

---

# *Journal of Religious Culture*

## *Journal für Religionskultur*

Ed. by / Hrsg. von  
**Edmund Weber**

in Association with / in Zusammenarbeit mit  
Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach, Martin Mittwede,  
Vladislav Serikov, Ajit S. Sikand, Ida Bagus Putu Suamba & Roger Töpelmann

Goethe-Universität Frankfurt am Main  
in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /  
in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: [e.weber@em.uni-frankfurt.de](mailto:e.weber@em.uni-frankfurt.de); [info@irenik.org](mailto:info@irenik.org)

[irenik.org/publikationen/jrc](http://irenik.org/publikationen/jrc); <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>; <http://www.wissenschaftliche-irenik.org/>

---

Nr. 230 (2017)

### ‘Azīmabādīs Erläuterung des Taḡdīd-Hadithes als Beispiel eines religiösen Autorisierungsdiskurses

Von

Martin Kellner

In einer 2011 erschienenen Dissertation unter dem Titel *„Mit Tradition in die Zukunft. Der taḡdīd-Diskurs in der Azhar und ihrem Umfeld“*<sup>1</sup> untersucht Monica Corrado aus diskursanalytischer Perspektive den Hadith *„Allah sendet für diese Umma zu Beginn jedes Jahrhunderts jemanden, der für sie ihre Religion erneuert“*. Sie beschränkt sich dabei auf den Zeitraum zwischen 1930 und 2008 und

---

<sup>1</sup> Monica Corrado (2011): *Mit Tradition in die Zukunft. Der taḡdīd-Diskurs in der Azhar und ihrem Umfeld*. Würzburg

behandelt die Rechtsgutachten der al-Azhar zu diesem Thema. Jahre zuvor erschien zur gleichen Überlieferung der vielbeachtete Artikel „The ‚Cyclical Reform‘: A Study of the mujaddid Tradition“ von Ella Landau-Tasser, in welchem der Fokus auf die Verortung dieses Hadithes in der frühen islamischen Geistesgeschichte gelegt wird.<sup>2</sup>

Die theologische Bedeutung eines religiösen Quellentextes, welcher von seinem äußeren Wortlaut her auf Erneuerung und Reform abzielt, ist verständlicherweise groß und weitere Untersuchungen der quellenhermeneutischen Akzente im Umgang mit diesem Narrativ erscheinen nach wie vor sinnvoll.

Im vorliegenden Artikel wird im Zusammenhang sunnitischer Tağdīd-Diskurses der Fokus auf den indischen Autor Šams al-Ḥaqq ‘Azīmabādī gelenkt, der als Vertreter der Ahl-e Hadith-Schule gilt und durch seine vierzehnbändige Erläuterung von Abū Dāwūd’s Sunan-Sammlung unter dem Titel „*‘awn al-ma‘būd fi šarḥ sunan abī dāwūd*“ internationale Bekanntheit erlangt hat.<sup>3</sup> Geistesgeschichtlich ist dieses Werk besonders deshalb interessant, weil ‘Azīmabādī in einem religionsideologisch spannungsreichen Diskursfeld zwischen grundlegenden Reformdiskursen – am Subkontinent vor allem zwischen Ahl-e Quran und Ahl-e Hadith – einen salafistisch geprägten Gegendiskurs mitgestaltet hat und vor diesem Hintergrund die Diskussion über einen Hadith zum Thema Erneuerung von besonderem texthermeneutischen Interesse ist.

Die Verknüpfung von einem religiösen Narrativ und der Konstruktion normativer Autorität anhand historischer Persönlichkeiten und die dadurch implizierte Wertung bestimmter Traditionsstränge an einem konkreten Textbeispiel aus dem 19. Jahrhundert ist Gegenstand dieser Untersuchung.

