

1. KAPITEL

DIE AUFHEBUNG DES UNTERSCHIEDS ZWISCHEN UNGLAUBEN UND APOSTASIE IN DER GENERATION VOR AL-ĞAZĀLĪ

Die Weigerung des Scherifen Abū Ğaʿfar, sich mit der Partei der Ašʿariten in Bagdad zu einigen, führte dazu, daß ihn der Kalif unter Hausarrest stellen ließ. Hier wurde er krank und starb an einer Entzündung eines Fußes. Seine Anhänger machten die Ašʿariten für seinen Tod verantwortlich, und es kam zu neuen Ausschreitungen gegen die Nizāmīya-Medrese in Bagdad. Die *fitna* zwischen den Parteien hörte erst auf, nachdem der Wesir Nizāmalmulk den Prediger Ibn al-Qušairī aus Bagdad fortberief.¹

Die theologischen und juristischen Positionen, die die beiden beteiligten Gruppen in Bagdad über Unglauben und Apostasie hatten, lassen sich aus den überlieferten Quellen anschaulich rekonstruieren. Der Scherif Abū Ğaʿfar war selber kein Schriftsteller. Von seinem 17. bis 40. Lebensjahr hatte er bei dem Ḥanbaliten Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ studiert und ihm in der Lehre assistiert. Es heißt, Abū Ğaʿfar sei ihm auch später eng in der Rechtswissenschaft gefolgt.² Abū Yaʿlā war der bedeutendste ḥanbalitische Gelehrte dieser Epoche. In den Jahren bevor Abū Ğaʿfar erstmals zu den Lehrveranstaltungen des Abū Yaʿlā erschien, verfaßte er sein theologisches Hauptwerk „Das verlässliche Buch über die Grundlagen des Glaubens“ (*Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl ad-dīn*).³ Dieses Werk ist besonders interessant, weil es am Ende ein Kapitel enthält, das sich der Verurteilung von Muslimen als Ungläubige widmet: „Kapitel über die

¹ Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence*, 363f.; Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 170–174.

² Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 393; Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence*, 244.

³ Verfaßt vor 428/1036, als Abū Ğaʿfar seine Studien bei Abū Yaʿlā begann, vgl. Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 393. Über Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ (380–458/990–1066) vgl. die Einleitung von Wādī Zaidan Haddad zu seiner Edition des *Muʿtamad*, sowie GAL, i, 398; *Suppl.*, i, 686; EI², iii, 76f. (Henri Laoust); Laoust, *Les premiers professions de foi hanbalite*, 31–34; Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence*, 232–237, 410f.; Glassen, *Der mittlere Weg*, 25; Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 379–383.

Verurteilung von Leuten, die (den Koran und das *ḥadīṭ*-Korpus) interpretieren.“⁴

Abū Ya‘lā b. al-Farrā’ lebte genau eine Generation nach dem Aš‘ariten ‘Abdalqāhir al-Baġdādī und hatte eine gewisse Kenntnis von dessen Einteilung der Glaubensüberzeugungen innerhalb der muslimischen Gemeinde in eine Gruppe von geduldeten Heterodoxen und eine nicht geduldete Gruppe von Apostaten. Abū Ya‘lā referiert diese Position in eigenen Worten:

(. . .) Einige Aš‘ariten behaupten: „Jeder, der sich zu einer Lehrmeinung bekennt, die ihn in die Unwissenheit über Gott (Eulogie) führt, dabei (aber) keinen Unglauben übernimmt, ist kein Ungläubiger, sondern er ist ein Sünder (*fāsiq*).“⁵

Gemäß diesem Referat war für die Aš‘ariten also derjenige nicht ungläubig, der keinen Unglauben übernahm. So zirkulär hatte es al-Baġdādī nicht formuliert. Bei ihm finden sich deutliche Kriterien sowohl für die Grenze zwischen Rechtglauben und Irrglauben wie auch für die zwischen Irrglauben und Apostasie. Abū Ya‘lā war mit der Leistung al-Baġdādīs nur durch die Vermittlung anderer Aš‘ariten in Bagdad vertraut und hat die in al-Baġdādīs Werk liegende Idee der Grenze zwischen einer tolerierten Gruppe von heterodoxen Meinungen versus einer nicht tolerierten Gruppe von Apostaten nicht zur Kenntnis genommen. Trotzdem zeigt sein Werk Einflüsse von al-Baġdādīs Unterscheidung.

Bei Abū Ya‘lā gibt es zwei Gruppen von Ungläubigen, zum einen solche, die dem Islam widersprechen, zum anderen solche, die der Wahrheit (*al-ḥaqq*) widersprechen. In die erste Gruppe fallen Religionsgemeinschaften wie Christen, Juden und Zoroastrier, die sich selber nicht als Muslime verstehen, und über deren Unglaube es von Seiten der Muslime keinen Disput gab. Daneben wird hier die schon aus anderen Schriften bekannte Reihe von Erz-Ungläubigen genannt: Dualisten, Philosophen, Brahmanen und Götzen- bzw. Sternenanbeter. Die Begründung über ihren Unglauben ist bei Abū Ya‘lā kurz und nimmt kaum auf die Lehren dieser Gruppen Bezug. Abū Ya‘lā hat sicherlich keine ihrer Schriften gelesen. Die Dualisten sind für ihn Ungläubige, weil sie die Schöpfung leugnen und die Philosophen (*falāsifa*) sind es, weil sie leugnen, daß die Charaktere der Menschen

⁴ Arab.: *Bāb al-gaul fi ikfār al-muta’awwilin*; Abu Ya‘lā, *al-Mu‘tamad*, 267–278.

