

## 1. KAPITEL

### DER KALIF AL-QĀDIR UND DAS APOSTASIEURTEIL VON 409/1018

Damals, 392/1002, hatte sich die Staatsmacht, vertreten durch den būyidischen *‘amīd al-ğuyūs*, neutral gegenüber den beiden Haupt-Glaubensrichtungen im Islam verhalten und weder die Schiiten noch die Sunniten bevorzugt oder von einer Strafe ausgenommen. Der Kalif al-Qādir stand bei der Niederschlagung der Unruhen weit im Hintergrund. Die Būyiden hatten selber gemäßigt-schiitische Neigungen und eine Unterstützung der Sunniten kam ihnen nicht in den Sinn. Als 408/1017 erneut heftige Unruhen zwischen den beiden Religionsgruppen ausbrachen, bewirkte das vorübergehende Fehlen der Būyiden eine ganz neue Konstellation. Die Kämpfe im Jahr 408/1017 gelten in der islamischen Geschichtsüberlieferung als das Ereignis, von dem der Triumph des Sunnitentums seinen Ausgang nahm.<sup>1</sup>

Diese Sicht der Entwicklungen nach 408/1017 ist wesentlich durch den wichtigsten Chronisten für die Vorgänge im Bagdad dieser Zeit, Ibn al-Ğauzī, beeinflusst. Ibn al-Ğauzī hat seine Chronik mit fast zwei Jahrhunderten Abstand um 575/1180 in Bagdad verfaßt. Er war ein Rechtsgelehrter der ḥanbalitischen Rechtsschule und gehörte damit jener Bewegung an, die meinte, zum Triumph des Sunnitentums wesentlich beigetragen zu haben.<sup>2</sup> Sein Artikel über das Jahr 408 beginnt mit diesen Unruhen:

In diesem Jahr nahm die *fitna* zwischen den Schiiten und den Sunniten bedenkliche Ausmaße an. Die Einwohner des Viertels Nahr al-Qallāʾīn bauten ein Tor vor ihr Viertel und ebenso errichteten die Einwohner von Karḥ ein Tor vor die Gegend, wo die Mehlhändler ihre Geschäfte haben.<sup>3</sup> An diesen beiden Toren wurden etliche Menschen getötet. Der Befehlshaber der Polizei Miqdām Abū l-Muqātil faßte den Plan, in das Viertel Karḥ einzudringen, doch das wurde ihm

---

<sup>1</sup> Nagel, *Das Kalifat der Abbasiden*, 147; Laoust, *La profession de foi*, XCIV.

<sup>2</sup> Über Ibn al-Ğauzī vgl. *GAL*, i, 500–506; *EL*<sup>2</sup>, iii, 750–752 (Henry Laoust) und Leder, *Ibn al-Ğawzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft*, 15–42.

<sup>3</sup> An dieser Stelle grenzte der schiitische Stadtteil Karḥ an den sunnitischen Nahr al-Qallāʾīn.

von den Bewohnern und den *‘ayyārūn* in Karḥ verwehrt und sie kämpften gegen ihn. Er entfachte im Marktviertel von Karḥ und am Dağğāğ-Kanal am Rand von Karḥ ein Feuer, doch auch das bot ihm nicht die Gelegenheit, einzudringen.<sup>4</sup>

Die *fitna* tobte vor allen zwischen den schiitischen Bewohnern von Karḥ und den sunnitischen Einwohnern von Bāb Baṣra und Nahr al-Qallā’īn.<sup>5</sup> Die staatlichen Ordnungskräfte stellten sich auf die Seite der sunnitischen *‘ayyārūn*. Die Staatsmacht wurde aufgrund der Abwesenheit der Būyiden und ihrer dailamitischen Hilfstruppen nun vom Kalifen al-Qādir vertreten, und der nahm in dieser *fitna* nicht nur Partei, sondern er war möglicherweise Auslöser der Unruhen.<sup>6</sup> An einem nicht überlieferten Tag im Verlauf des Jahres 408 versammelte der Kalif eine Reihe von Honoratioren der Stadt Bagdad, darunter die angesehensten Rechtsgelehrten unter den Sunniten, den Adelsmarschall (*naqīb*) der Nachkommen ‘Alī und weitere angesehene schiitische Gelehrte. Ihnen gegenüber ließ er ein Schriftstück verlesen, in dem der Kalif al-Qādir, so der Chronist Ibn al-Aṭīr, die Mu‘taziliten und die Schiiten „zur Umkehr aufforderte. Gleiches galt für alle anderen, die Schriften verfaßt hatten, in denen sie sich mit ihren Glaubensmeinungen gegen das wandten, wozu sich der Kalif bekannte. Er verbot ihnen, solche Dinge in Streitgesprächen zu erwähnen. Wer es trotzdem tue, an dem werde ein Exempel statuiert und der werde bestraft.“<sup>7</sup> Alle Anwesenden wurden aufgefordert, dieses Schriftstück zu unterschreiben.

