

*Jahrbuch für Islamische Theologie
und Religionspädagogik*

6/2017

*herausgegeben von
Milad Karimi und Mouhanad Khorchide*

*redigiert und lektoriert von
Sarah Wagner*

kalām

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 2195-2612

ISBN 978-3-981-75905-1

© Kalam Verlag KG, Freiburg i. Br., 2019

www.kalam-verlag.de

Printed in Germany.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu §52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Redaktion/Lektorat_Sarah Wagner

Einbandgestaltung/Satz_Andreas Kirchner

Gesamtherstellung_Rombach Druck- und Verlagshaus GmbH & Co. KG, Freiburg i. Br.

Khola Maryam Hübsch

Jahrgang 1980, Studium der Publizistik, Psychologie und Germanistik in Mainz, Journalistin, Referentin und Autorin.

Die Reform des Islams aus Sicht der Ahmadiyya Muslim Jamaat

Zur theologischen Begründung Mirza
Ghulam Ahmads, Reformator und
Messias des Islams zu sein

von Kholā Maryam Hübsch

„Wer ohne den Imam zu erkennen stirbt, stirbt einen Tod der Unwissenheit.“¹
(Muhammad)

Der Islam braucht eine Reformation! – dieser Forderung begegnen wir nicht nur im Jahr 2017, in dem das 500-jährige Jubiläum der Reformation Luthers begangen wird, immer wieder. Im europäischen öffentlichen Diskurs ist der Ruf nach einem muslimischen Luther zu einem oft wiederholten Appell geworden. Der westliche Wunsch nach einer Figur oder Bewegung innerhalb des Islams, die das durch Terrorismus, Unterdrückung und Menschenrechtsverletzungen gekennzeichnete Bild der sogenannten islamischen Welt wieder gerade rücken könnte, um einen mit dem „Westen“ kompatiblen „Islam“ zu generieren, ist so groß, dass es in regelmäßigen Abständen zu medial erzeugten Projektionen kommt. Selbst ernannte „Islamkritiker“, die das Reformationsjubiläum nutzten, um mit medienwirksam konstruierten Inszenierungen Aufmerksamkeit zu erregen, werden als Reformatoren gehandelt, ohne jedoch einen nennenswerten Einfluss auf die real existierende islamische Community außerhalb der medialen Filterblase zu haben. Auch jenseits solcher Diskurse gibt es innerislamisch reformatorische Stimmen, die fordern, den Koran nicht mehr als direkte

¹ Musnad Ahmad ibn Hanbal, Bd. 4, 96. Zitiert nach o.V., *Beacon of Truth. Useful References from authentic books on Islam*, 2. Aufl., Frankfurt 2002, 173.

Offenbarung Gottes zu sehen und das aš'aritische Dogma von seiner Unerschaffenheit aufzugeben, um die universale Gültigkeit von Koranversen zugunsten einer konkreten historischen Verortung ablehnen zu können.² Davon verspricht man sich einen größeren Spielraum hinsichtlich der Exegese von Koranversen vor allem in Bezug auf die Gewaltfrage, die Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie Frauenrechte. Auch wenn also der göttliche Ursprung des Korans nicht bezweifelt wird, so wird doch im *mu'tazilitischem* Sinne gefordert, die Formulierungen des koranischen Wortlauts zu hinterfragen, um eine neue Lesart zu ermöglichen. Der Reformator Mirzā Gulām Aḥmad (1835–1908), Begründer der Reformbewegung *Aḥmadiyya Muslim Jamaat (AMJ)*, benannt nach dem zweiten Namen des Propheten Muhammad, verfolgt einen anderen Ansatz. Er schreibt:

„Wir glauben fest daran, dass der Heilige Koran das Siegel der himmlischen Bücher ist. Keine Silbe und kein Punkt seiner Gesetze, Gebote oder Verbote kann hinzugefügt oder weggenommen werden.“³

Dennoch sieht Ahmad den dringenden Bedarf einer Reform der koranischen Exegese und der islamischen Umma und beansprucht für sich, der vom Propheten Muhammad vorhergesagte Reformator, Messias und Mahdi zu sein, um ebenjene zu forcieren. Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie Ahmad seinen Anspruch theologisch begründet, um nachfolgend auf seine Argumentation bezüglich der Exegese des Korans einzugehen und abschließend aufzuzeigen, welche Strukturen sich aus Ahmads reformatorischen Ansätzen für die Praxis der AMJ entwickelt haben.

² Vgl. Nasr Hamid Abu Zaid, *Gottes Menschenwort – Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, übers. v. Thomas Hildebrandt, Freiburg im Breisgau 2009; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965.

³ Mirza Ghulam Ahmad, „Al-ḥaqq mubāḥaṭa Ludhiana“ (Die Wahrheit – Die Debatte von Ludhiana), in: *Ruhani Khazain*, hrsg. v. Mirza Ghulam Ahmad, Bd. 4, Tilford 2009, 93.

1. Der Anspruch Mirzā Gulām Aḥmads

Für Ahmad ist der Islam eine vollkommene Religion und bedarf keiner Veränderung oder Korrektur, gemäß dem Koranvers: „*Heute habe Ich eure Glaubenslehre für euch vollendet und Meine Gnade an euch erfüllt und euch den Islam zum Bekenntnis erwählt.*“ (5,4)⁴. Das Glaubensbekenntnis (*aš-šahāda*) lautet: Es gibt keinen Gott außer Allah, Muhammad ist sein Gesandter. Der Koran ist demzufolge die letzte gesetzgebende Offenbarung Gottes, der Prophet Muhammad der letzte gesetzgebende Prophet, das *Siegel der Propheten*. Ahmad erklärt jedoch, bereits Muhammad habe eine Krise der islamischen Umma vorausgesehen, wenn überliefert wird, dass er gesagt habe:

„Es wird eine Zeit kommen, wenn vom Islam nichts anderes mehr übrigbleiben wird, als sein Name, und vom Heiligen Koran wird nichts übrigbleiben, als seine Schrift. Die Moscheen werden voll von Betenden sein; die Rechtschaffenheit jedoch wird sich verflüchtigt haben. Ihre ‘Ulamā [Gelehrte] werden die schlimmsten Kreaturen unter dem Firmament des Himmels sein. Üble Verschwörungen werden von ihnen ausgehen; und zu ihnen werden sie zurückkehren.“⁵

Für Ahmad ist dieses Zeitalter eingetreten: Er kritisiert eine obsessive Betonung von Äußerlichkeiten, eine Gleichgültigkeit gegenüber dem inneren Geist der islamischen Botschaft und eine Aushöhlung der Spiritualität, die ihr Höchstmaß erreicht habe.⁶ Die ‘*Ulamā* vergleicht er mit den Pharisäern – generell sei der spirituelle Zustand der Muslime vergleichbar mit dem der

⁴ Alle Koranverse zitiert nach *Koran. Der Heilige Qur-an*, hrsg. v. Hazrat Mirza Masroor Ahmad, Frankfurt 2004. In den Ausgaben des Korans, die von der AMJ veröffentlicht werden, wird die Eröffnungsformel mit der fast jede Sure beginnt, die sogenannte *basmala* (*bi-smillāhi r-raḥmāni r-raḥim* – Im Namen Allahs, des Gnädigen, des Barmherzigen) als erster Vers mitgezählt. Dadurch ergibt sich eine Verschiebung der Versangaben um einen Vers im Vergleich zu anderen Koran Ausgaben.

⁵ *Mishkat ul Masabhi*, Bd. 1, 91. Zitiert nach o.V., *Beacon of Truth*, 99.

⁶ Mirza Ghulam Ahmad, *Sieg des Islam*, Frankfurt 1994, 17.

Juden vor der Ankunft Jesu, weswegen die dringende Notwendigkeit einer „inneren Reform“⁷ bestehe.

Die Vorstellung, dass innerhalb der islamischen Gemeinschaft Reformer (*muslihun*) erscheinen würden, um die Praxis der Muslime zu reformieren (*iṣlāḥ*) ist nicht neu. Ahmad beruft sich auf Überlieferungen des Propheten Muhammad in denen es heißt: „Allah wird in dieser Umma am Anfang jeden Jahrhunderts (jemanden) aufstellen, der für sie ihren Glauben erneuern wird“⁸ und nimmt für sich in Anspruch ebenjener Reformator (*muğaddid*) des 14. Jahrhunderts des Islams zu sein⁹. Ahmad, der persischer Abstammung ist, beruft sich dabei auf den folgenden Koranvers der Sure al-Ğum‘ah:

„Er ist es, Der unter den Analphabeten einen Gesandten erweckt hat aus ihrer Mitte, ihnen Seine Zeichen vorzutragen und sie zu reinigen und sie die Schrift und die Weisheit zu lehren, wiewohl sie zuvor in offenkundigem Irrtum gewesen waren, und unter den anderen von ihnen, die sich ihnen noch nicht zugesellt haben“ (62,3–5).

Für die Interpretation des letzten Verses verweist Ahmad auf das Buchārī-Hadith, nach dem der Prophet gefragt wurde, wer diejenigen seien, die „sich ihnen noch nicht zugesellt haben“. Muhammad hat demzufolge seine Hand auf die Schulter des anwesenden nicht-Arabischen Gefährten Salmān al-Fārisī gelegt und gesagt:

„Selbst wenn der Glaube aus der Welt vollkommen verschwände und bei dem Siebengestirn wäre, so würde es einen (oder einige) von seinen Leuten (d.h. persischer Abstammung) geben, die den Glauben wieder herstellen werden.“¹⁰

⁷ Ebd., 14.

⁸ *Sunan Abi Dawud*, Bd. 4 und *Kitab al Malahim*, Bd. 4, 109; zitiert nach o.V., *Beacon of Truth*, 139.

⁹ Das 14. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung begann 1880 n. Chr.

¹⁰ *Sahih al-Bukhari*, *Kitab al-Tafsir al-Quran*, Bab qauluhu wa-akharina minhum (Kapitel über den Vers „Und unter den anderen von ihnen“). Nr. 4518; zitiert nach Mohammad Dawood Majoka, *Khilafat. Einführung in das islamische*

Ahmad bezieht diesen Hinweis auf seine Ankunft, auf die der Koranvers hier hinweise. Seine Aufgabe beschreibt er folgendermaßen:

„Allah hat mich gesandt, damit ich die Distanz, die zwischen Ihm und Seinen Geschöpfen entstanden ist, beseitige und Liebe und Aufrichtigkeit etabliere. Dass ich durch das Verkünden der Wahrheit die Kriege zwischen den Religionen beende und den Grundstein für eine Versöhnung lege. Dass ich die religiösen Wahrheiten, die vor dem weltlichen Auge verborgen liegen, enthülle, und die Spiritualität, die unter egoistischen Leidenschaften versunken ist, hervorbringe.“¹¹

Ahmads Exegese des Dağğāl

Für die Endzeit, in der sich der Islam in der Krise befinden würde, sei zudem die Wiederkunft Jesu prophezeit worden. Jesus, der im 14. Jahrhundert nach Moses erschienen sei, solle eschatologischen Prophezeiungen des Propheten Muhammad zufolge im 14. Jahrhundert nach ihm wiederkehren,¹² erklärt Ahmad (vgl. Abbildung 1). Die Zeit für die Wiederkunft Jesu sei somit gekommen und diese Wiederkunft müsse von der islamischen Umma angenommen werden, erklärt Ahmad auf folgende Überlieferung rekurrierend: *„Zwischen mir und ihm (Jesus) gibt es keinen Propheten. Und wahrlich, er wird unter euch erscheinen. Deshalb, sobald ihr ihn seht, erkennt ihn an“*.¹³

Eine Vielzahl von Überlieferungen Muhammads beschäftigt sich mit den Kennzeichen für die Zeit der Wiederkunft Jesus, das Zeitalter der eschatologisch-mythologischen Figur des *Dağğāl*, die durch Muhammad für die Endzeit vorgesagt wurde und

Konzept der Propheten-Nachfolge, Frankfurt 2008, 102.

¹¹ Mirza Ghulam Ahmad, *Der Vortrag von Lahore. Über Gotteserkenntnis und Sünde im Islam im Vergleich zu Christentum und Hinduismus*, (1. Aufl. Lahore 1904), Frankfurt 2011, 60.

¹² Mirza Ghulam Ahmad, *Die Arche Noah. Die Festung des Glaubens*, (1. Aufl. 1902), aus dem Urdu übers. v. Samina Shazi, 2., überarbeitete Aufl., Frankfurt 2015, 44.

¹³ *Sunan Abi Dawud*, Bd. 4, 117–118; zitiert nach o.V., *Beacon of Truth*, 118.

der biblischen Figur des Antichristen entspricht. Der Messias würde den Überlieferungen zufolge gegen den *Dağğāl* kämpfen und dem Islam zu einer neuen Größe verhelfen. Für Ahmad ist dieser endzeitliche Kampf keine gewaltreiche Schlacht, die mit physischen Kräften begangen wird, sondern ein geistiger Kampf zwischen Spiritualität und Weltlichkeit. Wenn der *Dağğāl*, wie es in den Überlieferungen heißt, so etwas wie das Paradies mitbringen würde, das jedoch die Hölle sein würde, sei damit die Illusion der Befriedigung gemeint, die weltliche Genüsse und ein materialistisch-hedonistischer Lebensstil mit sich bringen. Wahre Zufriedenheit sei jedoch nur durch eine lebendige Beziehung mit Gott zu erreichen: Die Aufgabe des Messias liege darin, die Menschen wieder näher zu Gott zu bringen. Durch die Offenlegung spiritueller Gesetzmäßigkeiten würde der Messias die Aufgabe haben, den Islam befreit von Verkrustungen und Fehlinterpretationen zu vermitteln und seinen Anhängern spirituelle Fortschritte zu ermöglichen. Die zahlreichen Prophezeiungen über die Beschaffenheit des *Dağğāl* interpretiert Ahmad metaphorisch.

