

Şuayip Seven
Traditionelle Hadith-Hermeneutik

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN • BAND 335

begründet
von Klaus Schwarz

herausgegeben
von Gerd Winkelhane

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN • BAND 335

Şuayip Seven

Traditionelle Hadith-Hermeneutik

im Zusammenhang mit modernen Ansätzen
der Ankaraner Schule



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

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

www.klaus-schwarz-verlag.com

All rights reserved.

No part of this book may be reprinted or reproduced or utilised
in any form or by any electronic, mechanical, or other means, now
known or hereafter invented, including photocopying and
recording, or in any information storage or retrieval system,
without permission in writing from the publishers.

© 2018 by Klaus Schwarz Verlag GmbH Berlin
Erstausgabe
Herstellung: J2P Berlin
Printed in Germany on chlorine-free bleached paper
ISBN 978-3-87997-470-2

*Für meine liebevollen Eltern
Mehmet und Kâfiye Seven*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	9
Einleitung.....	11
1 Die Ankaraner Schule.....	17
1.1. Die Hauptakteure der Ankaraner Hadith-Schule.....	18
1.1.1 Muhammed Tayyip Okiç (1902–1977).....	19
1.1.2 Talat Koc̄yigit (1927–2011).....	22
1.1.3 Mehmed Said Hatibođlu (geb. 1933).....	23
1.2 Historischer Hintergrund der theologischen Fakultät Ankara.....	25
2 Die Kritik der Ankaraner Schule an der klassischen	
Hadith-Wissenschaft.....	34
2.1 Die Kritik der Ankaraner Schule am Hadith- und Sunna-Verständnis in der klassischen Hadith-Wissenschaft.....	35
2.2 Historische Einordnung von Hadith und Sunna.....	40
2.3 Sunna bei Joseph Schacht und Fazlur Rahman aus der Sicht der Ankaraner Schule.....	43
2.4 Das Wesen der Sunna.....	48
2.5 Das Sunna-Verständnis in der Ankaraner Schule.....	61
2.6 Die Entpolitisierung des Hadith.....	66
2.7 Die epistemologischen Wahrheitswerte der Hadithe.....	73
2.8 Schwierigkeiten bei der Definition des authentischen Hadith.....	89
2.9 Kritik der Ankaraner Schule am Prophetenbild der klassischen Hadith-Wissenschaft.....	97
2.9.1 Muḥammad als Menschprophet in der Hadith-Literatur.....	98
2.9.2 Muḥammad als Übermensch in der Hadith-Literatur.....	102
2.10 Kritik der Ankaraner Schule am ṣaḥāba-Verständnis in der klassischen Hadith-Wissenschaft.....	108
2.10.1 Die Stellung der ṣaḥāba in der klassischen Hadith-Wissenschaft.....	109
2.10.2 Die Stellung der ṣaḥāba nach der Ankaraner Schule.....	117
2.11 Kritik der Ankaraner Schule an der Hadith-Kompilation von Muḥammad b. Ismā'īl al-Buḥārī (gest. 256/870).....	131
2.11.1 Der Anerkennungsprozess al-Buḥārīs in der klassischen Hadith-Wissenschaft.....	133
2.11.2 Einflüsse der theologischen Diskussionen auf al-Buḥārī.....	141
2.12 Kritik der Ankaraner Schule an der Hadith-Kompilation von Muslim b. al-Ḥađđāđ (gest. 261/875).....	145
2.12.1 Muslims Kompilation als Beispiel für das zugeschriebene Charisma.....	145

2.12.2	Die Quellen Muslims.....	148
2.12.3	Kritik an Muslims Kompilation in der klassischen Hadith-Wissenschaft.....	153
3	‘uṣūl-Gelehrte als Inspirationsquellen der Ankaraner Schule.....	162
3.1	Das Hadith-Verständnis der Ḥanafiten.....	162
3.1.1	Koranzentrierte Hadith-Exegese.....	164
3.1.2	Vernunftorientierte Hadith-Exegese.....	168
3.1.3	Menschenzentrierte Hadith-Exegese.....	173
3.1.4	Bevorzugung des Leichtesten und Nützlichsten.....	178
3.1.5	Zweckgebundene Lesart.....	182
3.1.6	Berücksichtigung gesellschaftlicher Gewohnheiten.....	184
3.1.7	Berücksichtigung gesellschaftlicher Entwicklungen.....	186
3.2	Das Hadith-Verständnis der Mālikiten.....	189
3.3	Das Hadith-Verständnis der Mu‘taziliten.....	197
3.3.1	Die Stellung der Sunna in der Mu‘tazila.....	197
3.3.2	Die Hadith-Exegese der Mu‘taziliten.....	201
4	„Die alternative Hadith-Methodologie“ der Ankaraner Schule.....	205
4.1	Alternative Hadith-Methodologie.....	213
4.1.1	Die alternative Hadith-Methodologie nach M. Hayri Kirbaşoğlu.....	214
4.1.2	Die alternative Hadith-Methodologie nach Mehmet Görmez.....	227
4.2	Textkritische Hadith-Exegese.....	257
4.2.1	Textkritik in der klassischen Hadith-Wissenschaft.....	243
4.2.2	Textkritik nach der Ankaraner Schule.....	270
4.3	Formale Faktoren der Textkritik.....	271
4.3.1	Rekonstruktion der Hadith-Texte.....	271
4.3.2	Vier Prinzipien einer modernen Hadith-Hermeneutik.....	273
4.4	Inhaltliche Faktoren der Textkritik.....	279
4.4.1	Übereinstimmung des Hadith mit dem Koran und der Sunna.....	279
4.4.2	Übereinstimmung zwischen Hadith und Geschichte.....	287
4.4.3	Übereinstimmung zwischen Hadith und Wissenschaft.....	291
4.4.4	Geschlechtergerechtigkeit.....	299
4.4.5	Der Dialog mit dem Propheten als eine hermeneutische Öffnung.....	308
5	Schlussbetrachtung.....	318
6	Literaturverzeichnis.....	322

Vorwort

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Gütigen.

Die vorliegende Arbeit wurde von der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen. Sie entstand während meiner Tätigkeit als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie an der Universität Münster. Ihre Entstehung blickt auf fünf Jahre zurück, die von intensiver Forschung und Lehre im Bereich der Hadithwissenschaften geprägt waren. Während dieser Zeit erhielt ich die Unterstützungen, ohne die diese Arbeit nicht hätte entstehen können.

Mein aufrichtigster Dank gebührt Gott, meinem Herrn, Der mir Gesundheit und Kraft sowie die nötigen Möglichkeiten für die Entstehung dieser Arbeit beschied. Ich bin im ständigen Bewusstsein: Ohne Ihn ist nichts möglich. Entsprechend dem Ausspruch des ehrwürdigen Propheten Muḥammad, Gott segne ihn und gebe ihm Heil!: *„Wer den Menschen nicht dankt, dankt Gott auch nicht“* (Abū Dāwūd, 4811), möchte ich auch die Personen dankend würdigen, die mit ihren wertvollen Gedanken und Anregungen zur Entstehung dieser Arbeit wesentlich beitrugen.

Mein persönlicher Dank gilt zunächst Herrn Prof. Dr. Mouhanad Khorchide, der mit seinem Hinweis auf die Forschungslücke in der deutschsprachigen Hadithwissenschaft den ersten Denkanstoß für diese Arbeit gab und sich bereit erklärte, Erstgutachter zu sein. Bei Herrn Prof. Dr. Marco Schöller bedanke ich mich ganz persönlich für sein Zweitgutachten und das darin enthaltene große Lob.

Mein herzlicher Dank gilt auch den Hadithwissenschaftlern der Universität Ankara Prof. Dr. Hayri Kırbaçoğlu, Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Prof. Dr. Bünyamin Erul und Prof. Dr. Ali Dere. Für die Erschließung ihrer Thesen war es sehr hilfreich, dass sie mir für wissenschaftliche Diskussionen persönlich zur Verfügung standen.

Herzlich danke ich meinen Kollegen am Zentrum für Islamische Theologie, die meine Arbeit mit ihren wertvollen Gedanken unterstützten. Sie waren immer bereit, wenn ich mich über die einen oder anderen Stellen der Arbeit mit ihnen austauschen wollte. Ich danke Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi, Daniel Roters und Sema Küçük dafür, dass sie sich Zeit nahmen und die Arbeit kritisch durchlasen. Mit Hilfe ihrer wertvollen Anmerkungen konnte ich viele Stellen der Arbeit korrigieren und verbessern. Meinen Kollegen Ahmet

Sami, Ali Ghandour, Mustafa Hadžić und Mehmet Genç danke ich ganz persönlich für ihre fruchtbaren Anregungen.

Mein besonderer Dank gilt meinem geschätzten Freund und Kollegen Dr. Çefli Ademi für seine dauerhafte Unterstützung. Seine Präzision und große Achtung vor der traditionellen islamischen Gelehrsamkeit begleiteten die Arbeit stets bereichernd, wenn an einer oder anderen Stelle eine Formulierung zu pauschal anklang oder die Tradition gegen die Moderne aufgegeben worden zu sein schien.

Mein innigster Dank gilt meinen liebevollen Eltern Mehmet und Kâfiye Seven. Dank ihrer verantwortungsvollen Erziehung und ihrer steten Unterstützung durfte ich studieren. Unter schwierigen finanziellen Umständen ermöglichten sie mir selbstopfernd das Theologiestudium, welches die wissenschaftliche Basis der vorliegenden Arbeit bildete. Als kleines Dankeschön für ihre Liebe und Unterstützung widme ich Ihnen diese Arbeit. Hierbei gedenke ich meiner lieben Mutter, die vor kurzem verstarb. Ich verneige mich achtingungsvoll vor ihr goldenen Persönlichkeit.

Mein herzlicher Dank gilt an dieser Stelle meinem Bruder Ahmet Şener Seven und meinen Schwestern Kâmile Özdemir, Rukiye Gögyıldız und Fatma Seven. Sie standen mir mit ihren Gebeten immer bei.

