

## SCHLUSS

In dem langen Briefwechsel, der sich zwischen den beiden Orientalisten Theodor Nöldeke und Ignaz Goldziher zu Anfang des 20. Jahrhunderts entfaltete, stellte Nöldeke seinem jüngeren Kollegen 1904 die Frage, ob er nicht auch meine, „dass Leute wie Averroes u. Ibn Ṭufail im Herzen dem Islam ganz fern standen?“<sup>1</sup> Erst sechs Jahre später hat Goldziher auf diese Frage geantwortet, nachdem das Erscheinen von zwei Schriften Léon Gauthiers über die beiden muslimischen Philosophen 1909 auf Nöldekes Seite dazu geführt hatte, seine Erkundigung zu konkretisieren. Nöldeke hatte den Eindruck, so gestand er in einem Brief vom Mai 1910, daß Ibn Ṭufail die offenbarte Religion für seine Person für überflüssig halte. Positive Religion sei für Ibn Ṭufail Menschenwerk und nur für die Masse von Nutzen. Diese Haltung, so Nöldeke, sei damals so sehr religions- und staatsgefährdend gewesen, daß ein Verbot solcher Schriften und die Todesstrafe für ihre Autoren auch für Nöldeke – wäre er der „vgl. almohadische Grossinquisitor“ gewesen – notwendig erschienen wäre.<sup>2</sup>

Ignaz Goldziher antwortete noch im selben Monat mit einer Verteidigung der beiden Philosophen. Averroes und Ibn Ṭufail, so Goldziher, hätten sich selber als Muslime verstanden und glaubten, die Grundlehren des Islams nicht verlassen zu haben. Sie hätten im Islam „einen Fortschritt der intellektuellen und ethischen Zustände eines grossen Theils der Menschheit“ gesehen. Averroes habe zwar eine Trennung zwischen den Wirkungsbereichen angestrebt, in denen Religion und Philosophie jeweils Aussagen machen können, ihm sei aber nicht an einer Ausgrenzung der Philosophie aus der Religion gelegen gewesen. Heuchler seien Averroes und Ibn Ṭufail keinesfalls gewesen. Letztlich müsse man die Zugehörigkeit zum Islam ihnen selber zur Entscheidung überlassen: „Wenn sie sich als Muslime fühlen, müssen *wir* sie als solche betrachten.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Simon, *Ignaz Goldziher. His Life and Scholarship*, 256.

<sup>2</sup> Ebd., 318.

<sup>3</sup> Ebd., 324f. (Hervorhebung im Original.) Zu diesem Briefwechsel vgl. auch Wolf-Gazo, *Contextualizing Averroës within the German Hermeneutic Tradition*, 143f. Goldziher hatte in seinem 1903 als Vorwort zum *Le livre d'ibn Tûmert* entstandenen Beitrag *Mohammed ibn Tûmert et la théologie de l'Islam*, 74–78 über das Verhältnis von Ibn

Nach dem heutigen Forschungsstand kann es keinen Zweifel daran geben, daß Averroes und Ibn Ṭufail sich nicht nur selber als vorbildliche Muslime verstanden haben, sondern daß sie auch von dem Großteil ihrer zeitgenössischen Umgebung für Muslime gehalten wurden. In den Jahren vor 586/1190 waren die Meinungen Ibn Ṭufails und Averroes' über die Art der Einheit von Philosophie und Religionsgesetz die offizielle Haltung der obersten Schicht in der Almohadenhierarchie. Aristotelische Philosophie wurde unter den Gelehrten im Herrschaftsgebiet der Almohaden als Grundlage für die exakten Wissenschaften und für vernunftgeleitete Metaphysik verbreitet. Das Erbe dieser Bildungspolitik fiel jedoch weniger in al-Andalus oder in Marokko auf fruchtbaren Boden, sondern vielmehr im Norden der iberischen Halbinsel, jenseits der Grenze des islamischen Reiches. In die Jahrzehnte vor 586/1190 fällt der Beginn der Übersetzerbewegung naturwissenschaftlicher und philosophischer Texte aus dem Arabischen ins Lateinische und das Übersetzerprogramm, wie es von Gerhard von Cremona (gest. 1187) und seinen Schülern verfolgt wurde, spiegelt die Ansprüche der Almohaden wieder. Jede über die Offenbarung hinausgehende Erkenntnis hatte nach den Angriffen von al-Ġazālī in einer vom Religionsgesetz bestimmten Gesellschaft nur dann einen Platz, wenn es ihr gelang, sich als echte apodiktische Wissenschaft zu erweisen, und dementsprechend stand und fiel die Berechtigung von Philosophie und Naturwissenschaft mit der Frage nach ihrem apodiktischen Charakter. Averroes meinte, strenge Apodiktik durch den Rückgriff auf Aristoteles erreichen zu können, von dem er glaubte, daß die Kritik al-Ġazālīs ihn nicht in dem Ausmaß berührt hatte wie Avicenna und al-Fārābī. Gerhard von Cremona und seine Schüler verfolgten ein ähnliches Programm, denn sie folgten den Empfehlungen von al-Fārābī in seiner „Klassifizierung der Wissenschaften“ (*Iḥṣā' al-ʿulūm*) und studierten in der Philosophie Werke, die die apodiktische Methode, wie sie Aristoteles in seiner *Analytica posteriora* dargelegt hatte, etablieren. Gerhard übertrug dies Buch aus dem Arabischen ins Lateinische und übersetzte eine Reihe von arabischen Büchern, – seien sie von einem arabischen oder griechischen Autor – in denen die apodiktische Methode dargelegt oder in der Naturwissenschaft anschaulich angewandt wird.<sup>4</sup>