⁵ Abū Ya‘lā, *al-Mu‘tamad*, 267.22f., vgl. 271.20f. und 273.ult.

vorherbestimmt seien. Die Philosophen behaupten gemäß Abū Yaʿlā, die Wesenseigenschaften seien von dem Temperament eines Menschen abhängig, das sich mit einer Zu- und Abnahme der Körpersäfte verändere.⁶ Schließlich sind die Brahmanen für ihn ungläubig, weil sie Prophetie leugnen. Bis auf den obskuren Grund für die Verurteilung der Philosophen ist dies alles nicht neu – neu ist aber die Begründung mit der Abū Yaʿlā sie zu Ungläubigen verurteilt:

Alle diese Gruppen sind Ungläubige, weil es einen *consensus unanims* (*ig̃māʿ*) der Muslime über ihren Unglauben gibt. Der *consensus unanims* ist ein hinreichender Beleg (*dalīl*) für ihren Unglauben.⁷

Eine Übereinstimmung der Muslime (*ig̃māʿ al-muslimīn*) ist gemäß der klassischen Theorie über die Quellen des islamischen Rechts die vierte Rechtsquelle der Scharia. Schon die frühen Rechtsgelehrten in Medina und Kufa haben einen solchen *consensus* als Urteilsbegründung akzeptiert. Damals im 2./8. Jahrhundert verstand man darunter entweder die Übereinstimmung der lokalen Rechtsgelehrten einer Stadt (so in Medina) oder die Übereinstimmung aller Rechtsgelehrten im damaligen islamischen Herrschaftsgebiet (so in Kufa).⁸ In seiner Theorie über die Quellen des Rechts hat aš-Šāfiʿī versucht, die Bedeutung dieser Rechtsquelle zu begrenzen, indem er forderte, alle Muslime müßten an einem solchen Konsens teilhaben, damit er als Rechtsquelle gültig sei. Dies hätte den *consensus unanims* als Rechtsquelle auf quasi selbstverständliche Fälle beschränkt. Aš-Šāfiʿīs Position konnte sich in diesem Punkt aber nicht durchsetzen, und die Mehrzahl der muslimischen Juristen blieb bei dem Grundsatz, daß allein die Übereinstimmung von Rechtsgelehrten – und nicht die von Laien – ein Urteil legitimieren kann.⁹ Über die Zulässigkeit von Laien oder Rechtsgelehrten als Teilhaber am Konsens gab es aber noch im 5./11. Jahrhundert keine Einigkeit. Muʿtaziliten wie der Kadi ʿAbdalġabbār meinten, der Konsens müsse nicht nur die qualifizierten Rechtsgelehrten, sondern die ganze Gemeinde umfassen.¹⁰ Die

⁶ Diese Stelle ist sehr konfus. Sie lautet: „... die Philosophen sind diejenigen, die die Charaktere (auch: Naturen) leugnen und gleichzeitig an einer Zunahme, an einem Temperament (auch: Natur) und an einer Kraft (Macht?) festhalten.“ (Arab.: ... *wa-l-falāsifa n-nāfiyīna li-t-ṭabāʿi l-muḥbiṭīna li-ziyādatin wa-ṭabāʿatin wa-qūwatīn*.)

⁷ Ebd., 267.

⁸ Schacht, *Origins of Muhammedan Jurisprudence*, 83–86.

⁹ Ebd., 89–95.

¹⁰ ʿAbdalġabbār, *al-Muġnī*, xvii, 206–215; insbes. 212. Vgl. dazu Bernand, *L'ig̃māʿ chez ʿAbd al-Ġabbār*, 27f.

Ermittlung eines solchen *consensus unanims* folgte keiner vorgeschriebenen Methode. Das Vorhandensein einer Einigkeit konnte nur dadurch erkannt werden, daß man Umschau hielt und befand, eine solche Übereinstimmung sei erreicht.¹¹

Das Erkennen eines solchen rechtsschöpfenden Konsens hing ganz wesentlich von der Auswahl der zum Konsens oder Dissens qualifizierten Muslime ab. An anderer Stelle seines „Verlässlichen Buches“ (*Kiṭāb al-Muʿtamad*) erklärt Abū Yaʿlā, daß ein Widerspruch von Ungläubigen ebensowenig bei der Ermittlung des *consensus unanims* zur Kenntnis genommen werde, wie der Dissens von Leuten, die die Pflichten der Religion vernachlässigen würden.¹² Ob alle Muslime oder nur die Rechtsgelehrten gemeint sind, bleibt bei Abū Yaʿlā offen. Aus der Position späterer traditionalistischer Autoren kann man aber mit einem gewissen Recht ableiten, daß mit „den Muslimen“, die sich bei Abū Yaʿlā über den Unglauben der Philosophen einig gewesen sein sollen, sunnitische Rechtsgelehrte gemeint waren.¹³ Abū Yaʿlā meint mit „Muslimen“ hier die aus seiner Sicht rechtgeleiteten und zur eigenständigen Rechtsentscheidung befugten Gelehrten aus den fünf damaligen Rechtsschulen – sofern sie keine Muʿtaziliten waren.¹⁴

Abū Ishāq aš-Šīrāzī, der Gegner des Scherifen Abū Ġaʿfar in der *fiṭna* von 469/1077, sah in einem solchen *consensus unanims doctorum* eine unfehlbare Quelle positiven Rechts. Sofern sich ein Urteil nicht auf den Koran oder auf einen Ausspruch des Propheten stützen ließ, war der *iǧmāʿ* ein hinreichender und zuverlässiger Beweis (*huǧǧa*) für ein mit Berufung auf diesen Konsens gefälltes Urteil. Bei aš-Šīrāzī muß für die Gültigkeit eines *iǧmāʿ* jedoch eine Analogie zu einem der beiden erstrangigen Rechtsquellen (Koran und *ḥadiṭ*) möglich sein. Gegeben der Tatsache, es gäbe in den Rechtstexten ein überliefertes Urteil des Propheten, mittels dessen man eine Analogie zum

¹¹ Duncan B. Macdonald in EI¹, ii, 476f.