Mein größter Dank gilt an dieser Stelle meiner lieben Frau Fatma Seven. Ohne ihr Verständnis und ihre unschätzbare ständige Unterstützung wäre diese Arbeit nicht entstanden. Sie hat unsere Kinder Berire und Enes Seven liebevoll begleitet und sie meine Abwesenheit nicht spüren lassen, um mir mehr Zeit für diese Arbeit zu ermöglichen.

Nicht zuletzt danke ich der Türkisch-Islamische Union (DITIB) für ihre finanzielle Unterstützung während meiner Promotion und dem Graduiertenkolleg Islamische Theologie für die Finanzierung der Veröffentlichung.

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

Münster, 24. Juni 2017 / 29. Ramadan 1438

Şuayip Seven

Einleitung

Der Hadith¹ gilt nach dem Koran als zweitwichtigste schriftliche Quelle der islamischen Religion. Seine religiöse Autorität begründet sich vor allen Dingen damit, dass der Hadith als historisches Überlieferungsmaterial die modellhafte theologische Lehre und Praxis des Propheten Muḥammad verkörpert, die unter dem Begriff der *Sunna* für die Muslime eine unbestrittene theologische Autorität besitzt. Im Hadith sehen die Muslime ihren Propheten, der für sie gemäß des Korans (33/21) *ein gutes Vorbild* darstellt. Es lässt sich in der islamischen Ideengeschichte kaum eine theologische Strömung beobachten, die der Sunna diese theologische Kraft nicht zuspricht. Der Streitpunkt in der islamisch-theologischen Diskussion über die Sunna bezieht sich viel mehr auf die Problematik, ob und in wieweit die Sunna des Propheten anhand der Hadithe authentisch zu rekonstruieren ist und was genau an der Sunna als modellhaft bzw. theologisch konstitutiv zu gelten hat.

Obwohl der Hadith für das Verstehen des Islams bzw. das Religionsverständnis der Muslime ein wichtiger Faktor ist, wird der Hadith-Forschung in der gegenwärtigen westlichen Islamwissenschaft im Vergleich zur Koranforschung nur wenig Bedeutung beigemessen. Dies hängt wahrscheinlich mit der Vorstellung zusammen, dass die kritische Hadith-Forschung mit Ignaz Goldziher ihren Zenit überschritten habe. Tilman Nagel, selbst Vertreter dieser These,² fasst das Ergebnis der kritischen Hadith-Forschung wie folgt zusammen: „*Mit den Werkzeugen der historisch-kritischen Quellen lässt sich kein einziges ‚Prophetenwort‘ als echt erweisen.*“³ Da die Frage nach der Echtheit der Hadithe keine neuen Ergebnisse vorweisen könne, so Nagel, müsse sich die Islamwissenschaft heute auf Wesen und Funktion der Hadithe in der islamischen Gesellschaft konzentrieren.⁴ Im Gegensatz zu Nagels Behauptung legen u.a. die Forschungen von Fuat Sezgin,⁵ Harald Motzki⁶ und Gregor Scho-

1 Hadith, der in der Regel mit Umschrift als *ḥadīṭ* geschrieben wird, wird im Folgenden in seiner eingedeutschten Form als Hadith (Pl. Hadithe) im Sinne einer einzelnen Überlieferung von oder über den Propheten Muḥammad verstanden. Mehr dazu siehe S. 35.

2 Vgl. Nagel, Tilman: *Das Prophetenḥadīṭ – Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Hrsg. C. Gilliat und T. Nagel, Göttingen 2005, S. 84.

3 Nagel, Tilman: *Ḥadīṭ- oder: Die Vernichtung der Geschichte*, in ZDMG-Suppl. 10, S. 118-128., hier S. 118.

4 Nagel, ebd. S. 87.

5 Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, Bd. I, S. 53ff.

6 Motzki, Harald: *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz – Ihre Entwicklung in Mek-*

eler⁷ nahe, dass durchaus berechnigte literarische Gründe dafür vorliegen, die historische Echtheit vieler Hadithe anzuerkennen. Wael Hallaq⁸ und Jonathan Brown⁹ hingegen setzten sich mit der Frage der Echtheit auf epistemologischer Ebene auseinander und führten aus, dass die Islamwissenschaftler in der Authentizitätsfrage, offenbar verfangen in rationalistischen Prämissen, in unzutreffender Weise historische Gewissheit forderten, wo es den klassischen muslimischen Gelehrten in derselben Frage nicht um Gewissheit, sondern um historische Wahrscheinlichkeiten ging.¹⁰ Die Echtheitsfrage wird im Abschnitt über die epistemologischen Wahrheitswerte der Hadithe eingehend aufgearbeitet. Auf eine ausführliche Darstellung der Ergebnisse der bisherigen islamwissenschaftlichen Hadith-Forschungen wird im Rahmen dieser Arbeit jedoch verzichtet.¹¹ Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass der Verfasser dieser Arbeit die Tatsache der Hadith-Fälschung zwar nicht ablehnt, sie stellt für ihn jedoch in den Worten Albrecht Noths nicht die Regel, sondern die Ausnahme dar.¹²

Ebenso bedeutsam wie die Frage nach ihrer Authentizität ist auch die Frage nach einer angemessenen Deutung der Hadithe, denn Hadithe wurden und werden in der Koran-Exegese als Interpretationsmittel eingesetzt. Um das Koran-Verständnis sowohl früherer als auch zeitgenössischer muslimischer Gelehrter angemessen erschließen zu können, ist daher das Verständnis ihrer Hadith-Interpretation unabdingbar. Die derzeitige Vernachlässigung der Hadith-Forschung und der Bedarf an einer modernen Hadith-Hermeneutik stellen zwei Aspekte dar, die zur Entstehung der vorliegenden Arbeit führten. Die Authentizität der Hadithe und ihre zeitgemäße Interpretation

ka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts, Stuttgart 1991.

- 7 Schoeler, Gregor: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin 1996, S. 7.
- 8 Vgl. Hallaq, Wael: *The Authenticity of Prophetic Hadith: a Pseudo-problem*, in *Studia Islamica*, No 89, 1999, S. 75-90.
- 9 Vgl. Brown, Jonathan A.C.: *Did the Prophet Say It or Not? The Literal, Historical, and Effective Truth of Hadīths in Early Sunnism*, in *Journal of the American Oriental Society* 129.2 (2009), S. 259-286.
- 10 Vgl. Hallaq, ebd. S. 4 f.
- 11 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit den bisherigen Forschungsergebnissen zur Authentizitätsfrage siehe u.a. Harald Motzki, ebd. S. 7-49.
- 12 Vgl. Noth, Albrecht: *Gemeinsamkeiten muslimischer und orientalischer Ḥadīṭ-Kritik – Ibn al-Ġawzī's Kategorien der Ḥadīṭ-Fälscher*, in: *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident*, Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag, Köln, 1991, S. 40-46, hier S. 40.

stellen die heutige muslimische Generation vor unverändert große Herausforderungen. Muslimische Theologen haben in diesem Zusammenhang zwei grundlegende Fragen zu beantworten:

- a. Wie lässt sich die historische Authentizität der Hadithe ermitteln?
- b. Wie lassen sich die Hadith-Materialien, die sich auf die vielfältigen historischen und sozialen Zusammenhänge im Leben des Propheten vor 1400 Jahren beziehen, im Spiegel der gegenwärtigen Lebensrealitäten der Muslime verstehen?

Zur Klärung der ersten Frage entwickelte die klassische Hadith-Wissenschaft das sogenannte *Sanad*-System, wonach die historische Echtheit der Überlieferungen an die Gerechtigkeit bzw. Zuverlässigkeit (*ʿadl*) und Genauigkeit (*ḍabt*) der Überlieferer gekoppelt wurde. Dabei wurden die Überlieferungen jedoch keiner ausreichenden inhaltlichen Überprüfung unterzogen.

In Bezug auf die Deutung der Hadithe und die damit verbundenen Vorgehensweisen lassen sich die muslimischen Gelehrten, hauptsächlich in zwei Denkströmungen einteilen: die traditionalistische bzw. textorientierte Schule (*ahl al-ḥadīṭ* oder *ahl al-ʿaṭar*) und die rationalistische bzw. sinn- und zweckorientierte Schule (*ahl ar-raʿy*). Die erste Ausrichtung ist durch eine auf die wörtliche Bedeutung der Hadithe reduzierte Interpretationsweise charakterisiert. Zur ihren prominentesten Vertretern gehören u.a. Muḥammad b. ʿIḍrīs aš-Šāfiʿī (gest. 204/820) und Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241/855). Diese Gelehrten begründeten anhand des Hadith ein statisches Islamverständnis. Die rationalistische Strömung hingegen zeichnete sich dadurch aus, dass sie bei der Interpretation der Hadithe den örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten sowie dem menschlichen Verstand vergleichsweise mehr Entscheidungsspielraum einräumten. Diese Herangehensweise fand die größte Verbreitung unter den ḥanafitischen, mālikitischen und muʿtazilitischen *ʿuṣūl*-Gelehrten.

In der vorliegenden Arbeit werden die Ansichten dieser beiden Denkschulen zu Authentizität und Deutung der Hadithe im Spiegel der alternativen Vorstellungen der Hadith-Gelehrten an der theologischen Fakultät Ankara aufgearbeitet, die im Folgenden als *Ankaraner Schule* bezeichnet wird. Die Zuordnung dieser Gelehrten zu einer eigenständigen Denkschule lässt sich vor allem damit erklären, dass sie ihren Forschungen – wenn auch mit individuell unterschiedlicher Akzentuierung – die Kritik an einer statischen Lesart der Hadithe zurgrunde legen. Sie treten mehrheitlich dafür ein, die rationalistische Denkweise, die sie vor allem mit den *ʿuṣūl*-Gelehrten der Ḥana-

fiten, Mālikiten und Mu‘taziliten verbinden, auf die Hadith-Wissenschaft anzuwenden. Die islamische Binnenperspektive, die sich in ihren Argumenten ausnahmslos beobachten lässt, ist ein weiterer Grund dafür, die Hadith-Gelehrten der Universität Ankara unter die *Ankaraner Schule* zu subsumieren.

