabsendung eines Verses, *sabab an-nuzūl*) zu unterschiedlichen Auffassungen führen.⁵⁵
- 3.) Das Gewohnheitsrecht (*urf*) ist ein prägnantes Beispiel, welches zwar bei den jeweiligen Rechtsschulen eine unterschiedliche Gewichtung innerhalb der Gesamtsystematik einnimmt, welches jedoch für eines von mehreren Instrumenten steht, die den kontextuellen Komponenten der jeweiligen Lebenswirklichkeiten Geltung verleihen.⁵⁶ In der Praxis kam es häufig zu mal mehr, mal weniger gelungenen Versöhnungsversuchen zwischen dem realen Wirklichkeitskontext und

⁵³ Interessant sind in diesem Zusammenhang die jungen Konzeptionen einer kollektiven Rechtsfortbildung in Form von Räten, Gremien etc., bei der die kreative Kraft des *iğtihād* mit der bindenden des *iğmā'* gekoppelt werden will.

⁵⁴ Für einen Überblick siehe I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920.

⁵⁵ Siehe dazu Masud, "Ikhtilaf al-Fuqaha – Diversity in Fiqh as a Social Construction", S. 72-75; Kamali, *Shari'ah Law – An Introduction*, S. 102-104.

⁵⁶ Vgl. Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, S. 291ff.

dem abstrakten Recht.⁵⁷ Zu einem beträchtlichen Anteil ist das islamische Recht auch immer Produkt politischer und sozialer Konstruktionen gewesen.⁵⁸

- 4.) Als Letztes seien noch die unterschiedlichen Methodologien und Systematiken genannt, die bei der Ableitung des Rechts maßgeblich sind. Nach aš-Šāfi‘īs Grundsteinlegung für die Hierarchisierung der Rechtsquellenlehre waren – nach Koran und Sunna als Primärquellen – die Sekundärquellen selbst immer ein Auslöser unterschiedlicher Endpositionen gewesen.⁵⁹ So konnte bei Unterschieden der Hinweis auf die jeweilige Rechtsschule und ihre Systematik genügen, von denen es in der Geschichte weitaus mehr als vier gab.

Vom *fiqh* zum *adab al-iḥtilāf*

Moderne *iḥtilāf*-Theorien beziehen sich auf den klassischen Pluralismus, um einen zeitgenössischen *iḥtilāf* zu institutionalisieren. Zu beobachten ist hierbei die zunehmende Schwerpunktsetzung auf den *adab* (Verhaltensethik) innerhalb einer islamischen Streitkultur. Dabei öffnet sich der Pluralismus auch ein Stück weit über die Grenzen des Rechtspluralismus hinausgehend. Hierdurch ergibt sich eine Möglichkeit, die muslimische Öffentlichkeit auch für einen bedingten Pluralismus innerhalb des *kalām* zu sensibilisieren.

Entscheidend sind bei diesem Ansatz nicht die jeweiligen Bestimmungen oder Positionen von Fallfragen im Bereich des *fiqh* oder des *kalām*, sondern vielmehr die kultivierenden Maßnahmen des *adab*. Grundsätze des islamischen Glaubens (‘*aqīda*) sind ohnehin nicht Gegenstand von Konzessionen. Durch eine Verschiebung auf ethische Fragen kommt es zu einer Moralisierung der *iḥtilāf*-Theorie, die durch den Rekurs auf klassische Autoritäten, welche auf eine vorbildliche und nachahmenswerte Weise miteinander ihre Meinungsverschiedenheiten austrugen, viele Modelle liefert. Im Bereich des islamischen Rechts bieten sich hierfür nicht nur die meisten Beispiele, sondern es bildet zugleich auch die für Muslime relevanteste Disziplin der religiösen Wissenschaften.

