

نور الحكمة

Nūr al-ḥikma

Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Islamwissenschaft

Band 4

ISSN 1860-9775

Verlag Dr. Kovač

**Ḥadīthstudien –
Die Überlieferungen des Propheten
im Gespräch**

Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel

Herausgegeben von
Rüdiger Lohlker

Verlag Dr. Kovač

**Hamburg
2009**



VERLAG DR. KOVAČ

FACHVERLAG FÜR WISSENSCHAFTLICHE LITERATUR

Leverkusenstr. 13 · 22761 Hamburg · Tel. 040 - 39 88 80-0 · Fax 040 - 39 88 80-55

E-Mail info@verlagdrkovac.de · Internet www.verlagdrkovac.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISSN: 1860-9775

ISBN: 978-3-8300-4193-1

© VERLAG DR. KOVAČ in Hamburg 2009

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, fotomechanische Wiedergabe, Aufnahme in Online-Dienste und Internet sowie Vervielfältigung auf Datenträgern wie CD-ROM etc. nur nach schriftlicher Zustimmung des Verlages.

Gedruckt auf holz-, chlor- und säurefreiem Papier Alster Digital. Alster Digital ist alterungsbeständig und erfüllt die Normen für Archivbeständigkeit ANSI 3948 und ISO 9706.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung Rüdiger Lohlker (Wien)	1
Ḥadīte im Text, im Kommentar oder im Hintergrund Zu einigen Versen aus dem Dīwān von Ibn al-‘Arabī Peter Bachmann (Göttingen)	5
Fluch und Segen der Zungenfertigkeit Zur Autorisierung von Sprachtheorien durch Überlieferungen Lale Behzadi (Göttingen)	19
Religionsbehörde und <i>Millî Görüş</i> Zwei Varianten eines traditionalistischen Islam in der Türkei Lutz Berger (Kiel)	41
Collecte ou mémorisation du Coran Essai d’analyse d’un vocabulaire ambigu Claude Gilliot (Aix-en-Provence)	77
„Vorher ward ihrer keine Erwähnung...“ Zur Renaissance der Hadithwissenschaft im marokkanischen 18. Jahrhundert Rüdiger Lohlker (Wien)	133
<i>sakatū ‘anhu</i> Ein Beitrag zur Ḥadīṭ-Kritik Miklos Muranyi (Bonn)	153
Ein Wort <i>des Ausgleichs</i> für die monotheistischen Religionen? 138 muslimische Religionsgelehrte an die christlichen Kirchen Lutz Richter-Bernburg (Tübingen)	163
Konversation mit dem Heiligen Text Ḥadīṭexegese im zeitgenössischen Marokko Irene Schneider (Göttingen)	183
AutorInnen	221

Konversation mit dem Heiligen Text Ḥadīṭexegese im zeitgenössischen Marokko

Irene Schneider (Göttingen)

Die Konversation des marokkanischen Gelehrten und Politikers ‘Abdalkabīr al-‘Alawī al-M’dağrī (geb. 1942) mit dem heiligen Text – hier: einem von ihm ausgewählten ḥadīṭ zur Meinungsfreiheit (*ḥurrīyat al-fikr*)⁵⁷⁴ – ist Gegenstand dieser Untersuchung. Dabei steht nicht die inhaltliche Position M’dağrīs im Rahmen der Diskussion dieses Themas in Marokko oder den islamischen Ländern im Mittelpunkt, obwohl die „Meinungsfreiheit“ durch ihren Bezug auf die internationalen Menschenrechte hohe politische Brisanz besitzt.⁵⁷⁵ Vielmehr sollen M’dağrīs hermeneutischer Ansatz und seine öffentliche Inszenierung untersucht werden.

Der Vortrag wurde 1409/1989 vor König Ḥasan II (reg. 1961-1999) im Rahmen der sog. *ad-durūs al-ḥasanīya* gehalten.⁵⁷⁶ Dies sind institutionalisierte Vorträge, die in den Ramaḍān-Nächten vor dem marokkanischen König stattfinden und unterschiedliche, häufig aktuelle politische und rechtliche Themen behandeln.

Folgenden Fragen soll nachgegangen werden:

574 M’dağrī schreibt „*ḥurrīyat al-fikr*“, wörtlich: „Gedankenfreiheit“. Die Übersetzung als „Meinungsfreiheit“ (eigentlich *ḥurrīyat ar-ra’y*) rechtfertigt sich aus seiner Interpretation des ḥadīṭ und aus seiner unten zu kommentierenden Argumentation. Die terminologische Unschärfe ist, wie zu zeigen sein wird, gewollt. *Ḥurrīyat at-tafkīr (wa-d-ḍamīr wa-d-dīn)* ist in der arabischen Übersetzung der Menschenrechtserklärung enthalten: s. al-‘Iṭlān al-‘ālamī li-ḥuqūq al-insān (<http://www.docudesk.com>) (Zugriff 15.02.07), Art. 18.

575 Zur Frage der Meinungsfreiheit, die im islamischen Kontext der Menschenrechte diskutiert wird und als einer der Konfliktpunkte mit den Menschenrechtspakten gilt, siehe: Rosenthal: Art. *Ḥurrīyyat*, in: EI² III, S. 589; Lewis: Art. *Ḥurrīyyat*. Modern Period, in: EI² III, 589-594; Krämer, G.: *Gottes Staat als Republik*. Baden-Baden 1999, S. 151-157.

576 M’dağrī, M.: „*Ḥurrīyat al-fikr*“, in: *ad-Durūs al-ḥasanīya*. Hrsg. von Wizārat al-auqāf wa-š-šu‘ūn al-islāmīya. Rabat 1990, S. 19-39.

1. Welche Auslegungstechnik, welche Hermeneutik wendet M'dagrī bei der Interpretation des von ihm ausgewählten *ḥadīthes* an? Inwieweit kann man seinen hermeneutischen Ansatz als traditionell einordnen, inwieweit geht er über die traditionelle formale bzw. inhaltliche *ḥadīṭ*- bzw. Koranhermeneutik hinaus? Beschränkt sich seine Analyse auf den *ḥadīṭ* selbst oder geht er – im Rahmen der Intertextualität – auf andere Texte ein, auf welche und mit welchem Ergebnis?

2. Welche Intention verbindet M'dagrī mit dieser Hermeneutik? Was möchte er mit seinem Vortrag im gegebenen Kontext erreichen? Dafür ist der Rahmen des *ḥadīṭ*-Vortrages – die Lesung vor dem König – als ein explizit politischer Ort der Performanz relevant. Nur in diesem Zusammenhang gewinnt die von M'dagrī vertretene inhaltliche Position zur Frage der Meinungsfreiheit eine gewisse Bedeutung und bedarf der Reflexion.

3. Weiter soll danach gefragt werden, wie M'dagrīs Vortrag inhaltlich und institutionell, d.h. mit Bezug auf die Argumentation M'dagrīs und seine Performanz, in die moderne Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Staat einzuordnen ist.

Für die folgenden Ausführungen sind zwei Grundfragen zu stellen: *Wie* kann der Text zum Sprechen gebracht werden, bzw. wie ist durch die Auslegung des *ḥadīṭ*-Textes der normative Wille des Propheten zu ermitteln? Die zweite damit verknüpfte Frage lautet: *Wer* ist der Exeget, welche Position hat er, welches Ziel verfolgt er? Beide Fragen hängen im Rahmen eines religiösen Systems, das seine rechtlichen Regeln durch die Ableitung aus heiligen Texten legitimiert, eng zusammen. Die Frage, wer das Monopol der Interpretation heiliger Texte hat, ist auch in modernen islamischen Staaten durch die praktisch in allen Verfassungen verankerte Bindung an die Religion des Islam bzw. „die *šarī'a*“⁵⁷⁷ von großer politischer Relevanz. Hermeneutik heiliger Texte, die traditionellerweise in den Händen der Gelehrten und nicht des Herrschers lag, und Legitimation eines politischen Systems

⁵⁷⁷ Dazu Ebert, H.-G.: „Islam und *šarī'a* in den Verfassungen arabischer Länder“, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 6. 1998, S. 3-21.

sind mithin eng verbunden. Dies gilt auch für Marokko, dessen Königshaus sich auf prophetische Abstammung beruft und sich anhand mehrerer gesellschaftlich und institutionell relevanter Symbole – wie des Titels „*amīr al-mu'mīnīn*“, der Institution der *bai'a* und des *maḥzan*, des Konzepts der *baraka*⁵⁷⁸ –, explizit religiös legitimiert. Trotz der eminent wichtigen Rolle der *sunna*, der normativen Aussagen und Taten des Propheten, die als Quelle im Rahmen der Rechtsprinzipien (*uṣūl al-fiqh*) gleich nach dem Koran stehen, sind neue hermeneutische Ansätze im Bereich des *ḥadīṭ* bisher erheblich seltener untersucht worden als für den Koran.⁵⁷⁹ So hat sich Wielandt mit hermeneutischen Neuorientierungen der Koranexegesen und den dadurch hervorgerufenen Verteidigungsreaktionen beschäftigt. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass zwar auf den ersten Blick der in der islamischen Tradition, dass aber Reflexion über die mögliche Bezogenheit des Koran auf den Verstehenshorizont seiner menschlichen Empfänger durchaus nicht notwendigerweise mit einer Abkehr vom Konzept der Verbalinspiration gleichbedeutend sein müsse.⁵⁸⁰ Diese Argumentation ist im gegebenen Kontext deshalb wichtig, weil für die nicht durch Verbalinspiration gekennzeichnete *sunna* mithin umso mehr neue Verfahren der Exegese möglich sein müssten. Die Ursache für den Widerstand gegen neue exegetische Zugänge bezüglich des Koran sieht Wielandt vor allem im Establishment der Gelehrten:

„In der Praxis bedeutet eine solche Berufung auf den Text als solchen, als wäre er unabhängig von Bedingungen und Begrenztheiten menschlichen Verstehens zugänglich, eine ungeheure Erhöhung der Autorität, nicht einfach des Koran, sondern

578 Tozy, M.: *Monarchie et Islam politique au Maroc*. Paris 1999, S. 40-49; E. Tyan: Art. *Bay'a*, in: EI² I, S. 1113-1114; G.S. Colin: Art. „*Baraka*“, in: EI² I, S. 1032; E. Micheaux-Bellaire, M. Buret: Art. „*Makhzan*“, in: EI² VI, S. 133; für den marokkanischen Kontext s. Geertz, *Islam*, S. 46-54, s.a. Baumann/Ebert: *Verfassungen*, S. 453-484, bes. S. 464.

579 Vgl. beispielsweise: Wild, St. (ed.): *The Qur'an as Text*. Leiden 1996.

580 Wielandt, R.: Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext, in: *The Qur'an as Text*, ed. by St. Wild, Leiden 1996, S. 257-282 S.276.

derer, die für seine Exegese zuständig sind – nach herkömmlichen Begriffen also vor allem der ‘*ulamā*’ ... Denn deren de-facto-Interpretation gewinnt damit unbemerkt Anteil am Wahrheitsanspruch der göttlichen Offenbarung selbst.“⁵⁸¹

Die Frage, welche Rolle das Gelehrtenestablishment im Rahmen der Interpretationshoheit der *sunna* spielt bzw. spielen möchte, wird auch mit Bezug auf den hier zu untersuchenden Vortrag M’dağrīs zu diskutieren sein.