Muḥammad Šams-al-Ḥaqq ‘Azīmabādī<sup>4</sup> wurde 1857 im heutigen Patna (vormals ‘Azīmabād) geboren und studierte unter anderem bei Syed Hussein Nazeer, einem einflussreichen Vertreter konservativer Reform-Bewegungen am Subkon-

<sup>2</sup> Vgl. Ella Landau-Tasser (1989): The „Cyclical Reform: A Study of the Mujaddid-Tradition. In: *Studia Islamica* Nr. 70 (1989), S. 79-117

<sup>3</sup> Abū Ṭayyib Šams al-Ḥaqq ‘Azīmabādī (2005): *‘awn al-ma‘būd ‘alā šarḥ sunan abī dāwūd*. Beirut, Dār ibn Ḥazm. Neben „*‘awn al-ma‘būd*“ verfasste ‘Azīmabādī einen noch umfangreicheren Kommentar zu der Sunan-Sammlung von Abū Dāwūd mit dem Titel „*Gāyat al-maqsūd*“ in 32 Bänden.

<sup>4</sup> Die ausführlichsten biographischen Daten über ‘Azīmabādī finden sich online unter <https://biosalaf.wordpress.com/2011/04/03/allamah-azimabadi/> (letzter Aufruf 2.1.2017). Interessant an der Homepage ist, dass unter dem Titel Biosalaf nur drei Gelehrte angeführt sind, nämlich eine zeitgenössische Persönlichkeit namens Sheykh Abd al-Raheem, weiters aus dem 19. Jahrhundert ‘Azīmabādī und aus dem 13. Jahrhundert al-Imām al-Nawawī. Natürlich ist es denkbar, dass dies der Auftakt einer breiteren Biographiensammlung von „Salaf“-Gelehrten werden sollte (wie der Titel Biosalaf suggeriert) und dieses Unterfangen seit dem Jahre 2011 (dem Zeitpunkt der letzten Aktualisierung) stehen geblieben ist. Naheliegender -auch aufgrund der Homepagegestaltung- ist es aber, dass hier ein Zusammenhang und eine Kontinuität zwischen einer Person – vermutlich der letzten in der Reihe- mit den beiden anderen prominenten Figuren ‘Azīmabādī und al-Nawawī behauptet wird. Dies ähnelt der Konstruktion von Kontinuitäten, In- und Exkludierungen in den post-humem Listen der Erneuerer selbst.

minent<sup>5</sup>. ‘Azīmabādī selbst wurde vor allem wegen seiner Hadithkommentare zu einem der prominentesten Gelehrten der indischen Ahl-e Hadith-Schule. Neben seinen Erläuterungen verschiedener Sunan-Werke verfasste er zahlreiche Fatwa-Sammlungen, Streitschriften (eine davon befasst sich mit dem geistesgeschichtlich und religionsideologisch bedeutenden Verhältnis zwischen al-Bukhari und Abu Hanifa) sowie biographische Enzyklopädien.

Das Buch „‘awn al-ma‘būd fī šarḥ sunan abī dāwūd“ umfasst in neueren Ausgaben etwa 2500 Seiten und ist eine Zusammenfassung eines noch umfangreicheren Kommentars zu der Sunan-Sammlung von Abū Dāwūd mit dem Titel „Ġāyat al-maqṣūd“ in 32 Bänden. ‘Azīmabādī verstarb im Jahre 1911 in Patna.

Der Kommentar von ‘Azīmabādī zu dem erwähnten Hadith beginnt mit einer Erläuterung von Abu Dāwūds Kapitelüberschrift „kitāb al-malāḥim“, unter der der Taḡdīd-Hadith angeführt wird: Im Zusammenhang eines eschatologischen Begriffsfeldes sei dieser Begriff in der Singularform malḥama als „die große Schlacht“ bzw. „enormes Ereignis“ zu definieren.

Hier stellt sich zunächst eine inhaltssystematische Frage bezüglich der Einordnung der Taḡdīd-Überlieferung in die Sammlung von Abū Dāwūd, welche allerdings bei ‘Azīmabādī nicht thematisiert wird: Warum wird ein an sich als positiv gewertete Erneuerung, die im zu besprechenden Hadith zum Ausdruck kommt, in einen direkten Zusammenhang mit apokalyptischen Endzeitereignissen gestellt?