Für eine adäquate Würdigung der Kritik der traditionellen bzw. klassischen Gelehrten durch die Ankaraner Schule wird zunächst jeweils in die betreffenden Themenbereiche der klassischen Hadith-Wissenschaft eingeführt. Die klassische Hadith-Wissenschaft, auf die in den Schriften der Ankaraner Gelehrten Bezug genommen wird, soll im Rahmen dieser Arbeit von Gelehrten repräsentiert werden, die einen anerkanntermaßen hohen Einfluss auf die Entwicklung der Hadith-Wissenschaft ausgeübt haben. Es darf aber nicht außer Acht gelassen werden, dass eine über tausendjährige Disziplin wie die Hadith-Wissenschaft über ein großes Maß an Heterogenität verfügt und sich nicht immer auf die Ansichten der Gelehrten reduzieren lässt, welche in dieser Arbeit namentlich erwähnt werden.

Die Arbeit setzt sich aus vier Kapiteln zusammen und wird schließlich mit einer Schlussbetrachtung abgerundet. Die vorliegende Arbeit versteht sich nicht als eine Einführung in die klassische Hadith-Wissenschaft. Deshalb werden die Themen der klassischen Hadith-Wissenschaft nicht nach der gängigen Systematik behandelt, in der es hauptsächlich um Definitionen von Begrifflichkeiten wie authentischer Hadith (*ṣaḥīḥ*), seine verschiedenen Arten, die Überliefererkette (*sanad*) und unterschiedliche Klassifizierungen nach der Lage der Überliefererkette geht.¹³ Sie verfolgt vielmehr den Zweck, die exegetischen Probleme der klassischen Hadith-Wissenschaft im Lichte der Kritik und alternativen Ansätze der Ankaraner Schule aufzuarbeiten. Deshalb orientiert sich die Reihenfolge der Themen an den Faktoren, die diese exegetischen Probleme begründen. Im Einzelnen lassen sich die inhaltlichen Schwerpunkte der jeweiligen Kapitel wie folgt skizzieren.

Das erste Kapitel befasst sich zunächst mit der Genese der Ankaraner Schule. Nach einer Vorstellung ihrer wichtigsten Protagonisten wird außerdem der historische Entstehungshintergrund der theologischen Fakultät Ankara betrachtet. Kapitel zwei widmet sich sodann der aus fünf Aspekten bestehenden Kritik der Ankaraner Schule an der klassischen Hadith-Wissenschaft: (1) Kritik am Hadith- und Sunna-Verständnis in der klassischen Hadith-Wissenschaft, (2) Kritik am Prophetenbild in der klassischen Hadith-

13 Siehe dazu u.a. as-Suyūṭī, Ḡalāl ad-Dīn: *Tadrib ar-rawī*, Beirut 1996, Bd. I-II.

Wissenschaft, (3) Kritik am *ṣahāba*-Verständnis in der klassischen Hadith-Wissenschaft, (4) Kritik an der Hadith-Kompilation von Muḥammad b. ʾIsmāʿīl al-Buḥārī (gest. 256/870) und (5) Kritik an der Hadith-Kompilation von Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ (gest. 261/875).

Das dritte Kapitel bezieht sich auf die Hadith-Interpretation der *ʾuṣūl*-Gelehrten, deren Hadith-Interpretation für die Ankaraner Schule maßgeblich ist. Die vergleichsweise offene Hadith-Exegese der *ʾuṣūl*-Gelehrten unter den Ḥanafiten, Mālikiten und Muʿtaziliten wird in diesem Zusammenhang ausführlich dargelegt.

Das vierte Kapitel geht schließlich der Frage nach, wie sich die Ankaraner Schule eine *alternative Hadith-Wissenschaft* vorstellt. Dabei wird vor allem auf die Methodendebatte der Ankaraner Schule eingegangen. Abschließend wird der Aspekt der Textkritik aus der Sicht der klassischen Hadith-Wissenschaft und der Ankaraner Schule aufgegriffen.

Ziel der Arbeit ist es, über die Entwicklung einer zeitgemäßen Hadith-Hermeneutik derart zu reflektieren, dass einerseits auf die Problemfelder der klassischen Hadith-Hermeneutik aufmerksam gemacht wird und andererseits die Hadithe im Lichte der heutigen Lebensrealitäten der Muslime befragt werden.

Die kritische Forschung der Hadith-Gelehrten der theologischen Fakultät Ankara ist dem Autor schon aus seiner Studienzeit in der Türkei bekannt. In der westlichen Islamwissenschaft wird die Ankaraner Schule im umfassenden Sinne erst seit dem Erscheinen der Dissertation Felix Körners, „*Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam*“, rezipiert. Körners Arbeit, 2005 in Würzburg erschienen, richtete das Augenmerk auf die Koraninterpretation der Ankaraner Schule. Die Hadith-Forschung der Ankaraner Schule, die seit der Gründung der Universität Ankara 1949 bis heute zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen vorweisen kann, blieb bis heute in der deutschsprachigen Islamwissenschaft kaum zugänglich.

Die Ankaraner Schule bedient sich der kritikorientierten Binnenperspektive der islamischen Gelehrsamkeit. So gesehen lässt sich ihre wissenschaftliche Ausrichtung der klassisch-rationalistischen Denkrichtung der *ahl ar-raʿy* zuordnen, welche vor allem in Schriften der ḥanafitischen, mālikitischen und muʿtazilitischen *ʾuṣūl*-Gelehrten Ausdruck fand. Zudem zeichnet sich die Hadith-Forschung der Ankaraner Schule dadurch aus, dass sie der orientalisti-

schen Hadith-Forschung nichtablehnend gegenübertritt. Dabei muss aber festgestellt werden, dass die Ankaraner Gelehrten das Prinzip der Kritik auch auf die Orientalistik anwendet.

Die Hadith-Forschungen der Ankaraner Gelehrten, die den Kern der vorliegenden Arbeit bilden, stammen aus dem Zeitraum 1950 bis 2015. Im Hinblick auf die bereits genannte Forschungslücke im deutschsprachigen Raum, die sich auf die Hadith-Forschungen der Ankaraner Schule bezieht, versteht sich die vorliegende Arbeit in erster Linie als Beitrag dazu, die hermeneutischen Ansätze der Ankaraner Hadith-Gelehrten schwerpunktmäßig aufzuzeigen. Dass diese Arbeit bisweilen deskriptiv bleiben muss, ist diesem Umstand geschuldet.

Die Koranübersetzungen in der vorliegenden Arbeit stammen von Rudi Paret. Bei den Zitaten der Hadithe aus den sechs bekannten Hadith-Sammlungen von al-Buḥārī, Muslim, an-Nasāʿī, at-Tirmidī, Abū Dāwūd und Ibn Māǧa wird nur die Hadith-Nummer angegeben. Angesichts der mehrfachen Numerierung der Hadithe in Muslim werden die Hadithe daraus an einigen Stellen der Arbeit mit zwei Hadith-Nummern gekennzeichnet. Nur die erste Nummer davon berücksichtigt auch die wiederholten Hadithe. Die Hadithe aus den anderen Sammlungen werden zusätzlich mit den Angaben über Kompilator und Titel der Sammlung sowie Band- und Seitenangaben zitiert.

1 Die Ankaraner Schule

Die Hadith-Forschungen an der theologischen Fakultät Ankara lassen sich einer *Schule* zuordnen, deren Kern die kritische Herangehensweise an die Hadith-Literatur ist. Die Ankaraner Schule lehnt weder die Sunna als theologische Instanz, noch die Hadithe als historisches Beweismittel der Sunna ab, setzt sich jedoch kritisch mit Hadithen auseinander, die ihrer Ansicht nach im Widerspruch zu allgemeinen islamischen Prinzipien stehen. Einer solchen wissenschaftlichen Auseinandersetzung haben sich nach Auffassung der Ankaraner Hadith-Gelehrten auch solche Werke zu stellen, die in der klassisch-islamischen Theologie als weitestgehend sakrosankt gelten. Dies gilt vor allem für die Kompilationen von Muḥammad b. ʿIsmāʿil al-Buḥārī (gest. 256/870) und Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ (gest. 261/875). Einer der wichtigsten Vertreter der Ankaraner Schule, Mehmed Said Hatiboǧlu, brachte in einem Interview in der Beilage der von Ankaraner Theologen gegründeten Zeitschrift *İslâmiyât* sein Credo zum Umgang mit dem islamischen Traditionsmaterial zum Ausdruck: „Wenn wir unser 1400-jähriges Traditionserbe einer gründlichen Kritik unterziehen und daraus die universellen Prinzipien entwickeln können, können wir erst dann von einem Islam sprechen, der sich auf globaler Ebene behaupten kann.“¹⁴ Hatiboǧlu und damit die Ankaraner Hadith-Schule reduziert den Islam nicht auf das Jenseits. Eine laizistische Trennung zwischen Staat und Religion vertritt sie nicht, sondern betont vielmehr, dass die islamische Religion auch für weltliche Belange nutzbar sei. Damit die Religion in diesem Sinne wirken könne, solle über ihre Regelungen im zeitgenössischen Kontext reflektiert werden. Dabei orientieren sich die Vertreter der Ankaraner Schule an den Grundprinzipien des Koran und der Sunna. Obwohl sie die Vernunftmäßigkeit als Kriterium im Umgang mit der islamischen Tradition stark hervorheben, kann ihre wissenschaftliche Ausrichtung nicht als streng rationalistisch im erkenntnistheoretischen Sinne bezeichnet werden. Nach Kirbaşoǧlu lässt sie sich als eine Art des islamischen Rationalismus bezeichnen, in dem die Ratio nicht eigenständige religiöse Erkenntnisquelle fungiert, sondern als Interpretationsmittel für die Offenbarungserkenntnisse in Koran und Sunna zum Einsatz kommt. Methodisch bedient sich die Ankaraner Schule

14 Güler, İlhami & Dere, Ali: “Kültürel Mirasımız Üzerine Mehmet Said Hatiboǧlu ile Söyleşi” (Interview mit Mehmet Said Hatiboǧlu zu unserem kulturellen Erbe), in *İslâmiyât & kitâbiyât bülteni*, Ankara 2002, B.I, S. 6.

sowohl der auf die Überlieferer fokussierten Sanad-Kritik als auch der Textkritik (*naqd al-matn*), die den Inhalt der Hadithe analysiert.