In den Hadithen heißt es beispielsweise, der *Dağğāl* würde auf einem Esel reiten, der sich mit großer Geschwindigkeit fortbewege und sich von Feuer ernähre; in seinem Leib säßen Menschen, die jedoch nicht verbrennen würden. Der Esel würde fliegen können und sich mit einem Fuß im Osten und mit einem Fuß im Westen befinden. Sein rechtes Auge würde blind sein und mit einer geschwollenen Weintraube bedeckt sein, während sein linkes Auge scharfsichtig sein würde.¹⁴ Für Ahmad stellen diese und andere Überlieferungen Metaphern dar: Die Beschreibungen des *Dağğāl* kennzeichnen demnach das Zeitalter der industriellen Revolution, das geprägt ist von modernen Mitteln des Transportverkehrs, die es zuvor nicht gab. So handele es sich offensichtlich um metaphorische Beschreibungen der Eisen-

¹⁴ Sahih Muslim, *Kitab Fitn wal Ishrat al Saat* (Buch über das Übel und über die Anzeichen der Endzeit), Bd. 4, 2249–2258; zitiert nach o.V., *Beacon of Truth*, 170.

bahn, der Dampfschiffahrt und des Flugverkehrs. Geprägt sei dieses Zeitalter von einer spirituellen Depression und zunehmender Gottesferne (Blindheit des rechten Auges) bei gleichzeitigem tiefgreifendem wissenschaftlich-technischen Fortschritt (scharfes linkes Auge), das von dem weitverbreiteten Gebrauch berauschender Substanzen wie Alkohol (geschwollene Weintraube) begleitet werde. In diesem Zeitalter würde Jesus, Sohn der Maria, gemäß folgender Überlieferung erscheinen:

„Der Heilige Prophet hielt einmal eine lange Freitagsansprache, deren Großteil den Dajjal thematisierte. In dieser Ansprache sagte er: ‚Danach wird Jesus, Sohn der Maria, in meiner Umma in der Funktion eines gerechten Richters erscheinen‘.“¹⁵

Ahmads Exegese der „Wiederkunft Jesu“

Ahmad erklärt, ebendieser prophezeite Jesus zu sein – die Wiederkunft Jesu, so Ahmad, sei ebenfalls metaphorisch zu verstehen.¹⁶ Die Muslime dürften nicht den Fehler der Juden begehen, die immer noch auf den Messias warteten, da sie Jesus mit der Begründung abgelehnt hatten, zuvor müsse Elia wiederkehren. Sie beriefen sich auf das Alte Testament, das vorhersagt, der Messias werde erst nach der Wiederkunft Elias erscheinen (Maleachi 4,5). Ahmad verweist darauf, dass Jesus selbst erläutert habe, Elia sei in der Gestalt Johannes des Täufers wiedergekommen (Matthäus 11,14). Mit der Wiederkunft eines Propheten sei also die Ankunft einer Person gemeint, die dieselben Aufgaben und Eigenschaften haben würde. Es sei keineswegs die leibliche Wiederkunft zu erwarten. So wie die Juden vergeblich auf die physische Wiederkunft von Elias warteten und deswegen versäumten, Jesus als Messias anzunehmen, so würden die Muslime vergeblich auf die leibliche Wiederkunft Jesu war-

¹⁵ O.V., *Khutbat-e-Nabawi*, Lahore o.J., 241; zitiert nach o.V., *Beacon of Truth*, 121.

¹⁶ Mirza Ghulam Ahmad, *Ziele erklärt*, (1. Aufl. Qadian 1891), Frankfurt 2006, 2.

ten, wenn sie es versäumten Ahmad als Wiederkunft Jesu anzunehmen. Das sei der Grund warum Muhammad vorhergesagt hatte, dass die Israeliten und seine Umma sich gleichen würden „wie ein Paar Schuhe“ und seine Umma in 73 Gruppierungen gespalten sein würde von der nur eine einzige seinem Brauch folgen würde.¹⁷ Die Ablehnung durch die islamische Gelehrsamkeit und allen anderen muslimischen Gruppierungen, die bedeutende Gelehrte wie Muhyī d-Dīn Ibn ‘Arabī und andere vorhergesehen hatten¹⁸, sieht Ahmad daher als Beleg für seine Wahrhaftigkeit, da somit der Unterschied zwischen den „72 fehlgeleiteten Gruppierungen“ und der rechtgeleiteten ersichtlich würde. Daneben bezieht er sich auf eine Überlieferung, die eine Sonnen- und Mondfinsternis im Monat Ramadan als Zeichen für den Mahdi ankündigt.¹⁹ Da es im Ramadan des Jahres 1311 (n. H.), d.h. 1894 n. Chr., an eben den in der Überlieferung angegebenen Tagen eine solare und lunare Verfinsternung gegeben hat und Ahmad zuvor erklärte hatte, der prophezeite Reformator, Mahdi²⁰ und Messias zu sein, spricht er von einem „himmlischen Zeichen“ der Bestätigung seines Anspruchs und

¹⁷ O.V., *Al-Dshame Tirmisi, Kitab ul Iman (Buch über den Glauben)*, Kapitel 18, Bd. 5, 26 u. 103; zitiert nach o.V., *Beacon of Truth*, 103.

¹⁸ „Bei der Ankunft des Imam Mahdi werden vor allem Religionsgelehrte zu seinen offenen Feinden“. Vgl. o.V., *Futuhat e Makkiyya (Die mekkanischen Illuminationen)*, Bd. 3, 336; zitiert nach *Beacon of Truth*, 155. Vgl. B.A. Rafiq, *Die Wahrheit über Ahmadiyyat*, Frankfurt 1992, 7 f.

¹⁹ „Für unseren Mahdi wird es zwei Zeichen geben, die seit der Schöpfung der Himmeln und der Erde für keinen anderen in Erscheinung getreten sind; zur Zeit seiner Ankunft wird der Mond während der ersten (für die Mondfinsternis) bestimmten Nächte sich verfinstern. Und die Sonne wird in den letzten (für die Sonnenfinsternis bestimmten Daten) sich verfinstern. Diese beiden Ereignisse werden im Monat Ramadan stattfinden.“ *Sunan Dar Qutni* (Abu l-Hasan Ali. Darul Kutubul Ilmiyyah, Beirut 2011, Bd. 1, 65), vgl. Koran, 75,8–10. Vgl. Abdul Rahman Bhutta, *Ein einzigartiges Paar von Finsternissen*, Frankfurt o.J.; vgl. Ataulah Kaleem, *Reform des Islams*, Frankfurt 1995, 58.

²⁰ Für Ahmad beziehen sich die Bezeichnungen „Mahdi“ und „Messias“ auf dieselbe Person, er verweist dazu auf folgendes Hadith: „Der Mahdi ist niemand anderes als Isa, Sohn der Maria“. (Sunan Ibn Māḡa, *Kitābu l-lfitan* (Imam al-Hafidh Abi, Abd Allah Muhammad Ibn Majah al-Qazwini, al-Risalat al-Alamiyyah, Damascus 2010, Bd. 2, 1341).

fordert, ihn anzunehmen, da der Prophet Muhammad selbst erklärt habe:

„Wenn ihr den Mahdi findet, legt das *bai‘a* (Treueid) an seiner Hand ab. Ihr müsst zu ihm gehen, selbst wenn der Weg zu ihm über Eisberge führte und nur auf Knien zurückgelegt werden kann. Er ist der Mahdi und der *ḥalifa* (Statthalter) Allahs.“

Ahmads Exegese des „Siegel der Propheten“ (ḥāṭamu-n-nabiyyīn)

Der Anspruch Ahmads nicht nur ein *Muğaddid*, sondern als metaphorische Wiederkunft Jesu, auch der Messias und damit ein Prophet zu sein, stieß bereits im 19. Jahrhundert bei der Mehrheit der Muslime auf große Ablehnung. Diese geht soweit, dass ihm mitunter Häresie und Beleidigung des Prophetenstatus vorgeworfen wurde, was bis heute die Grundlage für die teils schwere Verfolgung und Diskriminierung von Ahmadi-Muslimen in islamisch geprägten Ländern ist. Ahmad selbst kommentiert die bereits damals aufkeimende Kritik indem er die „Beschuldigungen“, er würde nicht an Muhammad als Siegel der Propheten glauben, als „Unwahrheit“ ablehnt und kategorisch feststellt: „Ich glaube aufrichtig daran, dass unser Prophet Muhammad (Friede sei auf ihm und Allahs Segnungen) der höchste aller Propheten ist und *ḥāṭamu-n-nabiyyīn*.“²¹

Allerdings versteht Ahmad unter dem Terminus *ḥāṭamu-n-nabiyyīn* nicht den chronologisch letzten Propheten, vielmehr bezeichne dieser Ausdruck die Erhabenheit, den höchsten Rang und die Vollkommenheit des Propheten Muhammad. Mit „Siegel“ sei gemeint, dass es keinen Propheten mehr geben könne, welcher nicht der Gefolgschaft Muhammads angehöre, sein bestätigendes Siegel sei die Voraussetzung für das Prophetentum. Wie Ibn ‘Arabī geht Ahmad davon aus, dass es auch nach Muhammad einen Propheten geben könne, allerdings nur als Schattenpropheten des Propheten Muhammad. Er versteht sich

²¹ O.V., *Al-Hakam*, 19. März 1905, zitiert nach Ataullah Kaleem, *Die wahre Bedeutung von Khataman Nabiyyien*, Frankfurt 1992, 7.

somit als *ummati nabi*, als Prophet, der an das Gesetz des Heiligen Propheten Muhammad gebunden ist. Es wird also unterschieden zwischen gesetzgebenden Propheten (*anbiyā' tašrī'i*) und nicht gesetzgebenden Schattenpropheten (*anbiyā' lā tašrī'a lahum*). Auch wenn diese Auslegung eine Minderheitenposition darstellt, so lässt sich feststellen, dass eine ähnliche Exegese bereits unter früheren Gelehrten zu finden war,²² so finden wir ähnliche Kommentare beim anerkannten *Muğaddid* des 11. Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung, Schāh Walī Allāh ad-Dihlawī oder bei 'Alī al-Qārī, einem Gelehrter der al-ḥanafīya, der erklärte:

„*Hātamū-n-nabiyyīn* besagt lediglich, dass es nach dem Heiligen Propheten Muhammad keinen weiteren Propheten geben kann, der eine neue Scharia mit sich bringt, und keinen Propheten geben kann, der nicht seiner Umma und seiner Gefolgschaft entspringt.“²³

Als Beleg für diese Auslegung wird anhand des Korans und der Hadithe argumentiert. Der entscheidende Koranvers „*Muhammad ist nicht der Vater einer eurer Männer, sondern der Gesandte Allahs und das Siegel der Propheten; und Allah hat volle Kenntnis aller Dinge.*“ (33,41) sei nur schlüssig zu interpretieren, wenn nach der arabischen Konjunktion *wa lākin* (sondern) ein Gegensatz folge. Im historischen Kontext betrachtet, war dieser Vers eine Reaktion auf Sticheleien der Feinde des Propheten, die darüber spotteten, dass Muhammad keine männlichen Nachkommen besaß. Zunächst war daraufhin die Sure *al-Kauṭar* offenbart worden, in der es heißt: „*Fürwahr, es ist dein Feind, der ohne Nachkommenschaft sein soll*“ (108,4). Der Vers 33,41 reagiert auf den Spott der Feinde Muhammads mit der Ankün-

²² Vgl. eine ausführliche Darstellung bei Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*, Oxford 2003, 119–146.

²³ O.V., *Al-Asraar Al-Marfuah Fil Akhbar Al-Mausurah* (Die bekannten Geheimnisse in den verworfenen Erzählungen), (al-Maktab al-Islami), Beirut 1986, 129.

digung, dass Muhammad zwar nicht der Vater von leiblichen Söhnen, jedoch, so Ahmad, der Vater aller Propheten sei. Laut Ahmad könne die Bedeutung von *ḥātamu-n-nabiyyīn* in diesem Vers nicht darin bestehen, dass Muhammad der letzte Prophet sei, da dies kein Gegensatz und keine Steigerung zu der ersten Aussage des Satzes beinhalte. Im Umstand der chronologisch Letzte zu sein, liege keine Auszeichnung. Damit schließt er sich der Exegese Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn ‘Alī al-Ḥakīm at-Tirmidī an, der kommentiert: „Die Auslegung, dass die Bedeutung von *ḥātamu-n-nabiyyīn* der letzte zu erscheinende Prophet sei, drückt doch keine Auszeichnung aus! Welche Erkenntnis steckt denn darin?“²⁴

Zur Untermauerung dieser Exegese wird unter anderem der Deobandi Gelehrte Muḥammad Qāsim Naunutawī herangezogen und mit folgender Aussage zitiert:

„Doch Menschen mit Verstand wird es sehr wohl einleuchten, dass zeitlich der Erste oder der Letzte zu sein, für sich genommen nichts Vorzügliches darstellt. Wie könnten sonst die Worte ‚sondern (er ist) der Gesandte Allahs und das Siegel der Propheten‘ denn als Ehrerweisung verstanden werden?“²⁵

Und auch Ḡalāl ad-Dīn Muḥammad b. ar-Rūmī wird mit einen ähnlichen Kommentar angeführt:

„Er war das Siegel (der Propheten), weil nie jemand in solchem Maße Segnungen austeilen konnte, wie er, noch wird das einer jemals können. Wenn der Meister einer Kunst sein Feld beherrscht, sagst du nicht zu ihm als Kompliment: ‚Diese Kunst ist mit dir vollendet‘.“²⁶

²⁴ O.V., *Kitāb Khatm al-ʿauliyā* (Buch über das Siegel der Geliebten Gottes), 8. Kapitel, Beirut o.J., 341; zitiert nach Hasanat Ahmad, *Die wahre Bedeutung von ‚Das Siegel der Propheten‘*, Frankfurt o.J., 9.

²⁵ O.V., *Taḥḍīru-n-nās, dāru-l-ʿishāʿat*, Karachi o.J.; zitiert nach ebd.

²⁶ O.V., *Miftah ul Ulum*, Bd. 15, o.O. o.J., 56 f.; zitiert nach o.V., *Beacon of Truth*, 248.

Der dominierenden Lehrmeinung über die Unmöglichkeit eines reformerischen Propheten nach Muhammad werden damit eine Reihe von Positionen entgegengestellt, die davon ausgehen, dass es auch weiterhin Propheten geben kann, sofern sie nicht mit einem neuen Gesetz erscheinen und sich dem Propheten Muhammad unterordnen.

Auf die Kritik, Muhammad selbst habe in einer Überlieferung erklärt, er sei „*lā nabīyya ba’dī*“, was übersetzt bedeutet: „Es gibt keinen Propheten nach mir“, verweist Ahmad auf die Einordnung durch Ā’iṣa bint Abī Bakr in folgender Überlieferung: „Sagt, dass der Heilige Prophet *ḥātamu-n-nabīyyīn* (das Siegel der Propheten) ist, aber sagt nicht, dass nach ihm kein Prophet erscheinen wird.“²⁷ Diese Einordnung sei in Hinblick darauf geschehen, dass der verheißene Messias, die Wiederkunft Jesu, den Prophetenstatus innehaben müsse, da Jesus ein Prophet war.²⁸ Diese Deutung entspricht der Exegese früherer Gelehrter, bereits Ibn Qutaiba (213–276 n. H.) argumentiert ähnlich.²⁹ Erläuternd wird auch folgende Überlieferung Muhammads angeführt: „Ich bin der letzte der Propheten, und meine Moschee ist die letzte Moschee“³⁰. Dieses Hadith gilt Ahmad als Beleg dafür, dass die Umschreibung „der letzte Prophet“ nicht buchstäblich genommen werden könne, da Muhammad selbst in dieser Überlieferung den Hinweis gebe, „der letzte Prophet“ sei

²⁷ Imam Jalal-ud-Din Suyuti, *Ad-durru-l-manḡūr fī-t-tafsīri bi-l-ma’tūr* (Die Zerstreuten Perlen: Eine Exegese anhand von Überlieferungen) (Vers: Muhammad ist nicht der Vater eines eurer Männer), Bd. 5, 386; zitiert nach o.V., *Beacon of Truth*, 196.