Schon fünf Jahre vorher hatte al-Qādir erstmals die Honoratioren der Stadt Bagdad in seinem Palast versammeln und ein ähnliches Schriftstück verlesen lassen, in dem der Stammbaum der fāṭimischen Kalifen in Kairo bis ins achte Glied zurückverfolgt wird, um deutlich zu machen, daß ihre vorgebliche Abstammung von ‘Alī und der Prophetentochter Fāṭima erlogen sei. Damals schon ging der Kalif so weit, die Kalifen in Kairo des Unglaubens (*kuffīr*) zu bezichtigen.<sup>8</sup> Das damals verfaßte Dokument trägt die Züge religiöser und

<sup>4</sup> Ibn al-Ġauzī, *al-Muntazam*, vii, 287.

<sup>5</sup> Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, ix, 216.

<sup>6</sup> Glassen, *Der mittlere Weg*, 19.

<sup>7</sup> Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, ix, 216.

<sup>8</sup> Ibn al-Ġauzī, *al-Muntazam*, vii, 255: „Jener, der in Ägypten emporgekommen ist, und seine Vorfahren sind Ungläubige (*kuffār*), lasterhaft (*fussād*), schamlos (*fugğār*), Abweichler (*mulḥidūn*) und *zanādiqa*, sie leugnen den Islam und bekennen sich zum dualistischen Magiertum.“

politischer Polemik. 408/1017 ging der Kalif weiter, denn er forderte einige seiner Untertanen auf, sich von ihren Bekenntnissen loszusagen. „Er forderte sie zur Umkehr auf“ heißt es in dem Dokument.<sup>9</sup> Wie im ersten Abschnitt dieser Arbeit gezeigt wurde, hatte sich die Aufforderung zur Umkehr (*istitāba*) in den ersten beiden Jahrhunderten des Islams als Rechtsinstitution in Apostasieverfahren durchgesetzt. Sie war der erste Schritt in einem öffentlichen Anklageverfahren gegen vermeintliche Apostaten. Al-Qādir's Ankündigung, alle diejenigen zu bestrafen, die diesem Dekret zuwiderhandeln würden, ist ein zusätzlicher Wink in diese Richtung. Mit diesem Schriftstück aus dem Jahre 408 d.H. begann al-Qādir ein Apostasieverfahren gegen Schiiten und gegen alle rationalistischen Richtungen im Islam.

Am Beginn des darauffolgenden Jahres, am 17. Muḥarram 409 (6. Juni 1018), unternahm al-Qādir den zweiten Schritt in dem Apostasieverfahren gegen Schiiten und rationalistische Theologen. An diesem Tag „wurde auf dem Exerzierplatz<sup>10</sup> des Kalifenpalastes ein Schriftstück über die Lehrmeinungen der Sunniten verlesen. In ihm wurde festgehalten, daß jemand, der behauptet, der Koran sei geschaffen, ein Ungläubiger ist, dessen Blut vergossen werden darf.“<sup>11</sup>

Die Schiiten scheinen vielleicht aufgrund des zu erwartenden Widerstandes ihrer *‘ayyārūn* vorerst aus der Schußlinie geraten zu sein. Der Kalif konzentrierte seinen Angriff nunmehr auf die rationalistischen Richtungen innerhalb des Islams. Das im Jahr 409/1018 verlesene Schriftstück gilt als das herausragende Lebenswerk des Kalifen al-Qādir. In ihm wurde erstmals in der Geschichte des Islams von staatlicher Seite ein Standard für Rechtgläubigkeit gesetzt. Der Kalif

<sup>9</sup> Arab.: *istatāba*; Ibn al-Ġauzī, *al-Muntazam*, vii, 287, wo das ganze Dokument überliefert ist: „Im Jahr 408 forderte der Kalif al-Qādir, der Fürst der Gläubigen, die Rechtsgelehrten der ḥanafitischen Mu‘tazila zur Umkehr auf. Sie mögen ihre Rückkehr erkennen lassen und sich von der Mu‘tazila lossagen. Er verbot ihnen auch, Kalām zu üben, zu lehren, in Streitgesprächen für die Mu‘tazila oder die Schia (wört. *ar-rafd*) Stellung zu beziehen und Schriften zu verfassen, die mit dem Islam nicht übereinstimmen. Hierfür nahm er ihre Unterschrift entgegen. Sollten sie diesem zuwiderhandeln, so werde an ihnen ein Exempel statuiert und eine Strafe verhängt, die sie sich als Warnung für ihr Schicksal dienen lassen können.“

<sup>10</sup> Arab.: *maukib*, eigentlich die Reiterschar, die einen Fürsten begleitet, später auch das Lager dieser Kavallerietruppen. Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 374, Note 11 übersetzt „Aufzug des Gefolges“ und meint damit einen Audienzsaal.