Die im Rahmen der vorliegenden Arbeit diskutierten Themenbereiche sind insbesondere mit den Namen dreier großer Wissenschaftler verknüpft, die einander in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis verbunden waren: Muḥammad Tayyip Okiç, Talat Koçyiğit und Mehmed Said Hatiboğlu. Alle drei trugen in unterschiedlicher Weise zur Entwicklung des kritischen Charakters der Ankaraner Schule bei. Im Folgenden werden nach einer kurzen Vorstellung ihres wissenschaftlichen Werdegangs und ihrer allgemeinen Einstellung zur Hadith-Wissenschaft ihre Forschungen zu den jeweiligen Themen dargestellt.

Vorab sei angemerkt, dass der Islamwissenschaftler M. Fuat Sezgin trotz seiner Forschungstätigkeit an der jungen theologischen Fakultät Ankara nicht zu den Ankaraner Hadith-Gelehrten gezählt wird.¹⁵ Seine eigentliche wissenschaftliche Karriere begann er im noch zu erwähnenden Institut für islamische Forschungen in Istanbul. Zu seinen Lehrern gehörten u.a. Hellmut Ritter und Muḥammad Hamidullah. Sezgins bekannte Monografie zu den „*Quellen al-Buḥārīs*“ (*Buhari'nin Kaynakları*) wurde 1956 von der theologischen Fakultät Ankara publiziert. Daher lässt sich sein Werk als eine weitere Inspirationsquelle für die späteren Ankaraner Hadith-Wissenschaftler einordnen. Er hatte an der Etablierung einer kritischen Forschungstradition keinen direkten Anteil.

1.1 Die Hauptakteure der Ankaraner Hadith-Schule

Während sich die späteren Vertreter der Ankaraner Hadith-Schule durch eine selbstbewusste und kritische Einstellung zur klassischen Hadith-Literatur auszeichnen, lassen sich ihre früheren Gelehrten dem kritischen Duktus der Schule nicht eindeutig zuordnen. Zu nennen sind hier insbesondere Muḥammad Tayyip Okiç, der erste Lehrstuhlinhaber für Koran und Hadith in Ankara, und sein früherer wissenschaftlicher Mitarbeiter Talat Koçyiğit. Beide blieben in ihren Forschungen noch eher deskriptiv und traditionstreu. Eine kritische Hadith-Forschung begann an der Universität Ankara erst mit den Arbeiten Mehmed Said Hatiboğlus, die im Gegensatz zu denen seines Lehrers Tayyip Okiç von einer kritischen Einstellung gegenüber den Hadith-

15 Vgl. Özafşar, M. Emin, Dere, Ali, Erul, Bünyamin: *Talat Koçyiğit ile Söyleşi (Gespräch mit Talat Koçyiğit)*, in *Diyanet Dergisi*, Jahrgang 2011, Heft 245.

Materialien geprägt sind. Aus diesem Grunde kann Hatiboğlu als eigentlicher Gründer der Ankaraner Schule gelten. Wegen seiner kritikorientierten und wissenschaftlichen Ausrichtung in der Hadith-Forschung wird er auch von zeitgenössischen Vertretern der Schule als Vorbild betrachtet.

Spätere Hadith-Gelehrte wie Mehmet Hayri Kırbaçoğlu folgten Hatiboğlus methodischer Kritik und trugen dazu bei, dass die Hadith-Forschungen an der theologischen Fakultät Ankara einen Schulcharakter annahmen.

1.1.1 Muhammed Tayyip Okiç (1902–1977)

Der aus Bosnien stammende M. Tayyip Okiç studierte zunächst in seinem Heimatland islamische Theologie. Sein Vater, Yayçalı Mehmet Tefvik Efendi, war stellvertretender Vorsitzender der islamischen Gelehrten Bosniens. Neben seinen Aufenthalten in anderen Balkanländern lebte Okiç von 1926 bis 1931 in Frankreich, wo er Arabisch, Türkisch und Persisch studierte, und seinem Assistenten Mehmed Said Hatiboğlu zufolge u.a. mit den französischen Islamwissenschaftlern William Marçais (gest. 1956)¹⁶ und Henri Laoust (gest. 1983)¹⁷ in Verbindung stand.¹⁸ Im Jahre 1931 verfasste Okiç in Frankreich seine Dissertation zum Thema „*Hasan Kâfi de Bosnie, sa vie et ses oeuvres, avec la traduction de son ouvrage Nizâmu'l- Ulema (Hasan Kâfi aus Bosnien: Sein Leben und seine Werke mit der Übersetzung seines Buches Nizâmu'l- Ulema)*“¹⁸. Aufgrund einer Erkrankung seines Vaters musste er jedoch vorzeitig nach Bosnien zurückkehren, ohne die Doktorwürde erlangt zu haben. Zwischen 1934 und 1941 unterrichtete er in der „Großen Medresse von König Alexander“ in Skopje die Fächer Koran und Hadith. Im Jahre 1945 ging er in die Türkei, wo er im Staatsarchiv Istanbul tätig war, bis er 1950 auf den Lehrstuhl für Koran und Hadith an der damals einzigen theologischen Fakultät der Türkei in Ankara berufen wurde. Während seiner bis 1969 dauernden Lehrtätigkeit in Ankara begann er auch an der Universität Konya zu unter-

16 Bekannt wurde er vor allem mit seiner Übersetzung der Sammlung al-Buḥārīs ins Französische, die jedoch von Muḥammad Hamidullah in dessen ausführlicher 1981 in Paris veröffentlichter Arbeit unter dem Titel „*El-Bokhari, Les tradition Islamiques [Tome-5] Introduction et notes correctives de la traduction française de Octave Houdas et William Marçais*“ kritisiert wurde.

17 Er befasste sich vor allem mit den Meinungen Ibn Taimiyas und al-Ghazzālis. Siehe dazu: *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymia*, Kairo 1939; *La Politique de Ghazali*, Paris 1970.

18 Siehe Hatiboğlu, İbrahim, *M. Said Hatiboğlu ile M. Tayyip Okiç'in İlmi Kişiliği ve Tesirleri Üzerine*, in: HTD (Hadis Tetkikleri Dergisi) 2007 (Heft 7), S. 175.

richten. Ab 1973 bis zu seinem Tod 1977 forschte und lehrte Okıç an der Universität Erzurum.¹⁹ Seine akribische, von der französischen Islamwissenschaft geprägte Forschungsmethode schlug sich in seinen späteren Schriften nieder. Zu seinen wichtigsten Monografien und Aufsätzen zählen u.a.: *Kur'ân-ı Kerim'in Uslub ve Kiraati* (Der literarische Stil des Korans und seine Rezitation, Ankara 1963) und *İslamiyette Kadın Eğitimi* (Die Bildung der Frauen im Islam, Ankara 1978), *İslamiyatte İlk Nüfus Sayımı* (Erste Volkszählung im Islam)²⁰ und *Hadiste Tercüman* (Dolmetscher im Hadith).²¹

Anfang der 1960er-Jahre veröffentlichte er seine erste Monografie zu den grundlegenden Themen der klassischen Hadith-Wissenschaft. Dieses Werk mit dem Titel *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* (Untersuchungen zu einigen Themen der Hadith-Wissenschaft) wurde zuerst an der Universität Ankara, später auch an anderen Universitäten der Türkei als Lehrbuch verwendet. Es zeichnet sich durch ein hohes Maß an wissenschaftlicher Sorgfalt und fundierter Kenntnis des Forschungsstandes in der deutschen, französischen und englischen Islamwissenschaft aus. Die westliche Orientalistik betrachtete er kritisch, gleichzeitig jedoch differenziert und ohne ein generell negatives Urteil zu fällen. Obwohl von ihrem wissenschaftlichen Niveau angetan, stellte Okıç einen großen Unterschied zwischen den Forschungen Henri Lammens' und Leone Caetani bzw. Ignaz Goldziher fest, wobei er Letzgenannten hinsichtlich der wissenschaftlichen Neutralität für vergleichsweise besser hielt.²²

Zu jedem Thema seines Buches führte er eine umfangreiche Bibliografie auf, die eine Vielzahl klassischer als auch damals aktueller Werke berücksichtigte. Diese akribische Zusammenstellung bibliografischer Hinweise entsprach der Intention, die ihn zum Verfassen dieses Werkes veranlasst hatte, nämlich „*Studierende und Nachwuchswissenschaftler mit Blick auf ihre zu-*

19 Cerrahoğlu, İsmail: *Eşsiz İnsan, Kıymetli Hoca Profesör M. Tayyib Okıç'ı Kaybettik* (Wir verloren den verehrten Lehrer M. Tayyib Okıç), in Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum 1977, Heft 2, S. 3. Okıç, der in Ankara verstarb, wurde nach Bosnien überführt und in Sarajevo bestattet.

20 Okıç, M. Tayyib: *İslamiyatte İlk Nüfus Sayımı* (Erste Volkszählung im Islam), in: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (im Folgenden gekürzt als AÜİFD), Heft 7, (Jahrgang 1958-59), S. 11-20.