In seinem Buch *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* betont Brown die zentrale Rolle der *sunna*, des Symbols der Tradition per se. Er stellt sie deshalb in den Mittelpunkt seiner Untersuchung zum Problem des modernen islamischen Denkens. Dabei entwickelt er einen besonderen methodischen Ansatz für das Verständnis des Zusammenhangs von traditionellen Institutionen und Konzepten und modernen Entwicklungen und spricht sich dafür aus, Moderne und Tradition nicht als sich diametral gegenüberstehend zu sehen:

“Rather than viewing modernity as a source of light, dispelling the darkness of tradition, we should instead imagine tradition as a beam of light, refracted by the prism of modernity.”⁵⁸²

Alle Antworten einer religiösen Tradition auf die Moderne, auch solche, die die Tradition hinter sich gelassen zu haben scheinen, enthalten seiner Überzeugung nach eine gewisse Kontinuität. Am besten sei dies anhand der *sunna* zu zeigen,⁵⁸³ denn *sunna* sei Dreh- und Angelpunkt, um den sich seiner Meinung nach die Debatten über religiöse Autorität drehten. Heftige Konkurrenz entwickle sich um die Kontrolle des Prozesses, durch den der Inhalt von „Tradition“ definiert wird. Dabei be-

581 Wielandt: Wurzeln, S. 276; vgl. auch Thielmann, J.: *Naşr Ḥāmid Abū Zaid und die wiedererfundene ḥisba*. Würzburg 2003, S. 89.

582 Brown, D.: *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge 1996, S. 3.

583 Brown: *Rethinking*, S. 3.

finden sich nach Brown moderne Muslime in einem fortlaufenden Prozess, den er als *rethinking* der Tradition bezeichnet. An diesem Prozess partizipierten die Muslime, auch wenn viele dies nicht als *rethinking*, sondern als Wiederbelebung einerseits oder Bewahrung andererseits sähen.⁵⁸⁴

Einen anderen Zugang wählt Thielmann, der sich bei seiner Analyse der *ḥisba*-Gerichtbarkeit in Ägypten auf Hobsbawms Konzept der *invented tradition* beruft.⁵⁸⁵ Im Zusammenhang mit der staatsrechtlichen Legitimation von Institutionen stellt sich die Frage, ob eine Institution im islamischen Kontext immer eine gewisse Kontinuität gehabt hat, wie Brown es sehen würde – wenn auch die Institution bzw. Praxis „neu gedacht“ wird – oder ob nach einem Bruch eine „*invention*“ der Tradition stattgefunden hat. Hobsbawm hatte die *invention of tradition* vor allem am Beispiel englischer, liebgewordener Praktiken aufgezeigt, die er dekonstruiert und deren rezente Ursprünge er aufzeigt. Er schließt Traditionen ein, die tatsächlich erfunden, konstruiert und formal institutionalisiert werden und auch solche, die in einem weniger leicht nachvollziehbaren Prozess in einer abgrenzbaren Periode entstanden sind. Dadurch entsteht ein „set of practices“, welches für sich Kontinuität mit der Vergangenheit zu implizieren scheint, diese Kontinuität aber nicht hat. Es handelt sich dabei um symbolische Akte und Praktiken, die ritualisiert werden. Häufig sind damit neue Zielsetzungen verknüpft, vielfach werden solche *invented traditions* für nationale Ziele instrumentalisiert.⁵⁸⁶ Hobsbawm nennt drei Typen, die sich aber teilweise auch überschneiden: a) solche *invented traditions*, die soziale Kohäsion und Gruppenzugehörigkeit etablieren oder symbolisieren; b) solche, die Institutionen den Status oder die Beziehung von Autorität verleihen bzw. legitimieren c) und solche, die mit dem Ziel der Sozialisation Glaubens- oder Wertssysteme oktroyieren.⁵⁸⁷

584 Brown: *Rethinking*, S. 4-5.

585 Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 89.

586 Hobsbawm, E.: „Introduction“, in: Hobsbawm, E., u. Ranger, T. (Hrsg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge 1995, S. 1.

587 Hobsbawm: „Introduction“, S. 8.

Dort allerdings, wo die „alten Wege“ lebendig sind, brauchen keine Traditionen erfunden zu werden, obwohl, wie Hobsbawm argumentiert, solche Prozesse durchaus sich auch überlappen können.⁵⁸⁸ Andere Kulturen berücksichtigt Hobsbawm nur am Rande, so etwa wenn er ohne eingehende Analyse feststellt, dass israelischer und palästinensischer Nationalismus neu sein muss, wie auch immer die historische Kontinuität einzuordnen ist.⁵⁸⁹

Insgesamt scheint damit ein relativ breiter Begriff gegeben, der auch für andere kulturelle und auch zeitliche Kontexte operativ gemacht werden kann. Wichtig ist dabei die Unterscheidung von „Tradition“, die ja auch einem Wandel unterliegt, wie Brown ausgeführt hatte, von einem „Bruch“, den eine *invention of tradition* immer darstellt.

Munson hat Hobsbawms Konzept zwar aufgegriffen, steht ihm jedoch in diesem Punkt kritisch gegenüber. Mit Bezug auf die islamistische Bewegung in Marokko bzw. der gesamten islamischen Welt argumentiert er:

“While it is true that twentieth-century scripturalism was to *some extent* an ideologized response to European domination, it was also deeply rooted in the Muslim imagination. Throughout Islamic history, revivalists have urged Muslims to return to the pristine Islam of the Quran and the Sunna. Rebellion was almost always legitimated in these terms, with rulers condemned for having deviated from this scriptural Islam ... Like similar revivalist movements elsewhere, Salafi reformism was to some extent an invented tradition ..., but it was also firmly rooted in a real one.”⁵⁹⁰

Er würde mithin in dieser Bewegung, ähnlich wie Brown mit Bezug auf das Konzept der *sunna*, ein stärkeres Gewicht auf die Kontinuität gewisser Denkmuster im Kon-

588 Hobsbawm: "Introduction", S. 8.

589 Hobsbawm: "Introduction", S. 14.

590 Munson, H.: *Religion and Power in Morocco*. New Haven 1993, S. 81.

text der islamischen Theologie legen und verweist auf Parallelen in der historischen Entwicklung der islamischen Theologie.

Thielmann dagegen hat das Verfahren gegen Naṣr Ḥāmid Abū Zaid untersucht und das Konzept der *invented tradition* für die *ḥisba*-Gerichtsbarkeit nicht nur detailliert diskutiert, sondern auch für sich fruchtbar gemacht.⁵⁹¹ Er wertet das Wiederauftauchen dieser Institution, der institutionalisierten Form der individuellen Pflicht des koranischen *al-amr bil-ma'rūf*, bewusst nicht als ein Zeichen der Reislamisierung, sondern als ein Beispiel einer *invented tradition* im Sinne Hobsbawms. Als gewichtiges Argument in diesem Zusammenhang führt er an, dass sich traditionelles Recht inhaltlich ändere, dass beispielsweise die *ṣarā'a* allein schon durch den Prozess der Kodifizierung materiell eine andere Gestalt angenommen habe. So würden europäische Strukturen mit dem Etikett „islamisch“ versehen (ideologisiert) und islamrechtlich definiert.⁵⁹² Tatsächlich, so argumentiert er, handele es sich jedoch um eine Neudefinition.⁵⁹³ Die historisch bedeutsame *ḥisba*-Gerichtsbarkeit wird über den Umweg des Rückgriffs auf das „islamische Recht“ neu erschlossen – eben: „invented“. Eingeschlossen in diesen Prozess ist eine Vagheit in der Diskussion⁵⁹⁴ der entsprechenden traditionellen Institution, die zugleich aber mit einer aufwendigen Begründung derselben einhergeht⁵⁹⁵ und eine explizite Wendung zu Koran und *sunna* als direkt genutzter Quellen einschließt. Es entsteht dadurch eine neue Perspektive dessen, was als „tradition“ zu sehen ist, also eine Bedeutungstransformation.⁵⁹⁶ Anders als in Browns Konzept des *rethinking*, das eine größere Kontinuität traditioneller Institutionen und Konzepte suggeriert, gelingt es Thielmann mit diesem Ansatz, den Prozess der Neuschöpfung, der durch eine *invention of tradition* in Gang gesetzt wird, analytisch akribisch zu fassen, einzelne hineinfließende Stränge zu iden-

591 Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 89-90, 211-214.

592 Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 73.

593 Thielmann: *Naṣr Ḥāmid* S. 73.

594 Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 149.

595 Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 197.

596 Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 198.

tifizieren und von den Argumentationsmustern getrennt zu analysieren, bei denen er v.a. das sog. Code-switching⁵⁹⁷ beobachtet, d.h. den Rückgriff auf Argumentationsformen unterschiedlichster Provenienz, als da sind: staatliches Recht, v.a. Prozessrecht, verschiedene islamische rechtliche Argumentationsfiguren. Als Ergebnis dieses Prozesses ist das Entstehen einer bisher in dieser Form unbekanntem Institution – der *hisba*-Gerichtbarkeit, die seit 1996 nicht mehr als Individualklage möglich ist, sondern der ägyptischen Staatsanwaltschaft zur Beurteilung übergeben werden muss – zu verzeichnen, die dennoch als „traditionell“ wahrgenommen wird.⁵⁹⁸

Wenn man diesen Begriff mithin operativ machen möchte für andere Kulturen, so muss man definieren, worin die *invention* im Gegensatz zu einer weiteren Geltung von Tradition bestehen soll. Im gegebenen Zusammenhang soll deshalb davon ausgegangen werden, dass in folgenden Fällen von einer *invention of tradition* gesprochen werden kann:

- wenn es sich um Termini, Praktiken, Konzepte und Institutionen mit wichtigem symbolischem Gehalt handelt;
- wenn eine Unterbrechung der Kontinuität der Institution bzw. Praxis festzustellen ist;
- wenn für die Wiederaufnahme derselben verstärkt auf Koran und *ḥadīṭ* zurückgegriffen wird;
- wenn sich eine Bedeutungstransformation erkennen lässt.

Besonderes in der Bedeutungstransformation liegt die Abgrenzung zu Browns Konzept des *rethinking*. Immer lässt die *invention of tradition* einen klareren Bruch mit

597 Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 194.

598 Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 217-224.

der Vergangenheit erkennen, auch wenn der durch eine Rekonstruktion kaschiert werden soll.

Die Frage, der anhand von M'dagrīs Vortrag nachgegangen werden soll, lautet, inwieweit a) sein hermeneutischer Ansatz b) die Institution, in deren Rahmen er vorträgt, als *invention of tradition* gesehen werden können.

I

Nach klassisch staatsrechtlichem Verständnis liegt die Interpretationshoheit für die heiligen Texte – Koran und *ḥadīṭ* – in den Händen der Gelehrten und nicht im Zuständigkeitsbereich des Herrschers. In der Realität hat diese Konfiguration zu teilweise äußerst konflikthaften Beziehungen zwischen politischer Macht und Gelehrtenestablishment geführt, so dass anhand der Frage des Verhältnisses der beiden Gruppen die Geschichte der islamischen Staaten geschrieben werden kann.⁵⁹⁹ Wie ein roter Faden zieht sich durch die normative Literatur die Frage der Ausgestaltung dieser spezifischen Konfiguration, sie prägt die spezifischen Konstellationen in den Machtbeziehungen einzelner islamischer Staaten. Die Gelehrten haben kontinuierlich versucht, ihren Anspruch auf die Kontrolle der weltlichen Macht einzufordern. Nach der Etablierung der modernen Nationalstaaten drückt sich dieses Spannungsverhältnis vor allem in der Integrierung des „Islam“ bzw. „islamischen Rechts“ als Quelle der Gesetzgebung in den Verfassungen der modernen islamischen Länder aus.⁶⁰⁰ Während also nach der klassischen staatsrechtlichen Literatur das Monopol der Auslegung den Gelehrten übertragen wird, die *ṣarī'a* klar als übergeordnete Instanz, der auch der Herrscher untersteht, begriffen wird und konsequenterweise vom Herrscher die Kenntnis des *fiqh* als Voraussetzung formuliert wird, hat sich mit Ibn Taimīyas (st. 1328) Lehre von der *siyāsa ṣarī'ya* die Forderung

⁵⁹⁹ Vgl. dazu Nagel, T.: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*. Bde. 1 und 2, Zürich 1981, passim.