Landau-Tasseron geht auf verschiedene Zusammenhänge zwischen Taḡdīd-Hadith und Apokalypse ein und nennt in der islamischen Literatur verwendete Erklärung dafür, dass nämlich die Erneuerer jeweils im Falle einer Krise auftreten, die sich ihrerseits im Rhythmus von Jahrhunderten wiederholt und die dann von Erneuerern gelöst wird. Höhepunkt dieser zyklischen Geschichte sei das Auftreten von Daḡḡāl und Jesus, in dem sich apokalyptische Krise und charismatische Erneuerung vereinen.<sup>6</sup>

Der zeitgenössische Autor Abū Bakr Mašhūr al-‘Adanī führt in seinen eschatologischen Abhandlungen<sup>7</sup> aus, dass die apokalyptischen Ereignisse, welche unter dem Konzept der Vorzeichen des jüngsten Tages subsumiert werden, nur als Endpunkt dessen zu sehen sind, was eigentlich als das *sich Verändernde* – im Gegensatz zum Stablen Faktor Religion- zu lesen ist, und sich in diesem Sinn also auch die „positiven“ geschichtlichen Ereignisse - wie zum Beispiel die zyklische Wiederkehr eines Erneuerers in der Religion - als Element im gesamten

<sup>5</sup> Kenneth W. Jones (1989). Socio-Religious Reform Movements in British India. Cambridge University Press. Band 3, S.5

<sup>6</sup> Landau-Tasseron (1989), S. 81

<sup>7</sup> Abū Bakr al-Mašhūr al-‘Adanī (2012): al-nabḍa al-ṣuḡrā li-ma‘rifat al-rukn al-rābi‘ min arkān al-dīn wa-‘alāmātihi l-kubrā. Aden

Geschichtsverständnis der Dekadenz des Lebens besonders nach dem Ableben des Propheten zu verstehen sei. Seine Überlegungen dazu fasst er in einem sehr detailliert formulierten Konstrukt zusammen, welches er „*Fiqh al-Taḥawwulāt*“ (das Verstehen der Veränderungen) nennt und welches er auf den vierten Teil des bekannten „*Hadith Ġibrīl*“ aufbaut.

In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass der Hadith sozusagen als positiver Narrativ im allgemeinen Verständnis einer sich nähernden Endzeit zu sehen wäre und damit einem Geschichtsverständnis der völligen Degeneration und Dekadenz entgegensteht.

So wird selbst das Leben und Sterben des Propheten als ein apokalyptisches Zeichen angesehen, und in diesem Sinn liegt auch eine funktionalistische Erklärung der *Tagdīd*-Überlieferung nahe, dass es nämlich darum geht, Kompetenz und Autorität auch nach dem Tod des Propheten zu erhoffen:

*„Another possibility which suggests itself is that the mujaddid hadith was meant to guarantee the continued existence of religion without the absolute authority of the Prophet.“<sup>8</sup>*

Daraus folgend ist es naheliegend, dass auch Abū Dāwūd den Hadith der zyklischen positiven Erneuerung bewusst den Berichten über drohende eschatologische Niedergangsszenarien voranstellt.

‘Azīmabādī führt entsprechend der Anordnung von Abū Dāwūd den Hadith, der Gegenstand dieser Untersuchung ist, unter der Überschrift „Was über die Jahrhundertwende berichtet wird“ an.

Der Wortlaut des Hadithes bei Abū Dāwūd ist folgender:

*Sulaymān ibn Dāwūd al-Mahrī erzählte mir: Ibn Wahb berichtete mir: Sa‘īd ibn Abī Ayyūb berichtete von Šarāḥīl ibn Yazīd al-Ma‘āfirī von Abū ‘Alqama von Abū Hurayra, und dies - soweit ich weiß - vom Gesandten Allahs (Friede und Segen sei auf ihm), dass dieser sagte:*

*„Wahrlich, Allah sendet für diese Umma zu Beginn jedes Jahrhunderts jemanden, der für sie ihre Religion erneuert.“*