21 Ebd. *Hadiste Tercüman* (Dolmetscher im Hadith), in: AÜİFD, Heft 14, (Jahrgang 1966), S. 27-52.

22 Ebd. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, Istanbul 1959, S. 6.

künftigen Forschungen in die Hadithwissenschaft einzuführen und der wissenschaftlichen Neugier der Glaubensbrüder entgegenzukommen“.²³

Seine Ausführungen konzentrieren sich auf die folgenden drei Themenbereiche: (1) die Stellung der Prophetengefährten in der Hadith-Wissenschaft, (2) die Besonderheiten der Überlieferungsverfahren und (3) die klassische Hadith-Literatur. Okiç geht in seinem Buch traditionstreu auf die Hadith-Themen ein, weshalb darin keine nennenswerte Kritik an der klassischen Hadith-Hermeneutik erkennbar wird. Am deutlichsten zeigt sich der deskriptive Charakter seiner Abhandlung in seinen Ausführungen zur Überlieferungsart *’iğāza*. So merkt er bspw. an, dass es al-Ḥaṭīb al-Bağdādī (gest. 463/1071) theoretisch für möglich hielt, einem nicht vernünftigen Menschen die Überlieferungserlaubnis (*’iğāza*) zu erteilen,²⁴ ohne daran eine im Hinblick auf die Gewährleistung der Authentizität berechnete Kritik²⁵ zu üben. Eine solche Überlieferungsberechtigung kann nicht nur die Echtheit der Hadith-Materialien in Frage stellen, sie wäre auch mit der von Okiç angestrebten Forschungsmethode der Vernunftmäßigkeit nicht zu vereinbaren. Hierzu sei angemerkt, dass es sich bei der Erteilung der *’iğāza* für Minderjährige oder nicht Vernunftbegabte nicht um die übliche Unterweisung (*’ilām*) eines Schülers durch einen Lehrer handelt. Nach al-Bağdādī ging es nur um das gewisse Nichtverweigern oder Nichtverbieten (*innamā turīdu bihī mā yuḏādu al-ḥazra wal-man’*), um den betreffenden Personenkreisen die Überlieferungstexte zugänglich zu machen.²⁶ An anderer Stelle hat der Verfasser dieser Arbeit bereits darauf aufmerksam gemacht, dass das gesamte System des Wissenstransfers in der klassischen Hadith-Wissenschaft (*turuq taḥammul al-ḥadīṭ*) wegen der symbolischen Natur der *’iğāza* an Kinder oder Nichtvernunftbegabte nicht einseitig auf eine spirituelle Dimension reduziert werden darf.²⁷

Ferner forderte Okiç als Kriterium zur Bestimmung der Authentizität der

23 Ebd. S. VI.

24 Ḥaṭīb al-Bağdādī, *al-Kifāya fi ’ilm r-riwāya*, o.O., o.J., 325 f.

25 Okiç, ebd. S. 85.

26 al-Bağdādī, ebd.: “Al-’iğāza innamā hiya ’ibāḥatu l-muğīzi li- l-muğāza laḥū riwāyata mā yaṣīḥḥū ’indahū ’annahū ḥadīṭuhū wa- l-’ibāḥatu taṣīḥḥu li- l-’āqili wa gairi l-’āqili wa laisa turīdu bi qaulika al-’ibāḥata al-’iḷāma wa innamā turīdu bihī mā yuḏādu al-ḥazra wa l-man’.”

27 Seven, Şuayip: *Reflexionen zu Jens Bakkers „Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert, Berlin 2012“*, in: *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, Band 2, Münster 2013; as-Suyūṭī, ebd. Bd. II, S. 5 f.

Hadithe eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen Koran und Hadith: „*Der Koran und die Hadithe widersprechen sich nicht. Ist das der Fall, ist der Hadith nicht authentisch.*“²⁸ Allerdings ging er in seinen Abhandlungen auf die Frage nicht ein, wie genau die Übereinstimmung zwischen Koran und Hadith festzustellen ist. Dennoch wurde seine Forderung, die prophetischen Überlieferungen am Koran zu messen, in der späteren Ankaraner Schule zu einer Voraussetzung zur Bestimmung der Authentizität der Hadithe erhoben.

Okiç scheint in seiner akademischen Laufbahn das Ziel verfolgt zu haben, die klassisch-islamische Gelehrsamkeit in der Hadith-Wissenschaft den wissenschaftlichen Ansprüchen der westlichen Orientalistik anzupassen.²⁹ Als Folge seines großen Respekts vor der wissenschaftlichen Genauigkeit der westlichen Islamforscher brachte die Ankaraner Schule eine Generation von Hadith-Wissenschaftlern hervor, die ihre wissenschaftliche Expertise bis heute gerne an den entsprechenden Forschungen im Westen messen lassen will. Seine überaus große Anerkennung für die traditionelle islamische Gelehrsamkeit scheint hingegen der Grund dafür zu sein, dass seine Abhandlungen deskriptiv blieben und kaum Einfluss auf die späteren Ansätze der Ankaraner Hadith-Schule ausübten. Vielleicht war jedoch gerade Okiçs Bewunderung für die orientalische Hadith-Forschung der Grund, der bei seinem Schüler Mehmed Said Hatiboğlu zu einer allmählichen Entfaltung der kritischen Hadith-Forschung führte.

1.1.2 Talat Koçyiğit (1927–2011)

Koçyiğit begann seine wissenschaftliche Karriere an der Universität Ankara als Assistent von M. Tayyip Okiç. Im Verlauf seiner späteren wissenschaftlichen Tätigkeit ging es ihm vor allem darum, dem türkischen Publikum die klassische Hadith-Wissenschaft zugänglich zu machen, nicht jedoch, auf deren Probleme hinzuweisen. Entsprechend selten setzte er sich in seinen Arbeiten mit ihnen auseinander.

Seine Haltung zur klassischen Hadith-Wissenschaft lässt sich am besten anhand einer Abhandlung über die Debatten zwischen Hadith- und Kalām-Gelehrten aufzeigen, in denen er Partei für die Hadith-Gelehrten ergreift. Diese sind seiner Ansicht nach in Bezug auf die Frage der Authentizität der Überlieferungen und die Integrität der Überlieferer kritisch genug gewesen,

28 Ebd. S. 3.

29 Ebd. S. II.

um alle denkbare Faktoren, die eine Überlieferung inhaltlich oder formell beeinträchtigen könnten, einzuordnen. Koçyiğit unterscheidet die kritische Haltung der Hadith-Gelehrten gegenüber Überlieferungen bzw. Überlieferern von der Kritik der Mu'taziliten. Während Erstere der Sicherung der Sunna diene, sei die zweite darauf aus gewesen, im Gewand der berechtigten Kritik die Sunna als religiöse Quelle des Islam grundsätzlich in Frage zu stellen.³⁰

Zu Koçyiğits wichtigsten Schülern, die im weiteren Verlauf dieser Untersuchung ebenfalls erwähnt werden, gehören Mehmet Hayri Kırbasoğlu, Binyamin Erul, Mehmet Emin Özafşar, İsmail Hakkı Ünal, Kâmil Çakan und Ali Dere. Obwohl sie alle ihre wissenschaftliche Orientierung gern mit Mehmed Said Hatiboğlu verbinden, schätzen sie ihren eigenen Lehrer Koçyiğit doch aufgrund seiner beispielhaften Menschlichkeit.

Mehmet Görmez, ehemaliger Präsident der türkischen Behörde für Religionsangelegenheiten (Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanı), gehört auch zu den Ankaraner Hadith-Gelehrten, die in der vorliegenden Arbeit vorkommen. Er verfasste seine Dissertation zur Problematik der Methodologie in der Hadith-Wissenschaft unter der Betreuung von Mehmet Hayri Kırbasoğlu.

1.1.3 Mehmed Said Hatiboğlu (geb. 1933)

Es ist keine Übertreibung, Hatiboğlu als eigentlichen Gründer der Ankaraner Schule zu bezeichnen. Der kritische Geist, durch den sich insbesondere seine bereits erwähnte Arbeit *„Genese der islamischen Kritik und kritische Hadith-Wissenschaft“* (*islami tenkid zihniyetinin doğuşu ve hadis tenkidçiliği*, Ankara 1963) auszeichnet, übte nachhaltigen Einfluss auf die Hadith-Forschung der Ankaraner Schule aus. Sein wichtigster Beitrag bestand darin, Kritik als wissenschaftliches Mittel in der Hadith-Forschung wieder zu etablieren. Statt frommer Akzeptanz der Tradition rückte er die wissenschaftliche Kritik im Umgang mit der Hadith-Literatur in den Vordergrund. Seine Kritik ist jedoch nicht als völlige Ablehnung traditioneller islamischer Gelehrsamkeit zu bewerten, doch sollte der Respekt vor Leistungen der früheren Gelehrten seiner Meinung nach die Kritik an ihren Werken nicht verhindern. Der wissenschaftlichen Kritikfähigkeit, die von Hatiboğlu an die späteren Vertreter der

30 Koçyiğit, Talat: *Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Diskussionen zwischen Hadith-Wissenschaftlern und Kalam-Wissenschaftlern), Ankara o.J., S. 242 f.

Ankaraner Hadith-Schule weitergegeben wurde, liegt der kritische Geist zugrunde, der von den Vertretern der *'ahl ar-ra'y* in den innerislamischen Diskurs eingeführt wurde. So gesehen steht die geistige Ausrichtung der Ankaraner Hadith-Gelehrten in der Tradition der *'ahl ar-ra'y*, was erklärt, weshalb Ḥanafiten, Muʿtaziliten und Mālikiten in der Ankaraner Hadith-Schule vor den *ahl al-hadith* bevorzugt wurden. Hatiboğlu erkannte diesen dynamischen Charakter der islamischen Tradition bereits bei den Gefährten des Propheten Muḥammad. Anstelle der Gefährten, die sich wie Abū Huraira und ʿAbdullāh b. ʿUmar mehrheitlich am Wortlaut der Überlieferungen orientierten, stützte sich die Ankaraner Hadith-Schule vornehmlich auf Gefährten wie ʿĀʿiṣa, ʿAbdullāh b. Abbās und ʿAbdullāh b. Masʿūd, welche die Hadithe dem Sinne nach bewerteten. Insbesondere ʿĀʿiṣa, die Frau des Propheten, habe Hatiboğlu zufolge die Erzählungen über den Propheten immer auf der Basis des Koran und der Logik überprüft. Zudem charakterisierte er ʿĀʿiṣa als eine emanzipierte muslimische Frau, die er dem verzerrten Frauenbild in der islamischen Tradition entgegenstellte.³¹

Hatiboğlu weist in seinen Schriften immer wieder auf die Instrumentalisierung des Hadith durch frühere muslimische Politiker hin. Der Islam mit seiner universellen Botschaft wurde seiner Meinung nach für politische Ambitionen missbraucht. Aus diesem Bestreben heraus seien auch Hadithe erfunden worden. In seiner Abhandlung *„Der erste politische Nationalismus im Islam – Die Zugehörigkeit zu den Quraiṣ als Voraussetzung für das Kalifatsamt“*, (*islam'da ilk siyasi kavmiyetçilik, hilafetin kureysiliği*, Ankara 1978) prangerte er die Uneinsichtigkeit vieler muslimischer Gelehrter gegenüber der Tatsache an, dass die Überlieferungen, die das Kalifatsamt nur für Quraiṣiten vorsahen, unmittelbare Folge eines politischen Nationalismus gewesen seien.