---

Ṭufail und Averroes zur Religion des Islams gearbeitet und damals schon festgestellt, daß die Doppelte Wahrheit ihre Wurzeln in der Unterscheidung dieser beiden Autoren zwischen Lehren für den *vulgus* und solchen für die *eruditi* hat.

<sup>4</sup> Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the*

Theodor Nöldekes Urteil erklärt sich heute nur als die Projektion späterer muslimischer Positionen in die Zeit der Almohadenherrschaft. Nöldeke erwähnt in einem der Briefe an Goldziher, daß für ihn die Religion Muḥammads von der ḥanbalitischen Bewegung und den Wahḥābiten am besten repräsentiert werde.<sup>5</sup> Letztlich waren die Ḥanbaliten und die Ašʿariten Sieger nicht im Streit über die Richtungen des Islams – von denen gab es auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch viele – sondern im Streit über die Quellen für die Geschichte der theologischen Auseinandersetzungen im Islam. In diesen Quellen werden die Philosophen als muslimische Religionsgruppe frühzeitig ausgeschlossen. Die Dominanz der Ašʿariten und ihre Strategie, sich selber als Mitte der islamischen Extreme darzustellen, wurden in dieser Arbeit ebenso als Gründe für die Auffassung genannt, wonach die Philosophen von Beginn an „un-islamisch“ gewesen seien, wie der oftmals paränetische Charakter der Quellen.<sup>6</sup>

Die Ausgrenzung der peripatetischen Philosophie aus dem Islam war ein Prozeß, der erst im 5./11. Jahrhundert begann und unter den Almohaden noch nicht zu einem Abschluß gekommen war. Letztlich hat dieser Prozeß nie ein Ende gefunden, denn trotz aller Anfeindungen von Seiten der Traditionalisten fand die aristotelische Philosophie im ašʿaritischen Kalām eine neue Heimat. Ein Ergebnis dieser Arbeit ist die Erkenntnis, daß es keinen personellen Bruch

---

*Twelfth-Century*, 7, 9–12, 14f., 23, 26; dort auch die kritische Edition der kurzen Vita Gerhards und die Liste der von ihm übersetzten Schriften, 20–33 (über diesen Text vgl. auch Sudhoff, *Die kurze „Vita“ und das Verzeichnis der Arbeiten*). Im Gegensatz dazu scheint das Übersetzerprogramm zu stehen, wie es ab 1160 in Toledo und Segovia von Dominicus Gundissalinus (gest. zu Beginn des 12. Jahrhunderts) verfolgt wurde. Aufgrund seiner Zusammenarbeit mit dem vor den Almohaden aus Cordoba geflüchteten Juden Abraham b. Daʿūd hat Gundissalinus vor allem die unter den Juden in al-Andalus gelesenen, arabischen philosophischen Texte übersetzt (ebd., 13f.; vgl. auch Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*). Auf diese Weise kam der *De anima*-Zyklus, Avicennas *aš-Šifāʾ* und auch al-Gazālīs *Maqāṣid al-falāsifa* in das Blickfeld der Übersetzer. Für diese Texte hatte Gerhard aufgrund ihres geringen Beitrags zur Etablierung der apodiktischen Methode in den Wissenschaften kaum Interesse. Gerhards Übersetzungen waren aber nur eine Etappe auf dem Weg der Lateiner zu methodenstrenger Philosophie und Naturwissenschaft (Burnett, *The Coherence*, 15). Letztlich setzte sich eine Generation nach Gerhard auch in Europa das Programm Averroes' durch und es wurden zuverlässige lateinische Versionen aller Aristoteles-Texte aus dem Griechischen erstellt. Nun wurden auch Averroes und seine Großen Kommentare interessant und fanden in Michael Scotus (gest. 1235) um 1227 ihren ersten Übersetzer (de Vaux, *La première entrée d'Averroès chez les latins*, 196–210).