¹² Abū Yaʿlā, *Kiṭāb al-Muʿtamad*, 272. Ein Muslim, der die Pflichten der Religion vernachlässigt, ist ein *fāsiq millī*, vgl. über die Bedeutung dieses Wortes ebd., 188.

¹³ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 63.

¹⁴ Muʿtaziliten waren für Abū Yaʿlā Ungläubige. In der Mitte des 5./11. Jahrhunderts zählte man noch fünf Rechtsschulen, nämlich die vier noch existenten der Hanafiten, Mālikiten, Šāfiʿiten und Ḥanbaliten sowie die später untergegangene Schule der Zāhiriten (vgl. z.B. die Einteilung der Rechtsgelehrten in diese fünf Schulen bei aš-Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ*). Abū Yaʿlā hatte genaue Vorstellungen über die Befähigung und Befugnis zur selbständigen Rechtsentscheidung (*iǧtihād*), vgl. dazu sein *Aḥkām as-sulṭāniya*, 62f.

vorliegenden Rechtsfall herstellen könne, so sei ein Konsens der Rechtsgelehrten, der sich auf diese Analogie stütze, frei von Fehler. Eine so zustande gekommene Rechtsentscheidung ist gemäß aš-Šīrāzī bindend und unwiderruflich, sie kann auch von späteren Generationen nicht angezweifelt werden.¹⁵ Allerdings gab es in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts keine Einigkeit über den Unglauben der Philosophen in allen fünf Rechtsschulen. Nach wie vor gab es z.B. in der šāfi'itischen und ḥanafitischen Rechtsschule Gelehrte, die aufgrund des Verbots in den frühen Rechtstexten ihrer Schule nicht bereit waren, Apostasierurteile gegen Beschuldigte zu fällen, die sich selber zum Islam bekannten.¹⁶ Eine Analogie zu einem Urteil des Propheten ist problematisch, da von ihm keine Kriterien für Unglauben überliefert sind. Abū Ya'lās Verurteilung der Philosophen aufgrund eines *consensus unanimes doctorum* war für kritischere zeitgenössische Rechtsgelehrte wie Abū Ishāq aš-Šīrāzī eine unbefriedigende Konstruktion, mit der Abū Ya'lā sich letztlich eines präzisen Nachweises und einer Begründung ihres Unglaubens entledigt hat.

Die zweite Gruppe unter den Ungläubigen gehörte für Abū Ya'lā *de jure* zu den „Leuten der Religionsgemeinschaft“ (*min ahl al-milla*), denn sie würden dem Islam nicht widersprechen, sondern nur der Wahrheit.¹⁷ In der Entscheidung, wer zu dieser Gruppe gehört, übernimmt Abū Ya'lā das Urteil des Schulgründers Aḥmad b. Ḥanbal. Er hatte – gemäß einigen von Abū Ya'lā zitierten Überlieferungen – bestimmt, daß Anthropomorphisten, Qadariten, Mu'taziliten und Ġahmiten Ungläubige seien. Hārigiten und Schiiten seien nur dann ungläubig, wenn sie einen der Gefährten des Propheten für ungläubig halten würden.¹⁸

Abū Ya'lās Unterscheidung zwischen Ungläubigen, die der Religion des Islams widersprechen und solchen, die der Wahrheit widersprechen, ist nur für die Art des Nachweises ihres Unglaubens relevant. Während bei ersteren der einmütige Konsens einen Nachweis liefern soll, wird im letzteren Fall jeweils eine Untersuchung angestellt,

¹⁵ aš-Šīrāzī, *Kitāb al-Luma'*, 85–87; Hallāq, *On the Authoritativeness of Sunni Consensus*, 427f.

¹⁶ Vgl. z.B. das Bekenntnis zu diesen Grundsätzen bei dem bedeutendsten ḥanafitischen Juristen des späten 5./11. Jahrhunderts as-Saraḥsī in seinem *Šarḥ as-siyar al-kabīr*, iv, 163.

¹⁷ Abū Ya'lā, *al-Mu'tamad*, 267.6.

¹⁸ Ebd., 267f.

die die einzelnen Glaubenssätze der Sekten in Erwägung zieht. Letztlich ist die eine Gruppe aber ebenso ungläubig wie die andere. Abū Ya'la versucht, ein allgemeines Kriterium für den Unglauben zu entwickeln:

Aufgrund von Übereinkunft (*ittifāq*) ist jeder ein Ungläubiger, der Gott (Eulogie) nicht kennt. Denn Glaube ist das Wissen darüber, daß es Gott (Eulogie) gibt und Unglaube ist die Unwissenheit über Gott (Eulogie).¹⁹

Dieser Versuch einer Definition von „Unglaube“ scheitert aber in dem Moment, wo Abū Ya'la sein Urteil über den Unglauben der einzelnen Sekten begründet. Schon im Fall der Mu'taziliten muß die Definition gedehnt werden. Abū Ya'la konnte nicht bezweifeln, daß die Mu'taziliten eine Kenntnis von Gott hatten, doch diese sei aufgrund ihrer Annahme, Gott habe keine einzigen körperlichen Eigenschaften, unangemessen:

Wer seine Eigenschaften leugnet, kennt Gott nicht wirklich, denn er kennt ihn mit anderen als seinen Eigenschaften.²⁰