In seiner Habilitationsschrift setzte er sich mit dem Verhältnis zwischen Hadith und Politik noch ausführlicher auseinander und zeigte, dass viele Überlieferungen, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, Ausdrucksformen der späteren politischen Parteien aufwiesen. In seiner historisch-kritischen Hadith-Hermeneutik lassen sich viele Parallelen zu Goldzihers Hauptthese beobachten, derzufolge der überwiegende Teil der Hadith-Literatur Resultat der religiösen, historischen und gesellschaftlichen Entwicklung

31 Dazu verfasste er: *Hiz. Aişe'nin hadis tenkitçiliği (Die Hadith-Kritik von ʿĀʿiṣa)*, Ankara 1973.

des Islam zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert sei.³² Goldziher's Einfluss auf die historisch-kritische Ausrichtung Hatiboğlu lässt sich auch daran erkennen, dass dieser in seiner Dissertation zur Begründung seiner eigenen Einstellung zur Hadith-Wissenschaft folgendes Zitat aus der französischen Übersetzung der *Muhammadanischen Studien* wählt:

„Die frommen Anhänger des Propheten haben die belehrenden Aussprüche des Meisters mit frommer Pietät demselben nacherzählt [...]. In fernen Ländern, in die sie die jäh aufeinanderfolgenden Eroberungen führten, teilten sie diese Hadithe des Propheten denjenigen mit, welche nicht Ohrenzeugen der Mitteilungen waren und nach seinem Tode dichteten sie manches Heilsame aus Eigenem hinzu, was sie als im Geiste des Propheten gedacht, ihm unbedenklich zuschreiben zu dürfen glaubten oder von dessen Heilsamkeit sie im allgemeinen überzeugt waren [...]. Dies bildete den Grundstock des im Laufe der Generationen [...] zu einer gewaltigen Masse anwachsenden Hadith-materials.“³³

Später übertrug Hatiboğlu Goldziher's *Muhammadanische Studien* ins Türkische und stellte sie seinen Schülern zur Verfügung. Diese Übersetzung ist bisher nicht veröffentlicht.³⁴

Angespornt durch seine Schüler fasste er einige seiner bis dahin unveröffentlichten Abhandlungen zu einer Publikation mit dem Titel *Hadis Tedkikleri* (Hadith-Forschungen, Istanbul 2009) zusammen. Seine Dissertation und die Habilitationsschrift sind immer noch unveröffentlicht.

1.2 Historischer Hintergrund der theologischen Fakultät Ankara

Zum Zeitpunkt der Gründung der türkischen Republik 1923 existierte landesweit kein universitäres Institut für islamische Studien. In Istanbul allerdings gab es zumindest eine *Abteilung für die Wissenschaften der erhabenen*

32 Goldziher, Ignaz: *Muhammadanische Studien*, Halle 1888, Bd. II, S. 5.

33 Hatiboğlu, Mehmed Said: *İslâmi Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Ankara 1962, S. 24; Goldziher, ebd. S. 4 f.

34 Siehe Hatiboğlu, İbrahim, *M. Said Hatiboğlu ile M. Tayyib Okîç'in İlmi Kişiliği ve Tesirleri Üzerine* (Gespräch mit M. Said Hatiboğlu über die wissenschaftliche Persönlichkeit und Auswirkungen von M. Tayyib Okîç), in: HTD (Hadis Tetkikleri Dergisi) 2007 (Heft 7), S. 176.

Religion (ulûm âliyyay-i diniye şubesi), die ihre Entstehung 1908 dem persönlichen Einsatz des Erziehungsministers Emrullah Efendi (1858–1914) verdankte, und in der folgende Fächer nach der klassischen Bildungsmethode unterrichtet wurden: 1. Tafsîr und die Prinzipienlehre zum Tafsîr, 2. Hadith und die Prinzipienlehre zum Hadith 3. Fiqh und die Prinzipienlehre zum Fiqh, 4. Kalâm-Wissenschaft, 5. Die islamische Geschichte, 6. Die Weltgeschichte, 7. Unterrichtsmethoden (*usûl-ü tedris*).³⁵

Im Zusammenhang mit den Bildungsreformen 1913 wurden europäische Philosophie, allgemeine Philosophie und Geschichte der Philosophie als weitere Fächer zum Curriculum hinzugefügt. Auch der Name der Abteilung wurde in *Abteilung für die Wissenschaften der Scharia (ulûm şer'iyye şubesi)* geändert.³⁶ Bereits 1919 wurde sie jedoch wieder aufgelöst, da man offenbar der Ansicht war, dass die Medressen (*medrese*) den Bedarf an religiöser Unterweisung des Volkes ausreichend abdecken, und ein religiöses Institut an einer wissenschaftlichen Einrichtung (*dârülfünûn*: wörtlich Haus der Wissenschaften) deshalb nicht nötig sei.³⁷

In den Regierungszeiten Fâtihs II (1444–1446/1451–1481), Selims I (1512–1520) und Süleymans I (1520–1566) hatten die Medressen große Neugestaltungen erlebt, wurden seitdem jedoch nicht weiter reformiert. Eine unter dem Namen *Medârisi İlmiye Nizamnâmesi* von der Regierung der Jungtürken 1909 durchgeführte Reform blieb rein organisatorischer Natur.³⁸ Inzwischen standen die Medressen jedoch wegen überholter Unterrichtsmethoden und schlechter Räumlichkeiten in der allgemeinen Kritik. Daher waren sich die Vertreter aller Denkströmungen³⁹ in der Feststellung einig, dass die Medres-

35 Ergun, Mustafa: *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, Ankara 1996, S. 364 ff.

36 Ebd. S. 372 ff.

37 Koştas, Münir: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)*, in: AÜİFD, Band 39, Jahrgang 1999, S. 141-184, hier S. 144.

38 Ergun, Mustafa: *İkinci Meşrutiyet Devri Eğitim Hareketleri*, S. 464.

39 Je nach Orientierung ihrer Lösungsansätze wurden sie dem Islamismus (*İslamcılık*), dem Nationalismus (*Milliyetçilik*) und der Westorientiertheit (*Batıcılık* bzw. *Garbçılık*) zugeordnet. Siehe dazu Ülken, Hilmi Ziya: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1992; Ucar, Bülent: *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft -Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2005, s. 54-90. Zu Islamismus bzw. Islamisten siehe Ismail Kara, *Türkiye de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler* I-III, İstanbul 1997 und Debus, Esther: *Sebilreşad, Eine vergleichende Untersuchung zur islamischen Opposition der vor- und nachkemalistischen Ära*, Frankfurt a.M. 1991.

sen in ihrer herkömmlichen Form nicht mehr zu erhalten waren und dem modernen Bildungsstandard anzupassen seien. Selbst das konservative Lager forderte eine inhaltliche und strukturelle Reform der Medressen, und beklagte die indifferente Haltung der Obrigkeit zur Frage der Modernisierung der Medressen und die einseitige Unterstützung der neuen Schularten. Ihrer Ansicht nach wurden die Medressen mit der Zeit zur Funktionslosigkeit gezwungen.⁴⁰ Auch spätere Reformen (*Islahi Medaris Nizamnamesi* 1914) konnten die Medressen nicht retten, ihr schlechter Zustand lieferte schließlich das Argument für ihre völlige Abschaffung.⁴¹

Nach Gründung der Republik Türkei wurden die Medressen Kraft des am 3. März 1924 beschlossenen Gesetzes zur Vereinheitlichung des Bildungswesens (*tevhid-i tedrisât kanunu*) von der Anstalt für Scharia- und Stiftungswesen (*şer'iyeye ve evkaf vekaleti*) aufgelöst und dem Ministerium für Bildung untergeordnet. Später wurden sie in Schulen umgewandelt, in denen im Grundschulbereich (*İlkokul*) der Koran, im Sekundarbereich (*Ortaokul-Lise*) ab September 1929 auch Arabisch und Persisch nicht mehr unterrichtet werden durften.⁴² Die Einführung der lateinischen Schrift im Jahre 1928 bot den Schulen Anlass, die Fächer Koran, Arabisch und Persisch gänzlich vom Lehrplan zu streichen.

Gemäß Artikel 4 des o.g. Gesetzes sollte mit der Gründung sogenannter Imam-Hatip-Schulen (*İmam-Hatip Mektepleri*) für die Ausbildung von Imamen und Predigern eine Alternative zu den geschlossenen Medressen geboten werden. Wegen mangelnden Interesses konnten sich von den ursprünglich landesweit 28 Standorten bis 1932 lediglich in Istanbul und Konya Ableger halten. Bis 1949 waren jedoch auch sie geschlossen worden.⁴³

Das Gesetz für die Vereinheitlichung des Bildungswesens verordnete auch die Gründung einer theologischen Fakultät (*İlahiyât Fakültesi*), um die Ausbildung von Fachkräften für die Religionswissenschaft (*Yüksek Diniyat Müttehassısları*) zu ermöglichen. Am 21. April 1924 wurde an der Universität

40 S. dazu Anonym, *medreselerin ıslahı*, in *İslam Dünyası*, Istanbul 1329-1331, B. 2, S. 29-30.

41 Emin, Mehmet: *Medrese*, in *Mihrab*, B.1, No 5, Istanbul 1924, S-129-131, hier S. 129.

42 Jäschke, Gottgard: *Die Türkei seit dem Weltkrieg II*, in: *Die Welt des Islams*, Bd. 12 (1930), Heft 1/2 S. 12.; Feriha: *Atatürk'ün Laiklik Anlayışının Eğitim Sistemimizdeki Yansımaları* (1919-1938) (Die Reflexionen des Laizismusverständnisses Atatürks auf unser Bildungssystem) (unveröffentlichte Magisterarbeit), Kütahya 2006, S. 82 ff.