<sup>5</sup> Simon, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship*, 256.

<sup>6</sup> Vgl. S. 167f., 242f. und 251f.

zwischen den letzten Schülern Avicennas und den ersten „aś‘aritischen Peripatetikern“ gab. Al-Ġazālī hat die Philosophie nie als Ganzes verurteilt und verworfen. Im Gegenteil, er und andere Schüler aus dem Seminar von al-Ġuwainī haben sie gelehrt und damit die aristotelische Tradition im aś‘aritischen Kalām begründet. Die Aneignung der avicennistischen Philosophie durch den aś‘aritischen Kalām wurde durch al-Ġazālīs Werke erst möglich gemacht.<sup>7</sup>

Die Umwandlung der peripatetischen Philosophie am Beginn des 6./12. Jahrhunderts war ein einschneidendes Ereignis. Die Philosophie war fürderhin nicht mehr frei zu behaupten, was ihr als Erkenntnis notwendig erschien, sondern sie mußte in drei wesentlichen Grundfragen das Primat der Offenbarung akzeptieren. Die Ewigkeit der Welt, Gottes Allwissen und das Schicksal des Individuums im Jenseits waren Fragen, in denen der Wortlaut der Offenbarungsschriften vor jeder Vernunftargumentation galt.<sup>8</sup> Es bleibt zu untersuchen, inwieweit diese drei Vorgaben die Philosophie im Islam nach dem 6./12. Jahrhundert zu einer *ancilla theologiae* reduziert haben.

Al-Ġazālīs Verurteilung der Philosophie im letzten Jahrzehnt des 5./11. Jahrhunderts war der auslösende Faktor für die Umwandlung der philosophischen Tradition im Osten der islamischen Welt. Al-Ġazālī hat in seinen Schriften zwei Versionen einer Begründung für diese Verurteilung dargelegt. Eine frühe Version findet sich in der „Widerlegung der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*). Sie setzt sich aus zwei Schritten zusammen. Der „Widerlegung“ geht unausgesprochen die Prämisse vorher, daß Unglaube vom Standpunkt des religiösen Rechts mit Apostasie identisch sei und deshalb von den religiösen und staatlichen Autoritäten verfolgt werden müsse.<sup>9</sup> Daraufhin wird der Unglaube der Philosophen in der „Widerlegung“ nachgewiesen, indem al-Ġazālī anhand von drei Lehren der Philosophen feststellt, daß sie *explizit* gegen zentrale Elemente des muslimischen Glaubensbekenntnisses, also gegen Dogmen des Islams verstoßen. Von dieser Argumentation unabhängig legt al-Ġazālī im Vorwort der „Widerlegung“ die Motivation für sein Urteil dar. Die Philosophen würden sich allen anderen Muslimen aufgrund ihrer wissenschaftlichen Methodik überlegen fühlen, und sie würden meinen, in

<sup>7</sup> Vgl. S. 316–318 und 350–353.

<sup>8</sup> In der Frage der Ewigkeit galt weniger der Wortlaut der Offenbarung, sondern vielmehr der *igmā‘* der Mutakallimūn vgl. S. 278f.