<sup>11</sup> Arab.: *wa-qīla fīhi man qāla inna l-qur‘āna mahḥlūqum fa-huwa kāfirum ḥilālu d-dam*; Ibn al-Ġauzī, *al-Muntazam*, vii, 289.

formulierte in diesem Schriftstück eine Reihe von Kriterien, gegen die niemand verstoßen durfte, der nicht als Ungläubiger gelten wollte. Es ist „das erste derartige Schriftstück offiziellen Anspruchs; es bezeichnet den Abschluß einer theologischen Werdezeit.“<sup>12</sup> In den folgenden Jahrzehnten wurde die Lesung dieses Schriftstücks bei mehreren Anlässen auf Befehl des Kalifen al-Qādir und seines Sohnes und Nachkommens al-Qā'im (reg. 422–467/1031–1075) wiederholt. In der großen Moschee im Stadtteil Ruṣāfa wurde es jeden Freitag im Kreis der *ḥadīth*-Gelehrten vorgetragen.<sup>13</sup> 434/1041–42 ließ al-Qā'im das Dokument erneut von den Honorationen der Stadt Bagdad unterzeichnen. Adam Mez, der als Historiker die Bedeutung dieses Dokumentes für die Geschichte des sunnitischen Islams entdeckt hat, hob die theologische Brisanz vieler Stellungnahmen des Kalifen in seinem Glaubensbekenntnis hervor: „Der Kundige sieht in jedem Wort Narben jahrhundertelangen Streites.“<sup>14</sup>

Der Wortlaut dieses Schriftstücks, das als „qādiritisches Glaubensbekenntnis“ (*al-I'tiqād al-qādirī*) bekannt wurde, ist überliefert.<sup>15</sup> Die Verlautbarung des Kalifen al-Qādir gliedert sich in fünf Hauptpunkte und folgt in seinem Aufbau weitgehend der Themenfolge eines theologischen Traktats. Im ersten Abschnitt legt al-Qādir dar, wie er den Gott der Sunniten (*ahl as-sunna*) verstanden haben möchte. Gott ist einzig und allmächtig, darüber gab es mit keiner Fraktion im Islam einen Disput, er ist der Schöpfer und dem Menschen über alles erhaben. Wie sich aber dieses Erhaben-Sein gestaltet, war einer der heftigsten Streitpunkte des 5./11. Jahrhunderts. Die Rationalisten unter den Theologen meinten, Gott sei über alles Menschliche erhaben, so daß er weder eine Hand habe und auch nicht auf einen Thron sitze. Gott sei in allem, was uns Menschen ausmache, unvergleichbar, und wenn im Koran trotzdem menschliche Körperteile im Zusammenhang mit Gott erwähnt seien, so bedürften diese Stellen einer metaphorischen Deutung. Die Rationalisten glaubten an einen Gott ohne Körper und ohne Angesicht, der allein durch intellek-

<sup>12</sup> Mez, *Die Renaissance des Islāms*, 198. Vgl. Busse, *Chalif und Großkönig*, 137. Über dieses Dokument vgl. auch Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, 170; Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam*, 399f.; Glassen, *Der mittlere Weg*, 10, und Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 56f.

<sup>13</sup> al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Ṭa'riḥ Baġdād*, iv, 37f.

<sup>14</sup> Mez, *Die Renaissance des Islāms*, 198.

<sup>15</sup> Ibn al-Ġauzī, *al-Muntazam*, viii, 109–110. Die Übersetzung des Dokuments bei Mez, *Die Renaissance des Islāms*, 198–201 ist an vielen Stellen überholt.

tuelle Anstrengung erkannt werden könne. Diesem rationalistischen Gottesbegriff stellte al-Qādir einen Gott entgegen, der weit mehr durch die wörtlichen Beschreibungen im Koran bestimmt ist: Gott sei einzig, nichts sei bei ihm und kein Raum umfasse ihn, er habe alles durch seine Allmacht geschaffen. Gott sei „der Hörende“, weil er Gehör habe, und er sei „der Sehende“, weil er Sehkraft habe. Die sich aus diesen beiden Sinnen ableitenden Eigenschaften seien aus sich selbst verständlich, nur daß ihrer beider Vollkommenheit von keinem seiner Geschöpfe erreicht werde. Er sei „der Redende“, weil er eine Rede habe, die sich aber von der Rede seiner Geschöpfe dadurch unterscheide, daß sie kein Werkzeug sei. Schließlich heißt es am Schluß dieser Passage, daß die Eigenschaften, die Gott sich selber im Koran oder die ihm sein Gesandter im *ḥadīṭ*-Korpus gegeben habe, „wörtlich wahr und nicht metaphorisch gemeint sind.“<sup>16</sup>

Der zweite Hauptpunkt im qādiritischen Glaubensbekenntnis betrifft das Wort Gottes oder genauer, den Koran: „Man soll wissen, daß das Wort Gottes (Eulogie) nicht geschaffen ist.“ Mit der gegenteiligen Behauptung hatten Vorgänger von al-Qādir im Kalifat in der ersten Hälfte des 3./9. Jahrhunderts versucht, die Autorität des Amtes gegenüber den Rechtsgelehrten durchzusetzen. Die damaligen Ereignisse sind für diesen Zusammenhang von großer Bedeutung, weil es sich bei der sogenannten *miḥna* (der „Prüfung“) in der ersten Hälfte des 3./9. Jahrhunderts um den einzigen Versuch des Kalifats vor al-Qādir handelte, eine theologische Doktrin mit Hilfe staatlicher Autorität durchzusetzen.