⁶⁰⁰ Zum Islam in den Verfassungen s. H.-G. Ebert: „Islam und *ṣarī'a*“.

– heute von islamistischen Kreisen mit Vehemenz vorgetragen – durchgesetzt, dass ein islamischer Staat sich in der Durchsetzung des islamischen Rechts definiere und nicht (unbedingt) im Amt des Kalifen. Vor diesem Hintergrund konkurrieren traditionelle, islamistische und modern-reformatorische Auslegungen der *šarī'a* in den einzelnen Staaten in unterschiedlichem Maß.

Auch wenn die Konfigurationen zwischen Gelehrtenestablishment und staatlichen Instanzen in den einzelnen islamischen Staaten durchaus unterschiedlich aussahen, so gab es doch institutionalisierte Formen der Kooperation. Zu diesen Formen der Kooperation gehörten beispielsweise die Diskussionen, die auf Bestellung des Herrschers stattfanden und einen Gelehrtenaustausch enthielten, der sich auf theologische, philosophische, aber auch rechtliche oder politische Themen beziehen konnte.⁶⁰¹

Einen Schritt weiter geht die auf die Koranverse 3:159 und 42:38 sich beziehende Beratung, die immer auch im Sinne einer politischen Beratung des Herrschers verstanden wurde.⁶⁰²

Spezifisch für die Beziehung zwischen den Gelehrten und dem Herrscher war aber nicht nur die Form der Beratung bzw. Gespräche vor dem Herrscher, sondern auch Sendschreiben an den Herrscher, in denen der jeweilige Gelehrte Anweisungen an den Herrscher gab. So ist ein Brief des Gelehrten al-Yūsī (1631-1691) an Ismā'īl um 1670 überliefert. Darin kritisiert er Ismā'īl hart und stellt fest, dass die drei grundlegenden Bedingungen, die ein Herrscher zu erfüllen habe, nämlich Steuereintreibung, der heilige Krieg und die Wahrung der Gerechtigkeit gegenüber den Unterdrückten, von Ismā'īl nicht erfüllt würden. Er ermahnt den Herrscher, dem Rat der

601 Ed.: Art. „Madjlis“ in: EI² V, S. 1031.

602 C.E.Bosworth, M. Marin, A. Ayalon: Art. „Shūra“ : in EI² IX, S. 504-506.

Gelehrten zu folgen.⁶⁰³ Diese Briefe müssen in ihrer Verbindung mit der *naṣīḥa*-Literatur gesehen werden.⁶⁰⁴

II

Die *durūs al-ḥasanīya* wurden von Ḥasan II im Jahr 1963 eingerichtet. Eine Internetseite des Ministeriums für Stiftungen und religiöse Angelegenheiten⁶⁰⁵ bietet die Themen und Beteiligten im Überblick für die letzten Jahre, allerdings ist dieselbe nicht vollständig. M'dagrī hat offenbar seit 1986 regelmäßig jedes Jahr einen Vortrag gehalten.⁶⁰⁶

Ḥasan II soll, nach einem Artikel von Sulaimānī, die *durūs* 1963 in der Zeit der Auseinandersetzung mit der kommunistischen Ideologie eingeführt haben, u.a. mit dem Ziel, sich vor kultureller Überfremdung zu schützen. Zugleich soll er damit das Ziel verbunden haben, den Gelehrten Marokkos wieder zu Ansehen zu verhelfen. Unter den Vortragenden sind nicht nur Gelehrte gewesen, sondern auch hochrangige politische Persönlichkeiten, wie beispielsweise im Jahr 1993 der Präsident der Malediven Ma'mūn 'Abdalqayyūm. Er hielt einen Vortrag über den *iğtihād* (selbständige Entscheidung einer Rechtsfrage auf der Grundlage der Texte) als Methode zur Lösung zeitgenössischer Probleme. Offenbar haben auch schiitische Gelehrte be-

603 Berque, J.: *Al-Yousi: Problèmes de la culture marocaine au XVIIème siècle*. Paris 1958, S. 91-93; Munson: *Religion*, S. 27-31.

604 Bosworth: Art. „*Naṣīḥat al-Mulūk*“ in: EI² VII, S. 984-988.

605 Zu diesen *durūs* als Institution gibt es keine mir bekannte wissenschaftliche Untersuchung; s. aber die Übersetzung eines weiteren Vortrags M'dagrīs „The Code of Children's Rights in Islam“, übers. von Moncef Lahlou, in: E. W. Fernea: *Children in the Muslim Middle East*. Austin 1995, S. 30-41 vom Ramaḍān 1407/Mai 1987. Für den Hinweis auf die *durūs* und den Text danke ich Herrn Dr. A. Gnidil von der marokkanischen Botschaft. Informationen vor allem zu den *durūs* in den vergangenen Jahren sind im Internet zu finden: <http://www.dourous-hassania.org.ma/front/Index.aspx?param=3>; unter dieser Adresse sind auch die Texte neuerer Vorträge erhältlich; s.a. <http://www.islamonline.net/Arabic/daawa/2005/10/article10.shtml##4>, abgerufen am 27.07.06.

606 Soweit ich sehe, hat er bis 1998 an den *durūs* teilgenommen. Vgl. <http://www.dourous-hassania.org.ma/front/Index.aspx?param=3>; s.a. <http://www.dourous-hassania.org.ma/front/Index.aspx?param=35>.

reits vorgetragen, z.B. Mūsā aṣ-Ṣadr, und Frauen waren seit 1999 ebenfalls zugelassen. So hielt ‘Ā’iṣa al-Ḥiğāmī einen Vortrag mit dem Titel: „al-iğtihād fi-l-mas’ala an-nisā’iyya“ (Rechtsfindung in Frauenfragen).⁶⁰⁷ Nach Sulaimānī hat Muḥammad VI die Vorträge nicht mit derselben Intensität fortgesetzt wie sein Vater, und er kritisiert, dass nun teilweise nicht qualifizierte Personen Vorträge hielten.⁶⁰⁸

Auf der Internetseite des Ministeriums finden sich Einträge vor allem für die letzten Jahre. Die Texte können abgerufen, die Vorträge können auch abgehört werden. Vom Ministerium wird weiterhin auf der entsprechenden Internetseite ein geschichtlicher Überblick gegeben. Dabei wird eine Kontinuität von Sitzungen (*al-mağālis al-‘ilmīya, al-ḥalaqāt* etc.) seit der Idrīsidenzeit (789-926) etabliert.⁶⁰⁹ Ziel ist es offenbar, die *durūs*, die in den 60er Jahren aus politischen und ideologischen Gründen eingerichtet wurden, in einen historischen Kontext einzuordnen. Diese intendierte Kontinuität dürfte fiktiv sein, sie widerspricht dem Bericht der Schaffung der Institution im Jahr 1963 und verweist auf die Neuschaffung (*invention*) der traditionellen Institution in spezifischer Erscheinung.

III

Die Legitimität politischer Herrschaft im vormodernen Islam oszilliert zwischen den Konzepten des „heiligen Königtums“ auf der einen Seite, wonach der Herrscher als der Repräsentant Gottes gesehen wird, und einem Herrschaftskonzept, welches eine gewisse Kontrolle des Gelehrtenestablishments bei Auswahl und Ausübung des Amtes beinhaltet. Munson benennt die verschiedenen Positionen als „hierokratisch“ einerseits und „kontraktuell“ andererseits, wobei „hierokratisch“ vor allem durch die spezifisch schiitische Form der Herrschaft repräsentiert wird, während

⁶⁰⁷ <http://www.dourous-hassania.org.ma/front/Index.aspx?param=3>, abgerufen am 27.07.06.

⁶⁰⁸ <http://www.islamonline.net/Arabic/daawa/2005/10/article10.shtml#4>, Artikel von Rašīd Sulaimānī, vom 27.10.2005, abgerufen am 27.07.06.

⁶⁰⁹ <http://www.dourous.hassania.org.ma/front/Index.aspx?IdMajliss=31>, abgerufen am 27.07.06

die „kontraktuelle“ Form im sunnitischen Kalifatsgedanken vorherrschte. Durch die spezifische Tradition des marokkanischen Herrschertums, wie es sich bereits unter den Idrisiden andeutet und seit der Herrschaft der Alawiten klar etabliert, tendiere, so argumentiert Munson, das Konzept der marokkanischen Herrschaft zum hierokratischen Königtum.⁶¹⁰ Das Ziel staatlichen Handelns war eine Integration der Gelehrten in das staatliche System, eine Kooptierung. Harrak zeigt in ihrem Artikel zu den Gelehrten des 18. Jh.s die verschiedenen Varianten des Handelns, die 'ulamā' wählten, um sich dem Druck des staatlichen Zentralismus zu widersetzen, von der passiven Verweigerung, mit dem Staat zusammenzuarbeiten, bis hin zum aktiven Eintreten dafür, dass die Autorität der Gelehrten gegenüber dem Herrscher gewahrt bleibt.⁶¹¹ Elger analysiert anhand von Biographien die Fragen, inwieweit eine Person in den Staatsapparat eingebunden bzw. unabhängig davon ist, welche Stellung ein 'ālim unter den marokkanischen Gelehrten hatte, wobei er zwischen den Gelehrten aus Fes und Außenseitern unterscheidet, und weiterhin welche Stellung der Gelehrte zum zentralistischen Staat hat. Die von Elger behandelte Zeit der ersten Hälfte des 20. Jh.s ist eine Zeit der staatlichen Zentralisierung Marokkos. Gelehrte, die eine Opposition gegen den Zentralismus vertreten hatten, wurden zusehends ausgegrenzt.⁶¹²

Die Verfassung von 1961 erklärte das Land zu einem islamischen und arabischen Königreich und stellte die Errichtung einer konstitutionellen Monarchie in Aussicht. Im Grunde genommen handelte es sich noch um eine absolute Monarchie. Die Verfassungsstrukturen wurden weitgehend von der Person des Königs geprägt. Er hatte über die Achtung des Islam und der Verfassung zu wachen, war Beschützer der Rechte und Freiheiten der Bürger etc. Baumann/Ebert bezeichnen ihn als In-

610 Munson: *Religion*, S. 35-37.

611 Harrak, F.: „Ulama et société au Maroc du VIII^{ème} siècle“, in: *Revue d'Histoire Maghrebine* 61.1991, S. 49-65

612 Elger, R.: *Zentralismus und Autonomie: Gelehrte und Staat in Marokko, 1900-1931*. Berlin 1994, S. 234-235.

karnation der großen Werte, in frühen Verfassungstexten wird ihm teilweise explizit die Macht der *baraka*, des Segens, zuerkannt. Entsprechend wurden ihm gewisse theokratische Züge verliehen und seine Person galt als unverletzlich und heilig. In der 1992er Verfassung (Präambel) bekennt sich Marokko nicht nur zu den anerkannten Menschenrechten, sondern es wurden auch neue Regelungen hinsichtlich der Befugnisse des Parlaments und der Regierung erlassen. Baumann und Ebert kommen allerdings zu dem Schluss, dass die vorgenommenen Verfassungsänderungen die Stellung und Befugnisse des Monarchen in keiner Weise eingeschränkt hätten. Sie verweisen auf die immer noch zentralen traditionellen Elemente der *baī'a*, des Treueids der Untertanen und der Repräsentation des *maḥzan* durch den König und auf die Position des Königs als *amīr al-mu'minīn*.⁶¹³ In der Verfassung wird die Rolle der Gelehrten nicht thematisiert, vielmehr ist der König explizit als Schützer des Islam genannt. Er wacht, laut Art. 19, über den Islam.⁶¹⁴