<sup>9</sup> Vgl. S. 285–291.

der Ethik und der Metaphysik zu Erkenntnissen gelangt zu sein, die dem Text der Offenbarungsschriften überlegen seien. Die Vorschriften der Religion waren für die Philosophen nur ein Abbild der eigentlichen, philosophischen Ethik. Die Philosophen meinten, so al-Ġazālīs Vorwurf, das Religionsgesetz würde für sie nicht gelten, da sie die Regeln für eine ethische Lebensführung direkt ihren Wissenschaften entnehmen könnten. Auf diese Haltung der Philosophen reagierte al-Ġazālī, indem er die Möglichkeit einer den Offenbarungsschriften überlegenen Erkenntnis negierte und in seiner „Widerlegung der Philosophen“ eine Reihe von skeptizistischen Argumenten gegen die Überlegenheit philosophischer Erkenntnis vor jeder anderen anführte.

Eine zweite Argumentation gegen die Möglichkeit peripatetischer Philosophie im Islam findet sich in der nur etwas später entstandenen Bāṭinitenschrift (*Faḍā'ih al-bāṭinīya*) und im „Rechten Maß in der Darlegung der Dogmatik“ (*al-Iqtisād fī l-i'tiqād*). Wieder geht die Gleichsetzung von Unglaube und Apostasie der Behandlung dieses Themas vorher. Abweichend von der „Widerlegung“ heißt es in diesen beiden Schriften, die Art, wie die Philosophen Prophetie interpretieren würden, sei selber Unglaube. Die Deutung der Philosophen, wonach die von den Propheten kommenden Offenbarungen nur die bildhafte Darstellung der von den Philosophen in Gänze erfaßten Wahrheit sei, impliziere die Behauptung, die Propheten hätten etwas Falsches offenbart. In diesen beiden Schriften wird die Regel dargelegt, daß jede explizite oder implizite Unterstellung, die Offenbarung sei nicht wahr, Unglaube und Apostasie sei und mit dem Tod betrafft werde.

Al-Ġazālīs Beschäftigung mit den Kriterien für Unglaube und Apostasie wird in seiner Schrift über das „Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und *zandaqa*“ (*Faiṣal at-tafrīqa baina l-islam wa-z-zandaqa*) um 499/1106 abgeschlossen. Erst hier begründet er, warum die Philosophen mit ihren drei Behauptungen über die Schöpfung der Welt, über Gottes mangelnde Kenntnis der Partikularia und über die Vorhersagen des Korans bezüglich des jenseitigen Schicksals des Menschen gegen zentrale Dogmen des Islam verstoßen haben. In der „Widerlegung der Philosophen“ hatte al-Ġazālī mit skeptizistischen Argumenten etabliert, daß in diesen drei Fragen keine Möglichkeit von Vernunftkenntnis besteht. Nun wird die Regel etabliert, daß in allen Fragen, wo sich Vernunftkenntnis ausschließt, der Wortlaut der Offenbarung in seinem Wortsinn zu gelten hat. Al-Ġazālīs Gesetz der Interpretation der Offenbarungsschriften (*qānūn*

*at-ta'wīl*) lautet, daß jede Abweichung vom Wortlaut in diesen Fragen Unglaube sei und Apostasie. Im Kern dieses Gesetzes steht die schon von al-Aš'arī aufgestellte Regel, daß nur ein überzeugender Vernunftbeweis, die Geltung des Wortlauts der Offenbarung einschränken kann.<sup>10</sup> Al-Ġazālī war der erste, der diese Überlegung für die Grenzen der Toleranz im Islam fruchtbar gemacht hat.<sup>11</sup> Eine von al-Ġazālī intendierte Folge des Gesetzes der Interpretation war, daß heterodoxe Abweichungen vom Wortlaut der Offenbarung in allen Fragen, in denen die Vernunft diesen Wortlaut verwirft, nicht als Unglaube und Apostasie verurteilt werden dürfen, sondern als Fehlglauben toleriert werden müssen.