Wer die *visio beatifica* leugne, der leugne gar die Existenz Gottes. Andersherum gilt bei Abū Ya'la, daß auch diejenigen Ungläubige seien, die Gott zu viele Eigenschaften zuschreiben. Wer meine, Gott habe einen Körper und bewege sich damit von Ort zu Ort, sei auch ungläubig.²¹ Das Scheitern von Abū Ya'las allgemeinem Kriterium für Unglauben wird spätestens dann offenbar, wenn er alle Gruppen als Ungläubige verurteilt, die

(. . .) sich dazu bekennen, daß etwas erlaubt ist, was Gott durch einen deutlichen, von ihm kommenden oder von seinem Propheten kommenden Text oder aufgrund des *consensus unanims* der Muslime verboten hat.²²

Wie bei al-Malaṭī, der seine traditionalistische Einteilung der Gemeinde Muḥammads 75 Jahre vor Abū Ya'las Buch geschrieben hat, läßt sich nicht genau erkennen, was jemanden zum Ungläubigen macht und was nicht. Abū Ya'la gesteht ein, daß nicht jeder Fehler in der Ausübung der Religion zu Unglauben führt.²³ Trotzdem

¹⁹ Ebd., 268.

²⁰ Ebd., 267.

²¹ Ebd., 271.

²² Ebd., 271f. Dies gilt reziprok auch für Leute, die für verboten erklären, was erlaubt ist.

²³ Ebd., 273. *paenult.*

scheint wie bei al-Malaṭī die Abweichung von der Position der traditionalistischen Sunniten – manchmal selbst in Geringfügigkeiten – zu einem Urteil über den Unglauben der Heterodoxen geführt zu haben.

Abū Yaʿlā steht in der Tradition derjenigen Sunniten, für die Glaube ein Zustand bezeichnet, der enger definiert wird als Islam. Er bekennt sich an anderer Stelle seines „Verlässlichen Buches“ zu dem Schlagwort, wonach jeder Glaube Islam ist, nicht jeder Islam aber Glaube.²⁴ Es gibt also auch bei Abū Yaʿlā Muslime, die zwar zum Islam gehören, aber trotzdem nicht gläubig sind.²⁵ Abū Yaʿlās legale Behandlung von Ungläubigen tritt zu diesem Bekenntnis in einen Widerspruch. Wenn nicht jeder Muslim gläubig ist, so kann man folgern, dann müßte es auch für Abū Yaʿlā Muslime – und keine Apostaten – gegeben haben, die nicht gläubig – also ungläubig – waren. Er schreibt jedoch, daß jeder Muslim, der von ihm als Ungläubiger eingestuft werde, gleichzeitig vom Islam abgefallen sei:

Jeder, über den wir das Urteil des Unglaubens fällen, nachdem er sich zum Islam bekannt hatte, ist ein Apostat und wird gemäß den Vorschriften für Apostaten abgeurteilt (. . .). Er darf gemäß diesen Vorschriften nicht versklavt werden, sondern muß nach dreimaliger Aufforderung zur Umkehr getötet werden. Sein Eigentum geht in die Staatskasse der Muslime über.

In diesem Fall kann nur das Urteil gegen einen Apostaten Anwendung finden – denn es liegt Unglaube vor, darüber kann man nicht hinwegsehen!²⁶

Muʿtaziliten und Ġahmiten waren für Abū Yaʿlā ebenso Apostaten wie die Philosophen. Das gleiche galt für Schiiten, die in ihrem Bekenntnis so weit gingen, Gefährten des Propheten wie Abū Bakr oder ʿUṣmān als Ungläubige zu bezeichnen. Diese Festlegung führte

²⁴ Ebd., 192f. „Islam“ sei die Unterwerfung unter Gott und jeder, der glaubt, unterwerfe sich. Nicht jeder Muslim glaube aber auch an Gott, denn einige haben sich nur deshalb Gott unterworfen, um dem Schwert zu entgehen. Islam sei etwas anderes als Glaube, zugleich, so betont Abū Yaʿlā, sei er aber eine Voraussetzung des Glaubens und wesentliches Element in einer Reihe von Elementen, die den Glauben ausmachen.

²⁵ Ebd., 193.18. Abū Yaʿlā wendet sich heftig gegen die Position der Ašʿariten, die Glaube allein als inneres Bekenntnis verstanden haben. Glaube umfaßt bei Abū Yaʿlā auch Handeln und insofern lehnt er die Position der Ašʿariten ab, wonach Islam etwas allgemeineres sei als Glaube. Abū Yaʿlā betont das Implikationsverhältnis: „Islam gehört zum Ganzen des Glaubens“ (ebd., 193.7). Tatsächlich unterscheiden sich die beiden Positionen nicht wesentlich, sondern nur in der Bedeutung, die sie dem Handeln als Bedingung des Glauben beimessen. Bei den frühen Ašʿariten hatte Handeln keine Bedeutung für die Konstituierung des Glaubens, bei Abū Yaʿlā sehr wohl.

²⁶ Ebd., 273.

zu einer sehr weitgehenden Verurteilung von heterodoxen Gruppen als Apostaten. Im „Verlässlichen Buch“ gibt es keinen Platz für eine Gruppe von „Verirrten“, die als Heterodoxe innerhalb der muslimischen Gemeinde geduldet werden. Es gibt entweder gläubige Muslime oder Apostaten, die getötet werden müssen, wenn sie sich auf Aufforderung nicht zu den Positionen der vermeintlich rechthabenden Muslime bekennen.