Tozy argumentiert, dass sich die Legitimation des politischen Systems auf zwei Dimensionen stützt: eine ideologische, bestehend in der Re-Interpretation (wie er es nennt) islamischer Machtdoktrinen und eine kulturelle. *Maḥzan* präsentiere sich wie eine Reihe von konzentrischen Kreisen, wonach der König, Befehlshaber der Gläubigen und Abkömmling des Propheten, einer zweiköpfigen Organisation, bestehend aus dem traditionellen *maḥzan* und der modernen Administration, vorstehe. Das königliche Haus (*dār al-maḥzan*) sei der zentrale Ort, an dem die Kultur der Macht konstruiert werde.⁶¹⁵ Tozy argumentiert, dass Art. 19 der marokkanischen Verfassung, nach dem der Herrscher über den Islam wacht, erst spät von dem religiösen Establishment entdeckt wurde. Dies sei im Zusammenhang damit geschehen, dass der König für sich den Titel des „Befehlshabers der Gläubigen“ entdeckt habe.⁶¹⁶ Der Artikel wird normalerweise dann angeführt, wenn der Herrscher einen

613 Baumann/Ebert: *Verfassungen*, S. 464.

614 Vgl. a. Ḍarīf, M.: *Ad-Dīn wa-s-siyāsa fī l-Maġrib*. Dār al-baiḍā'. 2000, S. 80-85.

615 Tozy: *Monarchie*, S. 40-49.

616 Tozy: *Monarchie*, S. 92.

Erlass (*dahir/* hocharab. *ḡahīr*) herausgibt, der in religiöse Angelegenheiten eingreift. Tozy kritisiert Waterbury, der die Position des Königs als Vermittler beschreibt. Er betont die Rolle des Königs als „producteur des normes“. Die Stärkung der Position des Königs führte aber auch dazu, der Monarchie zu ermöglichen, das Paradigma der *ṡūrā* in der praktischen Politik zu stärken und den Einfluss der gewählten Instanzen, die dem König das Monopol der nationalen Repräsentation hätten streitig machen können, einzuschränken. Diese Beratungsgremien haben jedoch, nach Tozy, keine andere Rolle, als einer eventuellen zivilgesellschaftlichen Bewegung den Wind aus den Segeln zu nehmen.⁶¹⁷ Die *‘ulamā’* bezeichnet er als das fundamentale Element der symbolischen Produktion durch ihre Funktion als glaubhafte Interpreten einer islamischen Gesellschaft, betont aber, dass sie keine homogene Gemeinschaft bildet.⁶¹⁸

Dass das gelehrte Establishment dennoch über erhebliche Macht und Mobilisierungsressourcen der Bevölkerung verfügt, zeigte sich u.a. an den heftigen und kontroversen Diskussionen um das neue Personalstatut, das schließlich im Jahr 2004 mehr oder weniger auf Druck des Königs und durch die königliche Autorität des *iq̄tihad* eingeführt wurde. Der im März 1999 vorgestellte *Projet plan d’action national pour l’intégration de la femme au développement* der Regierung, dessen Vorschläge nun erstmals inhaltlich weit über das bestehende Familienrecht hinausgingen, rief Kritik konservativ-islamischer Kreise hervor.⁶¹⁹ Formal ist von Relevanz, dass man sich bei diesem Plan ausdrücklich auf die Menschenrechtserklärungen der Vereinten Nationen und die Resolutionen, die 1995 auf der Frauenkonferenz in Beijing ergangen waren, bezog.⁶²⁰

617 Tozy: *Monarchie*, S. 98-100.

618 Tozy: *Monarchie*, S. 113.

619 Buskens, L.: “Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere”, in: *Islamic Law and Society* 10.2003, S. 70-131, S. 85.

620 Buskens: „Recent Debates“, S. 85.

Ein gesellschaftlicher Diskurs entspann sich. Ablehnung erfuhr der Plan vor allem von traditionellen Rechtsgelehrten und Gelehrtenverbänden. Einer der prominentesten Kritiker war hier ‘Abdalkabīr ‘Alawī al-M’dağrī.

IV

Geboren 1942 in Meknes, war er zum Zeitpunkt der Auseinandersetzung Minister für Religiöse Stiftungen und islamische Angelegenheiten.⁶²¹ Hasan II hatte mit einer Regierungsumbildung 1998 darauf bestanden, dass er dieses Ministerium weiter leitete, dessen Rolle für die innenpolitische Stabilität vom König hoch eingeschätzt wurde. Sofort nach Bekanntgabe des Plans erklärte M’dağrī, die vorgesehenen Regelungen widersprächen dem islamischen Recht. Er beauftragte eine Kommission von Gelehrten, einen Bericht über die geplanten Änderungen zu verfassen. In diesem Bericht erklärten die ‘ulamā’, nur sie, die Gelehrten, seien berechtigt, islamisches Recht zu interpretieren. Andere Experten, wie Juristen, Richter etc., könnten allerhöchstens Informationen beitragen. Nach diesem Bericht war es Ziel der Reformen, westliche Werte in Marokko zu implementieren und mithin die Probleme dieser dekadenten Gesellschaft zu importieren. M’dağrī wehrte sich zwar gegen die daraufhin in der liberalen Presse unternommenen Unterstellungen, dies seien seine persönlichen Ansichten. Dennoch beschuldigte er die Regierung, sie habe einen großen Fehler begangen, insofern sie nicht vorher die Gelehrten konsultiert habe. In diesem Zusammenhang erschien auch sein Buch *al-mar’a baina aḥkām al-fiqh wa-d-da’wa ilā tağyīr* (1999)⁶²². M’dağrī blieb auch danach im Zentrum der Kritik von liberaler und modernistischer Seite und wurde im Zusammenhang mit der Familien-

621 M’Dağrī war von 1984-2002 Minister für Stiftungen und religiöse Angelegenheiten; am 12. April 2006 ernannte ihn der König zum Direktor der Geschäftsführung der Kasse von Jerusalem (*mudīr ‘āmm li-wakālat bait māl al-Quds*, s. http://www.alislah.org/def.asp?codelangue=27&info=751&date_ar=5-21-2006, abgerufen am 26.07.06.

622 Buskens: „Recent Debates“, S. 90-91.

gesetzgebung von der modernistischen Presse häufig attackiert. Zugleich musste er sich gegen islamistische Tendenzen abgrenzen. Hier geht er aber davon aus, dass es eine islamistische Opposition in Marokko nicht gibt, da Marokko ein islamisches Land sei. Der König, als Befehlshaber der Gläubigen, sichere die Anwendung der *šarī'a* und die Verfassung schütze den Islam.⁶²³

V⁶²⁴

An den Anfang (S. 19⁶²⁵) stellt al-M'dagrī den Text des von ihm ausgelegten *ḥadīthes*, das Abū Sa'īd al-Ḥudrī⁶²⁶ vom Propheten überliefert. Er lautet:

„Der Prophet sagte: 'Keiner von euch soll sich selbst verächtlich machen!' (*lā yahqiru aḥadukum nafsahu*). Sie fragten: 'Oh Prophet, wie soll einer von uns sich verächtlich machen?' Er antwortete: 'Wenn er in einer Angelegenheit Gottes (*amran li-llāh*) etwas sieht, wozu er etwas zu sagen hätte, und es nicht sagt. Gott wird am Tag der Auferstehung fragen: ‚Was hinderte dich, dies und jenes zu sagen?‘ Wenn er dann antwortet: ‚Die Furcht vor den Menschen‘, wird Gott sagen: ‚Mich hättest du fürchten müssen.‘“⁶²⁷

Al-M'dagrī stellt dann die Gliederung seines Vortrags vor: 1) Schutz der Meinung und Schutz der Meinungsfreiheit durch den Staat; 2) Ableitung (*sanad*) des *ḥadīthes*

623 Buskens: „Recent Debates“, S. 93; Mdaghri Alaoui: „Nous sommes tous islamistes ...“

624 Im folgenden gebe ich nur eine Paraphrase des Textes.

625 In Klammern werden die Seitenangaben der schriftlichen Version des Vortrags gegeben: M'dagrī: „ḥurrīyat al-fikr“.

626 Abū Sa'īd al-Ḥudrī, Prophetengenosse, starb zwischen 63/ und 74/ in Medina: Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī: *Tahdīb at-tahdīb*, Bde. 1-12, Beirut o. J. (Nachdruck der Ausg. Haidarabad 1907-1909), 3, S. 479ff.

627 Wensinck, A.J.: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*. Bde. 1/8 in 4. Leiden 1992, I, S. 487; Fundstellen bei: Ibn Māḡa; Buḡārī; Aḡmad b. Ḥanbal. Demnach findet sich die Tradition bei Ibn Māḡa in einem anderen Kapitel als von M'dagrī angegeben.

und seine Bedeutung und die Rolle der Meinungsfreiheit im Islam; 3) Kritik einiger Bücher unter dem Aspekt der Meinungsfreiheit und der Rolle des Islam.

Ad 1) (S. 19-26) Schutz der Meinung und Schutz der Meinungsfreiheit durch den Staat:

M'dagrī beginnt mit einer ausführlichen Ehrbezeugung gegenüber dem Herrscherhaus, welches dem Land Marokko den Segen des Hauses des Propheten angedeihen lässt. Es folgt ein längerer geschichtlicher Überblick über die marokkanischen Sultane, deren prophetische Abkunft, deren Willen zum und Verdienste um das Wissen und den Schutz der Gelehrten er hervorhebt. Genannt werden Sīdī Muḥammad b. aš-Šarīf (reg. 1631-1635) und Sulṭān Rašīd (reg. 1664-1672). Sie bezeugten den Gelehrten besondere Ehre. Berühmt für seine enge Beziehung zu den Gelehrten ist Ismā'īl (reg. 1672-1727). Er behandelte Gelehrte mit großer Ehrerbietung, wusch ihnen die Hände und gab ihnen Preise, pflegte seine umfangreiche Bibliothek (*hizāna*), die den Gelehrten offen stand. Sein Sohn, Muḥammad al-'Ālim, war ausgewiesen in Wissenschaft (*'ilm*) und Literatur (*adab*). Erwähnt wird weiterhin Sultan Sīdī Muḥammad b. 'Abdallāh (reg. 1757-1790), *faqīh* und *muḥaddiṭ*, der selbst *ḥadīṭe* sammelte und Bücher verfasste. Auch sein Sohn al-Amīr 'Abdassalām Sulṭān Sulaimān (reg. 1793-1822) tat sich als Verfasser mehrerer Werke, u.a. eines Glossars zu Mālik's Muwaṭṭa', hervor. Muḥammad b. 'Abdarraḥmān (reg. 1822-1859) engagierte sich für den Aufbau der Wissenschaft (*ta'līm*) an der Qarawiyīn. Sein Sohn, Sīdī Muḥammad b. 'Abdarraḥmān (reg. 1859-1873), hat im Zusammenhang mit dem Studium der Mathematik Gesandtschaften nach Ägypten geschickt und den Buchdruck im Mağrib eingeführt. Ḥasan I (reg. 1873-1895) förderte das Erwachen der Meinung (*naḥḍa fikrīya*). Ḥasan II (1961-1999), vor dem der Vortrag gehalten wird, ist ein Gedicht zugeeignet, das ebenfalls seine Rolle als Wahrer des Wissens und der Bildung hervorhebt.