Zuerst geht der Autor auf die verschiedenen Überlieferungen und deren Tradentenketten ein und erwähnt die Überlieferung in der Version von al-Bayhaqī. Dann erklärt er die Einfügung „soweit ich weiß“, in welcher Zweifel daran zum Ausdruck kommt, ob die Aussage tatsächlich auf den Propheten zurückgeht oder als *mawqūf*-Hadith eine Aussage des Prophetengefährten Abū Hurayra war, die vom Sinn her Muhammad zugeschrieben werden könne – der Zweifel gehe hier

---

<sup>8</sup> Landau-Tasseron (1989), S. 82

auf Abū ‘Alqama zurück, der nicht mehr genau gewusst habe, ob Abū Hurayra dies vom Propheten selbst berichtet hat oder nicht.

Nach dieser Einleitung zur Einzelheiten der Überlieferungsketten beginnt die Erklärung des Hadithes dann mit einer Darlegung des Wortes „Umma“: Er meint, es handle sich hier um die „*Umma, welche dem Ruf Folge geleistet hat*“ (ummat al-istiğāba). Es gehe also nicht um die gesamte Menschheit, welche als die Umma im weiteren Sinn definiert werden könne, sondern eben um die Gemeinschaft der Muslime, für die eben ein Erneuerer geschickt wird. Er erwähnt aber auch, dass al-Qārī das Wort Umma hier im Sinne der gesamten Menschheit versteht.<sup>9</sup>

Diese Systematik einer linguistischen und fachspezifischen Definition von Einzelbegriffen als Einstieg in die Hermeneutik des Gesamttextes entspricht dem Aufbau der meisten klassischen Erläuterungen zu islamischen Quellentexten.

Dann erläutert er den temporären Bezug im Hadith und erklärt, den Ausdruck „‘alā ra’si kulli mī’ah“ (normalerweise übersetzt als „zu *Beginn* jedes Jahrhunderts“) könne man sowohl im Sinne von Beginn, aber auch als Ende des Jahrhunderts verstehen, wenn nämlich das Wissen und die Befolgung der Sunna zurückgehe und sich Unwissenheit und unerlaubte Erneuerung (Bid’a) ausbreiten. Dann erwähnt er, dass al-Munāwī in seinem Werk „al-Faḥ al-Qadīr“ meinte, es könne damit sowohl die Jahrhundertwende nach der Geburt des Propheten, nach seiner Entsendung, nach der Auswanderung Hiğra oder nach seinem Tod gemeint sein.

Diese Erklärung ist in der Verknüpfung von Text und historischen Rückbezügen deshalb interessant, weil sie genug Flexibilität für die Anerkennung fast aller Autoritäten als Erneuerer im Sinne des erwähnten Hadithes bietet.

Dann geht er auf die Bedeutung des semantischen Kernbereichs des Textes ein, in dem es heißt „*für sie ihre Religion erneuert*“ – der Mensch, auf den das zutrifft, müsse jemand sein, „*der die Sunna von der Bid’a klar unterscheidet, das Wissen vermehrt, den Anhängern zum Sieg verhilft und die Leute der (unzulässigen) Erneuerung (ahl al-bid’a) schwächt und sie erniedrigt.*“ Von daher sei es klar, dass ein Erneuerer zu „*den Leuten des äußeren und inneren Wissens*“ gehören müsse. Ebenso meint al-‘Alqamah in seiner Erklärung zum Hadith, die Bedeutung der Erneuerung sei „*die Wiederbelebung dessen, was an Handlungen, die auf dem Quran und der Sunna aufbauen und an Angelegenheiten, welche sich aus diesen beiden ergeben, ausgestorben ist.*“

---

<sup>9</sup> Zum Umma-Begriff vgl. Ejaz Akram (2007): Muslim Ummah and its Link with Transnational Muslim Politics. In: Islamic Studies, Band 46 Nr. 3, S. 381-415

Dann bekundet ‘Azīmabādī seine eigene Präferenz hinsichtlich des zeitlichen Bezugrahmens, in dem er sagt:

*„Wisse, dass unter dem Wortlaut ‚zu jedem Jahrhundert‘ dessen Ende zu verstehen ist, und dies hat auch al-Suyūṭī in einer Gedichtzeile dargelegt:*

*„...und dies bedingt, dass Hundert Jahre vergangen sind,  
und er unter den Menschen am Leben ist  
sein Rang im Wissen unter ihnen bekannt ist,  
und in seiner Rede auf die Sunna er hinweist.“<sup>10</sup>*

Deutlicher Hinweis auf dieses Berechnungsmodell ist bei ‘Azīmabādī der Umstand, dass die von ihm identifizierten Erneuerer am Ende und nicht am Anfang des Jahrhunderts leben, konkret dargelegt an den biographischen Daten von al-Zuhrī, Aḥmad ibn Ḥanbal und anderen Imamen, bei denen Einigkeit darüber bestehe, dass sie zu diesen Muğaddidīn gehören, nämlich ‘Umar ibn ‘Abd al-Azīz (gest. 101) als Erneuerer des ersten und Imam al-Šāfi‘ī (gest. 204) als der des zweiten Jahrhunderts.<sup>11</sup> Ibn Ḥağr al-‘Asqalānī, der Autor der wohl bekanntesten Erläuterung des „*ṣaḥīḥ al-Buḥārī*“, hält es für wahrscheinlich, dass in den ersten beiden Jahrhunderten keine anderen prominenten Erneuerer neben den beiden Erwähnten gegeben habe, aber beginnend vom dritten Jahrhundert jeweils mehrere aufgetreten sind.<sup>12</sup>

Bemerkenswert ist hier, dass die oben genannte zeitliche Flexibilität bezüglich des Beginns der Zeitrechnung und auch in Hinblick auf die genaue Definition des zu errechnenden Zeitpunkts (in beiden vorhergegangenen Beispielen ist es ja Todeszeitpunkt des Gelehrten, berechnet ab der Hiğra) hier nicht mehr in Erwägung gezogen wird. Es scheint, als würde bereits feststehen, wessen Autorität durch das Prädikat Muğaddid bestätigt und danach durch Verwendung unterschiedlicher Berechnungsmodi in die Reihe der Erneuerer aufgenommen werden soll.

Als Hinweis auf die Stellung von al-Šāfi‘ī zieht er eine andere Version des Hadithes heran, die Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī von Imām Aḥmad überliefert und in welcher der Hadith mit einem anderen Sanad überliefert wird, wobei sich der Text in einem wesentlichen Detail von der bekannten, von Abū Dāwūd verwendeten Version unterscheidet - so heißt es hier nämlich:

*„Wahrlich, Allah sendet zu jedem Jahrhundert jemanden, der den Menschen ihre Religion lehrt.“*

<sup>10</sup> ‘Azīmabādī (2005), S. 1959. Zu Suyūṭī's Ausführungen zum Thema Tağdīd vgl. Landau-Tasserion (1989), S. 84

<sup>11</sup> Zur Problematik des Widerspruchs zwischen der Idee der Entsendung eines Muğaddid und der Datierung anhand des Todesjahres vgl. Landau-Tisserion (1989), S. 84

<sup>12</sup> ‘Azīmabādī (2005), S. 1962

Das verwendete Verb „lehren“ im Unterschied zu „erneuern“ gibt im Wesentlichen auch wieder, was in zahlreichen traditionellen Erklärungen unter der Erneuerung verstanden wird: Lehre, Stärkung und Erneuerung von religiösem Elan und Enthusiasmus, nicht aber der Reform und Erneuerung in Elementen der Religion.