43 Jäschke, Gottgard: *Der Islam in der Türkei – Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, S. 122.

Istanbul die erste theologische Fakultät der Türkei gegründet und die alte Bezeichnung des Studienfaches, *ulûm şerîyye şubesi* durch *ilâhiyât* ersetzt. Diese Umbenennung war wohl der Intention geschuldet, die bisherige ausschließlich bekenntnisorientierte durch eine kulturwissenschaftliche Ausrichtung im Umgang mit der islamischen Theologie zu ersetzen. Zu ihrem ersten Dekan wurde der Historiker und spätere Premierminister der CHP, Mehmet Şemsettin Günaltay, ernannt.⁴⁴

Auch anhand des Curriculums lässt sich die Neuausrichtung bei der Gründung der ersten theologischen Fakultät der Türkei aufzeigen:

1. Koranexegese und ihre Geschichte
2. Hadith-Wissenschaft und ihre Geschichte
3. Die Geschichte der islamischen Jurisprudenz
4. Die Geschichte der islamischen Theologie (*Kelâm Tarihi*)
5. Metaphysik (*Mâbâdüt-tabîyat*)
6. Die Geschichte der islamischen Mystik
7. Religionsgeschichte
8. Soziologie
9. Religionssoziologie (*İçtimâî Ruhiyât*)
10. Psychologie
11. Ethik
12. Islamische Philosophie
13. Die Geschichte der islamischen Philosophie
14. Geschichtsphilosophie
15. Die Geschichte der Religionen der Türken (*Türk Tarihi Dinisi*)

Auffälligstes Merkmal des gewandelten Bildungsverständnisses des neuen Regimes ist die Tatsache, dass die islamische Jurisprudenz nicht mehr als eigenständiges Unterrichtsfach zum Curriculum gehörte, und die klassischen islamischen Disziplinen nur aus einer kulturwissenschaftlicher Perspektive unterrichtet werden sollten.⁴⁵ Diese Entwicklung des türkischen Bildungswesens, durch die der Islam auf eine rein geschichtliche Dimension reduziert

44 Die türkische Politik blieb nach der Auflösung der ersten Oppositionspartei *Terakki-perver Cumhuriyet Firkasi* (Fortschrittliche Republikanische Partei) ein Jahr nach ihrer Gründung 1924 bis zum 1946 ein Einparteiensystem. Zur politischen Geschichte der Türkei siehe u.a. Jäschke Gotthard, *Die Türkei als Nationalstaat seit der Revolution Mustafa Kemals (Atatürk) 1920–1974*, Stuttgart 1979.

45 Koştaş, Münir: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, in: AÜİFD, Heft 39, (Jahrgang 1999), S. 141-184, hier S. 6.

wurde, fand ihren Abschluss in der Einführung des Laizismus als Staatsprinzip im Jahre 1937.

Der Lehrbetrieb der theologischen Fakultät an der Universität Istanbul dauerte nur 9 Jahre an, denn 1933 wurde sie bereits wieder aufgelöst. Forschung wurde bis 1941 noch in einem der Fakultät für Literatur zugeordneten Institut (*İslâm Tetkikleri Enstitüsü*) betrieben, Lehrveranstaltungen fanden dort jedoch nicht statt.⁴⁶ Bis zur Gründung der theologischen Fakultät an der Universität Ankara 1949 gab es in der Türkei weder eine Schule noch eine Hochschuleinrichtung, in der Forschung und Lehre im Bereich der islamischen Theologie möglich war. 1950 wurde schließlich das Institut für islamische Forschungen in Istanbul auf Betreiben des Historikers und Turkologen Zeki Velidi Togan wiedereröffnet. Das Studium des Islams sollte sich nach Togans Vorstellung an der europäischen Orientalistik orientieren. Deshalb empfahl er als Lehrbuch für die Hadith-Wissenschaft⁴⁷ u.a. Ignaz Goldzihers *Muhammadanische Studien*. Goldziher reduzierte den überwiegenden Teil der prophetischen Überlieferungen auf ihren gesellschaftlichen Aspekt, indem er sie als Produkte politischer Auseinandersetzungen interpretierte (s.o.).⁴⁸ An diesem Institut, das später in *Zentrum für islamische Forschungen* (*İslami Araştırmalar Merkezi*) umbenannt wurde, lehrten renommierte Wis-

46 Kaya, Mahmut: *İslam Tetkikleri Enstitüsü*, in *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Im Folgenden gekürzt als TDİA), Bd. 23, S. 57.

47 Hatiboğlu, Mehmed Said: *Batı'daki Hadis Çalışmaları (Hadith-Forschungen im Westen)*, in: *İslami Araştırmalar Dergisi* (Im Folgenden gekürzt als İAD), Heft 6 (1992), S. 108.

48 Goldziher, Ignaz: *Muhammadanische Studien*, Hildesheim 1971 (Nachdruck der Ausgabe Halle 1888), Bd. II, S. 5. Für die Beliebtheit der kritischen Islamforschungen Goldzihers in der reformorientierten islamischen Welt der Neuzeit spricht neben der arabischen Übersetzung seiner Werke auch folgende Anekdote: „*Im Nahen Osten erhielt er [Goldziher] 1911 zum zweitenmal eine Einladung nach Kairo, diesmal an die Universität. In jenem Jahr bereiste Prinz Ahmad Fu'ād, der spätere König von Ägypten, die wichtigsten Universitäten Europas, um vorbereitende Studien für die von ihm geplante Gründung der Universität Kairo zu machen und dafür berühmte Professoren zu gewinnen. In Wien bat er durch den K.u.K. Minister des Äußeren, Graf Alois Aerenthal-Lexa, um Audienz beim Kaiser und König Franz Josef I., um die allerhöchste Einwilligung zur Übermittlung seiner persönlichen Einladung an Goldziher zu erwirken. Als Goldziher diese Einladung abgewiesen hatte, reiste der ägyptische Prinz nach Budapest, wo er in der Aula der Universität Goldziher folgendermaßen ansprach: „Ich bin zuallererst Ihretwegen nach Budapest gekommen, um Sie für den an der Universität Kairo zu errichtenden Lehrstuhl der islamischen Philosophie als Professor zu gewinnen.“* Joseph Desomogyi, Einleitung zu Ignaz Goldzihers „Gesammelte Schriften“ Hildesheim 1967, Bd. I, S. XXVI f.

senschaftler wie Muḥammad Hamidullah, Hellmut Ritter und M. Fuad Sezgin. Das Institut besteht noch heute und gibt die Zeitschrift *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* heraus, von der zwischen 1953 bis 1995 allerdings nur neun Ausgaben erschienen.⁴⁹

Der Intention der regierenden CHP, den Lehrbetrieb an der theologischen Fakultät Ankara wieder aufleben zu lassen, lagen offenbar zumindest teilweise wahltaktische Überlegungen zugrunde. Seit 1946 konkurrierte sie mit der religiösen Angelegenheiten gegenüber der wesentlich offener eingestellten Demokratischen Partei, außerdem hatte die Schließung der einzigen religiösen Lehrstätte des Landes 1933 großes Misstrauen und wachsenden Unmut in der Bevölkerung geschürt. Mit dem Gesetz zur Gründung einer theologischen Fakultät an der Universität Ankara, das die Regierung des Ministerpräsidenten Mehmet Şemsettin Günaltay am 21. November 1949 verabschiedete, sollte diesen Tendenzen entgegengewirkt werden. Im selben Jahr nahm die Fakultät ihren Lehrbetrieb auf.

Das Ziel der Gründung der theologischen Fakultät Ankara wurde von der damaligen Regierung wie folgt formuliert:

„Damit die Religionsfragen entsprechend den wissenschaftlichen Erkenntnissen erforscht werden, und in ihren Fächern gut bewanderte und aufgeschlossene Theologen ausgebildet werden können, wurde die Entscheidung getroffen, eine theologische Fakultät an der Universität Ankara nach europäischem Vorbild zu gründen.“⁵⁰

Während der Gesetzesverhandlungen im Parlament hob die Regierung mehrfach hervor, dass mit der Gründung einer theologischen Fakultät keinesfalls die Wiederbelebung von Medressen beabsichtigt werde, und sich die Lehrstätte inhaltlich an einem – nicht näher definierten – europäischen Standard auszurichten habe.⁵¹ Ebenso wie an der Einführung des gregorianischen Kalenders als alleinigem offiziellen Kalender (1926)⁵² und der lateinischen

49 Kaya, ebd. S. 57.

50 T.B.M.M. *Tutanak Dergisi*, 8. Dönem, 4. Yasama Yılı, Bd. 20, Sitzung 101, Ankara 4. Juni 1949, S. 279 ff.

51 Ebd. S. 279.

52 Der gregorianische Kalender wurde zuerst während der 2. Konstitutionalismusperiode (*II. Meşrutiyet*) neben dem islamischen Kalender als zweiter Kalender im Jahre 1917 eingeführt. Atatürk beschränkte die Anwendung des islamischen Kalenders auf die Berechnung der islamischen Festtage, indem der gregorianische Kalender zum einzigen offiziellen Kalender erklärt wurde. S. dazu: Jäschke, Gotthard: ebd. S. 48 ff.