Der Autor hält nun inne und resümiert bzw. rechtfertigt seine historischen Ausführungen: Das Thema der Freiheit der Meinung sei, so argumentiert er, vor dem Hintergrund dieser Geschichte zu sehen. Wer sich so um *nahḍa* bemühe, sei zweifelsohne jemand, der an die Rolle der Meinung (*fikr*) im Leben der Menschen glaube und die Grundlagen des *fikr* kenne. Dann müsse er auch zweifelsohne an die *ḥurrīyat al-fikr* glauben. Denn Freiheit sei die höchste dieser Grundlagen. Illustriert werde dies durch das Beispiel des Herrschers Maulay Ismāʿīl. An ihn wandte sich der Gelehrte Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Masʿūd al-Yūsī (1631-1691), schickte ihm Briefe, redete mit ihm über Rechte der Untertanen gegenüber dem Herrscher, zeigte ihm, welche Verbesserungen für Untertanen gegen Unrecht möglich seien, trug ihm seine Warnung vor dem schlechten Gefolge und dem Unrecht der Gouverneure gegenüber Untertanen vor. Und dies, obwohl Ismāʿīl bereits Sitzungen für die Untertanen abgehalten hatte. Dennoch nahm er diese Briefe zur Kenntnis und fragte den besagten Gelehrten um *fatwās* in religiösen Angelegenheiten. Er teilte die ʿulamāʾ in vier Kategorien: 1. Diejenigen, die Gott fürchten und den Herrscher nicht fürchten, 2. diejenigen, die Gott und den Herrscher fürchten, 3. diejenigen, die den Herrscher, aber nicht Gott fürchten, und 4. diejenigen, die weder den Herrscher noch Gott fürchten. Zur ersten Kategorie gehöre Yūsī.⁶²⁸

Ad 2. Ableitung des *ḥadīṭes* und seine Bedeutung und die Rolle der Meinungsfreiheit im Islam (S. 26-32):

628 Zu al-Yūsī vgl. Berque: *Al-Yousi*; A. Killito: Art. „al-Yūsī, Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Masʿūd“ in: EI² XI, S. 352. Mʿdaḡrī selbst hat offenbar über al-Yūsī geschrieben, jedoch war mir der Text nicht zugänglich. Al-Yūsī wird i.a. als Verkörperung des staatskritischen Geistlichen gesehen, der den Herrscher zurechtzuweisen den Mut findet: Berque: *Al-Yousi*; Geertz, C.: *Islam Observed*. Chicago 1968, S. 29-35; Munson: *Religion*, 18-34. In seiner *risāla* an Ismāʿīl hat – anders als hier von Mʿdaḡrī in seinem allerdings ja auch nur kurzen Zitat reflektiert – al-Yūsī den Herrscher sehr hart angegriffen. Diese Perspektive scheint nicht in Mʿdaḡrīs doch sehr bemüht positive Darstellung des alawitischen Herrscherhauses in Bezug auf die Erfüllung seiner Verpflichtungen gegenüber den Untertanen zu passen.

M'dagrī analysiert zunächst *isnād* (Überlieferungskette) und *matn* (Text) des *ḥadīṭes*, der sich bei Ibn Māḡa im Kapitel *al-amr bi-l-ma'rūf*⁶²⁹ findet. Die Gelehrten sind sich einig, dass der *isnād saḥīḥ*, also vertrauenswürdig sei. M'dagrī handelt die Überlieferer kurz ab, rechtfertigt den *isnād* mit *'an'ana*⁶³⁰ dann, wenn sich die entsprechenden Personen im *isnād* gesehen haben können, streift die Problematik von *mursal-ḥadīṭen* in diesem Zusammenhang, ohne die Problematik des *isnāds* gründlich, sprich: kritisch zu untersuchen.

Dann wendet er sich der Wortbedeutung zu, setzt *haqara* mit *aḍalla* gleich. Wer seine Zunge zum Schweigen bringe, verstecke sich vor den Leuten und verschweige die Wahrheit. An dem Wort „Angelegenheit“ knüpft er Ausführungen zu *al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar* an: Jeder sei aufgerufen, seine Meinung kundzutun, mehr noch: umzusetzen (*isti'māl al-fikr*), und zwar in weltlichen wie auch in religiösen Angelegenheiten. Dies sei, so M'dagrī, fest im Koran begründet. Es folgen verschiedene Koranverse. Weiter argumentiert er, der Islam fordere dazu auf, die Meinung auszudrücken. Gemeint im *ḥadīṭ* sei übrigens auch nicht die Angst vor dem Sultan, weil der Sultan immer der Meinung in seinem Land Hochachtung gezollt habe, ebenso habe er sich in seiner *siyāsa*, also Politik, von Wissen leiten lassen und habe Meinungen auch dann zur Kenntnis genommen, wenn sie seiner eigenen widersprachen. Er habe sich beraten lassen. Deshalb gebe es keine Furcht um die Freiheit des Denkens im Bezug auf den Sultan, wohl aber im Bezug auf die Menschen. Viele Intellektuelle (*riḡāl al-fikr*) hätten Zurückweisung der Meinung und Unwissenheit der Menschen erfahren.

In der jetzigen Zeit gebe es Zeitungen, Vereinigungen (*ḡam'iyāt*), Parteien, Parlamente, Gewerkschaften. Das Gewicht der allgemeinen Meinung über die Meinungs-

629 Zur Bedeutung von *al-amr bi-l-ma'rūf* vgl. Krämer: *Gottes Staat*, S. 109-110; Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 31-60 zur historischen Entwicklung v.a. der institutionellen Ausprägung im *ḥisba*-Amt und zur Forschung.

630 Zur *ḥadīṭ*-Analyse im klassischen Islam vgl. J. Robson: Art. "Ḥadīṭh" in EI² III, S. 23-28; s.a. Schneider, I.: *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft*. Stuttgart 1999, S. 262-278.

freiheit sei größer als das Gewicht der Macht. So fände man Gelehrte, die mit einer verstummenden Stimme über die Rechte der Frau und die Polygamie sprächen. Sie sprächen über die Ausführung der *ḥudūd* wie Steinigung und Abhauen der Hand des Diebes mit viel Vorsicht. Sie sprächen über den Standpunkt des Islam in vielen Angelegenheiten mit großer Scham, und zwar nicht etwa aus Angst vor der Macht, sondern aus Höflichkeit gegenüber den Menschen, die anderen Strömungen und Richtungen angehörten, denen sich der Nachdenkende nicht widersetzen könne. Aber Gott schütze seine Diener vor der Furcht vor den Menschen (hier zitiert er Koran 5:44; 9:13; 33:39).

Wenn aus der Ausübung der Gedankenfreiheit die Schaffung einer allgemeinen wachsamen (*yaqīz*) Meinung resultiere, so gebe es keine Furcht für um die *umma*, denn daraus resultiert die Verschiedenheit von Meinungen. Dies sei ein Zeichen für die Lebendigkeit und Aktivität des politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens. Die Muslime hätten immer unterschiedliche Meinungen vertreten, hätten aber ihre Macht und ihren Ruhm zu wahren gewusst. Sie waren unterschiedlicher Meinung seit dem Zeitalter des Propheten. Nach seinem Tod vertraten sie verschiedene Meinungen zum Kalifat, zu 'Uṭmān, zu 'Alī, in Fragen des Glaubens, den sie mit der Politik verbunden hätten. Es habe viele Gruppen gegeben, insgesamt 73, wie auch viele Ansichten im Glauben (*'aqīda*), in der Politik und im Recht. Letzteres drücke sich in den verschiedenen Rechtsschulen aus. So habe sich die islamische Gesellschaft in einer fortwährenden gedanklichen Bewegung befunden und dabei Gedankenfreiheit gehabt, sowohl auf religiösem als auch auf politischem und wissenschaftlichem Gebiet. Der Islam begünstige die Gedankenfreiheit auf allen Gebieten. Grundlegend sei allein das Gottvertrauen. Die Gläubigen seien Brüder. Allerdings (hier hat er sicherlich mahnend den Zeigefinger erhoben): Was auch immer geschehe, niemals dürfe ein Muslim gegen einen anderen Muslim die Waffe erheben. Hierfür führt er einen weiteren *ḥadīṭ* an, den *ḥadīṭ* vom „Mörder und Ermorde-

ten“.⁶³¹ Beide seien zum Höllenfeuer verdammt. Dieser *ḥadīṭ* sei der Rahmen für die Grundlage und die Grenze für die Freiheit der Meinung.

M'dagrī skizziert nun die unterschiedlichen Schulen der Koranexegese, nennt sufi-sche Auslegung und schiitische Exegese. Er verweist auf die Freiheit in Literatur, Dichtung, Sprache. Überhaupt freier als sonst jemand seien die Muslime gewesen. Heute allerdings stünde es traurig um die Ausübung der Gedankenfreiheit. Der Geist der Verantwortlichkeit (*rūḥ al-mas'ūliya*) sei in unserer Zeit bei vielen Autoren schwach geworden. Es kämen zerstörerische Gedanken auf, die die Staaten und Völker zerstörten, aber im Namen der Freiheit verbreitet würden. Sie aber seien gegen die Freiheit gerichtet und ihr feindlich.

Ad 3) Kritik einiger Bücher unter dem Aspekt der Meinungsfreiheit und der Rolle des Islam.

M'dagrī möchte nun einige Bücher vorstellen, die in diese Kategorie gehören. Sie alle stellten eine Gefahr für den Glauben der *umma* und ihre Ethik (*aḥlāq*) dar. Er ist jedoch nicht bereit, Autor und Titel zu nennen.⁶³²

- 1 Der erste Titel sei herausgegeben in einem arabischen Land. Das ganze Buch behandle eine *Ḥadīḡa* in abwertender Anspielung auf Muḥammads erste Frau, verunglimpfe die Religion.
- 2 Das zweite Buch sei auf Französisch publiziert worden. Es behandle die Lebensgeschichte des Propheten. Demnach spiegele der Koran Dunkelheit und Verwirrtheit. Zwei sich widersprechende Strömungen zu den Rechten der Frau hätten existiert: Eine Strömung über 'Umar habe den Frauen die Freiheit abgesprochen, eine über Umm Salmā habe sie ihr zugesprochen. Die Offenbarung sei teils für die eine, teils für die andere Seite gekommen. Das ganze Buch offenbare Zweifel an Koran und *ḥadīṭ*.

⁶³¹ Wensinck: *Concordance*; VI, S. 144.

⁶³² Es war mir nicht möglich, aus den wenigen und sehr aus dem Kontext gerissenen Zitaten M'dagrīs die Autoren und Titel zu ermitteln.

- 3 Ein weiterer Titel behandle die numerische Unnachahmlichkeit des Koran, ein häufiges Thema. Der Koran sei ein Wunder in mathematischen Zahlen, nicht bezüglich seiner Offenbarung. Die Gefahr bestehe in der Form der Interpretation, die die der Baḥā'ī sei. M'dagrī fragt sich: Ist es denn Meinungsfreiheit, dass wir diese Teufelei gegen die *umma* und eine solche Unterwanderung des Glaubens, des Korans und der *sunna* erlauben? Es ist das Recht jeder *umma*, ihre Existenz zu schützen, wie man auch Krankheiten bekämpft, und nicht erlaubt, dass jemand sie im Namen der Freiheit des Verkehrs und der Reise einschleppe. Wie wir auch die Gesundheit und Unversehrtheit des Denkens schützen müssten, so müssten wir auch unsere Söhne vor diesen Büchern schützen und keine Verbreitung unter ihnen im Namen der Meinungsfreiheit oder etwas anderem erlauben. Er verweist hier auf den Brief des Vorfahren des Königs, Sīdī Muḥammad b. 'Abdallāh (reg. 1757-1790), an die Gelehrten der vier Rechtsschulen der Azhar über den Rang der Prophetie und den Rang der Rāšidūn, in dem er sich klar gegen die Herabsetzung der Prophetie, der vier Kalifen ausgesprochen habe. Dies sei auch einhellige Meinung der heutigen Gelehrten. Wer dies tue, verdiene den Tod, Schläge oder Gefängnis. Darauf habe Šaiḥ Muḥammad b. Muḥammad al-Amīr, Oberhaupt der Mālikiten in Ägypten, geantwortet, und er habe dem zugestimmt. Es bestehe die Gefahr, dass der Koran Zielscheibe von Frevlern werde.
- 4 Ein weiteres Buch über die Symbole (*rumūz*) des Koran bezeichne Engel etc. als nur geistige Bilder in der Gedächtniskraft des Menschen. Gott wird mit Gottheiten der Vergangenheit, v.a. mit Göttern des Blitzes etc. gleichgesetzt.
- 5 Weiterhin gebe es Bücher, die die wissenschaftlich-mathematische Methode auf das Studium des Koran anwendeten. Wir sind nicht, führt

M'dagrī aus, gegen die wissenschaftliche Methode, aber wer die Zahlenspielererei übertreibe, lösche den Wundercharakter des Koran aus.