Der Widerspruch in Abū Yaʿlās „Verlässlichem Buch“ (*Kiṭāb al-Muʿtamad*) zwischen dem überlieferten Grundsatz, jeder Gläubige sei ein Muslim, nicht jeder Muslim aber gläubig, und dem Urteil, diejenigen, die keinen Glauben haben, seien stets Apostaten, wird in Abū Yaʿlās zweitem Hauptwerk „Die Bestimmungen der Machtausübung“ (*al-Aḥkām as-sultānīya*) bis zu einem gewissen Grad aufgelöst. Auch hier heißt es, wie im „Verlässlichen Buch“, daß Apostaten in einem muslimischen Staatswesen nicht geduldet werden können:

Es ist nicht möglich, den Apostaten in seiner Apostasie zu belassen – weder durch Zahlung der (für Juden und Christen vorgeschriebenen) Kopfsteuer noch durch Vertrag.²⁷

In diesem Buch über das islamische Staatsrecht gibt es gleichzeitig eine zweite Kategorie von Heterodoxen, die dort Duldung erfahren:

Unbotmäßige (*ahl al-baḡy*) sind Leute, die gegen den Führer der Gemeinschaft rebellieren, sich von der Gemeinschaft losgesagt, sich mit ihren Lehrmeinungen abgesondert haben und unzulässigen Neuerungen anhängen.²⁸

Mit diesen „Unbotmäßigen“ hatte Abū Yaʿlā gemäßigte Schiiten im Sinn, die – *de jure* keine Apostaten – als Rebellen gegen den Führer der Gemeinde, also den ʿabbāsiden Kalifen, auftreten und sich in einem eigenen Staatswesen unabhängig machen konnten. Solche rebellischen Bewegungen, so Abū Yaʿlā, wären als Staatsfeinde zu bekämpfen. Wenn sich ein gemäßigter Schiit aber nicht einer militärischen Bewegung anschließt, seine Gefolgschaft dem ʿabbāsiden Kalifen nicht aufkündigt, sich nicht auf ein Gebiet zurückzieht, in dem die Schiiten herrschen, sondern „vereinzelt hier und

²⁷ Abū Yaʿlā, *al-Aḥkām as-sultānīya*, 51. Vgl. dort auch die Ausführungsbestimmungen für das Apostasierurteil, die sich jedoch nicht von denen bei al-Qudūrī unterscheiden, welche auf S. 122f. dargelegt wurden.

²⁸ Ebd., 54.

dort“ lebt, dann, so Abū Ya‘lā, ist er zu dulden. Solange diese „Unbotmäßigen“ von der Autorität des Kalifen und der von ihm eingesetzten Machthaber erreicht werden, und sich „die Hand (des Kalifen) über sie erstreckt, lasse man sie in Ruhe und bekämpfe sie nicht.“²⁹ In einem solchen Fall werden sie genauso behandelt, wie die „gerechten Leute“ (*ahl al-‘adl*). Es sei Aufgabe des Kalifen, den „Unbotmäßigen“ deutlich zu machen, daß sie vom Bekenntnis der „gerechten Leute“ abweichen. Diese Aufgabe, so kann man ergänzen, haben die Kalifen al-Qādir und al-Qā’im mit der wiederholten Verlesung des qādiritischen Glaubensbekenntnisses erfüllt. Solche Lesungen, so Abū Ya‘lā, sollen dazu führen, „daß sie zum wahren Bekenntnis zurückfinden und mit der Gemeinschaft übereinstimmen.“ Maßnahmen, die ein solches Ziel verfolgen, dürften die Züchtigung der Starrsinnigen beinhalten, sie dürften aber nicht dazu führen, daß ihr Blut vergossen wird. Denn vom Propheten sei überliefert, daß dies nur im Fall des Unglaubens von Muslimen erlaubt sei.³⁰

Die „Unbotmäßigen“ waren für Abū Ya‘lā keine Ungläubigen oder Apostaten. Philosophen, „Ġahmiten“ oder Mu‘taziliten fielen aufgrund ihres vermeintlich offenbaren Unglaubens nicht in diese Gruppe. Gemeint waren gemäßigte Schiiten und Hāriġiten, die nicht soweit gegangen sind, einen der Gefährten des Propheten als Ungläubigen zu bezeichnen. Ungläubige Muslime, d.h. bei Abū Ya‘lā Apostaten, konnten den Status der geduldeten „Unbotmäßigen“ (*ahl al-baġy*) nicht für sich in Anspruch nehmen.

Am Ende ergibt sich bei Abū Ya‘lā eine Einteilung der muslimischen Gemeinde in drei Gruppen: (1.) eine Gruppe von rechtgeleiteten, sunnitischen Muslimen, (2.) eine Gruppe von geduldeten, heterodoxen Muslimen (die nicht-rebellierenden „Unbotmäßigen“) und (3.) eine Gruppe von nicht geduldeten Apostaten. Diese Einteilung erinnert an al-Baġdādīs drei Gruppen der Gemeinde Muḥammads. Doch es gibt bedeutende Unterschiede. Eine erste Differenz ist terminologisch. Al-Baġdādī verstand die zweite und die dritte Gruppe als Ungläubige (*kuffār*) und unterschied innerhalb der Ungläubigen zwischen einer geduldeten Gruppe von „Verirrten“ (*ahl al-ahwā’*) und echten Apostaten. Der Status der tolerierten Heterodoxen innerhalb der muslimischen Gemeinde ging bei ihm aus dem Status der

²⁹ Ebd., 54.

³⁰ Ebd., 55: „(. . .) bei (. . .) Unglaube, der auftritt, nachdem man sich zum Islam bekannt hatte.“ Hier stimmt Abū Ya‘lā wörtlich mit aš-Šāfi‘i überein.