Knapp zweihundert Jahre vor der Verlesung des qādiritischen Glaubensbekenntnisses, im Rabī‘ I 218 (April 833) sandte der Kalif al-Ma‘mūn (reg. 198–218/813–833) einen Brief an den Befehlshaber der Polizei in Bagdad, Ishāq b. Ibrāhīm, in dem er ihn anwies, die Rechts- und *ḥadīṭ*-Gelehrten der Stadt in der Frage der Geschaffenheit des Korans zu prüfen:

Der Fürst der Gläubigen weiß, daß die große Masse seiner Untertanen, der Pöbel und die vielen des gemeinen Volkes sich keine Gedanken machen, keine Einsicht haben, sich auch nicht durch die Fingerzeige Gottes und seine Wissensgaben belehren lassen und auch nicht beim Licht des Wissens oder bei Argumenten nach Rat suchen. (. . .) (Er weiß,) daß dieses gemeine Volk über Gott unwissend und blind ist und

<sup>16</sup> Ibn al-Ġauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 109f.

Irrlehren vertritt, wenn es um das eigentlich Wahre in seiner Religion und in seinem Glauben geht. (. . .) Sie behandeln Gott gleich mit dem, was er im Koran gesandt hat, und sie sind sich gemeinschaftlich darüber einig, daß der Koran ewig sei und nicht von Gott geschaffen.<sup>17</sup>

Die gegenteilige Behauptung, der Koran sei von Gott in der Zeit geschaffen wie seine anderen Geschöpfe, wurde schon vorher von den rationalistischen Gelehrten in den Städten des Irak vertreten. Diese Frage scheint aber bis dahin im Geistesleben dieser Städte keine große Rolle gespielt zu haben.<sup>18</sup> Durch dieses Schreiben wies der Kalif seine Untergebenen an, alle Religionsgelehrten einer Prüfung zu unterziehen, in der sie sich zu diesem rationalistischen Glaubenssatz bekennen sollten. Die meisten Rechtsgelehrten und *ḥadīth*-Experten fügten sich dieser Anordnung und leisteten das geforderte Bekenntnis. Mindestens zwei Gelehrte jedoch, Muḥammad b. Nūḥ al-ʿIḡlī und Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 273/886), lehnten dieses Glaubensbekenntnis ab und erklärten öffentlich, der Koran sei ewiges Wort Gottes und nicht geschaffen.<sup>19</sup> Al-Maʿmūn ließ beide einkertern.<sup>20</sup>

Niemals vorher hatte sich ein Kalif als von Gott eingesetzter Inquisitor präsentiert, der einen Prüfstein für Rechtgläubigkeit setzen wollte.<sup>21</sup> Als Motiv für diesen Schritt wurde vermutet, der Kalif habe versucht, muʿtazilitische wie auch schiitische Glaubenssätze durchzusetzen und die Autorität des Korans gegenüber der des Kalifen zu mildern.<sup>22</sup> Durchgesetzt hat sich letztlich die Meinung, wonach der Kalif al-Maʿmūn diesen Glaubenssatz als Streitpunkt auswählte, weil er fest damit rechnen konnte, hier auf Widerstand unter den Rechts- und *ḥadīth*-Gelehrten zu stoßen. Die *miḥna* war ein Versuch, den zunehmenden Einfluß der Gelehrten beim Volk zu untergraben. Es handelte sich dabei um einen von al-Maʿmūn angestrebten Machtkampf zwischen Kalif und Religionsgelehrten, in dem der Inhalt des Prüfsteins nur eine untergeordnete Rolle spielte und in dem es letzt-

<sup>17</sup> at-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, ser. 3, 1112f.

<sup>18</sup> Vor der *miḥna* ging es eher darum, ob Gott überhaupt sprechen könne. Vgl. Madelung, *The Origin of the Controversy Concerning the Creation of the Koran*, 508.

<sup>19</sup> Zu den theologischen Implikationen dieser Lehre vgl. Madelung, *The Origin of the Controversy Concerning the Creation of the Koran* und Watt, *The Formative Period*, 280–286.

<sup>20</sup> Über die *miḥna* vgl. EI<sup>2</sup>, vii, 2–6 (Martin Hinds); *TuG*, iii, 446–508 und Lapidus, *The Separation of State and Religion*, 378–382.

<sup>21</sup> Sourdel, *La politique religieuse du calife ʿabbaside al-Maʿmūn*, 44.