- 6 Eines Tages habe er ein Buch gefunden mit dem Titel: „Unislamische Bücher“. Das erste Kapitel hieß: „Verbrennt diese Bücher“. Er habe gedacht, dies sei richtig, bezöge sich auf die eben vorgestellten Bücher. Dieses Werk aber rief zur Verbrennung von Werken islamischer Gelehrter auf.

M'dagrīs Fazit lautet: Wenn es das Recht des Menschen ist, zur Aufhebung der Fesseln der Meinungsfreiheit aufzurufen, so seien „wir“ dabei, denn man befestige die Freiheit. Man müsse aber unterscheiden zwischen dem positiven, aufbauenden Gedanken und dem zerstörerischen negativen.

Gottbeschwörung und Segenswünsche für Herrscher und Kronprinzen am Ende schließen den Vortrag ab.

Beim ersten Teil des Vortrages handelt es sich um mehr als die üblichen Ehrenbezeugungen gegenüber dem Herrscher. M'dagrī arbeitet praktisch alle Sultane und Könige der Dynastie unter der Perspektive ihrer Position zu Wissenschaft und Lehre und zu den Gelehrten ab. Indem er die Sultane und Könige Marokkos teilweise selbst als Gelehrte identifiziert, ihnen dabei eine enge Bindung an das Gelehrtenestablishment ebenso wie große Bemühungen um Wissenschaftsförderung und Bildung bescheinigt, möchte er sein Statement (S. 19), dass der Staat, der die Meinung schützt, auch die Meinungsfreiheit schütze, am Beispiel Marokkos verifizieren. Dies gilt auch für die Moderne. Hier führt M'dagrī den Schlüsselbegriff der *nahḍa* ein. Ḥasan I habe, so der Vortragende, das „Erwachen der Meinung“ (*nahḍa fikrīya*) gefördert (S. 24). Der Terminus *nahḍa* wird ursprünglich für die Wiedergeburt der arabischen Literatur verwendet und dann, in einem weiteren Sinn, für eine Modernisierung des islamischen Denkens, verbunden mit der Hoffnung, dass die Übernahme technischen und wissenschaftlichen Fortschritts zu einer Befreiung aus dem als Erstarrung gesehenen vormodernen Denken führen würde.⁶³³ An dieser Stelle im-

⁶³³ N. Tomiche: Art. „Nahḍa“ in EI² VII, S. 900-903.

pliziert al-M'dagrī nicht das Erwachen der Literatur, sondern (s. S. 25) die Erweckung der Wissenschaften und des Wissens (*nahḍa al-'ulūm wa-l-ma'rifa*). Diese *nahḍa* Marokkos wird mit der Ägypten-Exkursion Sīdī Muḥammad 'Abdarrahmāns in Verbindung gebracht und eben gerade nicht mit den europäischen Ländern assoziiert. Ägypten erscheint noch ein weiteres Mal am Ende des Vortrags, als ein Brief des marokkanischen Königs an die Vertreter der vier großen Rechtsschulen in Kairo zur Frage der Verunglimpfung von islamischen Persönlichkeiten zitiert wird. Dadurch wird die Orientierung des Landes an Ägypten und mithin an demjenigen Land, welches relativ früh in der islamischen Welt eine Politik der Modernisierung eingeleitet hatte, ausgerichtet. Europäische Einflüsse, in Marokko über die Protektorszeit besonders aus dem französischen Raum virulent, werden ignoriert.

Inhaltlich wird die *nahḍa* an der Mathematik (ohne weitere inhaltliche Präzisierung) und der Einführung des Buchdrucks festgemacht. Die Wissenschaft der Mathematik wird später noch einmal im dritten Abschnitt erwähnt, als ein Buch hart kritisiert wird (Titel Nr. 5), das nach M'dagrīs Darstellung eine rein mathematische Analyse des Koran beinhalte. An dieser Stelle, aber auch hier verortet sich der Autor explizit als wissenschaftsorientiert (im Sinne einer modernen Wissenschaft, hier der Mathematik). Er positioniert sich als Repräsentant eines modernen, der wissenschaftlich technischen Entwicklung gegenüber aufgeschlossenen, an Ägypten orientierten Islam.

Vor dem Hintergrund der eingangs dargestellten spezifischen Verschränkung von Gelehrtenstand und Staatsmacht gewinnen diese Ausführungen über ihre Funktion als Höflichkeitsfloskeln und Unterwürfigkeitsbezeugungen wie auch eine Rekapitulation der Geschichte des marokkanischen Königshauses hinaus symbolische Bedeutung: Wenn Ismā'īl den Gelehrten die Hände wusch (S. 20), so besagt dies in Umkehrung der normalerweise dem Herrscher gegenüber geforderten Ehrbezeugungen nicht nur die prinzipielle Hochachtung, die die Gelehrten durch diesen Herr-

scher in einer spezifischen historischen Situation erfahren, sondern hat als Norm zu gelten für die weiteren Herrscher des Hauses. Deutlich ist der Verweis auf die Position der Gelehrten als kollektive Kontrollinstanz für das Monopol der Auslegung der heiligen Schrift – eine Implikation, die noch stärker in der exemplarischen Geschichte der Beziehung zwischen Ismāʿīl und dem Gelehrten Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Masʿūd al-Yūsī zum Ausdruck kommt. Sie beinhaltet die doch recht unver-schlüsselte Botschaft an den Herrscher, sich dem Rat bzw. der Kontrolle des Gelehrtenestablishments zu unterwerfen, ganz so wie es Ismāʿīl in dieser Geschichte tut. Er lässt sich durch die Korrespondenz mit Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Masʿūd al-Yūsī auf seine Pflicht zur Gerechtigkeit und zur Wahrung der Rechte der Untertanen (*ḥuqūq ar-raʿīya*) hinweisen, kommt dem Rat des Gelehrten nach und achtet ihn, den Gelehrten, der sich nicht vor dem König fürchtet, eben gerade wegen dieser furchtlosen Position besonders hoch. Damit ist einerseits das klassisch-staatsrechtlich verankerte Konzept des Kontrollmechanismus der Gelehrten über das Verhalten der Herrscher und seine Gerechtigkeit (*ʿadāla*) – das Grundprinzip islamischer „kontraktuelle“ Herrschaft – gemeint. Es geht aber auch um die korrekte Auslegung der Texte. Drittens agiert der Gelehrte in diesem Beispiel als Vermittler zwischen Volk und Herrscher, er setzt sich vehement für die Rechte der Bevölkerung ein und erreicht auch, dass der Herrscher seine Aufgabe gegenüber seinen Untertanen ernst nimmt.⁶³⁴ Die soziale Rolle der Gelehrten als Fürsprecher für das Volk ist zugleich ein weiterer – sozialer – Kontrollmechanismus der Gelehrten neben dem religiös-ideologischen der Textexegese und dem normativ-staatsrechtlichen im politischen Kontext. Um es mit Mʿdaḡrīs Worten zu sagen: die (*ulamāʿ*) sind in ihrer Gemein-

634 Bei den erwähnten Sitzungen dürfte es sich um *mazālim*-Sitzungen gehandelt haben, in denen traditionellerweise der Herrscher direkt zugänglich war für die Klagen der Bevölkerung meist über Übergriffe seiner Beamten bzw. nicht ausgeführte Gerichtsurteile, s. J. Nielsen: Art. *Mazālim*, in: EI² VI, S. 933-935. Für ein Beispiel aus dem 19. Jh. s. Schneider: *The Petitioning System in Iran: State, Society and Power Relations in the Late 14th/19th Century*. Berlin 2006. Im Jahr 2001 wurde in Marokko eine Institution dieses Namens ebenfalls wieder eingeführt: Zirari-Devif, M.: Morocco, in: *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*. Bd. 8, 2001-2002, S. 291-300, S. 299.

schaft die Erben der Propheten, wie die Sterne am Himmel – ein *ḥadīṭ*, den M'dagrī auch zitiert.⁶³⁵ Die Menschen bedürfen ihrer (S. 29). Der Sultan erhält gegenüber den Menschen Leitbildfunktion, da die Menschen ohne Leitung sich weltlichen Gelüsten zuwenden, die Religion aber vernachlässigen. Wohl gemerkt, steht dem Sultan diese Aufgabe aber nur indirekt zu, unter der Aufsicht der Gelehrten!

Anhand dieses Beispiels und der vorangegangenen demonstriert M'dagrī, dass, wer sich so um die *naḥḍa* der Wissenschaften und des Wissens (*naḥḍa al-'ulūm wa-l-ma'rifā*) bemüht habe wie Ismā'īl in dem angeführten Beispiel, zweifelsohne an die Rolle der Meinung (*fikr*) im Leben der Menschen glaube und erfüllt sei mit den Grundsätzen und Werten, auf denen die Meinung beruhe. Wenn dies so sei, so schließt er, dann müsse er auch zweifelsohne an die Freiheit der Meinung glauben, da doch die Freiheit der höchste dieser Grundsätze und Werte sei. Einmal abgesehen davon, dass damit eine weitere Rolle des Gelehrtenestablishments, nämlich als Gremium für den Schutz der Meinungsfreiheit, etabliert ist, ist damit aber immer noch nicht inhaltlich definiert, was für M'dagrī Meinungsfreiheit ist. Darüber kann auch sein Schluss von der Hochachtung der Meinung auf die Hochachtung der Meinungsfreiheit nicht hinwegtäuschen.

Zunächst scheint er durch seinen historischen Abriss nur zu implizieren, dass Meinungsfreiheit immer schon in Marokko existiert habe.⁶³⁶ Er kommt aber im folgenden Abschnitt nach einer formalen Prüfung des *ḥadīṭes* auf das Thema zurück.

Ad 2) M'dagrīs Analyse orientiert sich klar an den klassischen Vorgaben für die Identifizierung eines „gesunden“, d.h. nach Maßgabe der *muḥaddiṭūn* authentischen, tatsächlich auf den Propheten zurückgehenden *ḥadīṭes*.⁶³⁷ Eine kritische Un-

⁶³⁵ Wensinck: *Concordance* 6, S. 363.

⁶³⁶ Die Argumentation, Erscheinungen der Moderne seien bereits in der vormodernen Geschichte, Dogmen der Modernität explizit in den heiligen Texten beinhaltet, ist üblich, dazu vgl. Jansen, J.: *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden 1974, passim. Zur selben Argumentationsstruktur im Bereich der Menschenrechte vgl. Würth, A.: *Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention?* Berlin 2003, S. 30-34.

⁶³⁷ Zu den Kriterien der klassischen *ḥadīṭ*-Analyse vgl. J. Robson: Art. *Ḥadīṭh*, in: *EI*² III, S. 23-28.

tersuchung findet allerdings nicht statt. Auf die durchaus umfangreiche biographisch-bibliographische Literatur geht er nicht ein. Die Analyse des überlieferten Wortlauts ist kurz und bleibt auf wenige Beispiele beschränkt, so auf die Gleichsetzung der Verben *ḥaqara* (im Text) und *aḍalla* „niedrig machen“. Bis hierhin ist die Hermeneutik klar orientiert an klassischen Prinzipien, nach denen zunächst die Authentizität durch einen ununterbrochenen *isnād* zuverlässiger Gewährsleute garantiert wird. Die Nennung einzelner Synonyme ist ebenfalls hier einzuordnen. Allerdings beschränkt sich die klassische Hermeneutik des *ḥadīṭ* nicht auf die formale Analyse des *isnāds*, vielmehr sind auch inhaltliche Bewertungen vorgesehen.