Ungläubigen hervor. Die Tolerierten waren bei al-Baġdādī ungläubige Muslime, auf deren Verfolgung der Staat verzichtete, indem er ihnen einen besonderen rechtlichen Status einräumte, den der *musta'minūn*. Bei Abū Ya'la sind allein die Angehörigen der dritten Gruppe Ungläubige. Er besteht im Gegensatz zu al-Baġdādī auf die Verfolgung von ungläubigen Muslimen als Apostaten und sieht keine Möglichkeit, ihnen einen geduldeten Status einzuräumen. Die Gruppe der tolerierten Heterodoxen umfaßt bei ihm einen weit kleineren Kreis als bei al-Baġdādī. Der Status dieser tolerierten Gruppe geht bei Abū Ya'la nicht aus dem der Ungläubigen, sondern aus dem rechtlichen Status von „Unbotmäßigen“ oder „Rebellen“ (*ahl al-baġy*) hervor. Die tolerierten Gruppen sind bei Abū Ya'la wie Rebellen zu behandeln, auf deren Verfolgung der Staat verzichtet. Während al-Baġdādīs Modell aus der Überlegung hervorgeht, daß nicht jeder Muslim gläubig sei (und es demnach ungläubige Muslime gebe), leistet Abū Ya'las Modell eine konsequente und kohärente Interpretation der juristischen Tradition, in der Apostasie als genau die Klasse von Unglauben verstanden wurde, die auftritt nachdem man sich zum Islam bekannt hatte. Al-Baġdādīs Einteilung geht aus der Glaubenslehre der Aš'ariten hervor, Abū Ya'las aus der Glaubenslehre der Ḥanbaliten. Bei den Aš'ariten war allein das innere Bekenntnis ausschlaggebend für den Glauben. Entsprechend war Handeln kein Kriterium für die Toleranz gegenüber heterodoxen Gruppen im Islam. Abū Ya'la wendet dagegen ein, nicht allein das Bekenntnis, sondern auch das Handeln der Muslime mache den Glauben aus. Entsprechend wird bei ihm friedfertiges Handeln zum maßgeblichen Kriterium für die Duldung der nicht-rebellischen „Unbotmäßigen“.

Abū Ya'las Standpunkt repräsentiert nicht nur die Haltung der ḥanbalitischen Bewegung dieser Zeit, sondern er war auch so etwas wie die offizielle Position des Kalifenpalasts in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts. Abū Ya'la hatte seit 428/1037 das Amt eines Beisitzers (*šāhid*) unter dem Oberrichter Ibn Mākūla in Bagdad inne. Nach dessen Tod 447/1055 übernahm er das Amt des Oberrichters, das im Kalifenpalast ausgeübt wurde. Selbstverständlich war er bei der Verlesung des qādiritischen Glaubensbekenntnisses im Kalifenpalast 432/1040–41 anwesend.³¹ Sein Sohn berichtet sogar, daß die erneute Lesung in diesem Jahr einzig aus dem Grund stattfand, Abū Ya'la

³¹ Ibn Katīr, *al-Bidāya*, xii, 49.

in einer theologischen Auseinandersetzung mit den Aš‘ariten den Rücken zu stärken.³² Während seiner Jahre im Dienst al-Qā’ims traf Abū Ya‘lā mit al-Māwardī zusammen, der zu dieser Zeit ebenfalls dem Kalifenpalast nahestand. Al-Māwardī wurde als Unterhändler des Kalifen bei der Einsetzung Togrīlbegs schon erwähnt.³³ Er war eine Generation älter als Abū Ya‘lā und hatte schon al-Qā’ims Vater al-Qādir gedient.³⁴ Seit 429/1038 trug er den Ehrentitel „oberster Richter“ (*aqḍā l-quḍāt*), der ihm aufgrund seiner umfassenden juristischen Kenntnisse verliehen wurde. Wie Abū Ya‘lā hat al-Māwardī ein Buch über Staatsrecht mit dem Titel „Die Bestimmungen der Machtausübung“ (*al-Aḥkām as-sultānīya*) verfaßt. Beide Bücher tragen nicht nur den gleichen Titel, sie widmen sich auch den gleichen Inhalten und haben eine weitgehend übereinstimmende Themenfolge. In einer Vielzahl von Themen – darunter auch die Apostasie von Muslimen – drücken sie übereinstimmende Positionen aus. Überraschenderweise nimmt aber keines der Werke auf das andere Bezug. Bislang konnte nicht geklärt werden, welches der beiden Bücher dem anderen vorherging und somit die Vorlage des anderen lieferte. Al-Māwardī’s Werk fand sowohl unter muslimischen Gelehrten und später auch in der orientalistischen Forschung die größere Beachtung.³⁵ Hieraus wurde unzulässigerweise auf die Originalität seines Werkes im Gegensatz zu dem von Abū Ya‘lā geschlossen. Möglicherweise sind aber auch beide Werke in einer Art Kollaboration entstanden. Al-Māwardī und Abū Ya‘lā arbeiteten in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts beide am Hof des Kalifen al-Qā’im und befaßten sich beide mit Staatsrecht. Vielleicht hatten sie sich entschlossen, ihre Übereinstimmung und ihren Dissens in zwei Büchern auszudrücken, dem sie einen übereinstimmenden Titel und ein übereinstimmendes Inhaltsverzeichnis gaben.

Al-Māwardī gehörte nicht wie Abū Ya‘lā zur Rechtsschule der Ḥanbaliten, sondern er war ein Šāfi‘it. Als Schriftsteller war al-Māwardī in späteren Generationen weit bekannter als Abū Ya‘lā. Er hat nicht

³² Ibn Abī Ya‘lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 379; Makdisi, *Ibn ‘Aqīl et la résurgence*, 346.

³³ Vgl. S. 203.