<sup>22</sup> Diskutiert von Martin Hinds in EI<sup>2</sup>, vii, 4f. und von Josef van Ess in *TuG*, iii, 446ff.

lich um ein Treuebekenntnis oder um eine Ergebenheitsadresse ging. Der Kalif al-Ma'mun verstand sich als Erbe der Prophetie Muḥam-mads und war gewillt, dieses Vermächtnis gegen die Religionsgelehrten zu verteidigen.<sup>23</sup>

Mit der von al-Ma'mūn eingeleiteten *mihna* war nicht der Vorwurf verbunden, seine Gegner seien Ungläubige oder Apostaten. Die überlieferten Dokumente und Berichte aus dieser Zeit erwähnen nicht, daß al-Ma'mūn die Frage der Geschaffenheit des Korans als Grenze zwischen Glauben und Unglauben verstanden hat und all diejenigen des Unglaubens bezichtigte, die den Koran für ungeschaffen und ewig hielten. Selbst in der Wortgewalt seiner Verkündigung spricht al-Ma'mūn ihnen noch einen „niedrigen Anteil am Glauben“ zu.<sup>24</sup> Wer sich der Prüfung al-Ma'mūns widersetzte, verhungerte im schlimmsten aller Fälle im Kerker, mußte als Konsequenz seines Widerstandes aber nicht mit einem Apostasieverfahren rechnen.<sup>25</sup> Ihm wurde hingegen die *'adāla*, quasi das „bürgerliche Ehrenrecht“, entzogen. Das heißt, sein Zeugnis wurde vor Gericht nicht mehr anerkannt und damit verlor er als Rechtsgelehrter seinen Broterwerb.<sup>26</sup>

Der Vorwurf des Unglaubens kam damals von der Seite der Widersacher des Kalifen. In einem Dokument al-Ma'mūns wird deutlich, daß die Rechts- und *ḥadīṭ*-Gelehrten andere Leute des Unglaubens bezichtigten. Al-Ma'mūn schrieb über seine Gegner:

Sie bringen sich selber mit der *sunna* in Verbindung (...) und erklären, sie seien die Leute der Wahrheit, Religion und der Gemeinschaft, wohingegen sie diejenigen, die nicht wie sie sind, Fehlgeleitete, Ungläubige und Schismatiker nennen.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Nawas, *A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the mihna*; Crone/Hinds, *God's Caliph*, 92ff.; TuG, iii, 448f.; Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 77–83.

<sup>24</sup> So im oben zitierten Brief an Ishāq b. Ibrāhīm: „Der Fürst der Gläubigen ist der Meinung, daß diejenigen das Übel der muslimischen Gemeinde und die Häupter der Irrlehren sind, die das Einheitsbekenntnis nicht verstehen, und daß sie nur einen niedrigen Anteil am Glauben haben (*al-maḥsūsūn min al-īmān ḥasībān*), daß sie Fässer der Unwissenheit, Verlautbarungsorgane der Lüge und die Zunge des Teufels sind (...).“ (aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, ser. 3, 1115.)

<sup>25</sup> Man vermied offenbar im Einklang mit den Rechtsurteilen der ḥanafitischen und šāfi'itischen Schule jedes Blutvergießen.

<sup>26</sup> TuG, iii, 455. Ishāq wurde angewiesen, die Richter zu prüfen, die ihrerseits die ihnen unterstellten Berufszeugen (*'udūl*, sing. *'ādil*) verhören sollten. Durch den Verlust der *'adāla* waren die Gelehrten praktisch von jeder Art öffentlichen Amtes ausgeschlossen.

<sup>27</sup> Arab.: *ahl al-bāṭil wa-l-kufr wa-l-furqa*; aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, ser. 3, 1114.

Kaum vier Monate nach dem Beginn der *miḥna* starb al-Ma'mūn. Seine Nachkommen al-Mu'tasim (reg. 217–227/833–842) und al-Wāṭiq (reg. 227–232/842–847) hielten mit unterschiedlicher Strenge an der Prüfung fest. Unter al-Mutawakkil (reg. 232–247/847–861) wurde sie 234/849 in aller Stille eingestellt – den Kalifen plagten nunmehr andere Sorgen. Der Machtkampf mit den Rechtsgelehrten war verloren.<sup>28</sup>

Das Resultat der *miḥna* war das Gegenteil ihres Ziels. Die Lehre von der Ungeschaffenheit und Ewigkeit des Korans wurde zum Dogma der traditionalistischen Bewegung, und die entgegengesetzte Auffassung von der Geschaffenheit des Gotteswortes wurde von den traditionalistischen Rechts- und *ḥadīth*-Gelehrten heftig bekämpft.<sup>29</sup> Sie wurde zum Schibboleth derjenigen, die sich selber „Leute der *sunna*“ nannten, und richtete sich bewußt gegen die rationalistischen Gelehrten im Islam. Die traditionalistischen Gelehrten meinten fälschlich, die Lehre von der Geschaffenheit des Korans sei erstmals von einem gewissen Ġāhm b. Ṣafwān vertreten worden. Sie nannten all diejenigen, die die Geschaffenheit des Korans oder auch nur die Geschaffenheit der Lesung des Korans vertreten haben, „Ġāhmiten“. In ihren Kreisen war „Ġāhmit“ ein schlimmes Schimpfwort, das den Vorwurf in sich trug, ungläubig zu sein. Al-Qādir nahm in seinem Glaubensbekenntnis die Lehre der traditionalistischen Rechts- und *ḥadīth*-Gelehrten auf und behauptete, der Koran sei ungeschaffen. Anders als für seinen Vorgänger al-Ma'mūn war diese Frage für ihn eine deutliche Scheidegrenze zwischen Islam und Apostasie:

Wer behauptet, der Koran sei auf irgendeine Weise geschaffen, der ist ein Ungläubiger, dessen Blut vergossen werden darf, nachdem man ihn zur Umkehr aufgefordert hat.<sup>30</sup>

Al-Qādir war ein Vertreter der traditionalistischen Bewegung im Islam. Der Traditionalismus war im Osten der arabischen Welt aus der *ḥadīth*-Gelehrsamkeit entstanden und versuchte, das Recht, die Ethik und die Glaubensüberzeugungen der Muslime entsprechend den Gewohnheiten (arab.: *sunna*) des Propheten und seiner Genossen zu gestalten.<sup>31</sup> In Bagdad wurde der traditionalistische Islam am Beginn des 5./11. Jahrhunderts vor allem von der vergleichsweise

<sup>28</sup> *TuG*, iii, 496.

<sup>29</sup> Madelung, *The Origin of the Controversy Concerning the Creation of the Koran*, 521.

<sup>30</sup> Ibn al-Ġauzī, *al-Muntazam*, viii, 110.

<sup>31</sup> Über die hiervon abweichenden Grundlagen des Traditionalismus im Westen der arabischen Welt vgl. S. 360f. im vierten Abschnitt dieser Arbeit.

jungen ḥanbalitischen Rechtsschule vertreten, deren Lehrmeinungen al-Qādir in seinem Glaubensbekenntnis vertreten hat.<sup>32</sup>

In zwei weiteren Hauptpunkten seines Glaubensbekenntnisses erklärte al-Qādir, daß der Glaube eines Muslims etwas sei, das durch sein Reden, seine Taten und selbst durch seine geheimen Absichten bestimmt werde. Der Glaube sei also nicht einfach ein Bekenntnis oder eine Überzeugung, vielmehr könne Glaube zu- und abnehmen, entsprechend dem Maß, in dem ein Muslim gläubig rede, handele oder gläubige Absichten habe. In seinem vierten Hauptpunkt richtete sich al-Qādir gegen die Schiiten: Die Prophetengenossen müßten geliebt werden, denn sie seien nach dem Propheten selber die besten Geschöpfe Gottes. Entsprechend der traditionalistischen Auffassung gebe es eine Rangfolge unter diesen besten Geschöpfen, die mit der Nachfolge im Kalifenamt übereinstimme. Schließlich erklärte al-Qādir in einem letzten Hauptpunkt, aufgrund welcher Kriterien jemand zum Ungläubigen (*kāfir*) wird:

Man soll niemanden zum Ungläubigen erklären, der die gesetzlichen Bestimmungen unterläßt, ausgenommen allein das vorgeschriebene Gebet.<sup>33</sup>

Denn der Prophet habe in einem *ḥadīṭ* festgehalten, daß zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen das Unterlassen der Gebetspflicht stehe.<sup>34</sup>

Wer es (*scil.* das Gebet) unterläßt, ist ungläubig und bleibt ungläubig, bis er umkehrt und das Beten wiederaufnimmt. Wenn er stirbt, bevor er zur Umkehr gefunden hat und das Gebet wiederaufgenommen hat oder schwach wurde und wieder aufhörte zu beten, so wird er mit Pharao und den anderen Ungläubigen auferweckt. Die Unterlassung der anderen Pflichten macht nicht ungläubig, selbst wenn man so verdorben ist, sie gar nicht zu kennen.<sup>35</sup>

Al-Qādir schloß sein Bekenntnis mit den Worten: „Dies ist die Lehre der Leute der *sunna* und der Gemeinschaft, wer sich daran hält, hält

<sup>32</sup> Die Nähe des qādiritischen Glaubensbekenntnis zu dem des Ḥanbaliten Ibn Batta (gest. 387/997) wurde erstmals von Laoust, *La profession de foi*, XCVI angemerkt.

<sup>33</sup> Ibn al-Ġauzī, *al-Muntazam*, viii, 111.

<sup>34</sup> Der *ḥadīṭ* lautet: „Zwischen dem Gläubigen und dem Unglauben steht die Unterlassung des Gebets“ (arab.: *baina l-'abdi wa-l-kufri taraku ṣ-ṣalāt*). Vgl. die Belegstellen bei Wensinck, *Concordance et indices*, i, 271b. Der *ḥadīṭ* selber ist keine hinreichende Begründung für al-Qādir's Urteil, wonach jemand ungläubig ist, wenn er das Gebet unterläßt.