In anderen Versionen des Hadithes zyklischer Erneuerung wird der Erneuerer, der jedes Jahrhundert auftreten soll, folgendermaßen charakterisiert:

*..., der den Menschen die Sunna lehrt und die Lügen über den Propheten widerlegt“ bzw. „jemand von meiner Familie“, der den Menschen die Angelegenheit ihrer Religion darlegt“.*<sup>13</sup>

Dann zitiert ‘Azīmabādī noch einige Versionen und Erläuterungen des Hadithes, in denen ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz als Muğaddid des ersten und al-Šāfi‘ī als Muğaddid des zweiten Jahrhunderts bestätigt werden, um damit zu beweisen, dass der Zeitpunkt der Entsendung tatsächlich das jeweilige Ende des Jahrhunderts darstellt. Dies begründet er dann auch sprachlich damit, dass unter „ra’s kulli mī’a“ wie schon erwähnt auch das Ende und nicht nur der Beginn zu verstehen sei. Ein weiterer Beweis dafür sei auch der von al-Bukhari und Muslim überlieferte Hadith, in dem es heißt:

*„So wie ihr diese Nacht seht: Nach hundert Jahren (‘alā ra’si mī’at sana) wird niemand mehr von denen, die auf der Erde sind, noch da sein.“*

Zudem werden noch biographische Angaben aus der Sira angeführt, in denen bei Jahresangaben genau dieser Ausdruck (‘alā ra’s) verwendet wird und immer das Ende des jeweiligen Lebensjahres gemeint sei.

Zudem, so ‘Azīmabādī, gäbe es die Meinung bei Ibn al-Aṭīr, al-Ṭībī und anderen, dass es neben den bereits erwähnten Eigenschaften zu den Bedingungen des Muğaddid gehöre, dass er das Ende des jeweiligen Jahrhunderts überlebt und zum Zeitpunkt der Jahrhundertwende schon als Gelehrter bekannt sei. Dies, so ‘Azīmabādī, sei aber falsch, denn es gäbe nichts, was auf diese Bedingung hindeute. Zudem erwähnt er noch die Meinung, dass unter „ala ra’si kulli mī’ah“ schlicht zu verstehen ist, dass Gott *in* jedem Jahrhundert einen Erneuerer schicken würde.<sup>14</sup>

Damit, so ‘Azīmabādī, können auch Gelehrte in die Reihe jener Erneuerer der Religion aufgenommen werden, welche die erforderlichen Eigenschaften auf-

---

<sup>13</sup> ‘Azīmabādī (2005), S. 1960

<sup>14</sup> Nach al-Ṭībī könne man den Hinweis auf ra’s – im Sinne des auslaufenden Jahrhunderts- so verstehen, dass normalerweise nach hundert Jahren Gelehrsamkeit ausstirbt und unerlaubte Erneuerungen auftreten. Man könnte also salopp von Verschleißerscheinung sprechen, welche Erneuerer notwendig machen. ‘Azīmabādī (2005), S. 1961

weisen, aber eben mitten im Jahrhundert gelebt haben, so zum Beispiel Aḥmad bin Ḥanbal, al-Buḥārī, Mālik, Muslim, Abu Dāwūd und andere.<sup>15</sup>

Aufzählungen wie diese sind deshalb bedeutend, weil sie als ideologisch motivierte Diskurse um autoritative Geltung bestimmter methodologischer Strömungen und Gedankenschulen angesehen werden können, und in dem Sinn ist es nur verständlich, wenn ‘Azīmabādī die großen Autoritäten der frühen Hadithniederschrift anführt.

Die Zuordnung derartiger Narrative zu tatsächlich existierenden Persönlichkeiten kann als wesentlicher innerislamischer Diskursmarker betrachtet werden. Es wird sich herausstellen, welche Persönlichkeiten von Protagonisten verschiedener muslimischer Strömungen in die Reihe der Erneuerer des 20. und 21. Jahrhunderts eingeordnet werden.

Im Anschluss an die Diskussion über den zeitlichen Rahmen des Taḡdīd kommt ‘Azīmabādī dann auf den Inhalt des Begriffes „Erneuerung“ zu sprechen und sagt:

*„Aus dem Gesagten ist klar geworden, dass unter Taḡdīd folgendes zu verstehen ist: Die Wiederbelebung dessen, was an Handeln auf Basis von Koran und Sunna ausgestorben ist, der Aufruf zu diesen beiden (Quellen) und die Abschaffung von Erneuerung und neu eingeführten Angelegenheiten.“<sup>16</sup>*