³⁴ Über al-Māwardī im Dienst al-Qādir’s und al-Qā’im’s vgl. Laoust, *La pensée et l’action politique d’al-Māwardī*, 13–16.

³⁵ Es wurde schon 1853 von Maximilian Enger in Bonn herausgegeben und 1900 erstmals ins Französische übersetzt. Die bei al-Māwardī als besonders interessant erachtete Kalifatstheorie findet sich auch bei Abū Ya‘lā, dessen Buch aber erst 1938 ediert wurde.

nur diese bedeutende Schrift über Staatsrecht verfaßt, sondern daneben auch einen Fürstenspiegel, Sendschreiben über die Eigenschaften eines gerechten Richters oder eines guten Wesirs sowie Bücher über die Ethik des Islams und ihre Ausübung im Alltagsleben. Im Gegensatz zu Abū Yaʿlā war er nicht nur ein bedeutender Jurist, sondern vermochte daneben auch populäre Bücher in einem feinen Stil zu schreiben. Al-Māwardī wurde 364/974 in Basra geboren und erhielt dort seine šāfiʿitische Ausbildung. In Bagdad hat er bei dem Šāfiʿiten Abū Ḥāmid al-Isfarāʾīnī studiert, der zum traditionalistischen Kreis um den Kalifen al-Qādir gehörte. Noch bei Abschluß des Heiratsvertrages zwischen dem Kalifen al-Qāʾim und einer Nichte Tuğrilbegs war al-Māwardī – nun schon 82-jährig – anwesend.³⁶ Zwei Jahre später 450/1058 starb er.³⁷

Über al-Māwardīs Beziehungen zu den rationalistischen Theologenschulen in Basra und Bagdad, also zu den Muʿtaziliten und den Ašʿariten, ist viel gerätzelt worden. Es gibt Nachrichten, die ihm eine Sympathie zur Muʿtazila nachsagen. Dies mag aber auch nur das Echo einer ihm feindlichen Intrige am Kalifenhof sein. Die gelegentlich zu lesende Behauptung, er sei ein Ašʿarīt³⁸ oder gar ein Muʿtazilit³⁹ gewesen, entbehrt jeder Grundlage. Keiner seiner Lehrer war ein Ašʿarīt und auch in seinem Schriften zeigt sich kein ašʿaritischer Einschlag. Aus seinem ethischen Werk erscheint al-Māwardī weder als ein Traditionalist, der streng die Befolgung der überlieferten Regeln fordert, noch als ein Rationalist, der seine Leser auffordert, die Themen der Religion spekulativ zu durchdringen. Er besetzt vielmehr eine Mittelposition und gibt bei Gelegenheit beiden vorherrschenden Maximen der Lebensführung in der islamischen Welt des 5./11. Jahrhunderts ihr Recht.⁴⁰ Vielleicht war es gerade dieser Ausgleich, der al-Māwardīs Beliebtheit als Autor auch in späteren Generationen sichergestellt hat.

³⁶ Ibn al-Ğauzī, *al-Muntazam*, viii, 169f.

³⁷ Über al-Māwardī vgl. GAL, i, 386; *Suppl.*, i, 668; EI², vi, 869 (Carl Brockelmann), Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence*, 221–223; Glassen, *Der mittlere Weg*, 23f. Über seine politische Theorie und Ethik vgl. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, i, 345–396 und Index; Laoust, *La pensée et l'action politique d'al-Māwardī*; Gibb, *Al-Māwardī's Theory of the Khilafah*; Arkoun, *L'éthique musulmane d'après Māwardī* und Muḥammad Qamaruddin Khan in Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, ii, 717–731.

³⁸ Watt, *Islamic Political Thought*, 106.

³⁹ Osman Rescher in der Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung von al-Māwardīs *Adab ad-dunya wa-d-dīn*.

⁴⁰ Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, i, 378f.

Trotz des unterschiedlichen Hintergrunds von Abū Yaʿlā und al-Māwardī stimmen beide Autoren in ihren Büchern mit dem Titel „Die Bestimmungen der Machtausübung“ (*al-Aḥkām as-sultānīya*) über das Thema „Apostasie vom Islam“ in einem großen Maß überein. Wie bei Abū Yaʿlā gibt es auch bei al-Māwardī den juristischen Status der rebellischen „Unbotmäßigen“ (*ahl al-baḡy*), die im islamischen Reich geduldet werden sollen:

Wenn sich eine Gruppe von Muslimen lossagt und der Meinung des Konsens (*iǧmāʿ*) widerspricht und in ihrer Lehrmeinung (unzulässige) Neuerungen einfügt, so sollen sie nicht bekämpft werden. Solange sie nicht so weit gehen, ihren Ungehorsam gegenüber dem Führer (der Gemeinde) zu demonstrieren, solange sie sich nicht in einem (vom Territorium des Kalifen) isolierten Ort zusammenrotten und solange sie eine Handvoll Individuen sind, die hier und dort leben und die von der Macht (des Kalifen) erreicht werden, werden sie juristisch wie gerechte Menschen behandelt, die die (üblichen) Rechte haben und für die die (üblichen) Strafen gelten.⁴¹

Da diese Rebellen nicht als Apostaten behandelt werden, ist ihr Leben aufgrund des Propheten-*ḥadiṭ* geschützt, wonach das Blut eines Muslims nur im Fall von Ehebruch, Mord, Totschlag oder Apostasie vergossen werden darf.