<sup>35</sup> Ibn al-Ġauzī, *al-Muntazam*, viii, 111.

es mit der deutlichen Wahrheit, er steht unter der Führung der Religion und befindet sich auf dem rechten Weg. Man darf für ihn auf Rettung vor der Hölle und auf Eingang ins Paradies hoffen – so Gott will!“

Das qādiritische Glaubensbekenntnis ist das Erbe einer Phase heftiger religiöser Unruhen am Beginn des 5./11. Jahrhunderts in Bagdad. Die Kämpfe von 391/1002 und 408/1017 waren Ergebnis einer klug inszenierten, anti-schiitischen Reaktion, über deren Parteiführer und Hintermänner man nichts mehr weiß. Die anti-schiitische Bewegung wurde nicht nur von Traditionalisten, sondern auch von gemäßigten Gelehrten und sogar solchen mit mu‘tazilitischen Neigungen unterstützt,<sup>36</sup> doch die Speerspitze bildeten die ‘*ayyārūn* des sunnitischen Lagers, und die waren vor allem von traditionalistischen Ideen beeinflusst.<sup>37</sup> Ihre Helden waren fromme Asketen, die in ihren Predigten weniger auf Theologie eingingen, sondern eher den dekadenten Lebenswandel der Oberschicht und den vermeintlich falschen Glauben anderer Richtungen anprangerten. Einer dieser beliebten Prediger war der Šāfi‘it ‘Abdaṣṣamad ad-Dīnawārī gewesen, der 397/1007 gestorben war.<sup>38</sup> Nach seinem Tod formierte sich eine Gruppe junger Männer, die sich „die Gefährten des ‘Abdaṣṣamad“ (*ashāb ‘Abdaṣṣamad*) nannten und die für Ordnung und Rechtgläubigkeit in ihrem Sinn eintraten.<sup>39</sup> Sie waren eine Gruppe von ‘*ayyārūn*, die bis in die 80er Jahre des 11. Jahrhunderts stets neue Gönner und finanzielle Förderer unter der sunnitischen Bevölkerung in Bagdad fand. Diese sunnitischen ‘*ayyārūn* traten für den einfachen Islam der „Traditionen“ ein, für einen Glauben, von dem man meinte, daß er so schon von den Gefährten des Propheten geteilt wurde. Al-Qādīrs Verlautbarung, daß die Beschreibungen Gottes im Koran „wörtlich wahr und nicht metaphorisch gemeint“ seien, gibt dem Gottesbild dieser Milizionäre und ihrer Hintermänner Ausdruck.

Ohne die Unterstützung der sunnitischen ‘*ayyārūn* wäre die Aufforderung zur Umkehr an die Adresse der Schiiten und der Mu‘taziliten 408/1017 undenkbar gewesen. Die im Jahr darauf folgende Verurteilung der Ġahmiten, die nun die Schiiten nicht mehr erwähnt, war

<sup>36</sup> Glassen, *Der mittlere Weg*, 14f.

<sup>37</sup> Makdizi, *Ibn ‘Aqīl et la résurgence de l’Islam traditionaliste*, 319f.

<sup>38</sup> Ebd., 333f.; Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 165f.

<sup>39</sup> Über diese Gruppe vgl. Makdizi, *Ibn ‘Aqīl et la résurgence de l’Islam traditionaliste*, 319f.; Glassen, *Der mittlere Weg*, 18, 26 und Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 164–166.

in dieser Form möglicherweise eine Reaktion auf die von der Verlautbarung im Vorjahr ausgelösten Unruhen. Selbst mit Hilfe der Polizeitruppen konnten die *‘ayyārūn* der Schiiten nicht nachhaltig besiegt werden. Eine Verurteilung der Schiiten hätte am Beginn des Jahres 409 (Juni 1018) eine noch heftigere Reaktion in den schiitischen Stadtvierteln ausgelöst und die anhaltende *fitna* möglicherweise zugunsten der Schiiten gewendet. Vielleicht hat eine militärpolitische Erwägung al-Qādir dazu veranlaßt, in seinem Glaubensbekenntnis aus dem Beginn des Jahres 409/1018 nur noch die rationalistischen „Ĝahmiten“ als Apostaten zu erwähnen. Die Rationalisten, quasi die Gegner der Traditionalisten im eigenen Lager, hatten wenig Rückhalt im Volk und sie hatten in Bagdad keine *‘ayyārūn*, die ihre Interessen verteidigten.