Dies tut M'dagrī im weiteren Verlauf. Er konzentriert sich auf den Begriff *amr*, wörtlich „Angelegenheit, Sache, Befehl“. Die Stelle lautet: „Wenn er eine Angelegenheit (*amr*) für Gott sieht, in der er etwas zu sagen hätte (*'alaihi fihi maqāl*) und nichts dazu sagt“. Hier setzt er *amr* mit *ra'y*, Meinung, gleich, die zu *al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar* führe. Die durchaus nicht unbedingt von vornherein einsichtige Verknüpfung zwischen *amr* und *ra'y*, welche zu *al-amr bi-l-ma'rūf* führe, ist unter zwei Aspekten bedeutsam: Sie impliziert ein Hinausgehen über das Kundtun einer Meinung hin zu einer Handlung. Das geschieht noch deutlicher, indem die Formulierung des *ḥadīṭes* „*la yaqūlu fihi*“ mit „d.h. er drückt seine Meinung nicht aus“ (korrekt) wiedergegeben, dann jedoch sofort angefügt wird: „Der Islam fordert den Menschen zur *Ausübung (isti'māl)* seiner Gedanken in den Angelegenheiten des Glaubens und der Welt auf“. Damit ist die Verbindung zur koranischen Aufforderung (*da'wa*) des *al-amr bi-l-ma'rūf* hergestellt. Auf dieser Grundlage bewerkstelligt er dann, zweitens, die Überleitung zur intertextuellen Verknüpfung, denn diese Formel ist im Koran enthalten. Prophetenaussage wird mithin durch koranische Offenbarung ergänzt und unterstützt – auch dies ein klassisches Verfahren der Koran- bzw. *ḥadīṭ*-Hermeneutik. M'dagrī führt hier aber zunächst einmal mehrere Verse an, die damit zunächst nichts zu tun haben, sondern den Anspruch der Gelehrten

auf das Monopol der Textinterpretation untermauern sollen. Denn in jedem dieser Verse geht es u.a. um „Leute, die verstehen“. Dies sind für ihn eindeutig die Gelehrten (34.:46; 2:164; 7:176;10:24;16:44). Die Gelehrten seien die Erben der Propheten und wie Sterne am Himmel. Erst dann folgt der eigentlich zentrale Vers zu *al-amr* (3:110). Es entsteht der Eindruck, als wolle M'dagrī die von ihm selbst realisierte problematische Verknüpfung der Ebene der Meinungsfreiheit und der Vorschrift des Handelns durch diesen so starken – fünf Verse umfassenden – Verweis auf die Interpretationshoheit der Gelehrten rechtfertigen. Die Exegese an dieser Stelle befriedigt intellektuell wenig und greift auf traditionelle Argumentationsmuster zurück. Die Aufforderung, „das Rechte zu gebieten und das Unrechte zu verhindern“, spielt nicht nur in der vormodernen Geschichte der Institution der *ḥisba*⁶³⁸ eine zentrale Rolle, sondern ist auch in den modernen islamischen Staaten zu finden.⁶³⁹ Die Formel kommt u.a. auch in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ vom 19.9.1981 in der Präambel als zentrales Merkmal islamischer Ordnung vor.⁶⁴⁰ Es ist hier nicht der Ort, um auf die Geschichte und Bedeutung dieser Formel einzugehen. Deutlich ist jedoch, dass sie zunächst einmal Handlung verlangt, aber frei lässt, wie *ma'rūf* und *munkar* inhaltlich zu interpretieren sind. M'dagrī nimmt zur „Handlungsorientiertheit“ hier nicht Stellung, er füllt den Begriff des *ma'rūf* nicht aus. Allerdings kommt er implizit nochmals am Ende seines Vortrags darauf zurück, dann nämlich, wenn er, nach der Rezension der einzelnen von ihm kritisierten Werke (Abschnitt 3), den marokkanischen Sultan in einem Brief an die Vertreter der vier sunnitischen Rechtsschulen der Al-Azhar mit Bezug auf die (in den vorgestellten Büchern kritisierten) Überschreitungen der Meinungsfreiheit zitiert. In diesem Zitat bekennt sich der König zur Bestrafung derartiger Verletzungen und Beleidigungen des Koran, des Propheten und der Prophetengenossen durch „Tod,

638 C. Cahen/M. Talbi: Art. „ḥisba“, in: EI² III, S. 485-489, Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 25-60.

639 S. a. Müller, L.: *Islam und Menschenrechte*. Hamburg 1996, S. 146ff., 199ff.

640 Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 28; Krämer: *Gottes Staat*, S. 283, 292.

Schläge oder Gefängnis“. Es ist wohl keine Unterstellung zu folgern, dass M'dagrī, der sich hier geschickt hinter der königlichen Aussage verbirgt, hierin durchaus in Übereinstimmung mit dem Herrscher den Sinn der Verknüpfung der Meinungsfreiheit mit dem „Handlungsprinzip“ des *al-amr bil-ma'rūf* sieht. Dem entspricht, dass allgemein in der islamischen Diskussion um die Meinungsfreiheit eine Problematik diskutiert wird, die M'dagrī hier nicht offen anspricht: die Frage der Apostasie, die auf der Grenze zwischen Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit liegt und nach klassischem Recht mit dem Tod bestraft wird.⁶⁴¹

Die solchermaßen handlungsorientierte Interpretation der Meinungsfreiheit wird nun in den politischen Kontext eingeordnet und die Frage der Beziehung zwischen politischer Macht – dem Sultan bzw. König – und der Meinungsfreiheit ausgelotet. Gemeint sei im *ḥadīṭ* nämlich nicht die Furcht vor dem Sultan, sondern vor den Leuten, argumentiert M'dagrī. Tatsächlich fragt Gott ja am Tag der Auferstehung, was den Menschen abgehalten habe, so und so zu sprechen, und der Mensch antwortet: „Furcht vor den Menschen“ (*ḥašīyat an-nās*). M'dagrī erklärt dies damit, dass der Herrscher der „Schatten Gottes auf Erden“ sei (*ẓill Allāh fī l-ard*) und das Recht in seinem Land durchführt. Dies sei nur möglich mit der Ehrung der Meinung und des Wissens in seiner Politik (*siyāsa*) und dadurch, dass er (der Herrscher) sich gute Meinungen zum Vorbild nehme, auch wenn sie seiner eigenen Meinung widersprüchlich. Dazu gehört, vergisst er nicht einzuflechten, auch, dass er auf Ratschläge höre. Furcht wird also nicht an politische Repressalien geknüpft und mithin eine ganze Diskussion um ungerechte Herrschaft in der islamischen staatsrechtlichen Literatur wohl aus Referenz gegenüber dem Adressaten dieses Vortrags ausgelassen. Entscheidend sind vielmehr die Menschen, vor denen sich die Menschen fürchten. Die Menschen in unserer Zeit seien konfrontiert mit Zeitungen, Gruppen und Parteien, Parlamenten und Gewerkschaften. Hier nennt er in einem Atemzug die

641 Müller: *Islam und Menschenrechte*, S. 146ff., 199ff.

politischen Organisationsstrukturen wie Parlamente und Parteien neben zivilgesellschaftlichen Gruppen wie Gewerkschaften und Gruppierungen. Deshalb nun sei, so argumentiert er, die Gewichtung der „allgemeinen Meinung“ (*ar-ra'y al-'āmm*) über die Meinungsfreiheit größer als das Gewicht der Macht. Man fände Gelehrte, die über die Rechte der Frau, über Polygamie im Islam mit verstummender Stimme sprächen – über die Durchführung der *ḥadd*-Strafen, die Steinigung und das Abhauen der Hand des Diebes mit Vorsicht redeten, die über *den Standpunkt* des Islam in vielen Dingen mit Scham sprächen, nicht aus Furcht vor der Macht, sondern aus Höflichkeit vor anderen Menschen. Gemeint ist die „allgemeine Meinung“, d.h. der öffentliche Diskurs, der in auch verschiedene islamische und eventuell säkulare Standpunkte einschließt. Aber Gott warnte ja seine Diener vor der Angst vor den Menschen (5:44; 9:13; 33:39). Wenn aus der Ausübung der Gedankenfreiheit die Schaffung einer allgemeinen *wachsamen* Meinung resultiere, so gebe es allerdings keine Furcht um die *umma*.

Hier führt M'dagrī unversehens neue, nicht definierte Kategorien ein. Dabei unterscheidet er zunächst das von ihm untersuchte *ḥurrīyat al-fikr* von einem negativ besetzten *ra'y 'āmm* – öffentlichen Diskurs – und unterteilt letzteres noch einmal in eine akzeptable „wachsamen“ und eine inakzeptable andere *ra'y 'āmm*. Im folgenden identifiziert er diese – positive *wachsamen* – allgemeine Meinung und letztendlich die Meinungsfreiheit (*ḥurrīyat al-fikr*) mit dem *iḥtilāf*, der Meinungsverschiedenheit unter den Muslimen, die es, so führt er für alle Gebiete aus, immer gegeben habe, die positiv, weil Zeichen einer Dynamik und Entwicklung der islamischen Gesellschaft in Geschichte und Gegenwart sei. Diese Bedeutungstransformation ist entscheidend: Damit wird der Begriff *ḥurrīyat al-fikr*, eine Übersetzung aus den europäischen Sprachen, in einem geschickten Kunstgriff mit *iḥtilāf* gleichgesetzt, einem traditionellen, ebenfalls prestigeträchtigen Wert des klassischen Islam. Die klassisch-islamische Diskussion um den Freiheitsbegriff ignoriert M'dagrī dabei völ-

lig.⁶⁴² Der *iḥtilāf* in allen Gebieten der Wissenschaft, des Rechts, der Staatsform etc. wird vollkommen unterstützt und als inhärentes islamisches Prinzip etabliert. Der Kunstgriff ist hervorragend, denn nun bleibt ihm in einem letzten Schritt, den negativ besetzten Begriff der – nicht-wachsamen – *ra'y 'āmm* mit Auswüchsen zu identifizieren, die er in den unter 3) genannten Büchern findet.

Bevor er dazu übergeht (S. 32), definiert er noch den Rahmen, innerhalb dessen sich dieser *iḥtilāf* bewegt bzw. zu bewegen hat. Er konkretisiert dies wieder am Beispiel eines *ḥadīṭes*: „Wenn sich zwei Muslime mit ihren Schwertern begegnen, so ist der Mörder und der Ermordete in der Hölle.“ Die Interpretation war offenbar auch Zeitgenossen nicht recht einsichtig, denn M'dagrī zitiert die Frage an den Propheten, warum denn auch der Ermordete in der Hölle schmoren müsse. Die Antwort des Propheten: Auch er wollte seinen Kollegen töten. Der *ḥadīṭ* ist zentral für M'dagrī's Argumentation, denn damit wird auf die Einheit der *umma* rekurriert, die Rahmen und grundlegendes Prinzip des Islam ist. Im Rahmen dieses Prinzips habe *iḥtilāf* immer als eine Dynamik der islamischen Gesellschaften funktioniert. Dieser spezifisch islamische Freiheitsbegriff steht dem im westlichen Kontext geprägten Verständnis von Freiheit gegenüber, ohne dass M'dagrī darauf einginge.