²⁸ Vgl. Ibn Arabi, *Futuhat Makkiyyah*, Bd. 2, (Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah (DKI)), Beirut (Lebanon) 2013, 3: „Es gibt keine Meinungsverschiedenheit in der Frage, dass Hazrat Isa ein Prophet und Gesandter ist, und man ist sich einig, dass er in den letzten Tagen erscheinen wird, und seine Prophetenschaft ist gründlich nachgewiesen.“

²⁹ Vgl. o.V., *Ta’wīl Mukhtalaf al-Hadīth*, Bd. 1, (Al-Maktab Al-Islāmī), 272, http://askimam.org/public/question_detail/31249 (abgerufen am 20.10.2017).

³⁰ Ṣaḥīḥ Muslim, *kitābu-l-ḥaḡḡ* (Buch über Hadsch), bāb: faḍlu-ṣ-ṣalāti bimaṣḡidi (Kapitel: Die Segnung vom Verrichten des Gebets in der Moschee), Imam Muslim Bin Hujaj, Darussalam Publishers, Saudi Arabia 1970.

zu verstehen wie „die letzte Moschee“. Offensichtlich sei, dass auch nach Muhammad weiterhin Moscheen gebaut wurden, die Formulierung „letzter Prophet/letzte Moschee“ beschreibe somit die Herrlichkeit und Erhabenheit, die in jener Vollkommenheit nicht wieder zu erreichen sei – dies bedeute jedoch nicht, dass es keine Moscheen und Propheten mehr nach Muhammad geben werde. Um die Plausibilität dieser Exegese zu untermauern, werden sprachliche Zusammenhänge vorgestellt, in denen der Terminus „*ḥātām*“ nicht im Sinne von „Letzter“ verwendet wurde. So bezeichnete Muhammad seinen Schwiegersohn ‘Alī b. Abī Ṭālib als „*ḥātamu-l-’auliyā*“, was nicht bedeuten könne, dass er der letzte Freund Allahs sei, vielmehr sei damit gemeint, er sei der Vorzüglichste unter den Freunden Allahs.³¹ Auch nannte er seinen Onkel ‘Abbās „*ḥātamu-l-muhāğirīn*“, den Besten der Auswanderer und erklärte: „Onkel, du bist genauso *ḥātamu-l-muhāğirīn* (der Beste der Auswanderer) wie ich *ḥātamu-n-nabiyyīn* (Siegel der Propheten) bin.“³² Rekuriert wird ferner auf ein Prophetenzitat anlässlich des Todes seines Sohnes Ibrāhīm, über den Muhammad laut einer Überlieferung sagte: „Wenn er gelebt hätte, dann wäre er ein Prophet gewesen.“³³ Da Ibrāhīm etwa fünf Jahre nach der Offenbarung des *ḥātamu-n-nabiyyīn*-Verses verstorben war, sei dies ein Beleg dafür, dass Muhammad davon ausgegangen sei, dass es auch weiterhin nicht-gesetzgebende Propheten geben könne, die seiner Gefolgschaft entspringen würden.

Letztlich verweist Ahmad auf den Koranvers 4,70: „*Wer Allah und dem Gesandten gehorcht, soll unter denen sein, denen Allah Seine Huld gewährt hat, nämlich unter den Propheten, den Wahr-*

³¹ O.V., *Muqaddama*, Bd. 2, Maulana Ilyas Attar Qadri, Maktaba-Tul-Madinah, Karachi (Pakistan) 2012, 165–167.

³² O.V., *Kansulummal*, Bd. 13, Muttaqi al-Hindi, Ali ibn Abdul Malik, DKI, Beirut 2010, 519.

³³ Sunan Ibn Māğā, *kitābu-l-ğānāiz* (Buch über das Totengebet), bāb: mā ġā’a fi-ş-şalāti ‘alā ibn rasulillāhi (Kapitel: In Bezug auf das Gebet vom Sohn des Heiligen Propheten), o. Hrsg., Darussalam Publication, Saudi Arabia 1999.

haftigen, den Blutzegen und den Rechtschaffenen; und das sind die besten Gefährten.“ Hieraus werde ersichtlich, dass wahre Gläubige auch weiterhin den Rang von *nabiyyīn* (Propheten), *ṣiddiqīn* (Wahrhaftigen), *ṣuhadāʾ* (Blutzegen) und *ṣāliḥīn* (Rechtgeleiteten) erlangen könnten. Angesichtes der Argumentation, die sich hier darstellt, konstatiert Friedmann, sei die Exegese des *ḥātamū-n-nabiyyīn*-Verses keineswegs eindeutig geklärt und müsse neu diskutiert werden:

„While it is true that the phrase *khatam an-nabiyyin* is generally interpreted as meaning ‘the last prophet’, the exegetical tradition and other branches of classical Arabic literature preserved material which indicates that this now generally received understanding of the Qur’anic phrase is not the only possible one and had not necessarily been the earliest.“³⁴

Anhand der von Ahmad vorgestellten Exegese des *ḥātamū-n-nabiyyīn*-Verses wird deutlich, worin er seine Aufgabe als Reformator sieht: Er möchte „Fehlinterpretationen“, die sich aus seiner Sicht im Laufe der Jahrhunderte in der islamischen Umma etabliert haben, aufklären und aufgrund „göttlicher Leitung“ eine Exegese vorstellen, die dem „wahren“ Geist der koranischen Botschaft entspreche und die Menschen durch „sein reines Vorbild“ rechtleiten. Genau dies sei auch eine der entscheidenden Gründe für die Notwendigkeit der Ankunft des Messias gewesen.

Der Messias als gerechter Richter (ḥakam und ‘adl)

Für Ahmad ist die islamische Umma aufgrund von Uneinigkeiten und Kontroversen gespalten. Die vielen unterschiedlichen Lehrmeinungen verlangten nach einem urteilenden Richter (*ḥakam*), der in seiner Person erschienen sei. Er beruft sich dabei auf Überlieferungen Muhammads, in denen die Funktion der Wiederkunft Jesu beschrieben wird:

³⁴ Yohanan Friedmann, „Finality of Prophethood in Sunnī Islām“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Bd. 7 (1986), 177–215.

„Der Sohn der Maria (Ibn Maryam) wird gewiss mit Entscheidungsbefugnis (*ḥakam*) und Gerechtigkeit (*‘adl*) kommen, gewiss wird er das Kreuz brechen, das Schwein töten und die *ḡizya* (Kriegssteuern) abschaffen. Die Kamelstuten werden verlassen, und sie werden nicht mehr als Mittel zur schnellen Transportierung gebraucht.“³⁵

Auch die hier erwähnten Aufgaben „Kreuz brechen“, „Schwein töten“ und „*ḡizya* abschaffen“ interpretiert Ahmad metaphorisch. Es sei unsinnig zu glauben, der Messias würde buchstäblich um die Erde ziehen, um alle Kreuze zu brechen und Schweine zu töten. Die unter anderem unter den Wāḥābīyten verbreitete Vorstellung, der Mahdi und Messias werde mit dem Schwert alle Christen töten, die nicht den Islam annehmen würden, lehnt Ahmad als fehlgeleitete Exegese scharf ab:

„Ich bin nicht gekommen, um Kriege zu führen, noch hat mein Herr mir geboten Schlachten zu führen. Ich bin wie der Sohn der Maria (Friede sie auf ihr) gekommen, damit ich die Menschen zu hohen moralischen Werten führe und sie zu dem gütigsten und barmherzigsten Gott leite.“³⁶

Vielmehr sei darunter zu verstehen, dass der Messias im spirituellen Sinne das Kreuz brechen würde, indem er die christliche Überzeugung vom Kreuzestod Jesu durch Argumente widerlegen würde, wodurch das Fundament der christlichen Religion zusammenbräche (siehe Abschnitt 7). Das „Schwein töten“ beziehe sich auf die moralische Degeneration der Menschen, die er durch seine spirituelle Rechtleitung bekämpfen würde. Zudem würde er die fehlgeleitete Exegese des *ḡihād*-Begriffs richtigstellen und die Zeit der religiösen Kriege für beendet erklären (siehe Abschnitt 6). Die „falschen Vorstellungen“ zu diesen und anderen Themenkomplexen, die in der islamischen Umma zu

³⁵ Muslim, Bd. 1 (Imam Muslim, Darussalam Publishers, Saudi Arabia 1970), 136; zitiert nach o.V., *Beacon of Truth*, 145.

³⁶ Mirza Ghulam Ahmad, *Die Wahrheit über den Mahdi*, (1. Aufl. 1899), Frankfurt 2015, 71.

Streitigkeiten und theologischen wie spirituellen Verirrungen führten, gelte es zu berichtigen, um den Grundstein für die Befreiung der Muslime aus einem Zustand der Krise zu legen. Denn diese Krise sei bereits von Muhammad angekündigt worden, da es in einer Überlieferung heißt: „In was für einem (erbärmlichen) Zustand werdet ihr sein, wenn der Sohn Marias unter euch erscheinen wird, wobei er euer Imam von euch sein wird“.³⁷

2. Theologische Reformen

Rangfolge islamischer Quellen und Ablehnung der Abrogationslehre

Bevor nun die Exegese Ahmads bezüglich zentraler Koranstellen dargestellt wird, erscheint es wichtig, Ahmads Einordnung islamischer Quellen vorzustellen. Ahmad spricht von drei „Quellen der Führung“: „Dem Heiligen Koran, der das Buch Gottes ist und von nichts an Echtheit übertroffen wird. Es ist das Wort Gottes“³⁸, der Sunna (Praxis des Propheten) und den Hadithen (Überlieferungen des Propheten). Da die Hadithe jedoch erst lange nach dem Ableben des Propheten Muhammads gesammelt wurden, könne keiner von ihnen je „über den letzten Zweifel erhaben sein“. Die Hadithe dürften daher unter keinen Umständen dem Koran vorgezogen werden, vielmehr seien all jene Hadithe zu verwerfen, die dem Koran widersprächen. Auch wenn die Überlieferungen des Propheten also durchaus ihre Berechtigung hätten, müsse ihre Authentizität mit größter Sorgfalt geprüft werden; sie seien ein „unterstützendes Zeugnis“, kein „Richter“ und im Fall eines Widerspruchs zu koranischen Prinzipien abzulehnen.³⁹ In der Überbewertung der Hadithe sieht Ahmad eine große Gefahr, da es dadurch zu einer Verzerrung der korani-

³⁷ Buchari, Bd. 2 (Imam Muhammad Bin Ismail Bukhari, Darussalam Publishers, Saudi Arabia 2007), 1073.

³⁸ Mirza Ghulam Ahmad, *Antworten des Verheißenen Messias*, Frankfurt 1999, 13.

³⁹ Ahmad, *Arche Noah*, 126.

PROPHETENFOLGE IN DER AHMADIYYA THEOLOGIE

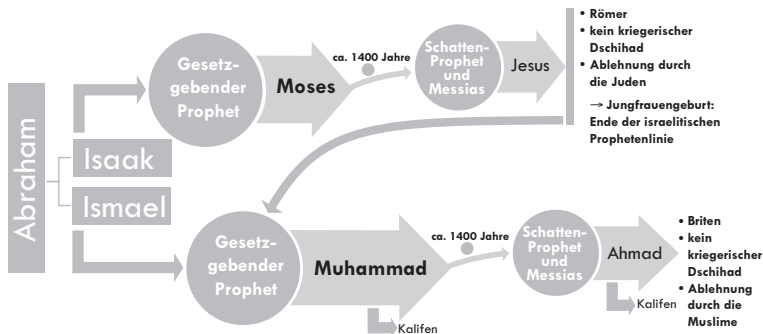


Abb. 1

schen Lehre gekommen sei und die Streitigkeiten um Bagatellen ihre Ursache oft in der Diskussion um Hadithe habe.⁴⁰ Gleichzeitig betont er aber die Notwendigkeit der Annahme all jener Hadithe, die nicht im Widerspruch zum Koran stehen.⁴¹ Auch ein als „schwach“ kategorisiertes Hadith müsse dann als authentisch angenommen werden, wenn es Prophezeiungen enthalte, die sich erfüllt hätten.

Im Gegensatz zu den Hadithen sei der Koran dagegen fehlerfrei und ohne Widersprüche, da es heißt *„Dies ist ein vollkommenes Buch, es ist kein Zweifel darin“* (2,3) und *„Wäre er von einem anderen als Allah, sie würden gewiss manchen Widerspruch darin finden“* (4,83). Ahmad lehnt daher die Abrogation (*nash*) von Koranversen kategorisch ab.⁴² Wenn ein Widerspruch zu bestehen scheine, dann gründe der vermeintliche Widerspruch in einem fehlenden Verständnis – denn die Widerspruchslosigkeit des Korans sei ein Beleg seines göttlichen Ursprungs. Entsprechend werden für Koranverse, die im Zusammenhang mit der Abrogationslehre diskutiert werden, Interpretationen vorgelegt,

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. Ahmad, *Antworten*, 17 sowie Ahmad, *Arche Noah*, 64 ff.

⁴² Ahmad, „Mubahatha Ludhiana“, 93.

aus denen hervorgehen soll, dass es keiner Abrogation bedarf, um eine widerspruchsfreie Exegese vornehmen zu können.⁴³ Berufen wird sich dabei zudem auf Koranverse, die das göttliche Versprechen der Bewahrung des Korans erhalten: „*Wir selbst haben diese Ermahnung hinabgesandt und sicherlich werden Wir ihr Hüter sein*“ (15,10), keiner könne Allahs Wort verändern (vgl. 18,28). Auch die Annahme der Abrogation eines Textes bei Beibehaltung des Gebotes (*nash at-tilāwa dūna l-ḥukm*) wird kategorisch abgelehnt. Die in diesem Zusammenhang diskutierte Überlieferung, die eine Steinigung für Ehebruch formuliert, rekurriert auf das Gesetz der Thora, das durch die Verse des Korans aufgehoben sei; fraglich sei zudem grundsätzlich die Authentizität dieses Hadith – der Islam lehne die Steinigung ab, da der Koran eine körperliche Strafe für Ehebruch unter der Voraussetzung von vier Augenzeugen beschreibt (vgl. 24,3).⁴⁴

Der Koranvers 16,102⁴⁵, der von Vertretern der Abrogationslehre als Beleg ihrer These zitiert wird, wird dahingehend interpretiert, dass es sich bei dem arabischen Wort *āya* im Kontext des Verses um „himmlische Zeichen“ handle und nicht um Koranverse. Der Vers erkläre, dass warnende Prophezeiungen durch Allah aufgehoben werden können, wenn ein Volk den Zustand seines Herzens ändert – wie es etwa mit dem Volk Jonas geschehen war, da dieses verschont wurde, weil es bereute. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit, die hier behandelt werde, betreffe warnende Prophezeiungen, die als Zeichen Gottes fungierten, jedoch aufgehoben werden können, da Zeichen einen Sinn und

⁴³ Vgl. Luqman Majoka, „Gibt es eine Abrogation im Heiligen Quran? Standpunkt der Ahmadiyya Muslim Jamaat zum *naskh* im Quran“, in: *Revue der Religionen*, Bd. 7, Heft 2 (2017), 68–78.