Der legale Gehalt des Dokumentes von 408/1019 macht die Verlautbarung des Vorjahres komplett, wonach alle ḥanafitischen Gelehrten, die sich zur Mu‘tazila bekannten, zur Umkehr aufgefordert wurden. Ergänzend heißt es nun, daß alldiejenigen, die behaupten, der Koran sei geschaffen, Ungläubige seien, „deren Blut vergossen werden darf.“ Dies ist ein Apostasieurteil, das sich gegen Mu‘taziliten und, wie es Ibn al-Ĝauzī formuliert, gegen die „Neuerer“ (*al-mubtadi‘a*) unter den islamischen Gelehrten richtete.<sup>40</sup> Es ist das erste Apostasieurteil, in dem ein Kalif eine ganze Gruppe von Theologen verurteilt.

Die am Ende des qādiritischen Glaubensbekenntnisses dargelegte Meinung, wonach das Unterlassen des Gebets einen Muslimen zum Ungläubigen mache, ist hingegen kein Apostasieurteil. Al-Qādir vermerkt nicht, daß solch ein Ungläubiger auch getötet werden dürfe. Es handelt sich vielmehr um eine Rechtsmeinung, die ausdrücklich als Mahnung formuliert ist. Die Unterlassung des Gebets werde im Jenseits zu einer schweren Strafe führen. Der Passus legt keine diesseitige Bestrafung für diejenigen Ungläubigen fest, die das Gebet unterlassen. Er ist als Belehrung für die nachlässigen Muslime formuliert.

Gemäß den juristischen Grundsätzen für Apostasieurteile, die in den frühen legalen Texten aus der ḥanbalitischen und šāfi‘itischen Tradition des 2./8. Jahrhunderts festgelegt wurden, sind die beiden Rechtsurteile, zum einen die Verurteilung der „Ĝahmiten“ und das Urteil über die Muslime, die das Gebet unterlassen, unzulässig. Vor allem die kurze Bemerkung „deren Blut vergossen werden darf“ kann

<sup>40</sup> Ibn al-Ĝauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 289.

durch Rückgriff auf diese Texte nicht legitimiert werden. „Ġahmiten“, oder besser gesagt: rationale Theologen und Muʿtaziliten, verstanden sich selber als glaubenstreue Muslime. Man muß davon ausgehen, daß sie die religiösen Pflichten befolgt haben wie andere Muslime dieser Epoche. Ohne Zweifel wären sie auf Aufforderung bereit gewesen, ihr Glaubensbekenntnis zum Islam durch Aussprechen der Glaubensformel öffentlich zu bestätigen. Aufgrund dieses Bekenntnisses wäre es – folgt man dem Wortlaut aš-Šāfiʿīs – streng verboten gewesen, ihr Blut zu vergießen. Man durfte sie einkerkern und auch foltern, solange all dies keinen Tropfen Blut ihres Körpers zu Tage fördert.<sup>41</sup> Gelehrte der ḥanafitischen Rechtstradition vertraten die gleiche Position.

In seinen Jugendjahren hatte al-Qādir šāfiʿitisches Recht studiert<sup>42</sup> und zählte zu der konservativen traditionalistischen Richtung innerhalb dieser Schule. Viele šāfiʿitische Rechtsgelehrte, wie z.B. der einflußreiche Jurist Abū Ḥāmid al-Isfarāʾīnī, waren überzeugte Traditionalisten.<sup>43</sup> Erika Glassen hat in ihrer Studie über die Religionspolitik im 5./11. Jahrhundert die Umgebung des Kalifen al-Qādir untersucht und befand, daß der Kalif in seiner Personalpolitik keineswegs nur die ḥanbalitischen Gelehrten begünstigte.<sup>44</sup> Im Gegensatz zu seinen Vorgängern hat al-Qādir die Richterämter in Bagdad selber besetzt. So hat er etwa im Jahr 405/1014 den erfahrenen ḥanafitischen Juristen Ibn Abī š-Šawārib zum Oberrichter ernannt.<sup>45</sup> Er und sein Nachfolger nach 417/1026, der Šāfiʿit Ibn Mākūlā, waren jedoch keine Traditionalisten und sie vermieden jede Verwicklung in die religiösen Parteikämpfe dieser Zeit.<sup>46</sup> Der Kalif al-Qādir war tief in den Kreisen der Rechtsgelehrsamkeit Bagdads verwurzelt. Es ist undenkbar, daß er in seinem Glaubensbekenntnis einen Bruch mit der etablierten juristischen Tradition vollzogen hat. Vielmehr macht das qādiritische Glaubensbekenntnis deutlich, daß sich die Überlegungen unter den Šāfiʿiten und den zwei anderen Rechtsschulen in Bagdad über die Kriterien der Apostasie in den zwei Jahrhunderten seit den Schriften aš-Šāfiʿīs verändert haben müssen.

<sup>41</sup> Vgl. aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, vi, 147.

<sup>42</sup> as-Subkī, *Tabaqāt*, v, 5f.

<sup>43</sup> Ebd., iv, 62.

<sup>44</sup> Glassen, *Der mittlere Weg*, 13.

<sup>45</sup> al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Taʾrīḥ Baġdād*, v, 47.

<sup>46</sup> Glassen, *Der mittlere Weg*, 14.