In allen Fragen, in denen Vernunftkenntnis möglich ist, so al-Ġazālī, ist die Beschäftigung mit Spekulation und Vernunftkenntnis unter den Gelehrten zu ermutigen. Dies gelte vor allem für die Lehre über die Attribute Gottes. Theodor Nöldeke merkte im Oktober 1916 in einer Reaktion auf Goldziher's gerade erschienener Edition der Bāṭinitenschrift an, daß diese Befürwortung von Spekulation und Verstandeskenntnis wenig konsequent sei.<sup>12</sup> Genau dies war der Kern von Averroes' Kritik an al-Ġazālī über 800 Jahre vorher. In dieser Arbeit wurde die Übereinstimmung von Averroes und al-Ġazālī in wichtigen theologischen und religionsrechtlichen Grundfragen zu Unglaube und Apostasie betont. Sowohl für Averroes wie für al-Ġazālī galt der Grundsatz, daß apodiktisches Wissen mit offenbarem Wissen identisch ist.<sup>13</sup> Der Unterschied, der nach wie vor zwischen Averroes und al-Ġazālī über die Anwendung von Interpretation (*ta'wīl*) zur Vereinigung der Offenbarung mit Vernunftkenntnis bestand, betraf ein erkenntnistheoretisches Argument. Für al-Ġazālī konnte es keine apodiktische Verstandeskenntnis über die drei genannten Fragen geben. Averroes erwiderte, daß man mit Hilfe von Analogieschlüssen sehrwohl unzweifelhafte Erkenntnisse über Zustände haben kann, die einer direkten Untersuchung entzogen sind.<sup>14</sup> Wer dieses erkenntnistheoretische Prinzip gänzlich ablehnt, muß zugeben, daß man auch keine unzweifelhafte Vernunftkenntnis über Gott und seine Attribute haben kann. Doch auch al-Ġazālī meinte, durch

<sup>10</sup> Vgl. S. 167.

<sup>11</sup> Über den Unterschied der beiden Beweisziele vgl. meine Einleitung zu al-Ġazālī, *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz*, 19f.

<sup>12</sup> Simon, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship*, 380.

<sup>13</sup> Vgl. S. 444, 458f.

<sup>14</sup> Averroes, *al-Kašf 'an manāhiġ*, 162.17–19; dt. Übers., 50.

Vernunftkenntnis apodiktisch nachweisen zu können, daß Gott z.B. keinen Körper habe.<sup>15</sup> Damit, so Averroes, erkennt al-Ġazālī die grundsätzliche Geltung dieses erkenntnistheoretischen Prinzips an, und wer dies einmal akzeptiert habe, könne nicht behaupten, das Jenseits oder die Ewigkeit der Welt sei aller menschlichen Erkenntnis entzogen.<sup>16</sup>

Schon 1926 hatte David Zvi Baneth festgestellt, daß al-Ġazālīs grundsätzliche Stellung zur vernunftgeleiteten Metaphysik weder ein radikaler Kritizismus noch eine vollständige Skepsis ist, sondern daß nur von einer gewissen skeptischen Tendenz gesprochen werden kann.<sup>17</sup> Averroes hat an mehreren Stellen die Inkonsistenz der Kritik al-Ġazālīs bemängelt, die sich auf der einen Seite skeptizistischer Argumente bedient und auf einer anderen Vertrauen in die Erkenntnisse des Verstands hat. Diese Inkonsistenz al-Ġazālīs erklärt sich aus seiner Position, sowohl den Anspruch der Philosophen auf apodiktische Erkenntnis wie auch die skeptizistische Kritik von Seiten der Ismāʿīliten abwehren zu wollen. Er kehrte die Waffen seiner beiden Gegner gegen den jeweils anderen und hat – selber auf der Schnittstelle, wo die Argumente sich kreuzen – das Kriterium für wahre Erkenntnis verloren. Al-Ġazālīs Leser haben den Mangel eines festen Bezugspunktes immer gespürt und dies hat der maghrebini-sche, jüdische Autor Abraham Gavison (gest. 1578) ausgedrückt, als er durchaus ernstgemeint die Anekdote überlieferte, wonach al-Ġazālī auf Bitten des Königs tagsüber an der „Widerlegung der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*) geschrieben habe und des Nachts aus eigenem Antrieb an der „Widerlegung der Widerlegung“ (*Tahāfut at-tahāfut*) arbeitete.<sup>18</sup>

Al-Ġazālīs Werke über die Kriterien zur Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Muslime sind auch als eine Reaktion auf das Scheitern des überlieferten ašʿaritisches Konzeptes von Glauben und Apostasie während der Ašʿaritenverfolgung in der Mitte des 5./11. Jahr-

<sup>15</sup> Vgl. al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqā*, 182f.; dt. Übers. 63f.

<sup>16</sup> Averroes, *al-Kaṣf ʿan manāhiġ*, 233.11–13; dt. Übers., 103: „Das Urteil über das Verborgene (...) entspringt aus dem Urteil über das Bekannte. (Wer dies leugnet) hat keine Möglichkeit zu Erkenntnissen über Gott zu gelangen.“

<sup>17</sup> Baneth, *Jehuda Hellewi und Ġazālī*, 31 (Neudruck 376; hebr. Version, 315f.)