⁴⁴ Vgl. Majoka, *Khalifat*, 73 ff. Vgl. auch Mirza Tahir Ahmad, *Stoning of Adulterers*, online unter <https://www.alislam.org/library/q-and-a/stoning-of-adulterers> (abgerufen am 31.10.2017).

⁴⁵ Vgl. „Und wenn wir ein Zeichen (*ayah*) anstelle eines anderen bringen – und Allah weiß am besten, was Er offenbart –, sagen sie: ‚Du bist nur ein Erdichter.‘“ (16,102).

Zweck hätten. Denn es gehe Gott nicht darum zu strafen, vielmehr werde eine Reformierung der Menschen angestrebt. Der Gottesbefehl über die Bestrafung könne also bei Einsicht aufgehoben werden, so dass statt der angekündigten Strafe ein Zeichen der Barmherzigkeit gezeigt werde.⁴⁶ Dieser Vers diene somit nicht als Beleg der Abrogationstheorie.

Neben der Diskussion um die kanonischen Quellen des Islams betont Ahmad immer wieder, dass die „Tore der Offenbarung“ weiterhin offen stünden.⁴⁷ Es sei ein Fehler zu glauben, Gottes Eigenschaft des Sprechenden (*al-Mutakallim*) wäre nur bis zu einem gewissen Zeitalter gültig gewesen und dann versiegt. Es könne nicht sein, dass Gott zwar hört, so wie er früher zu hören pflegte, aber nicht mehr spricht, wie er früher zu sprechen pflegte. Sei das Empfangen von Offenbarungen tatsächlich nicht mehr möglich, würde dies bedeuten, dass der Mensch sich mit dem Glauben an Fabeln begnügen müsse, ohne eigene spirituelle Erfahrungen machen zu können. Auch wenn also der Koran als letzte, vollkommene, gesetzgebende Offenbarung Gottes angesehen werden müsse, bedeute dies nicht, dass der Einzelne nicht ebenfalls Offenbarungen in Form von Wahrträumen, Visionen und Zeichen erhalten könne. Dies sei notwendig, um den Glauben der Menschheit lebendig zu halten.⁴⁸ Ein Glaube ohne die Möglichkeit einer derartigen lebendigen Kommunikation mit Gott sei „tot“. In diversen Werken bespricht er eingehend die Logik, die Gesetzmäßigkeiten und die Bedingungen von Gotteserfahrungen und definiert diese.⁴⁹ Nicht der bloße Glaube, sondern ein sicheres Wissen über Gott, das auf persönliche Erfah-

⁴⁶ Mirza Bashirrudin Mahmood Ahmad, *Tafsir-e Kabir*, Bd. 4, Nizarat Nashro Isha'at Qadian, Print Well Amritsar, Qadian 2004, 237.

⁴⁷ Ahmad, *Arche Noah*, 61 ff.

⁴⁸ Mirza Ghulam Ahmad, *Die Notwendigkeit des Imam*, (1. Aufl. 1897), 2. überarbeitete Aufl., Frankfurt 2013, 50.

⁴⁹ Vgl. Mirza Ghulam Ahmad, *Die Essenz des Islam*, Bd. 2, Frankfurt 2017.

rungen mit Gott gründe, schütze vor Sünden und ermögliche spirituellen Fortschritt.⁵⁰

Exegese des ġihād Begriffs

Für Ahmad gehört es zu einer seiner zentralen Aufgaben, die „falsche Doktrin“ über den ġihād richtig zustellen. Er bezieht sich dabei auf die Prophezeiungen Muhammads über den Messias, in denen es heißt, dieser würde die Kriegssteuer/den Krieg abschaffen (siehe Abschnitt 4). Religiöse Kriege, der ġihād mit der Waffe, werden von Ahmad für aufgehoben erklärt und eine alternative Exegese der sog. Schwertverse vorgestellt. Ahmad konstatiert:

„Die Religion, die ohne Mühe ihre Wahrheit und Überlegenheit durch vernünftige Argumente, durch himmlische Zeichen oder andere zuverlässige Zeugnisse begründen kann, braucht nicht das Schwert, um den Menschen zu drohen und ein Bekenntnis zu ihrer Wahrheit von ihnen zu erzwingen. Religion ist ihren Namen einzig und allein wert, solange sie in Übereinstimmung mit der Vernunft steht.“⁵¹

Ahmad wehrt sich mit Vehemenz gegen die damals vor allem im indischen Subkontinent weit verbreitete Vorstellung, ein kriegesischer ġihād sei dem Islam inhärent und durch den Koran legitimiert. Er prangert die „unwissenden Maulvis“ an, durch die Verbreitung ihrer „falschen Lehre“ über den ġihād, die Menschen irrezuführen.⁵² In der „gefährlichen Doktrin des ġihād“ sieht er bereits Ende des 19. Jahrhunderts die Grundlage für die Ablehnung des Islams durch Andersgläubige und der Angst vor dieser Weltreligion:

„Die Schuld eine ganze Welt vom Erkennen islamischer Wahrheiten auszuschließen, geht zu Lasten der *Maulvis*, die Dogmen lehren, die der Natur des Menschen zuwider sind. Wie könnte

⁵⁰ Mirza Ghulam Ahmad, *Befreiung von der Sünde*, Frankfurt 2017, 47 f.

⁵¹ Ebd., 29.

⁵² Ebd., 33.

jene Religion von Gott sein, deren Lehren das Aufblitzen des Schwertes benötigen, um sich Eingang in die Herzen der Menschen zu verschaffen [...] Solchermaßen sind die Übel, welche nach einem Reformen rufen“.⁵³

Ahmad lässt den Einwand, schon im frühen Islam sei auf das Schwert zurückgegriffen worden als Legitimierung eines kriegerischen *ġihād* (*ġihād-e aṣḡar*) nicht gelten, er gründe auf „Unkenntnis der frühen islamischen Verhältnisse“, die islamische Lehre habe niemals den Gebrauch des Schwertes erlaubt, um den Glauben zu verbreiten. Der Islam verbiete jeglichen Zwang in Glaubensangelegenheiten, da es im Koran heißt *„Es soll kein Zwang sein im Glauben“* (2,257) oder *„Lass den gläubig sein der will, und den ungläubig sein der will“* – derartige Verse sind laut Ahmad von kategorischer und universaler Gültigkeit.

Der einzige legitime Grund für einen kriegerischen *ġihād* sei die Verteidigung bei einem Angriff auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Diese gelte es auch für Andersgläubige zu erhalten, erklärt Ahmad auf folgenden Koranvers rekurrierend: *„Erlaubnis (sich zu verteidigen) ist denen gegeben, die bekämpft werden, weil ihnen Unrecht geschah – und Allah hat fürwahr die Macht, ihnen zu helfen – jenen, die schuldlos aus ihren Häusern vertrieben wurden, nur weil sie sprachen: ‚Unser Herr ist Allah.‘ Und würde Allah nicht die einen Menschen durch die anderen im Zaum halten, so wären gewiss Klöster und Kirchen und Synagogen und Moscheen niedergerissen worden, worin der Name Allahs oft genannt wird.“* (22,40 f.)

Koranverse, die Gewalt thematisieren, seien in ihrem situativen Kontext zu lesen, der deutlich mache, dass es sich nicht um verallgemeinerbare Aussagen handele, vielmehr gehe es um eine konkrete Kriegssituation. Die frühen Muslime, die nach langjähriger Verfolgung nach Medina ausgewandert waren, wo sie weiterhin angegriffen wurden, hätten vor diesen historischen

⁵³ Ebd., 38.

Umständen die Erlaubnis erhalten, sich zu verteidigen. Angriff, Verfolgung, Auswanderung und wiederholter Angriff – dies sei der historische Kontext, den es heute nicht mehr gebe, weswegen der kriegsrechtliche *ġihād* seine Gültigkeit verloren habe;⁵⁴ der *ġihād* zur inneren Läuterung und Reinigung der Seele dagegen müsse fortgeführt werden. Ahmad resümiert, der *ġihād* mit dem Schwert sei für unsere Zeit obsolet, da erstens die Muslime nicht mehr aufgrund ihres Glaubens angegriffen würden; selbst wer der Meinung sei, der *ġihād* müsse weiterhin erlaubt sein, da er zur Zeit des Propheten praktiziert wurde, müsse zweitens erkennen, dass der Messias mit dem Auftrag kommen würde, den *ġihād* mit dem Schwert und die religiösen Kriege abzuschaffen, weswegen eine derartige Exegese in keinem Falle mehr legitim sei. Das Gebot für den *ġihād* habe nur in den ersten Tagen des Islams seine Gültigkeit gehabt und beziehe sich auf einen Verteidigungskontext. Die meisten darauffolgenden Kriege seien aus politischen oder territorialen Gründen begangen worden, ohne religiöse Grundlage. Der wahre *ġihād* bestehe darin, gegen seine inneren Leidenschaften zu kämpfen – daran mangle es den religiösen Autoritäten. Ahmad kritisiert, „hohlköpfige Maulvis“ und „angeblich religiöse Führer“ würden ihren sinnlichen Begierden folgend, ihre eigenen Ansichten als heilige von Gott und dem Propheten gelehrte Doktrin verkaufen, wenn sie Fatwas erließen, denen zufolge es erlaubt sei, Frauen von „Ungläubigen und Ketzern zu verführen oder sich ihrer zu bemächtigen“.⁵⁵ Scharf geht er mit den religiösen Gelehrten seiner Zeit ins Gericht, wenn er ihnen Heuchelei vorwirft und sie als „Wölfe im Schafspelz“ bezeichnet. Die Doktrin des *ġihād* habe die Herzen der Muslime in solch einem Ausmaß verhärtet, dass sie unfähig geworden seien wahre Liebe und Sympathie für ihre Mit-

⁵⁴ Lediglich ein defensiver Krieg zur Verteidigung oder zur Bestrafung eines Tyrannen bzw. zur Aufrechterhaltung der Freiheit sei gestattet. Vgl. Mirza Ghulam Ahmad, *Jesus in Indien*, 2. überarbeitete Aufl., Frankfurt 2005, 18.

⁵⁵ Ahmad, *Befreiung Sünde*, 39.

menschen aufzubringen. Darin sieht Ahmad die große Schwäche der Muslime: Während Christen die Pflichten gegenüber dem Schöpfer vernachlässigen würden, sei es das große Vergehen der Muslime, die Rechte der Mitmenschen zu verletzen. Die Notwendigkeit des großen *ġihād*, des Strebens zur Reformierung des Selbst, das Barmherzigkeit und Mitleid gegenüber der gesamten Menschheit bedinge, sei dringlicher denn je.⁵⁶ Daneben sei Ahmad gekommen, um den mittleren *ġihād*, den „*ġihād* der Feder“ zu führen, in dem er den Islam intellektuell anhand rationaler Argumente gegen Angriffe verteidige. Da der Islam nicht mehr mit Waffengewalt, sondern argumentativ angegriffen werde, sei es die Aufgabe der Muslime, ebenso zu antworten. Es sei die Aufgabe Ahmads als Reformator den Islam „durch Feder, Gebet und Überzeugungsarbeit“ wiederzubeleben.⁵⁷

Exegese zum Tod Jesu

Neben der Abschaffung religiöser Kriege gehört die Brechung des Kreuzes zu einer weiteren Aufgabe, die in den Überlieferungen Muhammads für den Messias vorhergesagt wird (siehe Abschnitt 4). Für Ahmad bedeutet dies, dass die Doktrin des Kreuzestodes widerlegt werde. Da die grundlegende Lehre der christlichen Kirche auf den Kreuzestod Jesu, seiner Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt basiere, würde mit der Widerlegung des Kreuzestodes auch das theologische Fundament der christlichen Kirchen zusammenbrechen. In seinem Werk „Jesus in Indien“ untermauert Ahmad anhand der Bibel, des Korans, der Hadithe sowie medizinischer und historischer Literatur seine These zum Tod Jesu: Jesus sei weder körperlich in den Himmel aufgestiegen, noch lebe er immer noch. Wenn selbst der

⁵⁶ Vgl. Mirza Ghulam Ahmad, *Die Britische Regierung und der Jihad*, Frankfurt 2018, 17; zitiert nach Mirza Masroor Ahmad, *Der islamische Jihad. Das wahre Konzept*, Frankfurt o.J., 16 f.

⁵⁷ Mirza Ghulam Ahmad, „Der Vortrag von Ludhiana“, (1. Aufl. in: *Al-Hakam* 1906), Frankfurt 2012, 59 u. 82.

Prophet Muhammad gestorben sei, dann gebe es keinen Grund, warum Jesus noch leben solle,⁵⁸ zumal sein lebendig im Himmel Weiterleben weder rational begründet werden könne noch eine vernünftige Funktion habe. Der Koran selbst, so Ahmad, stelle fest, dass Jesus gestorben sei. So heißt es im Koran, dass Jesus auf die Lehre der Dreieinigkeit angesprochen, diese strikt ablehnt und sich verteidigt, indem er sagt: *„Und ich war ihr Zeuge, solange ich unter ihnen weilte, doch seit Du mich sterben ließest, bist Du der Wächter über sie gewesen“* (5,118). Verwiesen wird auch folgenden Vers: *„Der Messias, Sohn der Maria, war nur ein Gesandter; gewiss, andere Gesandte sind vor ihm dahingegangen.“* (5,76).⁵⁹ Dies seien Belege dafür, dass Jesus verstorben sei und der unter Muslimen verbreitete Glaube nach dem Jesus lebendig in den Himmel aufgefahren sei, nicht der koranischen Botschaft entspreche.