Einzelne Beispiele aus dem Leben der *ṣaḥābā*, der *tābi‘ūn* oder großer Imame und Rechtsschulgründer werden hierbei herangezogen und ihr Verhalten wird als Norm für den Umgang mit zeitgenössischen Kontroversen gesetzt. Eine zumindest einstweilige Verschiebung des Rechts in die Ethik und um metajuristische Ansätze wird vollzogen. Es geht weniger schwerpunktmäßig um das richtige, unrichtige oder gleichwertige im *fiqh*, sondern oft um den negativen, kontraproduktiven Effekt, den unethische Verhaltensformen (und sei es im Fall des objektiven Richtigliegens) in einem islamischen Diskurs zur Folge haben. Diese wiederum werden durch Negativbeispiele aus der islamischen Geschichte illustriert. Besonders hier kommen nicht nur Beispiele aus dem islamischen Recht vor. Die Schule der *Ḥawāriğ* zählt zu den am meisten erwähnten Negativbeispielen, nicht zuletzt auch deswegen, weil manche zeitgenössische Auslegungsweisen heute viele strukturelle Parallelen zu diesen aufweisen.⁶⁰

⁵⁷ Vgl. N. J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago / London 2007, S. 58ff.

⁵⁸ Vgl. Masud, “*Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as a Social Construction*”, S. 72-75; Kamali, *Shari‘ah Law – An Introduction*, S. 82-86.

⁵⁹ Siehe dazu Masud, “*Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as a Social Construction*”, S. 75-78; Kamali, *Shari‘ah Law – An Introduction*, S. 105-107.

⁶⁰ Vgl. Al-‘Alwānī, *Adab al-Iḥtilāf fī al-Islām*, (Silsilat Qadaya al-Fikr al-Islami, 2), The International Institute of Islamic Thought, Herndon ⁶1987, S. 12f., S. 84ff.

Diese regelrecht Wende in der *ihtilāf*-Literatur scheint mir maßgeblich vom Gelehrten Ṭāhā Ġābir al-‘Alwānī,⁶¹ einem in den USA lehrenden, sunnitischen Professor irakischer Abstammung, angestoßen worden zu sein. Al-‘Alwānī plädiert für eine islamische Streitkultur (*ṭaqāfat al-ihtilāf*)⁶² und versteht sich als Reformers, für den die ausstehende Reform (*iṣlāḥ*) notwendigerweise mit der Versöhnung (*ṣulḥ*) unter den Muslimen einhergeht.⁶³ In Grabenkämpfen unter muslimischen Gruppierungen, die sich gegenseitig die Rechtleitung absprechen, erblickt er vielmehr „donquichottische“ Motive.⁶⁴ Nach al-‘Alwānī kann all dem jedenfalls nur mit einer Kultur der Toleranz (*ṭaqāfat at-tasāmuḥ*), des Streitens und des Schlichtens (*ṭaqāfat faḍ al-munāza‘āt wa ṭaqāfat faḍ al-ihtilāfāt*) begegnet werden, die auf der Grundlage einer reichhaltigen Kultur- und Geistesgeschichte erforscht, weiterentwickelt und gepflegt werden muss. Der entsprechende Bildungsauftrag kommt sodann den Bildungsinstitutionen zu.⁶⁵ Aus al-‘Alwānīs Hauptwerk zum *ihtilāf* mit dem Titel *Adab al-Ihtilāf fī al-Islām* (1987) werden abschließend einige ethische Grundsätze präsentiert, die al-‘Alwānī von autoritativen Beispielen der Frühzeit des Islams ableitet und die für die Heilsgeschichte zentral sind.

Ethische Grundsätze einer islamischen Streitkultur

Die *ṣaḥābā* (r) des Gesandten (s) bemühten sich einen *ihtilāf* so gut wie möglich zu vermeiden. Zähe Diskussionen über Fallfragen (*far‘iyyāt*) wurden unterlassen, da alle Vorfälle unter (prophetischer) Leitung gelöst wurden. In aller Regel führte diese Art des Umgangs dazu, dass kaum Spielraum für Dispute gegeben wurde, geschweige denn für Streit oder Zwietracht.