Dies geschehe durch enorme Anstrengungen, die ihn dazu bringen,

*„Tag und Nacht die Sunna zu beleben, zu verbreiten, die Bid’ah zu bekämpfen und auszulöschen und deren Anhänger durch Worte sowie durch das Verfassen von Büchern sowie durch Lehre zu schwächen.“*

Angesichts des Gesagten wundere er sich, so ‘Azīmabādī, wie man Gelehrte, die eben nicht diese Eigenschaften teilen, weil sie häretische Botschaften verbreiten, als Muḡaddid bezeichnen könne. Hier wird der Diskurs besonders interessant, weil nun ideologische Demarkationslinien gezogen werden, was eine in salafistischer Literatur häufig zu bemerkende Methodik von Inklusion, Exklusion und teilweiser Vereinnahmung bestimmter Autoritäten deutlich macht:

*„Wie verwunderlich ist es doch, wenn der Autor von Ġāmi‘ al-Uṣūl die imāmitischen Schiiten Ġāfar und Murtaḍā, den Bruder von al-Riḍā zu den Erneuerern zählt (...) und dann sagt:*

---

<sup>15</sup> Hier liegt nahe, dass durch die Konzentration auf die Schlüsselpersönlichkeiten der klassischen Hadithwissenschaft in der Taḡdīd-Historiographie auch implizit positiv auf die Programmatik der Ahl-e Hadith verwiesen wird.

<sup>16</sup> Die salafistische Programmatik ist hier deutlich in der Hermeneutik dieses Hadithes zu erkennen.

*'im dritten Jahrhundert [zählen] al-Muqtadir, der hanafitische Abū Ġa'far al-Taḥāwī, der imāmitische Abu Ġa'far, Abū l-Ḥassan al-Aš'arī und al-Nasa'i [zu den Mujaddidin]. Im vierten Jahrhundert al-Qadir Billāh, Abū Ḥamid al-Ġazzālī, Abū Bakr Muḥammad al-Ḥawārizmī, der Imāmit al-Murtaḍā, der Bruder von al-Riḍā'.'*

*Dies hat Muḥammad Ṭāhir in seinem Maġma' al-biḥār erwähnt, ohne dabei seine Nachlässigkeit zu kritisieren oder auf dessen Fehler aufmerksam zu machen.*

*Es besteht kein Zweifel darin, dass es ein grober Fehler ist, diese beiden als Muġaddid zu bezeichnen, weil sie ja zu den Gelehrten der Schiiten gehören. Auch wenn sie die Stufe des Muġtahid erreicht haben, den höchsten Grad von Wissen erlangten und große Berühmtheit genossen, so verdienen sie dennoch nicht den Titel Muġaddid, weil sie es sind, welche die Religion zerstören, die Sunna schwächen und sich die Bid'a wünschen – was soll das also für Erneuerung sein? Sie sind nichts Anderes als Menschen, die übertreiben, Prinzipien außer Kraft setzen und unwissend sind, und fast alles, was sie machen, ist Verfälschung, leere Behauptung und unzulässige Deutung (ta'wil).“*

Explizit erwähnt 'Azīmabādī zwei schiitische Imame, denen er die Taġdīd-Würde aberkennen will – erwähnt aber dabei eine Textstelle, in der neben diesen beiden Persönlichkeiten noch andere historisch bedeutsame Autoritäten erwähnt werden, nämlich frühe Symbolfiguren der hanafitischen Rechtslehre (al-Taḥāwī), der ascharitischen Glaubenslehre (Abū l-Ḥassan al-Aš'arī) und der mystischen Gelehrsamkeit des Sufismus (al-Ġazzālī). Dass auch die Einbeziehung schiitischer Imame durch Ibn al-Aṭīr und anderen den Unmut von 'Azīmabādī auf sich zieht, ist offensichtlich.<sup>17</sup> Dass andere sunnitische Gelehrte, welche von den Proponenten des Ahl-e Hadith kritisch gesehen werden, subtil als Gegenkraft der positiven Erneuerung erscheinen, scheint angesichts der ideologischen Anatomie der ahl-e hadith-Bewegung nicht weiter verwunderlich.