Der in diesem Zusammenhang diskutierte Vers 3,56 wird folgendermaßen übersetzt: *„O Jesus, Ich will dich sterben lassen und will dir bei Mir Ehre verleihen“* – mit der Erhöhung sei somit keine Auferstehung sondern der erhabene Rang Jesu gemeint.⁶⁰ Vorstellungen, ein anderer gleich Jesus sei gekreuzigt worden oder die Kreuzigung habe nicht stattgefunden werden abgelehnt. Die Kreuzigung Jesu wird als historischer Fakt angesehen, wobei der Koranvers 4,158 derart interpretiert und übersetzt wird, dass Jesus dabei nicht gestorben sei, sondern die Kreuzigung überlebt habe: *„und wegen ihrer Rede: ‚Wir haben den Messias, Jesus, den Sohn der Maria, den ‚Gesandten‘ Allahs, getötet‘, während sie ihn doch weder erschlugen noch den Kreuzestod erleiden ließen, sondern er erschien ihnen nur gleich (einem Gekreuzigten); und jene, die in dieser Sache uneins sind, sind wahrlich im Zweifel darüber; sie haben keine (bestimmte) Kunde davon, sondern folgen*

⁵⁸ Vgl. Koran 3,145

⁵⁹ Vgl. ebd., 3,56 u. 10,47.

⁶⁰ Vgl. auch Muhammad Asad, *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*, Düsseldorf 2009, 189 (Fn 172).

bloß einer Vermutung; und sie haben darüber keine Gewissheit“ (4,158). Ahmad versteht sich auch hier als *ḥakam*, als Richter, der die Uneinigkeit bezüglich der vielen unterschiedlichen Vorstellungen beseitigen und als Aufklärer fungieren würde.

Anhand einer detaillierten Analyse der Beschreibung der Kreuzigung in den Evangelien legt Ahmad eine Sammlung von Indizien vor, die seiner Ansicht nach belegen, dass Jesus nicht am Kreuz gestorben sei. Er sei vielmehr lediglich ohnmächtig geworden und von seinen Jüngern in der Grabkammer mit den später berühmt gewordenen Wundsalben gepflegt worden, um am dritten Tag Palästina zu verlassen. Ahmad argumentiert, Jesus selbst habe folgenden Hinweis gegeben:

„Euch soll kein Zeichen gegeben werden, denn das Zeichen des Propheten Jona. Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Innern der Erde sein.“ (Matthäus 12,38f.)

Davon ausgehend, zieht Ahmad eine Parallele zwischen Jona und Jesus: So, wie Jonas lebend im Bauch des Fisches war und lebend aus diesem herauskam, sei Jesus ebenfalls lebend, ob schon bewusstlos vom Kreuz genommen worden und habe nach drei Tagen die Grabkammer lebend verlassen – anders sei keine Ähnlichkeit zwischen dem Fall Jesus und Jona herzustellen. Dass Jesus die Kreuzigung überleben konnte, erklärte sich Ahmad anhand von in den Evangelien beschriebenen Umständen, die sein Überleben begünstigt hätten, da Pilatus die Soldaten ermahnt habe, sanft mit „dem gerechten Mann“ umzugehen. Ahmad bezieht sich dazu auf das Neue Testament:

„Weil Rüsttag war und die Körper während des Sabbats nicht am Kreuz bleiben sollten, baten die Juden Pilatus, man möge den Gekreuzigten die Beine zerschlagen und ihre Leichen dann abnehmen; denn dieser Sabbat war ein großer Feiertag. Also kamen die Soldaten und zerschlugen dem ersten die Beine, dann dem andern, der mit ihm gekreuzigt worden war. Als sie

aber zu Jesus kamen und sahen, dass er schon tot war, zerschlugen sie ihm die Beine nicht, sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floss Blut und Wasser heraus.“ (Johannes 19, 31–34)

Für Ahmad zeigt dieser Bericht, dass Jesus – da er nur wenige Stunden am Kreuz hing und ihm die Beine nicht gebrochen wurden – gute Überlebenschancen gehabt habe. Der Hinweis auf den noch aktiven Blutkreislauf (Blut und Wasser flossen heraus), belege, dass Jesus, obgleich er ohnmächtig war, noch gelebt haben müsse. Jesus habe nachdem er von den Jüngern drei Tage in der Grabkammer gepflegt wurde, diese verlassen und sei weiteren Jüngern begegnet, die meinten einen Geist zu sehen. Ahmad verweist auf Lukas 24,37–43; dort wird berichtet, dass Jesus vor seinen erschrockenen Jüngern aß, um ihnen zu demonstrieren, dass er einen Körper aus „Fleisch und Knochen“ habe und keine Himmelserscheinung sei. Jesus sei daraufhin aus Palästina geflohen, um seine Mission zu vollenden und den „verlorenen Stämmen des Hause Israels“ die göttliche Botschaft zu überbringen. Aus diesem Grund sei er bis nach Kaschmir ausgewandert, wo sich jüdische Stämme befanden. Dort sei er in Srinagar gestorben und begraben worden. Dort behaupten Anwohner bis heute, das hier befindliche Grab des Heiligen Yuza Asaf gehöre Jesus.

Die These Ahmads über die Kreuzigung Jesu und sein Überleben wurde in den letzten Jahrzehnten vereinzelt auch von westlichen Historikern und in populären Sachbuch-Bestsellern vertreten.⁶¹ Für Ahmad ist zudem wichtig, dass seine Ausführungen auch insofern eine „Brechung des Kreuzes“ darstellen, als dass mit der Verwerfung der Doktrin des Kreuzestodes die Grund-

⁶¹ Vgl. u.a. Holger Kersten, *Jesus lebte in Indien – Sein geheimes Leben vor und nach der Kreuzigung*, (1. Aufl. 1981), Berlin 1998; Suzanne Olsson, *Jesus, Last King of Kashmir*, Charleston 2005; Kurt Berna, *Jesus – nicht am Kreuz gestorben*, 2. Aufl., Stuttgart 1962; Karl Herbst, *Kriminalfall Golgatha. Der Vatikan, das Turiner Grabtuch und der wirkliche Jesus*, Gütersloh 1992; Johannes Fried, *Kein Tod auf Golgatha*, München 2019.

lage für das christliche Dogma des Sühneopfers, der Gottessohnschaft und der Dreifaltigkeit entzogen werde.⁶²

Exegese bezüglich der Strafe auf Apostasie und Blasphemie

Die Position der Ahmadiyya Muslim Jamaat zur Frage, ob Apostasie zu bestrafen sei, legt der vierte Kalif der Gemeinschaft, Mirza Tahir Ahmad in seinem Werk „Apostasie im Islam“ vor. Eine diesseitige Strafe für Apostasie wird kategorisch abgelehnt. Der Koran kenne keine Strafe für Apostasie, alle Verse, die sich mit Apostasie beschäftigten, formulierten lediglich eine jenseitige Strafe. Tahir Ahmad widerspricht darin der Argumentationsweise muslimischer Gelehrter, wie die des in Pakistan sehr einflussreichen Abū l-Aʿlā Maudūdī.⁶³ Dieser bemüht zur Untermauerung seiner Position, Apostaten seien mit dem Tode zu bestrafen, eine Koranexegese, die von Tahir Ahmad als in sich widersprüchlich und aus dem Kontext gerissen dargestellt wird.⁶⁴ Da nach der allgemein verbreiteten islamischen Rechtsauffassung die Strafe für den Abfall vom Glauben nicht aus dem Koran, sondern aus der Hadithliteratur und dem Konsens (iğmāʿ) der Rechtsgelehrten abgeleitet wird, soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden.

Im zweiten Schritt zieht Tahir Ahmad jene Prophetenüberlieferungen heran, die als Grundlage dieser Auffassung zitiert werden. Zum einen erklärt er, seien Überlieferungen abzulehnen, die dem Koran widersprechen. Hadithe seien nicht dazu berechtigt, Lehren des Korans außer Kraft zu setzen. Der Koran gebiete die Glaubens- und Gewissensfreiheit, wenn es unter anderem heißt: „*Und gehorchet Allah und gehorchet dem Gesand-*

⁶² Für eine ausführliche Darstellung vgl. Mirza Tahir Ahmad, *Das Christentum – Wahrheit und Mythos*, Frankfurt 2010.

⁶³ Vgl. Abul-Ala Maudūdī, *Irtidād ki Sazā Islāmī Qanūn mein (Die Strafe für Apostasie im Islamischen Gesetz)*, hrsg. v. Markazi Mataba Jamaati Islami, Lahore 1951, 9.

⁶⁴ Vgl. Mirza Tahir Ahmad, *Apostasie im Islam. Die Wahrheit über die Bestrafung für den Abfall vom Glauben*, Frankfurt 2014.

ten, und seit auf der Hut. Kehrt ihr euch jedoch ab, dann wisset, dass Unserem Gesandten nur die deutliche Verkündigung obliegt“ (5,93). Das Töten bei der Abkehr vom Glauben sei hier nicht erwähnt, das Predigen der Botschaft wird als ausreichend beschrieben, schließlich heiße es weiterhin: *„Ermahne drum; denn du bist nur ein Ermahner; Du bist nicht Wächter über sie. Jener aber, der sich abkehrt und im Unglauben verharret, ihn wird Allah mit der schwersten Strafe strafen“* (88,22–25).

Auch hier werde nur eine jenseitige Strafe angekündigt, der Glaube sei somit eine Angelegenheit zwischen Mensch und Gott, eine diesseitige Strafe werde in keinem Koranvers erwähnt. Es heiße vielmehr: *„Die aber glaubten und hernach ungläubig wurden, dann (wieder) glaubten, dann abermals ungläubig wurden und noch zunahmen im Unglauben, denen wird Allah nimmermehr vergeben, noch sie des Weges leiten.“* (4,138) Hier werde deutlich, dass der Abfall vom Glauben nicht mit dem Tode zu bestrafen sei, da es andernfalls nicht möglich wäre, „abermals“ ungläubig zu werden und im Unglauben zuzunehmen. Eine diesseitige Strafe sei somit kategorisch auszuschließen.

Tahir Ahmad verweist zudem auf den Vers 10,100: *„Und hätte dein Herr Seinen Willen erzwungen, wahrlich, alle, die auf der Erde sind, würden geglaubt haben insgesamt. Willst du also die Menschen dazu zwingen, dass sie Gläubige werden?“*. Zwang in Angelegenheiten der Religion sei somit prinzipiell abzulehnen, der Mensch habe das Recht sich für oder gegen einen Glauben zu entscheiden, wie es auch in den Versen 18,30 und 2,257 verkündet werde.

Ferner seien viele Propheten selbst der Apostasie beschuldigt worden. Der Koran überliefert, dass Noah und Abraham mit der Steinigung gedroht wurde, weil sie den in ihrem Volk verbreiteten Glauben ablehnten.⁶⁵ Auch Muhammad selbst galt den Mekkanern als Abtrünniger, der bestraft werden müsse. Es

⁶⁵ Vgl. Koran 16,117 u. 19,47.

wären somit stets die Feinde der Propheten gewesen, die eine Strafe für Apostasie vorsahen, der Islam dagegen verkünde die Religions- und Gewissensfreiheit.⁶⁶ Die „Irrlehre“⁶⁷, die eine Strafe für Apostasie als islamisch bezeichne, habe ihren Ursprung in einer fehlerhaften Interpretation der Hadithliteratur. Eine Analyse der entsprechenden Überlieferungen zeige, dass zum Töten der Apostaten nicht deswegen aufgerufen wurde, weil diese vom Glauben abgefallen seien, sondern weil sie den Islam aktiv bekämpften und am Krieg gegen Muslime beteiligt waren. Nicht der Glaubenswechsel, sondern ihre Beteiligung am Kampf sei der Grund für die Erlaubnis, diese zu töten. Dies erkläre auch, warum es kaum eine Überlieferung gebe, in der es um die Tötung abtrünniger Frauen gehen. Obschon sie sich vom Islam abgekehrt hätten, seien sie nicht bestraft worden, da Frauen in der Regel nicht an den Kampfhandlungen beteiligt waren. Nicht also die Apostasie sei bestraft worden, sondern die kriegsrische Tätigkeit der Apostaten oder ihr Anstiften zur gewaltsamen Rebellion habe Gewaltanwendungen gegen sie legitimiert. Bei genauerer Betrachtung der Hadithe werde deutlich, dass dieser Zusammenhang auch erwähnt wird, etwa wenn es heiÙe:

„Das Töten eines Muslims ist mit Ausnahmen von drei Fällen verboten: Ein verheirateter Mann, der Ehebruch begeht, ist zu Tode zu steinigen; und derjenige, der jemanden unrechtmäßig getötet hat, soll als Vergeltung für das Opfer getötet werden; jemand, der sich vom Islam losgesagt hat und die Waffen gegen Allah und Seinen Propheten erhebt, der soll getötet oder gekreuzigt oder des Landes verwiesen werden.“⁶⁸

⁶⁶ Vgl. Tahir Ahmad, *Apostasie*, 173 ff.

⁶⁷ Ebd. 174.

⁶⁸ Sunan Nas'î, *Kitabul Qasamati wal Qawadi Qaddiyate* (*Das Buch der Eide und das Urteil des Richters*), Babu Suqutil Qawadi Minal Muslimi lil Kafir (Kapitel: Keine Vergeltung soll durchgeführt werden, wenn ein Muslim einen Ungläubigen tötet), Hadith Nr. 4747, hrsg. v. Hafiz Abu Tahir Zubair Ali Zai, Darussalam Publication, Januar 1970.

Hier werde deutlich, dass die Tötung für den Abfall vom Glauben mit Gewaltanwendungen im Zusammenhang stehe. Allerdings bezweifelt Tahir Ahmad die Authentizität dieser und ähnlicher Überlieferungen,⁶⁹ ihre Überlieferungskette (*isnad*) sei schwach. Darauf deute auch der Umstand hin, dass der Koran keine Steinigung für Ehebrecher erwähne, sondern vielmehr thematisiere, dass Ehebrecher mit Ehebrechern verheiratet werden sollen – dies sei nicht möglich, wenn sie zuvor zu Tode gesteinigt worden wären (siehe Abschnitt 5); auch gebe es keine Hinweise für Kreuzigungen auf Anweisung Muhammads. Tahir Ahmad führt dagegen Hadihe an, die aus seiner Sicht belegen, dass Apostaten nicht bestraft wurden, etwa wenn überliefert wird, dass ein Glaubensabtrünniger bei ‘Uthmān (b. ‘Affān), Schutz gesucht habe und Muhammad ihm vergeben habe ohne eine Tötungsabsicht formuliert zu haben.⁷⁰

Des Weiteren betont Tahir Ahmad, dass der arabische Begriff *qatl*, der häufig schlicht mit „töten“ übersetzt werde, eine Vielfalt an metaphorischen Bedeutungen in der Arabischen Sprache besitze. Er stellt eine Liste an arabischen Redewendungen vor, in denen *qatl* im übertragenen Sinne verwendet werde. Es bedeute unter anderem, dass man eine Person entfernen solle, dass eine Person verflucht sei oder dass jemand verächtlich gemacht werden solle oder dass jemand erledigt sei bzw. man seine Aussagen nicht beachten solle oder eine Person exkommuniziert bzw. des Landes verwiesen werden solle. Keineswegs sei darunter immer die physische Tötung zu verstehen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Tahir Ahmad alle Exegesebemühungen, die aus den Hadithen eine Todesstrafe für Apostasie ableiten möchten, ablehnt. Wenn der Koran sich

⁶⁹ Vgl. Tahir Ahmad, *Apostasie*, 102 u. 123.