Kam es trotz der Versuche einen *ihtilāf* zu vermeiden dennoch zu einem solchen, führten die *ṣaḥābā* die Streitfrage schnell auf das Buch Gottes und den Gesandten (s) zurück, sodass dieser nicht weiter aufkeimen konnte. Das Urteil Gottes und Seines Gesandten (s) wurde bereitwillig und unmittelbar akzeptiert und ihre Gewissen wurden daraufhin vollständig beruhigt.

Der Gesandte (s) zeigte in vielen deutungsoffenen Fällen das Richtige auf. Manchmal verwies er auch auf die Möglichkeit, dass unterschiedliche Auslegungen nebeneinander Bestand haben dürfen. Alle *ṣaḥābā* (r) hatten die Einstellung, dass die Meinung eines anderen ebenso richtig sein könnte, wie sie es von ihrer eigenen vermuteten. Diese Einstellung sorgte dafür, dass der gegenseitige Respekt gewahrt wurde und dass Engstirnigkeit in Bezug auf die eigene Meinung ausblieb.

Die *ṣaḥābā* verpflichteten sich zur Gottesfurcht und der Ablehnung niederer Gelüste (*hawā*), um die Suche nach dem Richtigen als einziges Motiv für einen *ihtilāf* gelten zu

⁶¹ Lebenslauf und Publikationen sind zu finden unter URL: <http://www.alwani.net/cv.php> (letzter Zugriff: 03.12.2010).

⁶² Vgl. Al-‘Alwānī, *Ṭaqāfat al-Ihtilāf*, 19.11.2007, URL: http://www.alwani.net/articles_view.php?id=29 (letzter Zugriff: 19.05.2010).

⁶³ Vgl. Al-‘Alwānī, *Aṣ-Ṣulḥ wa al-Iṣlāḥ*, 03.11.2008, URL: http://www.alwani.net/articles_view.php?id=46 (letzter Zugriff: 30.05.2010).

⁶⁴ Vgl. *Al-Qur‘ān – Tartīl bi al-Ma‘na wa al-‘*, Teil 6, URL: <http://www.youtube.com/watch?v=tJkRYfoT4kQ&NR=1> (letzter Zugriff: 06.06.2010).

⁶⁵ Vgl. auch *Aṣ-Ṣulḥ wa faḍḍu al-Munāza‘āt fī aṣ-Ṣarī‘ā al-islāmiyya*, 09.08.2008, URL: <http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=1160825> (letzter Zugriff: 17.05.2010).

lassen. Daher spielte es keine Rolle, ob die Wahrheit aus dem eigenen Mund oder dem Mund eines anderen ausgesprochen wurde. Die islamische Ethik wurde durch eine höfliche und freundliche Sprache und das Vermeiden von verletzenden Worten eingehalten. Zugleich war jeder bereit, dem anderen aufmerksam zuzuhören.

Heuchelei und Schmeichelei vermieden sie so weit wie nur möglich. Sie investierten ein großes Maß an Anstrengung, um ein Problem möglichst objektiv zu untersuchen. Jeder, der anderer Meinung war, wurde ernst genommen, respektiert und als Person durch sein Gegenüber akzeptiert. Die einem als besser erscheinende Position wurde stets in den Vordergrund gerückt. Vereinzelt vorkommende falsche Handlungen oder Aussagen einer Person überwogen nicht deren gute Werke.⁶⁶

Bei einem *iḥtilāf* mit sowohl nachvollziehbaren Ursachen (*asbāb*), wie beispielsweise dem Empfang eines Belegtexts für die einen und nicht für die anderen oder einem *iḥtilāf* bei der Auslegung eines Textes oder eines Ausdrucks o.Ä., hielten sie die Grenzen ein und beeilten sich, das Richtige ausfindig zu machen. Sie sahen Fehler ohne jede Spur von Bitterkeit ein. Gelehrsame Menschen solcherart mit vorzüglichen Eigenschaften und einem tiefen Verständnis wurden überaus respektiert.