Leider gibt es keine Nachrichten, welche Gruppen al-Māwardī als Apostaten betrachtet hat und welche nicht. Man kann aber mit einigem Recht davon ausgehen, daß er wie Abū Yaʿlā die Philosophen nicht zur Gruppe der geduldeten „Unbotmäßigen“ gezählt hat. In seinen „Bestimmungen der Machtausübung“ vertritt al-Māwardī die Meinung, daß Apostaten in einem islamischen Staatswesen auf keinem Fall geduldet werden können. Seine Begründung beruft sich auf das *ḥadd*-Strafrecht. Der Herrscher sei gegenüber Gott verpflichtet, Apostaten in seinem Herrschaftsgebiet zu verfolgen, ganz gleich ob sie zu einer anderen, geduldeten Religion (wie dem Juden- oder Christentum) abfallen oder zu einem nicht geduldeten Bekenntnis wie *zandaqa* oder einem Götzenkult.⁴² Unter *zandaqa* verstand al-Māwardī nicht nur wie in früheren Rechtstexten die geheime Apostasie eines Muslims, sondern in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts wurde *zandaqa* auch im Sinne der persischen Grundbedeutung „Manichäer/Dualisten“ oder – was oft wahrscheinlicher ist – in einer

⁴¹ al-Māwardī, *al-Aḥkām as-sultānīya*, 58; engl. Übers., 64; franz. Übers., 116.

⁴² Ebd., 55; engl. Übers., 60; franz. Übers., 109.

polemischen Bedeutung im Sinn von „Erz-Ungläubige“ verwandt. „Der Grund für ihre Apostasie“, so al-Māwardī, „muß ermittelt werden.“ Wenn die Apostaten Zweifel an der Wahrheit der Religion äußern, so müsse man sie mit Hilfe von Argumenten (*huǧāǧ wa-adilla*) ausräumen, bis ihnen die Wahrheit deutlich werde und sie sich von ihren falschen Überzeugungen abkehren würden. Dies gelte als „Umkehr“ im juristischen Sinn und setze sie wieder in ihre Rechte als Muslime ein.

Allerdings fühlt sich al-Māwardī anders als alle seine Vorgänger im islamischen Recht nicht dazu verpflichtet, Apostaten vor einem Vollzug der Todesstrafe *zwingend* zur Umkehr aufzufordern. Das einfache Hersagen eines Glaubensbekenntnisses wird von ihm nicht als Umkehr akzeptiert. Er beruft sich in dieser strengen Einschätzung auf den frühen Juristen Mālik b. Anas und dessen Entscheidung, daß die Umkehr (*tauba*) im Fall eines klandestinen Apostaten nicht akzeptiert werden könne, weil der Apostat schon vorher durch seine Geheimhaltung und Heuchelei offenbart hatte, wie wenig seinem Wort zu glauben sei.⁴³ Hier bei al-Māwardī führt Māliks Urteil dazu, daß nicht das äußerliche Bekenntnis, sondern allein eine innere Gesinnung zum Maßstab für eine hinreichende „Umkehr“ wird:

Mālik sagte: „Ich nehme die Umkehr eines Apostaten nicht an, der zum *zandaqa* oder etwas ähnlichem abgefallen ist, wenn er sich nicht aus eigenem Antrieb bekehrt. Die Umkehr anderer Apostaten erkenne ich hingegen an.“⁴⁴

Die Wiedergabe von Māliks Entscheidung stimmt nur noch sehr grob mit dem überein, was Mālik in der Mitte des 2./8. Jahrhunderts intendiert hatte. Der Bedeutungswandel des Wortes *zandaqa* bewirkt, daß drei Jahrhunderte später Philosophen als „Erz-Ungläubige“ (*zanādiqa*) ohne vorhergehende Aufforderung zur Umkehr (*istilāba*) allein aufgrund der Anschuldigung, Apostaten zu sein, hingerichtet werden konnten. Wer nicht aus eigenem Antrieb seine Umkehr von der vermeintlichen Apostasie erklärte, geriet in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts in die Gefahr, als vermeintlich Gottloser sein Leben zu verlieren. Al-Māwardī hielt es für möglich, auf die Aufforderung zur Umkehr zu verzichten, damit „die Tötung (von Apostaten) unver-

⁴³ Mālik b. Anas, *al-Muwattāʾ*, 459f. Vgl. dazu S. 71f.

⁴⁴ al-Māwardī, *al-Aḥkām aṣ-ṣultāniya*, 55; engl. Übers., 60; franz. Übers., 110.

züglich erfolgt, um nicht die Vollstreckung eines Rechts Gottes zu verzögern.“⁴⁵

Mit diesen Durchführungsbestimmungen zum Apostasierurteil war al-Māwardī deutlich strenger als seine Vorgänger und sogar strenger als sein ḥanbalitischer Zeitgenosse Abū Yaʿlā. Gemäß al-Māwardīs Interpretation der Entscheidung Māliks wurde es möglich, daß ein Richter erklärte, er erkenne während eines Gerichtsverfahrens die Umkehr (*tauba*) des Beschuldigten nicht an, weil sie nicht aus eigenem Antrieb, sondern nur aus Furcht vor der Strafe erfolgt sei. Der Richter konnte sich in einem solchen Fall auf die Autorität al-Māwardīs berufen, wenn er glaubte, der Beschuldigte sei zum „*zandaqa*“ abgefallen. Weil peripatetische Philosophie als *zandaqa* im Sinne von „Erz-Unglaube“ verstanden wurde, hat das islamische Recht bei al-Māwardī eine Stufe erreicht, auf der der Nachweis einer aristotelisch-philosophischen Gesinnung ausreichte, jemanden zum Tod zu verurteilen.

⁴⁵ Arab.: *taʿḍīl qatlihim fī l-ḥāl li-allā yuʾaḥḥara ḥaqq Allāh*; ebd., 55; engl. Übers., 61; franz. Übers. 110.