⁷⁰ Sunan Abu Da’dū, *Awwalu Kitabil Hudud* (Das erste Buch bezüglich den Vorschriften), Babul Hukmi fi man Irtadda (Kapitel: Gebot über einen der vom Glauben abkehrt), Hadith Nr. 1464, hrsg. v. Hafiz Abu-Dawood Al-Sajestani, Darussalam 2010.

in Bezug auf die Glaubensfreiheit deutlich äußere, müssten auch scheinbar authentische Hadithe verworfen werden, wenn sie diesem Grundsatz widersprüchen. Zudem seien viele Überlieferungen falsch rezipiert worden: Nicht die Apostasie sei bestraft worden, sondern Anstiftung zu Revolte, Staats- und Hochverrat und politische Verbrechen während eines Krieges.⁷¹ Im Zusammenhang mit der Frage nach einer Bestrafung der Apostasie steht der Umgang mit Blasphemie. Ausgehend von der Lehrmeinung, der Abfall vom Glauben sei mit dem Tode zu bestrafen, wird in einigen islamisch geprägten Ländern, darunter etwa Pakistan, die Meinungsfreiheit begrenzt, da blasphemische Äußerungen oder Kritik am Islam gleichgesetzt werden mit der Anstachelung zur Apostasie und zudem nicht-Muslimen das offene Missionieren aus diesem Grunde verboten wird. Rafi Ahmad kritisiert auf der offiziellen Internetpräsenz der Ahmadiyya Muslim Jamaat die Kairoer Erklärung der Menschenrechte (KEM), in der es im zehnten Kapitel heißt: „Der Islam ist die Religion der reinen Wesensart. Es ist verboten, irgendeine Art von Druck auf einen Menschen auszuüben oder seine Armut oder Unwissenheit auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren.“ Für Rafi Ahmad ist diese Aussage als einzige Stellungnahme zur Religionsfreiheit in der Konsequenz eine deutliche Einschränkung des Artikels 18 der UN-Menschenrechtserklärung, der den Anspruch auf „Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“ sowie die Freiheit seine Religion zu wechseln, vorsieht.⁷²

⁷¹ Vgl. auch Frank Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam*, Leiden/Boston/Köln 2000, sowie Assem Hefny, „Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte“, in: *Beiträge zum islamischen Recht VII. Islam und Menschenrechte*, hrsg. v. Hatem Elliesie, Frankfurt 2010, 73–97.

⁷² Rafi Ahmad, *Islam, Universal Human Rights, and Cairo Declaration*, online unter <https://www.alislam.org/library/contemporary-issues/islam-universal-human-rights-and-cairo-declaration> (abgerufen am 31.10.2017). Vgl. Heiner Bielefeldt, „Westliche‘ versus ‚islamische‘ Menschenrechte?“, in: *Facetten islamischer Welten: Geschlechterordnung, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, hrsg. v. Mechthild Rumpf, Ute Gerhard, Mechthild Jansen, Bielefeld 2003,

Obwohl Gotteslästerung als moralisch verwerflich einzustufen sei, da gezielt religiöse Gefühle verletzt würden – unabhängig davon, ob der Glaube von Muslimen oder Andersgläubigen verspottet werde – finde sich in der islamischen Lehre kein Hinweis auf eine weltliche Strafe bei blasphemischer Äußerung.

Tahir Ahmad diskutiert dazu fünf Koranverse, die sich mit Blasphemie beschäftigen.⁷³ Zweimal wird dazu angehalten, Versammlungen demonstrativ zu verlassen, bei denen über Gott oder den Islam schlecht gesprochen wird (4,141 und 6,69), einmal werden die Muslime dazu ermahnt, selbst nicht schlecht über andere Religionen zu sprechen (6,109), einmal wird eine Beleidigung gegen die Mutter Jesu, Maria, verurteilt (4,157) und einmal eine Beleidigung gegen den Propheten Muhammad seitens seiner Gegnerschaft (63,9). An keiner Stelle werde eine weltliche Strafe formuliert, vielmehr werde der Missfallen Gottes und eine jenseitige Verurteilung am Tage des Gerichts angedroht. Es dürfe daher keinerlei diesseitigen Strafen geben. Dies mache auch der in Sure 63 geschilderte Fall des ‘Abd-Allah b. Ubayy b. Salūl deutlich, der in der islamischen Geschichtsschreibung als „Anführer der Heuchler“ bezeichnet wird. Die in diesem Vers dokumentierte Lästerung des Propheten durch Ibn Salūl führte dazu, dass dessen eigener Sohn vorschlug, den Propheten zu rächen und seinen Vater zu töten.⁷⁴ Da Muhammad selbst dies nicht gestattet habe, werde deutlich, dass Beleidigungen des Propheten nicht zu bestrafen seien. Muhammad habe vielmehr nach dem Ableben Ibn Salūls das Totengebet für diesen geleitet und für seine Vergebung gebetet. Tahir Ahmad betont, der Prophet habe auf den Einwand ‘Umars (b. al-Ḥaṭṭāb), der Koran erkläre, dass sein Gebet um Vergebung

123–142, 135 (Fn 2).

⁷³ Vgl. Mirza Tahir Ahmad, *Islam's Response to Contemporary Issues*, Tilford 1997, 48–52.

⁷⁴ Überliefert nach Ibn Ishaq, *Al-Sira tun Nabawiyya von Ibn Hishaam*, Teil 3, (Ahmad Fareed, Darul Kutubul Ilmiyya), Beirut 2000, 155.

nicht angenommen werden würde, auch wenn er siebenzig Mal bete⁷⁵, geantwortet:

„Geh beiseite Umar, ich weiß es besser. Wenn ich weiß, dass Gott ihm nicht vergäbe, selbst wenn ich siebenzig Mal um seine Vergebung nachsuchte, würde ich mehr als siebenzigmal um seine Vergebung bitten“.⁷⁶

Die angemessene Reaktion auf die Beleidigung des Propheten sei es daher, das Segensgebet für Muhammad (*ṣalawāt*) zu beten und auf Vorwürfe bezüglich seiner Person inhaltlich zu antworten, ihn mit „der Feder zu verteidigen“. In einer Freitagsansprache thematisiert Tahir Ahmad die damals aktuelle Diskussion um Salman Rushdies „Satanischen Verse“ und lehnt die Fatwa Khomeinis, die zum Tod Rushdies aufruft, ab. Es gelte vielmehr dem Vorbild des Propheten zu folgen – der Koran thematisiere, wie dieser auf die „Gotteslästerung“ der Christen reagiert habe: „So wirst du dich vielleicht noch zu Tode grämen aus Kummer über sie, wenn sie dieser Rede nicht glauben“ (18,7).⁷⁷ Der aufrichtig empfundene Kummer der Seele befähige den Menschen, Gutes zu tun und zu bewirken. Blasphemie darf demzufolge, laut Tahir Ahmad, mit keinerlei weltlicher Strafe sanktioniert werden.

Exegese der Jenseitsvorstellungen

Die Jenseitsdarstellungen des Korans sind für Ahmad metaphorische Beschreibungen, da der Koran selbst von „Gleichnissen“ spricht (47,16). „Wer das Paradies als einen Ort ansieht, wo die irdischen Dinge in Menge zu bekommen wären, der hat kein

⁷⁵ Vgl. „Bitte für sie um Verzeihung oder bitte nicht um Verzeihung für sie; ob du auch siebenzigmal für sie um Verzeihung bittest, Allah wird ihnen niemals verzeihen.“ (9,80).

⁷⁶ Bukhari, zitiert nach Mirza Tahir Ahmad, *Islam. Antworten auf die Fragen unserer Zeit*, 3. überarbeitete Aufl., Frankfurt 2012, 72.

⁷⁷ Mirza Tahir Ahmad, „Freitagsansprache vom 3. März 1989“, in: *Rushdies Satanische Verse*, hrsg. v. Abdullah Wagishauser, Frankfurt 1992, 51–74, 53.

einziges Wort des Heiligen Qurans verstanden“, erklärt Ahmad.⁷⁸ Er führt aus:

„Der Zustand des Menschen nach dem Tode ist nicht ein völliger neuer; er ist vielmehr eine vollkommene Wahrnehmung und ein volles und klares Abbild der Zustände im irdischen Leben.“⁷⁹

Es komme somit zu einer Verkörperung der inneren Zustände, die zuvor verborgen nun offenkundig und sichtbar ans Licht kämen. Die inneren, geistigen Zustände eines Menschen, so Ahmad, transformierten sich im Jenseits in physische Zustände, so dass die Taten eines Menschen im Jenseits eine sichtbare Gestalt annähmen und manifest würden.

Das Leben im Jenseits ist nach Ahmad damit kein gänzlich neues Leben, sondern das Abbild und die Wahrnehmung des gegenwärtigen Lebens. Auf die Sure 102 rekurrierend erläutert er, Menschen, die sich völlig in weltliche Angelegenheiten verlören, eine Form der Hölle schon in diesem Leben erführen, da das Leben in der Hölle seinen Anfang im Verborgenen hier auf Erden nehme. Dies bestätige auch der Vers 2,26 in dem es heißt: *„Und bringe frohe Botschaft denen, die glauben und gute Werke tun, dass Gärten für sie sind, durch die Ströme fließen. Wann immer ihnen von den Früchten daraus gegeben wird, werden sie sprechen: „Das ist, was uns zuvor gegeben wurde“.* Diejenigen, die glauben und gute Werke vollbringen legen demzufolge nicht nur die Grundlage für das paradiesische Leben im Jenseits, sondern sie erfahren vielmehr die geistigen Früchte ihrer Taten bereits im Diesseits. Diese würden im Jenseits zwar klarer und deutlicher in Erscheinung treten, jedoch den Gläubigen aus dem Diesseits bekannt seien. Es sei die Beziehung zu Gott, die bereits im irdischen Leben Nahrung für die Gläubigen biete, darauf verweise der Koran im Vers 13,29, in dem es heißt: *„Sie, die glauben*

⁷⁸ Mirza Ghulam Ahmad, *Philosophie der Lehren des Islam*, Frankfurt 2008, 112.

⁷⁹ Ebd., 111.

und deren Herzen Trost finden im Gedenken Allahs. Ja! im Gedenken Allahs ist's, dass Herzen Trost finden können“.

Es gehe also nicht um weltliche Gaben, vielmehr sei die Überwindung sinnlicher und körperlicher Begierden notwendig, um empfänglich zu werden für die Befriedigung über geistige Gaben. Wer bereits Erfahrung mit „geistiger Nahrung“ habe, der trage die Mittel zu seiner Erhaltung in sich, wer dagegen nur über Essen, Trinken und die Befriedigung körperlicher Leidenschaften Genugtuung erfahren habe, sterbe mit dem Tod des körperlichen Körpers und erfahre einen Zustand der Hölle, der Gottesferne. Ahmad führt dazu Vers 17,73 an *„Wer aber blind ist in dieser Welt, der wird auch im Jenseits blind sein und weit abirrend vom Weg“*, die geistige Blindheit in diesem Leben werde im nächsten Leben als wirkliche Blindheit manifest. Ahmad interpretiert des Weiteren eine Vielzahl der Koranverse, die sich mit Jenseitsbeschreibungen beschäftigen, indem er die aus seiner Sicht erwähnten Bilder und Gleichnisse metaphorisch übersetzt.⁸⁰ Denn die Loslösung der Seele vom irdischen Körper ergebe nur einen Sinn, wenn die jenseitige Welt von anderer Beschaffenheit sei, als wir es vom Diesseits kennen. Es sei daher irrational zu glauben, das Jenseits sei von materieller Beschaffenheit.⁸¹

Wenn etwa davon die Rede ist, dass die Höllenbewohner unter Nackenfesseln leiden und an Ketten gelegt werden (69,31), sei damit die seelische Folter im Bild einer körperlichen Strafe im Jenseits beschrieben worden. Die Kette stelle etwa weltliche Wünsche dar, die den Menschen dazu gebracht hätten, sich im Weltlichen zu verlieren und die nun manifest werden. Die „Verwicklung des Menschen in weltliche Angelegenheiten“ werde im Jenseits als Fessel erscheinen. Dabei nehme die Hölle, die durch

⁸⁰ Vgl. dazu eine ausführliche Darstellung bei Hadayatullah Hübsch, *Paradies und Hölle. Jenseitsvorstellungen im Islam*, Düsseldorf 2003.

⁸¹ Mirza Baschir du-Din Mahmud Ahmad, *Ahmadīyyat. Der wahre Islam*, Frankfurt 2012, 365.

Leidenschaften und unauslöschbare irdische Wünsche hervorge-rufen werde, ihren Ausgang schon in diesem Leben. Wer sich da-gegen in der Liebe Gottes verliere, werde dadurch wie berauscht Glückseligkeit erfahren – dies sei die Bedeutung der Wein-Metaphorik (47,16). Die Flüsse von Milch stehen laut Ahmad für geistige Nahrung: Wie ein Kind durch die Milch seiner Mutter wächst, wächst die Seele durch die Ströme der geistigen Milch, die im Paradies zu einer spirituellen Weiterentwicklung führen, die nicht ende. Ahmad resümiert:

„Wir glauben an kein materielles Paradies, wo Bäume wie hier auf Erden gepflanzt werden, noch an eine Hölle, die wirklich Schwefel usw. ausströmt. Nach der islamischen Glaubenslehre sind Himmel und Hölle vielmehr Abbilder unserer Taten.“⁸²

Wahre Erlösung, so erklärt Ahmad kategorisch, beginne be-reits in diesem Leben.⁸³ Die Vorstellung, die Hölle sei von ewi-ger Natur wird grundlegend abgelehnt. Bezugnehmend auf die folgende Überlieferung: „Es wird eine Zeit über die Hölle kommen, wenn niemand darin verbleiben und der östliche Wind an ihren Toren rütteln wird“⁸⁴ wird erläutert, die Hölle sei wie ein Krankenhaus zu verstehen. Gott sei nicht an einer Strafe interessiert, vielmehr sei diese die Folge menschlichen Fehl-verhaltens. Wenn es das Ziel der menschlichen Existenz sei, zu einer Manifestation göttlicher Eigenschaften zu werden, wider-spreche ein ewiges Höllenfeuer diesem Sinn des menschlichen Lebens. Ziel des Reinigungsprozesses der menschlichen Seele, das mit höllischen Qualen verbunden sei, sei schlussendlich die Reformation des Menschen.⁸⁵ Das koranische Verdikt von der Barmherzigkeit Allahs erlaube zudem nicht, von einer ewigen Hölle auszugehen: Wenn es heißt „Meine Barmherzigkeit um-

⁸² Mirza Ghulam Ahmad, *Philosophie*, 127.