Schrift (1929) lässt sich die politische Prioritätensetzung der jungen türkischen Republik auch an der Fokussierung auf die westlichen Forschungsmethoden ablesen.⁵³

Zum Verhältnis zwischen den alten Medressen und der Gründung der theologischen Fakultät Ankara legte der Münsteraner Turkologe Franz Täschner 1953 seinerseits folgendes Zeugnis ab:

„In neuer Zeit deutet aber vieles darauf hin, dass man sich in der Türkei der Werte, die in der islamischen Religion liegen, wieder mehr bewusst wird und Maßnahmen trifft, diese Werte vor dem Verschwinden zu sichern. Dahin gehört auch die Gründung der theologischen Fakultät (*İlâhiyat Fakültesi*) an der Universität Ankara i.J. 1949. Es ist dies ein Versuch in letzter Minute; denn noch leben zwar einige bejahrte Professoren, die die alte Medressenbildung im vollen Ausmaße haben; doch bei den jüngeren ist dies nur mehr in sehr verdünnter Form vorhanden, und die jüngste Generation hat auf der Schule nicht mehr Arabisch gelernt, ja nicht mehr die arabische Schrift. Die heutigen türkischen Studenten stehen dem Arabischen... nicht anders gegenüber als europäische Studenten. Es muss also ein neues Fundament gelegt werden, eine gewiss nicht leichte Aufgabe, die die theologische Fakultät in erster Linie zu lösen hat.“⁵⁴

Der türkische Juraprofessor Ali Fuad Başgil (1893–1967) dagegen bewertete die Gründung der theologischen Fakultät Ankara angesichts des aus der Abschaffung der Medressen resultierenden Vakuums in der religiösen Ausbildung in der Türkei mit den Worten:

„Die Abschaffung der Medressen würde ich keineswegs kritisieren. Ich akzeptiere, dass diese Einrichtungen aufgrund des später aufgetretenen scholastischen Bildungssystems nicht mehr nützlich waren. Aber es musste direkt nach der Abschaffung dieser Medressen im Hinblick auf die Stellung und Wichtigkeit der Religion in der Türkei eine neue, moderne religiöse Ausbildungsstätte für Schüler und Stu-

53 Körner, Felix: *Mehmet Paçacı: Der Koran und ich – Geschichte jetzt*, in: Katajun Amirpur/Ludwig Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt*, Freiburg 2006, S. 155-163, hier S. 156.

54 Täschner, Franz: *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, in: *Die Welt des Islam*, Heft 4 (1953), S. 305.

denen gegründet werden[...]. Erzählen Sie mir bitte nichts von der theologischen Fakultät Ankara und den İmam Hatip-Schulen! Die Fakultäten, die der laizistischen Universität angehören, bilden keine religiösen Gelehrten aus. Sie werden nur Religionskritiker ausbilden.“⁵⁵

Im Hinblick auf die historische Debatte über das Gesetz zur Vereinheitlichung des Bildungswesens vom 3. März 1924 (s.o.) erinnert der große Vertreter der Ankaraner Schule Mehmed Said Hatiboğlu daran, dass die neu gegründete Republik Türkei mit diesem Gesetz auch die Trennung zwischen Staat und Religion vollzogen hat. Artikel 1 weist die legislative Gewalt einzig und allein dem türkischen Parlament zu. Die Religion wird auf den Bereich der praktischen Ausübung und der theologischen Ausbildung beschränkt. Mit der zentralisierten Koordination der religiösen Ausübung wurde das Präsidium für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) beauftragt.

Hatiboğlu positionierte sich in seinem Vorwort zur ersten Ausgabe der Zeitschrift *İslami Araştırmalar*, in dem er auszugsweise auf die Debatte um das Verhältnis spätosmanischer Intellektueller zur Trennung von Religion und Staat einging, selbst nicht zu der Frage, wie eine solche Trennung im Detail auszusehen habe. Stattdessen wiederholte er seinen Appell an die muslimischen Gelehrten, das gesamte wissenschaftliche Erbe des Islam zunächst einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Erst dann sei es möglich, über die Herausforderungen der Gegenwart verbindliche Urteile zu fällen.⁵⁶

Die angestrebte moderne Orientierung im Umgang mit der Religion, die der laizistischen Staatsräson entsprechen sollte, stellte eine Herausforderung für die theologische Fakultät Ankara dar. Mehmed Said Hatiboğlu schlug zum Umgang mit dieser Problematik vor, die klassische islamische Tradition kontextgebunden und kritisch zu studieren, um daraus einen theologischen Referenzrahmen für moderne Ansätze zu erarbeiten. Hatiboğlu verweist zur argumentativen Untermauerung seines Anliegens auf die Einstellung des Gelehrten ‘Aṭā’ b. ‘Abī Rabāḥ (gest. 114/732) zu Bestimmungen im Koran. Demnach wusste ‘Aṭā, der zu den sogenannten Nachfolgern (*tābi‘ūn*) gehörte, wie man die islamischen Bestimmungen kontextgebunden zu betrachten hat. Zur

55 Başıgil, Ali Fuad: *Din ve Lâiklik*, Istanbul 1954, S. 275 f. Başıgil scheint sich von dieser kritischen Haltung gegenüber den neuen theologischen Fakultäten später abgewendet zu haben. Dies lässt sich seinem Vorwort für die zweite Auflage seines Werkes, 1962 in Istanbul erschienen, entnehmen.

56 Vgl. Hatiboğlu, Mehmed Said, *İslamın aktuel değeri üzerine, İslami Araştırmalar*, No. 1, Ankara 1986, S. 7-25, hier S. 24.

Heiratserlaubnis zwischen muslimischen Männern und jüdischen bzw. christlichen Frauen im Koran (5/5) merkte 'Aṭā an, dass sich diese Erlaubnis auf einen gesellschaftlichen Kontext beziehe, in dem die Anzahl der muslimischen Frauen gering war und deswegen die muslimischen Männer das Problem hatten, eine muslimische Frau zur Heirat zu finden. Da sich diese Verhältnisse jedoch geändert hätten, sei die kontextabhängige Erlaubnis aufzuheben.⁵⁷

Mit Blick auf die zeitgenössische Debatte um die islamische Theologie zieht Hatiboğlu aus diesem Beispiel folgenden Schluss: „Wie 'Aṭā' an diesem Beispiel eine durch den Koran gestützte Erlaubnis aufgrund der gesellschaftlichen Änderungen als aufgehoben betrachten konnte, so sollen die muslimischen Gelehrten auch heute in der Lage sein, islamische Regelungen kontextuell neu zu interpretieren.“⁵⁸ Obwohl Hatiboğlu 'Aṭā's Schlussfolgerung, aufgrund der veränderten sozialen Umstände eine Eheschließung zwischen muslimischen Männern und Christinnen bzw. Jüdinnen zu verbieten, als „rückwärtsgerichtet“ verwirft, hält er dessen moderne Texthermeneutik dennoch für interessant, da er sich prinzipiell zugetraut habe, eine koranische Bestimmung im Kontext der Offenbarungszeit zu betrachten und sie im Hinblick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit als nicht mehr zeitgemäß einzustufen. Mit derselben Vorgehensweise, aber in vorwärtsgewandter Richtung, könne auch der moderne Hermeneutiker die Bestimmungen des Koran und der Sunna interpretieren.

57 „Innamā rahḥaṣa llāhu ta'āla fi- at-tazwīgi bi- al-kitābiyyati fi- dālika al-waḡti li-'annahū kāna fi- al-muslimāti qillatun 'ammā al-'ān fa- fihinna al-kaḍratu al-'azīmatu fa- zālat al-ḥāḡatu fa- lā ḡarama zālat ar-ruḡṣatu“, Faḡr ad-Dīn ar-Razī, *Tafsīr al-kabīr*, Ed. 'Imād Zakī al-Mubārīdī, Kairo 2003, Bd. 11, S. 124.

58 Hatiboğlu, Mehmed Said: *İslam'ın Aktuel Değeri Üzerine*, in: *İslami Araştırmalar*, Ankara 1986, Heft I, S. 24-25.

2 Die Kritik der Ankaraner Schule an der klassischen Hadith-Wissenschaft

Bevor in diesem Kapitel ausführlich auf die Kritik der Ankaraner Schule an der klassischen Hadith-Wissenschaft eingegangen wird, muss vorausgeschickt werden, dass ihre Vertreter diesen Wissenschaftszweig nicht als homogenen Block betrachteten. Ihre Kritik galt folglich nicht der Hadith-Wissenschaft an sich in all ihrer Vielfalt, sondern richtete sich vornehmlich gegen jene Gelehrten, die die Authentizität der prophetischen Überlieferungen ausschließlich an der Akzeptanz der Überlieferer maßen. Die Besonderheiten der Hadith-Texte selbst und damit verbundene Deutungsschwierigkeiten wurden von diesen Gelehrten hingegen als nachrangig betrachtet und folglich vernachlässigt. Durch ihre wortgetreue Deutung der Hadith-Texte sei es der textorientierten Ausrichtung Traditionalisten (*ahl al-ḥadīth*), wie sie in der Ankaraner Schule bezeichnet werden, gelungen, die Hadith-Wissenschaft zu dominieren. Kırbasoğlu bezeichnet diese traditionelle Lesart in der Hadith-Wissenschaft nach ihrem Begründer Imām aš-Šāfi‘ī als „šāfi‘itische Schule“, die Kırbasoğlu zufolge über die Generationen hinweg tonangebend gewesen sei. Seine Beobachtung macht er daran fest, dass die Mehrheit der Gelehrten, die sich mit der Methodenlehre der Hadith-Wissenschaft (*‘ulūm al-ḥadīth*, *‘ilm ‘uṣūl al-ḥadīth* bzw. *muṣṭalaḥ al-ḥadīth*) befassten, überwiegend der šāfi‘itischen Schule angehörten. Aufgrund dieser Dominanz der šāfi‘itischen Schule habe die sinnorientierte rationalistische Ausrichtung (*ahl ar-ra’y*), die sich nach Ansicht der Ankaraner Hadith-Gelehrten insbesondere bei den Ḥanafiten, Mālikiten und Mu‘taziliten beobachten lasse, in der klassischen Hadith-Wissenschaft nicht Fuß fassen können. Wenn im Folgenden also von „klassischer Hadith-Wissenschaft“ die Rede ist, der es den kritischen Ansatz der Ankaraner Schule gegenüberzustellen gilt, ist damit die traditionalistische Lesart nach Imām aš-Šāfi‘ī gemeint.

Die klassische Hadith-Wissenschaft wird in der Ankaraner Schule vor allem aufgrund ihres Hadith- und Sunna-Verständnisses, ihres Prophetenbildes sowie ihrer Stellung zu der Überlieferertätigkeit der Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) kritisch betrachtet.