Wenn auf politischer Ebene die Einheit der *umma* gepriesen wird, so kann man nicht umhin, M'dagrī im Anblick der Realität der heutigen islamischen Staatenwelt hier eine gewisse Weltfremdheit zubilligen zu müssen. Auch hier ist die definitonische und konzeptionelle Unschärfe allerdings wohl gewollt. Mit seiner Argumentation, die Gelehrten schwiegen aus Angst vor der „allgemeinen Meinung“, also dem öffentlichen Diskurs (einem zentralen Bestandteil eines jeden demokratischen Staatswesens wie auch jeder Zivilgesellschaft), offenbart sich nun erstmals seine Position im Rahmen des islamischen Diskurses: Er vermisst die traditionellen Meinungen, die Möglichkeit, traditionelle Positionen zu Polygamie etc. lautstark ver-

642 Vgl. dazu Rosenthal, F.: *The Muslim Concept of Freedom prior to the Nineteenth Century*. Leiden 1960; Lewis, B.: Art. „Ḥurriyyat. Modern Period“ in: *EI²* III, S. 589-95.

treten zu können, sieht diese Positionen durch den „öffentlichen Diskurs“ bedroht. Seine Befürchtungen haben sich durchaus einige Jahre später bewahrheitet, da im Zusammenhang mit dem neuen Personalstatut, bezüglich dessen er eine wie oben beschriebene konservative, traditionelle Position einnahm, tatsächlich ein öffentlicher Diskurs entstand, indem die Punkte der Reform von einer breiten Öffentlichkeit kontrovers diskutiert und die Positionen der traditionellen Gelehrten damit unterminiert wurden.⁶⁴³ M'dagrī stellt sich auf den Standpunkt, die Gelehrten hätten das Recht und die Pflicht, diesen Diskurs zu dominieren und nach ihren Kriterien zu bestimmen. Die Gefahr, dass der allgemeine Diskurs die Monopolstellung der Gelehrten aushebelt, ist ihm völlig bewusst, gegen sie argumentiert er an.

Vorerst, d.h. in diesem Vortrag, exemplifiziert M'dagrī seine Position in der Form der Abgrenzung durch Bücherrezensionen. Den behandelten Werken wirft er zusammenfassend Verunglimpfung der Prophetengenossen bzw. -frauen (Titel 1), des Propheten (Titel 2) und des Koran, wie Absprechen des Wundercharakters desselben (Titel 2, 3-6), vor. Besonders heftig grenzt er sich gegen eine angeblich durch Bahāī getragene Koraninterpretation ab. Hier wird er, durchaus im Konsens mit der traditionellen islamischen Position, die den Bahāī die Islamizität abspricht,⁶⁴⁴ besonders scharf, spricht von Teufelei. Auch hier begründet er seine Ablehnung nicht rechtlich-rational, etwa mit der Anerkennung eines neuen Propheten nach Muḥammad durch die Bahāī, sondern metaphorisch: Diese Gruppe sei wie eine Krankheit, vor der man sich schützen müsse.

Damit werden implizit die unislamischen, d.h. islamische Grenzen der Achtung vor Koran und *sunna* und der Person des Propheten übertretende Meinungen, als „krank“ bezeichnet in Anlehnung an ein allgemein bekanntes Bild in islamistischen

643 Buskens: „Recent Debates“, macht dies auch für das Vorfeld der Gesetzesnovellierung ganz deutlich.

644 A. Bausani: Art. „Bahāī“, in: EI² I, S. 915-818.

Schriften, wonach europäisch-amerikanische Gesellschaften „krank“, „degeneriert“ etc. seien.

Zusammenfassung

Unter Bezug auf die eingangs gestellten Fragen kann M'dagrīs Auslegungstechnik folgendermaßen bewertet werden:

- Sie ist stark an traditionellen Methoden oder Vorgaben orientiert, keinesfalls historisch-kritisch. Sie hat kontextuelle Bezüge durch die Einbindung prophetischer Aussagen in den koranischen Kontext wie auch durch die „Rezensionen“ europäischer bzw. auch arabischer moderner Literatur. Letzteres geschieht mit dem Ziel der negativen Abgrenzung gegenüber europäischen Konzepten, wie auch islamischen, an europäischen Konzepten orientierten Argumentationsstrukturen.
- Die Argumentationen sind nicht immer logisch schlüssig, der Zusammenhang ist häufig nicht verständlich, die Schlüsseltermini werden vielfach nicht definiert, sondern bleiben vage. Das gilt besonders für den Vortragstitel: „*ḥurrīyat al-fikr*“ bedeutet bei ihm „Meinungsfreiheit“ und nicht nur die Freiheit der Gedanken und ist explizit mit dem Konzept des Handelns (*al-amr bi-l-ma'rūf*) verknüpft.
- Deutlich wird der Geltungsrahmen für M'dagrīs Konzept der „Meinungsfreiheit“ abgesteckt: auch er ist rein traditionell: es ist die *umma*.
- Statt Definitionen erfolgen metaphorische Bezüge, die den Sachverhalt verschleiern, etwa wenn die Lehre der Bahā'ī als „krank“ bezeichnet wird.
- Die Vagheit der Definition von Termini wie auch die Inkonsequenz in der Argumentation sind intendiert: Denn sie ermöglichen eine Flexibilität bei

der Argumentation und darauf aufbauend eine fundamentale Bedeutungstransformation des Begriffs: *ḥurrīyat al-fīkr*, d.h. der moderne Begriff der Gedanken- bzw. Meinungsfreiheit in der politischen Sprache des modernen Arabisch, der sich dem europäischen Kontext der Menschenrechte verdankt und keine traditionell-islamische Verwurzelung hat, wird mit *iḥtilāf* gleichgesetzt und mithin in Kongruenz zu einem genuin islamischen, traditionellen und argumentativ von M'dagrī äußerst positiv besetzten Terminus gebracht. Seine Bedeutung im Kontext der Menschenrechte wird damit ignoriert, noch nicht einmal diskutiert, sondern im Grunde genommen pervertiert. Hier ist mithin ein klarer argumentativer Bruch mit der traditionellen Exegese zu verzeichnen.

Folgende Intentionen stehen hinter M'dagrīs Vortrag:

- Mit seiner Performanz fordert er einen ungebrochenen Anspruch auf erstens das Monopol der Textauslegung für die Gelehrtenelite auf religiös-ideologischer Ebene und zweitens, auf normativ-staatlicher Ebene, der Kontrolle der Herrschaft.
- Während sich das Gelehrtenestablishment traditionellerweise als Fürsprache- bzw. Vermittlungsinstanz des Volkes sah, ist nun in der „allgemeinen Meinung“ ein Gegner entstanden: der „öffentliche Diskurs“ in Parteien, Gewerkschaften und Medien, der säkulare Positionen einschließt. M'dagrī erkennt dessen Gefährlichkeit für die Position der Gelehrten und versucht, das Gelehrtenestablishment als Schutz der Meinungsfreiheit und der „positiven“, d.h. islamisch-traditionell verstandenen Normen, zu etablieren.

- Während er einerseits durch große Lobhudelei unbedingte Loyalität gegenüber dem Königshaus ausdrückt, implizieren seine Ausführungen andererseits jedoch eine Kritik an dessen ungenügender Unterstützung für das Establishment der Gelehrten. Hier fordert er den politischen Eingriff des Königshauses.
- Dieser Auftritt findet nun vor einem Forum statt, den *durūs al-ḥasanīya*, das seinerseits zwar auf traditionellen Mustern von Gelehrtenvorträgen aufbauen kann, jedoch in dieser spezifischen Form von *ḥadīṭ*-Vorträgen in den Ramaḍān-Nächten eine Innovation darstellt. Ḥasan II hatte – neben ideologischen Abgrenzungen (als Gegengewicht zur kommunistischen Ideologie) – mit den *durūs* ja gerade ein Forum für die Gelehrtenelite schaffen wollen. Damit hatte er indirekt das öffentliche Mitspracherecht dieser Gruppe anerkannt. Inwieweit dies auch die Einbeziehung in tatsächliche politische Entscheidungsprozesse beinhaltet, ist eine andere Frage.

Auf der Grundlage dieser Analyse kann die dritte Frage nach der Einordnung von Argumentation und Performanz vor dem Hintergrund der modernen Positionierung der Gelehrten – hier verkörpert durch M'dagrī – beantwortet werden. Man könnte folgern, dass die Einforderung der gesellschaftlichen und politisch leitenden Position des Gelehrten und das zur Schau getragene Selbstbewusstsein, hier im Rang einer traditionellen Kette von großen islamischen Gelehrten zu stehen, im umgekehrt proportionalen Verhältnis zur Sorgfältigkeit der hermeneutischen Arbeit stehen. Allerdings ist gerade im Kontext der *invention of tradition* darauf verwiesen worden, dass eine Vagheit der Argumentation typisch ist,⁶⁴⁵ dass sie sogar eine unabdingbare Voraussetzung für eine flexible Argumentation und für eine Bedeutungstransformation darstellt. Weiterhin lassen sich mit dem expliziten Rück-

⁶⁴⁵ Thielmann: *Naṣr Ḥāmid*, S. 149.

griff auf die Tradition und auch auf den Koran (durch das Konzept des „*al-amr bi-l-ma'rūf*“), durch langatmige und ausführliche Begründungen und schließlich durch die Bedeutungstransformation (*hurriyat al-fikr* wird zu *iḥtilāf*) klare Elemente der *invention of tradition* erkennen. Die Argumentationsfigur, eine bestimmte Institution bzw. ein bestimmtes Konzept sei ohnehin traditionell in den heiligen Texten verankert, ist nicht neu,⁶⁴⁶ hat hier jedoch gerade durch die öffentliche Inszenierung eine besondere soziale und politische Tragweite erhalten. Diese Bedeutungstransformation wird publik gemacht und im öffentlichen Raum kommuniziert,⁶⁴⁷ und zwar auf der Grundlage eines Konzepts von großem symbolischem Wert: der *sunna*. Auch bei dem Begriff der „Gedanken- bzw. Meinungsfreiheit“ handelt es sich um ein zentrales gesellschaftliches Konzepte mit hohem symbolischem Verhandlungswert, das allerdings der europäischen Moderne zuzurechnen ist. Für die Institution der *durūs* liegt ebenfalls ein Bruch vor, sie sind eine Neuschöpfung, die aber – auch durch die Selbstdarstellung auf der Internetseite des Ministeriums – eindeutig traditionell über Gelehrtenkonzentrationen seit der Idrīsidenzeit legitimiert werden soll.⁶⁴⁸ Unter der Maßgabe, dass allgemein Vorträge von Gelehrten vor dem Herrscher sicher zum Repertoire des islamischen Herrschaftssystems gehören, ist deshalb festzuhalten, dass man hier inhaltlich und institutionell von einer *invention* im Hobsbawmschen Sinne sprechen kann. Das von Ḥasan II geschaffene Forum für die Gelehrtenelite wird dabei von M'dagrī zur öffentlichen Darstellung instrumentalisiert. Dahinter kann man unschwer das Bestreben des Gelehrtenestablishments erblicken, die klassische Monopolstellung bei der Interpretation der heiligen Texte zu retten und auf den König, der trotz Parlament und anderen Institutionen eine immer noch erhebliche Machtposition im Staat hat, Druck auszuüben, dieser Gruppe eine übergeord-

⁶⁴⁶ Jansen: *The interpretation*.

⁶⁴⁷ Allgemein ist anzumerken, dass eine ausführliche Analyse des Konzepts von „Freiheit“ in der Moderne fehlt, wie auch eine eingehendere Analyse der *durūs al-ḥasaniya* einschließlich der geschichtlichen Rekonstruktion noch ausstehen.

⁶⁴⁸ <http://www.islamonline.net/Arabic/daawa/2005/10/article10.shtml##4>, Artikel von Rašīd Sulaimānī, vom 27.10.2005, abgerufen am 27.07.06.

nete Position gegenüber dem sich entwickelnden zivilgesellschaftlichen Diskurs einzuräumen bzw. ihr diese zurückzugeben. Die interessante Kombination von inhaltlicher (Um)interpretation und institutionellem Rahmen beweist eine klare Strategie des Versuchs politischer Einflussnahme. Dies demonstriert in wünschenswerter Deutlichkeit die von Wielandt⁶⁴⁹ für den Kontext der Koranhermeneutik festgestellten Autoritätsansprüche dieser gesellschaftlichen Gruppe.

649 Wieland: „Wurzeln“, S. 276.