⁸³ Mirza Ghulam Ahmad, *Befreiung von der Sünde*, 55.

⁸⁴ Kansul Ummal, Bd. 14, Hadithnummer 39506 (DKI Beirut, 2010); zitiert nach Baschir du-Din Mahmud Ahmad, *Ahmadiyyat*, 382.

⁸⁵ Vgl. Baschir du-Din Mahmud Ahmad, *Ahmadiyyat*, 382 f.

fasst jedes Ding“ (7,157) und Allah im Koran verspricht, er habe „sich selbst Barmherzigkeit vorgeschrieben“ (6,55; 13,6) müsse davon ausgegangen werden, dass die hier erwähnte, allgemeingültige Eigenschaft Gottes von seiner allumfassende Barmherzigkeit das Konzept einer ewigen Hölle nicht zulasse.

Ausgehend von dieser Exegese der Zustände des Menschen im Jenseits wird deutlich, dass die Lehrmeinung, nur Muslime könnten das Paradies erlangen, abgelehnt wird. Nicht die formale Religionszugehörigkeit, sondern die Entwicklung der Seele, die durch aufrichtigen Glauben und gute Taten wachse, sei ausschlaggebend. Ein Andersgläubiger, der nach bestem Wissen und Gewissen seiner Religion gemäß handle und gute Werke vollbringe, werde seiner Absichten und Bemühungen entsprechend entlohnt.⁸⁶ Verwiesen wird dazu auf die Verse 2,63 und 5,70 in denen Juden, Christen und Sabäern das Paradies versprochen wird, wenn sie glauben und gute Werke tun. Zwar sei der Islam die vollendete Religion und der Weg zur vollkommenen Erlösung – wenn seine Botschaft jedoch nicht verstanden werde, könne ein Andersgläubiger dafür nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Es sei unvernünftig und ungerecht, zu glauben, die Bemühungen eines Andersgläubigen, der Gutes tue und moralisch handle, würden schlechtere Folgen haben, als die eines formal dem Islam zugehörigen Menschen, der jedoch versäume, Gutes zu vollbringen.⁸⁷ Nur Gott allein könne über den Herzenszustand und die Absichten eines Menschen urteilen, der Koran warne vor einem vorschnellem Urteil, das Menschen nicht zustehe, wenn es über einige Juden und Christen heißt: *„Und sie sprechen: ‚Keiner soll je in den Himmel eingehen, er sei denn ein Jude oder ein Christ.‘ Solches sind ihre eitlen Wün-*

⁸⁶ Vgl. Exegese des Verses 2,287 in der Freitagsansprache vom 29. Mai 2009 von Mirza Masroor Ahmad, online unter <https://www.alislam.org/archives/year-2009.html> (abgerufen am 31.10.2017).

⁸⁷ Haneef, *In Faith Matters*, online unter <https://www.youtube.com/watch?v=QprHNba9nA&t=2047s> (abgerufen am 30.10.2017).

sche. Sprich: ‚Bringt her euren Beweis, wenn ihr wahrhaftig seid. Nein, wer sich gänzlich Allah unterwirft und Gutes tut, ihm wird sein Lohn bei seinem Herrn. Keine Furcht soll auf solche kommen, noch sollen sie trauern‘.“ (2,112 f.).

Abschließend lässt sich konstatieren, dass Ahmad in seiner Exegese der Jenseitsvorstellungen, die in vielen Aspekten klassisch-orthodoxen Lehrmeinungen muslimischer Gelehrte widerspricht, eine wichtige Aufgabe seines Auftrages sah. Er schreibt:

„Ich bin auch entsandt worden, um der Welt einen festeren Glauben zu geben und die Existenz Gottes zu zeigen; denn Glaube ist verdorrt und Glauben an das Leben im Jenseits zu einer Fabel geworden, und das Verhalten des Menschen zeigt, dass er sein ganzes Vertrauen auf die Welt und auf materielle Dinge gesetzt hat und er weder an Gott noch an das Jenseits glaubt. Menschen sprechen von Gott und von Geistigkeit, aber ihre Herzen sind angefüllt mit der Liebe zu dieser Welt. [...] Also bin ich gekommen, um diese Dinge zu erneuern, ja, zu diesem Zweck wurde ich entsandt.“⁸⁸

3. Reform der Umma

Um die beschriebene theologische und spirituelle Reformation in der islamischen Umma zu etablieren, gründete Ahmad 1889 „auf göttlichen Geheiß“ die Gemeinde der „Ahmadiyya Muslime“ (Ahmadiyya Musalmans), indem er in der Tradition Muhammads und seiner Kalifen, einen Treueeid, das sogenannte Baiat (*bai‘a*) abnahm. Darin legen die Ahmadi-Muslime bis heute das islamische Glaubensbekenntnis⁸⁹ ab, bezeugen, dass Muhammad das „Siegel der Propheten“ ist und Mirza Ghulam Ahmad der verheißene Messias und Mahdi ist, den Muhammad ankündigte. Sie versprechen ferner, „den Glauben den weltlichen Angelegenheiten vorzuziehen“ und sich darum zu bemühen, die zehn Bedingungen des Baiats einzuhalten. In diesen

⁸⁸ Mirza Ghulam Ahmad, *Kitab-ul-Bariyyah*, Ruhani Khaza'in, Bd. 13, Qadian 1898, 253–256; zitiert nach Baschir du-Din Mahmud Ahmad, *Ahmadiyyat*, 45 f.

⁸⁹ „Es gibt keinen Gott außer Allah, Muhammad ist sein Gesandter.“

wird unter anderem versprochen, sich von *širk*, der Beigesellung Gottes, fernzuhalten, sowie sich vor Lüge, Unmoral und Unsittlichkeit zu hüten. Weiterhin verpflichten sich Ahmadi-Muslime, die rituellen Gebete und Segensgebete für den Propheten sowie freiwillige Gebete zu verrichten und Gott „unter allen Lebensumständen treu zu bleiben“, auch „harte Prüfungen“ zu bestehen, ihre „niederen Gelüste“ sowie Stolz und Eitelkeit aufzugeben und sich dem Dienst der Schöpfung Allahs zu widmen.⁹⁰ Zudem wird seit dem Ableben Ahmads 1908 die treue Verbundenheit zum Kalifat der Ahmadiyya versprochen (siehe Abschnitt 10). Die Institution des Kalifats ist entscheidend für die Organisation und Einheit der AMJ, die sich als transnationales Netzwerk nicht über eine gemeinsame nationale Herkunft, sondern lediglich durch ihre religiöse Überzeugung definiert. Für die sozio-religiöse Basis der AMJ spielt der gemeindeeigene Fernsehsender *Muslim Television Ahmadiyya* (MTA) seit 1994 eine wichtige Rolle; Mandaville betont in diesem Zusammenhang, dass der Fernsehsender und die offizielle Internetpräsenz der AMJ (www.alislam.org) der als heterodox geltenden AMJ die Möglichkeit geben, Machtunterschiede auszugleichen und sich im digitalen Raum als Repräsentant des „wahren“ Islams zu positionieren, wiewohl sie vom Mehrheitsislam abgelehnt wird.⁹¹ Bedeutsam sind die digitalen Medien auch für die „Konstruktion eines gemeinsamen Erfahrungsrahmens“⁹², dies gilt auch für die Freitagsansprachen des Kalifen, die weltweit live ausgestrahlt und in viele Sprachen simultan übersetzt werden sowie die Jahresversammlungen der AMJ (*Jalsa Salana*), die auch offen für andersgläubige Besucher sind. Seit der Gründung

⁹⁰ Vgl. ausführliche Darstellung in Mirza Masroor Ahmad, *Die Bedingungen des Bai'at und die Pflichten eines Ahmadis*, Frankfurt 2007.

⁹¹ Peter Mandaville, *Transnational Muslim politics: reimagining the umma*, London, 2001, 183.

⁹² Vgl. Sarah Beyeler, Virginia Suter Reich, Martin Sökefeld, *Muslimische Gemeinschaften und Inkorporationsregimes: Ein Vergleich der Ahmadi- und Alevi-Diaspora in der Schweiz*, München 2010, 8.

der AMJ im Jahre 1889 hat sie derzeit nach eigenen Angaben in mehr als 200 Ländern einen Gemeindesitz und mehrere 10 Millionen Mitglieder. Diese sind in Unterorganisationen aufgeteilt, darunter die Frauenorganisation *Lajna Imaillah*, die unabhängig von der Männerorganisation agiert und direkt dem Kalifen unterstellt ist. Das Kalifat Konzept der AMJ, das auch als Distinktionsmerkmal im Vergleich zu anderen zeitgenössischen muslimischen Strömungen fungiert, wird nachfolgend näher beschrieben. Im Anschluss soll die Funktion der *Lajna Imaillah*, die vom 2. Kalifen der AMJ gegründet wurde, herausgearbeitet werden, da die Frage nach Frauenrechten im zeitgenössischen Diskurs zur Reformation des Islams eine entscheidende spielt.

Khilafat

Im Verständnis der AMJ ist ihr Kalifat nicht politischer Natur, es wird als rein spirituelles Kalifat verstanden; eine politische Herrschaft wird kategorisch abgelehnt. Da der Begründer der AMJ, Mirza Ghulam Ahmad, sich als Prophet verstehe, der Muhammad untergeordnet ist und keine weltlichen oder politischen Ämter besaß, dürften auch seine Nachfolger, die Kalifen, nur spirituelle Oberhäupter sein und keine weltliche Führung beanspruchen – dies im Gegensatz zum Kalifat nach dem Propheten Muhammad. Kategorisch ausgeschlossen wird auch für die Zukunft, dass das Kalifat der Ahmadiyya jemals politische Ambitionen hegen könnte.⁹³ Grundsätzlich plädiert der vierte Kalif der AMJ, Mirza Tahir Ahmad für eine säkulare Form der Regierung, da dies das koranisch geforderte Prinzip der Gerechtigkeit in staatlichen Angelegenheiten am ehesten ermöglichen (vgl. 16,91).⁹⁴ Theologisch wird die Wiedereinsetzung des Kalifats unter anderem aus folgender Überlieferung abgeleitet:

⁹³ Majoka, *Khilafat*, 75.

⁹⁴ Mirza Tahir Ahmad, *Zum Verhältnis von Scharia und Staat im Islam*, Frankfurt 2011.

„Das Prophetentum wird unter euch bleiben, solange es Allah will, dann wird es aufgehoben werden, wann Er es aufheben will. Dann wird es das Kalifat in den Fußstapfen des Prophetentums geben, es wird bleiben so lange Allah will, dass es bleibt. Dann wird es aufgehoben werden, wenn Allah es aufheben will. Dann wird es ein unangenehmes Königtum geben. Es wird bleiben so lange Allah will, dass es bleibt. Dann wird es aufgehoben werden, wann Er will, dass es aufgehoben wird. Dann wird es das gewalttätige Königtum geben. Es wird bleiben, solange Allah will, dass es bleibt. Dann wird es aufgehoben werden, wann Er will, dass es aufgehoben wird. Dann wird es das Kalifat in den Fußstapfen des Prophetentums geben. Dann schwieg er.“⁹⁵

Die letzte Passage dieser Überlieferung wird dahingehend verstanden, dass es in der Endzeit nach der Ankunft des prophezeiten Messias wieder ein Kalifat geben würde.

Ahmad selbst spricht von der „zweiten Manifestation Gottes“, die die Mitglieder seiner Gemeinde nach seinem Tod erwarte und die von ewiger Dauer sein werde.⁹⁶ Für die Hauptströmung der AMJ verweist diese Formulierung auf das Kalifat in der Nachfolge Ahmads.⁹⁷ Die koranische Legitimität für ein Kalifat wird mit folgendem Vers begründet: *„Verheißen hat Allah denen unter euch, die glauben und gute Werke tun, dass Er sie gewisslich zu Nachfolgern auf Erden machen wird, wie Er jene, die vor ihnen waren, zu Nachfolgern machte;“* (24,56).

Die Aufgaben des Kalifen besteht in der AMJ darin, die Einheit der islamischen Gemeinschaft zu erhalten, er stellt die letzte In-

⁹⁵ Musnad Ahmad b. Hanbal, *Musnad al-Kufiyyin*, Bab Hadit al Nu'man bin Basir anin-Nabi (Das Kapitel über die Aussagen vom Heiligen Propheten (saw), berichtet von Numan bin Basir), Nr. 17680, (Darul Hadith), Kairo 1995; zitiert nach Majoka, *Khilafat*, 105.

⁹⁶ Mirza Ghulam Ahmad, *Das Testament*, Frankfurt 2008, 9.

⁹⁷ Eine Abspaltung der Hauptströmung der Ahmadiyya, die sogenannte *Ahmadiyya Anjuman Ischat-i-Islam Lahore* (AAIIL), lehnt das Kalifat-Konzept ab und betrachtet Mirza Ghulam Ahmad nicht als Propheten, sondern nur als Reformen und Erneuerer (*muğaddid*). Da sie in Deutschland kaum ein Dutzend Mitglieder hat und auch weltweit relativ unbedeutend ist, wird sie hier nicht weiter thematisiert.

stanz bei der Auslegung des islamischen Rechts dar und fungiert somit als Richter. Ein Ahmadi-Muslim verspricht mit dem Treuegelübde auch freiwillige Verpflichtungen auf sich zu nehmen, wie etwa das freiwillige Nachtgebet (*tahağud*) – dies wird etwa in der dritten *Baiat*-Bedingung thematisiert. Es ist dabei jederzeit möglich, sein *Baiat*-Gelübde zu widerrufen und aus der AMJ auszutreten.

Der Kalif wird von einem Gremium demokratisch und auf Lebenszeit gewählt, wobei geglaubt wird, dass die Gläubigen bei der Wahl von Gott geleitet werden, der Kalif werde somit von Gott bestimmt.⁹⁸ Zu seinen Aufgaben gehöre es, die islamische Lehre zu vermitteln, sich um die „Läuterung und Selbstreform der Gläubigen“ zu sorgen und zu zeitgenössischen Fragen aus religionsethischer Sicht Stellung zu nehmen sowie die Gemeinde vor nicht authentischen Neuerungen (*bid'a*) und *širk* zu bewahren.