Aus der Gesamtheit der Überlieferungen wird der Eindruck vermittelt, dass niemand seine eigenen Fähigkeiten überschätzte oder die Rechte seiner Mitmenschen verunglimpfte. Ein jeder von ihnen sah die Suche nach der richtigen Meinung als eine Gemeinsamkeit an und als Möglichkeit, dass die Wahrheit möglicherweise bei ihm selbst, aber auch bei seinem Gegenüber liegen könnte. Es wurde nicht ausgeschlossen, dass jemand seine eigene Meinung für richtig hält, sie jedoch falsch ist, genauso wenig wie die Option, dass jemand eine Meinung für falsch hält, diese aber richtig ist.

Die *ṣaḥābā* betrachteten die Geschwisterlichkeit im Islam als eine der wichtigsten Grundsätze der Religion, ohne die es unmöglich wäre, den Islam zu leben. Diese Geschwisterlichkeit steht über dem *iḥtilāf* in Fragen des *iğtihād*. Fragen im Zusammenhang mit den Grundsätzen des islamischen Glaubens waren nicht Gegenstand des *iḥtilāf*. Dieser beschränkte sich daher auf subsidiäre Fragen. Sie bemühten sich regelmäßig zusammenzukommen, um sich über ihre gegenwärtigen Herausforderungen auszutauschen. Ihr Konsens wurde bezüglich vieler Fragen umgesetzt.

Die Gelehrten und Verständigen hatten einen sehr hohen Stellenwert. Jeder hatte einen anerkannten Bereich inne, in dem er nicht von anderen angezweifelt und in seiner jeweiligen juristischen Methodik respektiert wurde. Durch die Transparenz ihrer Ansätze und Methoden in der Ableitung und durch ihre Gegenargumente entstand unter ihnen so etwas wie eine implizite Verständigung.

Die *ṣaḥābā* (s) betrachteten ihre gegenseitigen Korrekturen als eine Form der Unterstützung, die gegenüber einem Vertrauten geleistet wurde, ohne dass dies peinlich gewesen oder als eine Zensur verstanden worden wäre.⁶⁷

Schlussbetrachtung

Ob der *iḥtilāf* seine Wirksamkeit eher als ein Problem oder als eine Lösung ausübt, hängt zum Ersten mit der grundsätzlichen Bereitschaft zusammen, seine faktische Präsenz zu

⁶⁶ Vgl. Al-‘Alwānī, *Adab al-Iḥtilāf fī al-Islām*, S. 48f.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 71-75.

respektieren. Darüber hinaus lässt sich die potenzielle Fruchtbarkeit, die sich aus einem innermuslimischen Diskurs ergeben kann, nur dann entfalten, wenn gewisse gemeinsame Grundsätze gewahrt werden. Neben den zentralen Religionsinhalten gehört hierzu zweifelsohne auch die Einhaltung der islamischen Ethik, welche nicht durch ein Verharren auf streitbare Positionen verletzt werden darf. Auch wenn bei einer mehr oder weniger oberflächlichen Anstandshaltung die Diskursregeln und Debattenkultur eingehalten werden, führt dies kaum zu sachdienlichen und gemeinnützigen Ergebnissen, wenn nicht die Maximen des *adab* und auch die Lehren der *makārim al-aḥlāq* (die edlen Wesenseigenschaften) verinnerlicht werden. Die Konzentration auf ethische Grundfragen der Haltung und Handlung scheint mir daher zu Recht bei der Bewusstseinsbildung von Muslimen Priorität zu besitzen. Auf Grundlage dieser Normen kann eine islamische Streitkultur dem innermuslimischen Pluralismus begegnen, substanzielle Fragen der islamischen Lehre einvernehmlich beantworten und gegebenenfalls auch Unterschiede gewähren.