In der Erläuterung seiner Kritik an den Mujaddid-Listen verwendet 'Azīmabādī dann für salafitische Strömungen typische Degradierungsbegriffe, um die zu exkludierenden Strömungen zu markieren und erwirkt damit einen implizierten Ausschluss bestimmter Gelehrter aus den Rängen des Taġdīd. Es ist bei Lektüre seines Textes naheliegend, neben der explizit erwähnten Kritik an schiitischen Lehren den Begriff der Übertreibung (ġulūw) den Vertretern des Sufismus, die Begriffe von Außerkraftsetzung (tabṭīl) bzw. unzulässiger Deutung (ta'wīl) Abū l-Ḥassan al-Aš'arī und den Begriff Verfälschung den Autoritäten der hanafitischen Rechtsschule in dieser Liste zuzuordnen. Die Aufgabe der Bewahrung reiner sunnitischer Lehre wird also rhetorisch virtuos bestimmten historischen Proponenten zu- bzw. aberkannt, und damit erfolgt die Konstruktion religiöser Autorität durch das Prädikat des Taġdīd, illustriert an Persönlichkeiten der Ver-

<sup>17</sup> vgl. auch Landau-Tisseron (1989), S. 85.

gangenheit und richtungsweisend für die Ausgestaltung der intellektuellen Zukunft.

Am Ende seiner Ausführung zitiert ‘Azīmabādī schließlich das Gedicht „tuḥfat al-muhtadīn bi-aḥbār al-muğaddidīn“ (Die Zierde der Rechtgeleiteten in der Erkenntnis der Erneuerer) von al-Suyūṭī<sup>18</sup>. Ohne auf Suyūṭīs „Erneuererliste“ einzugehen nennt ‘Azīmabādī im unmittelbaren Anschluss an das Gedicht für jedes Jahrhundert eine Reihe von Hadithüberlieferern und -gelehrten, die er mit seinen eigenen Lehrern als Muğaddidīn des 13. Jahrhunderts abschließt, nämlich Naḍīr Ḥussayn, Ḥussayn bin Muhammad al-Anṣārī al-Ḥazrağī und Şiddīq Ḥān al-Būfālī; diesen drei Gelehrten werden immerhin zehn Zeilen an Lob, Ehrentitel und Segenswünschen gewidmet.

Angesichts der erhöhten Aufmerksamkeit, welche den Bemühungen um eine Reform des Islams auch im Bereich der Theologie entgegengebracht wird, ist die Analyse von Diskursen zu religiösen Primärtexten, in welchen Reformpotentiale vermutet werden, von besonderem Interesse. Dass unter „Erneuerung“ in dem Hadith nicht unbedingt das verstanden wird, was man als Reform oder Modernisierung betrachten könnte, ist hinreichend bekannt. In diesem Artikel sollte gezeigt werden, wie ‘Azīmabādī als ein Vertreter der Ahl-e Hadith-Bewegung auf dem Subkontinent im neunzehnten Jahrhundert versucht hat, sich diesem Narrativ hermeneutisch zu nähern und damit das Charisma von Persönlichkeiten der Vergangenheit für die Gestaltung religiöser Zukunft zu nutzen.

Die verschiedenen Modi der Einordnung von Namen und Biographien in den Prozess des Tağdīd verdeutlichen geistesgeschichtlich relevante Bruchlinien zwischen unterschiedlichen Gelehrtencommunities und verdeutlichen zudem Prozesse der Vereinnahmung, aber auch der Exklusion bestimmter Proponenten konkurrierender texthermeneutischer Schulen und können als Identitätsmarker sunnitischer Gruppierungen verwendet werden.

---

<sup>18</sup> Ein interessantes Detail dieses Gedichts ist die Tatsache, dass al-Suyūṭī feststellt, dass im neunten Jahrhundert noch niemand erschienen sei, der als Muğaddid bekannt geworden ist, was ihm hoffen lasse, dass er selbst der Erneuerer seines Jahrhunderts sei. Vgl. dazu auch Landau-Tisseron (1989), S. 87