Über gemeindeinterne Angelegenheiten hinaus, lässt sich beobachten, dass es seitens der Kalifen Bemühungen gibt, einen Einfluss auf Führungspersönlichkeiten weltweit auszuüben. Seit 2008 kritisiert der derzeit amtierende fünfte Kalif, Mirza Masroor Ahmad in seinen Ansprachen während der von der AMJ veranstalteten „Peace Symposien“ sowie in seinen Gastreden in Parlamenten weltweit die außenpolitischen Entwicklungen. In seiner Rede im europäischen Parlament in Brüssel sowie im britischen, amerikanischen und kanadischen Parlament bezeichnet er das Fehlen von Gerechtigkeit als Grund dafür, dass der Weltfrieden akut bedroht sei. In seiner Kritik an den Strukturen der Vereinten Nationen bemängelt er die Privilegierung der ständigen Mitglieder im Sicherheitsrat, die ein Vetorecht besitzen – dies widerspreche dem Gebot der Gerechtigkeit, alle Länder müssten dieselben Rechte genießen. Im globalen Wettbewerb problematisiert er Habgier als leitendes Motiv, die dazu führe,

⁹⁸ Ebd., 42.

dass Regierungen ihre eigenen politischen und wirtschaftlichen Interessen über moralisch-ethische Prinzipien stellten. Darin sieht er eine der Hauptursachen für Konflikte und Kriege. Entwicklungshilfe dürfe sich nicht derartig gestalten, dass es zu einer Ausbeutung über die Hintertür komme und Handelsabkommen mit korrupten Regierungen geschlossen würden; sie müsse uneigennützig erfolgen. Die derzeitige Politik führe zu der Frustration armer Menschen in Entwicklungsländern, die dann anfällig für extremistische Gruppierungen würden. Einen zentralen Grund für die Krisen und Unruhen sowie Zerwürfnisse innerhalb der sogenannten islamischen Welt sieht Mirza Masroor Ahmad daneben auch darin, dass die Muslime den „Reformer der Zeit“ nicht angenommen hätten.

Auffällig ist, dass Mirza Masroor Ahmad sich in den letzten Jahren immer wieder an Staatsoberhäupter und religiöser Führer gewandt hat. In seiner veröffentlichten Korrespondenz unter anderem mit Papst Benedikt XVI., der Bundeskanzlerin, dem Premierminister Israels, den Präsidenten von Iran und den USA sowie dem König von Saudi-Arabien warnt Mirza Masroor Ahmad eindringlich vor dem Ausbrechen eines dritten Weltkrieges. Die Grundlagen für einen dritten Weltkrieg seien bereits gelegt. In politischer und wirtschaftlicher Sicht sieht er Ähnlichkeiten mit der Vorkriegszeit des 2. Weltkrieges und appelliert daran, eigennützige Interessen zurückzustellen, um den Weltfrieden zu erhalten. Andernfalls, so Mirza Masroor Ahmad, stünde eine globale Katastrophe unvorstellbaren Ausmaßes bevor, da ein Einsatz nuklearer Waffen noch Generationen später schwerwiegende Folgen für die Menschheit haben würde.⁹⁹

Frauenorganisation (Lajna Imaillah)

Der zweite Kalif der AMJ, Mirza Baschir ud-Din Mahmud Ahmad, gründete im Jahre 1922 die Frauenorganisation der

⁹⁹ Vgl. eine Sammlung der Ansprachen und Briefe in Mirza Masroor Ahmad, *Die Weltkrise und der Weg zum Frieden*, 5. überarbeitete Aufl., Frankfurt 2017.

AMJ mit dem Namen *Lajna Imaillah* (Dienerinnen Allahs). Vor dem Hintergrund weitverbreiteter patriarchaler Strukturen sollte es erklärtes Ziel der Frauenorganisation sein, Frauen zu bilden und ihnen religiöses Wissen zu vermitteln. Geleitet wird die *Lajna Imaillah* auf nationaler Ebene von einer gewählten Vorsitzenden, die direkt dem jeweiligen Kalifen der Zeit unterstellt ist und damit unabhängig von den Männern der AMJ arbeitet. Inhärent ist diesen Strukturen, dass großer Wert auf eine Geschlechtertrennung gelegt wird, wodurch Frauen allerdings auch in klassischen Männerdomänen etwa als Kamerafrauen für den gemeindeeigenen Fernsehsender MTA größtenteils selbstständig arbeiten. Das weltweite Motto der *Lajna Imaillah* besteht aus einem Zitat des zweiten Kalifen: „Keine Nation kann Fortschritte machen, ohne ihre Frauen zu bilden.“ Als ein Ausdruck dieses Mottos werden die besten Absolventinnen eines Jahrgangs auf der Jahresversammlung der AMJ durch den Kalifen persönlich ausgezeichnet.

Wenn Wunn und Herwig die Bemühungen der Ahmadiyya „um einen Ausgleich als berechtigt anerkannter Emanzipationsinteressen der weiblichen Mitglieder und einem traditionell islamischen Verständnis der Frauenrolle“ beschreiben, wird deutlich, „dass weniger restriktive, theologische Vorstellungen, als patriarchalisch-kulturelle Traditionen“ problematisch sind, wenn Frauen diskriminierende Praktiken aufrecht erhalten werden.¹⁰⁰ Im Bewusstsein, dass solche Strukturen weiterhin existieren und religiös legitimiert werden, spielen für die Praxis der AMJ immer häufiger Präventionsmaßnahmen eine Rolle; gleichzeitig wird an theologischen Konzepten gearbeitet, die Frauen zu einem neuen religiösen Selbstverständnis führen sollen. Als Beispiel sei genannt, dass religiöse Trauungen von einem Imam der AMJ mittlerweile nur noch geschlossen werden, wenn es vorab

¹⁰⁰ Ina Wunn und Ada Herwig, „Die Ahmadiyya“, in: *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*, hrsg. v. Ina Wunn, Stuttgart 2007, 151–165, 162.

ein vertrauliches sogenanntes „Counseling“ gab, ein Beratungsgespräch unter vier Augen, das eingeführt wurde, um Zwangsehen zu verhindern und die Interessen der Frau bezüglich der Vereinbarkeit von Familie und Studium/Beruf vorab zu klären. Langfristig gehe es darum, eheliche Konflikte und Scheidungen zu verhindern. Parallel dazu werden Kampagnen organisiert, die betonen, dass Zwangsehen und ähnliche patriarchale Bräuche unislamisch seien und vom Propheten Muhammad abgelehnt wurden – so etwa eine Plakataktion mit Hadith-Zitaten in deutschen Großstädten. Ähnlich wie auch in anderen muslimischen Communitys wird Muhammad in der Ahmadiyya Literatur als „Befreier der Frauen“ verehrt, so betont der fünfte Kalif, Masroor Ahmad:

„Let it be crystal clear that in no respect is a woman's status less than that of a man. Rather, the Holy Prophet (saw) was the person who established the rights of all women, in all places and for all times.“¹⁰¹

Allerdings wird die traditionelle Exegese orthodoxer Gelehrter bezüglich der Frauenfrage scharf kritisiert. Masroor Ahmad sieht in dieser eine der zentralen Ursachen für die Diskriminierung der Frau in Teilen der sogenannten islamischen Welt, wohingegen Bildung der Schlüssel zur Emanzipierung der Frau sei:

„[...] in contravention of Islamic teachings, the so-called religious scholars of the time wanted women to be confined to the four walls of their homes. However, the Founder of the Ahmadiyya Muslim Community, Hazrat Mirza Ghulam Ahmad, the Promised Messiah (peace be upon him), revived the true teachings of Islam and encouraged the pursuit of secular and religious knowledge amongst Ahmadi Muslim women.“

¹⁰¹ O.V., *Head of Ahmadiyya Muslim Community addresses female Muslim youth event in London*, online unter <https://www.khalifaofislam.com/press-releases/2017-waqfe-nau-ijtema-lajna/> (abgerufen am 25.10.2017).

Zu den Reformen des Messias gehört nach dieser Auffassung auch, die beschädigte Stellung der Frau in der islamischen Umma wiederherzustellen. Mirza Ghulam Ahmad erklärte diesbezüglich, in einer Offenbarung sei ihm mitgeteilt worden: „Eure Frauen sind nicht eure Dienerinnen, sondern eure Gefährtinnen.“¹⁰² Die Beziehung zwischen Ehepartnern solle sein wie die zweier wahrer Freunde, führt Ahmad weiterhin aus, schließlich sei die Ehefrau die erste Zeugin der moralischen Eigenschaften eines Mannes: „Wie kann ein Mann sich mit Gott versöhnen, wenn er eine schlechte Beziehung zu seiner Ehefrau pflegt?“¹⁰³ Ahmad erklärt daher kategorisch: „Derjenige, der im alltäglichen Umgang nicht mit Sanftmut und Gnade mit seiner Frau und ihren Verwandten umgeht, gehört nicht zu meiner Gemeinde.“¹⁰⁴ Gleichzeitig wird jedoch auch betont, dass Mann und Frau „nicht gleich“ seien, der Mann sei der Frau physisch überlegen und habe daher eine besondere Verantwortung, die sich im Dienst an der Frau ausdrücke.¹⁰⁵

Sowohl Ahmad als auch die Kalifen der AMJ kommentieren Koranverse und Überlieferungen, die in der Orthodoxie mitunter herangezogen werden, um die Nachrangigkeit der Frau zu belegen. Masroor Ahmad erklärt etwa bezugnehmend auf eine Überlieferung Muhammads, der zufolge es heißt, die Hölle werde voller Frauen seien, weil diese lästerten, der Prophet habe Männer und Frauen gleichermaßen vor moralischen Schwächen gewarnt. Wenn Muhammad ebenso betont habe, das Paradies liege unter den Füßen der Mutter und der halbe Glaube sei von ʿĀʾiša (bint Abī Bakr) zu lernen, werde offensichtlich, dass es nicht darum gehe, Frauen zu erniedrigen; eine frauenfeindli-

¹⁰² Mirza Ghulam Ahmad: *Tadhkirah. English rendering of the divine revelations, dreams and visions vouchsafed to Hadrat Mirza Ghulam Ahmad of Qadian*, Tilford 2009, 1058.

¹⁰³ Mirza Ghulam Ahmad, *Al Hakam*, 24. Dezember 1900.

¹⁰⁴ Mirza Ghulam Ahmad, *Arche Noah*, 52.

¹⁰⁵ Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Bd. 3, Tilford 2005, 314 f.

che Exegese dieses Hadith erfolge interessenorientiert und sei nicht plausibel.

Eine ähnliche Umgangsweise lässt sich in Bezug auf Koranverse beobachten: Diese werden nicht in Frage gestellt, vielmehr wird eine geschlechtergerechte Interpretation vorgenommen. Beispielhaft sei hier die Erläuterung zur koranischen Erlaubnis der Polygynie kurz vorgestellt. Mirza Ghulam Ahmad betont, eine Frau könne im Ehevertrag (*nikāḥ*) ein Verbot der Mehr-ehe für den Mann festlegen lassen. Der vierte Kalif argumentiert ferner, Gott habe Männer und Frauen zu fast gleicher Anzahl erschaffen, „wie könnte eine vernunftgemäße Religion wie der Islam“¹⁰⁶ Polygynie als Norm lehren, wenn angesichts der zahlenmäßigen Verteilung der Geschlechter offensichtlich sei, dass dies nicht möglich und damit nicht im Sinne des Schöpfers sei. Der Koran thematisiere die Polygynie in Hinblick auf bestimmte gesellschaftliche Ausnahmesituationen, etwa, wenn es zu einem Frauenüberschuss in Kriegszeiten komme – dies sei auch der Kontext des Koranverses, der die Polygynie im Zusammenhang mit Kriegswaisen behandelt.

Die *Lajna Imaillah* sieht ihre Aufgabe darin, derartige Auslegungen unter ihren Mitgliedern und außerhalb der Gemeinde bekannt zu machen, zunehmend werden auch Einrichtungen gegründet, in denen Frauen in einem Studium zu Theologinnen ausgebildet werden, wie etwa die „Aisha Academy“ in Kanada. Gleichzeitig wird jedoch auch eindringlich die Wichtigkeit der Kindererziehung betont: Auch, wenn ebenfalls an die Männer appelliert wird, ihre diesbezügliche Verantwortung ernst zu nehmen, so wird doch von einer „Arbeitsaufteilung“ gesprochen nach der vor allem die Frau verantwortlich sei für die Erziehung der Kinder. Der Mann dagegen sei verpflichtet für den Unterhalt der Familie zu sorgen und habe kein Recht auf das Einkommen der Frau. Berufstätigen Frauen wird empfohlen ihre Zeit

¹⁰⁶ Mirza Tahir Ahmad, *Islam. Fragen und Antworten unserer Zeit*, Frankfurt 2012, 130.

„effektiv zu nutzen und sicher zu stellen, dass ihre Kinder nicht vernachlässigt werden“. Während also einerseits die Rolle der Mutter betont und aufgewertet wird, werden andererseits bekannte Frauen der frühislamischen Geschichte, die keine klassischen Frauenrollen einnahmen als Vorbilder vorgestellt. Mas-roor Ahmad verweist etwa wiederholt wieder auf ʿĀʾiṣa (bint Abī Bakr), die Frau des Propheten, die Männer unterrichtete oder Umm-e ʿammāra, die zur Zeit des Propheten als Kämpferin an Schlachten beteiligt war und unterstreicht:

„Nowhere does Islam say that women should be confined to the home as is sometimes alleged. For example, there are some girls and ladies, who excel in studies and achieve extraordinary results and Islam does not instruct that they should waste their talents or skills and only stay at home.“¹⁰⁷

Wunn und Herwig resümieren, weibliche Ahmadis verstünden sich durchaus als gleichberechtigt und emanzipiert, Beruf und Familie stünden nicht im Widerspruch und Diskussionen um Frauenrechte und feministische Fragestellungen spielten eine Rolle. Gleichzeitig fällt ein starkes Festhalten an Regelungen auf, die als koranische Gebote verstanden werden, so tragen über 50 % der Ahmadi-Frauen *hiğāb* (Kopftuch); der Anteil kopftuchtragender Frauen ist damit im Vergleich zu sunnitischen und schiitischen Musliminnen in Deutschland deutlich größer.¹⁰⁸ Auch dies macht deutlich, dass unter Reform nicht eine Veränderung oder Verneinung „koranischer Prinzipien“ verstanden wird – es gehe vielmehr um die Wiederherstellung dieser durch eine Interpretation und Umsetzung im Sinne der als ursprünglich verstandenen Botschaft des Korans.

¹⁰⁷ *Head of Ahmadiyya Muslim Community addresses female Muslim youth event in London*, 28. Februar 2017, online unter <https://www.khalifatulmasih.org/press-releases/2017-waqfe-nau-ijtema-lajna/>

¹⁰⁸ Sonja Haug, Stephanie Müssig und Anja Stichs, *Muslimisches Leben in Deutschland*, Forschungsbericht im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2009, 197.