<sup>18</sup> Gavison, *ʿOmer haš-šekḥah*, fol. 135r; dt. Übers. dieser Anekdote bei Steinschneider, *Typen*, 75. Über Abraham Gavison vgl. EJ, vii, 338 (Jefim Hayyim Schirmann) und den durch diesen Artikel offenbar korrigierten Beitrag in der deutschsprachigen *Encyclopaedia Judaica*, vii, 111f. vom selben Autor.

hundreds entstanden.<sup>19</sup> Demgegenüber scheint die Gleichsetzung von Apostasie mit Unglauben nicht seine genuine Leistung gewesen zu sein, vielmehr folgte er hier einem Trend unter seinen Zeitgenossen.<sup>20</sup> Al-Ġazālīs Verdienst bestand darin, Konzepte, die in der frühen ašʿaritischen Schule erarbeitet wurden, unter den veränderten Bedingungen fruchtbar gemacht zu haben.<sup>21</sup> Wer die Offenbarung nicht für wahr hielt, war für al-Bāqillānī und al-Ašʿarī ein Ungläubiger, aber er war für sie nicht vom Islam abgefallen. Bei den frühen Ašʿariten war *takdīb* das Kriterium für Unglauben, nicht aber für Apostasie. Nachdem al-Ġazālī – ausgelöst durch die Erfahrungen während der Ašʿaritenverfolgung um 445/1053 – die Trennung zwischen den Kriterien für Unglaube und denen für Apostasie aufgab, wurde *takdīb* bei ihm – zumindest in einer Schaffensperiode – zum Kriterium für Apostasie.

In ihrer frühen Position zu Unglauben hatte sich die ašʿaritische Schule stark von der traditionalistischen *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit beeinflussen lassen. Die Lehre, daß es innerhalb der Rechtsgemeinschaft der Muslime Leute gab, die nicht gläubig waren, hatte die „*takfir*-Kultur“ vom 3./9. bis ins 5./11. Jahrhundert erst möglich gemacht, als so viele gegnerische Religionsgruppen beschuldigt wurden, ungläubig zu sein. Vor allem die Traditionalisten bezichtigten zu gut wie jeden des Unglaubens, der von ihnen abwich. Damit meinten sie aber nicht, daß die so geschmähten theologischen Gegner auch Apostaten seien und dem Todesurteil anheimfielen. Dies hätte die muslimische Gesellschaft gesprengt. Vielmehr meinte dieser Vorwurf, daß sie nach ihrem Tod in die Hölle eingehen würden, und er beinhaltete möglicherweise eine Reihe von sozialen Sanktionen, wie den Verzicht hinter einem solchen Gelehrten zu beten, oder jemanden aus seiner Familie zu heiraten.

Die Überlegungen zu Unglauben und Apostasie innerhalb der ašʿaritischen Schule hatten bei al-Baġdādī zu einer in Stufen der Abweichung gegliederten Einteilung der Religionsgruppen innerhalb der Gemeinde Muḥammads geführt. Dies war ein wichtiger Schritt zu al-Ġazālīs Kriterien für Unglauben und Apostasie, denn hier wurde erstmals ein Katalog von Glaubenssätzen aufgestellt, die zusammen

<sup>19</sup> Vgl. S. 206–215.

<sup>20</sup> Vgl. S. 232–241, 282f.

<sup>21</sup> Vgl. S. 321 in dieser Arbeit und meine Ausführungen in der Einleitung von al-Ġazālī, *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz*, 34–36.



als Trennungslinie zwischen Islam und Apostasie fungiert haben. Vorhergehende Häresiographien hatten eine solche Gliederung vermissen lassen, denn sie ließen sich zu sehr vom Wortlaut des *ḥadīṭ* von den 73 Sekten leiten. Dieser *ḥadīṭ* läßt keinen Unterschied zwischen den 72 abweichenden Sekten zu und macht alle gleichsam zu Ungläubigen und in die Hölle Verdammten.<sup>22</sup> Bei al-Baġdādī zerfällt die ursprüngliche Gemeinde Muḥammads in drei Gruppen: (1.) in rechthgläubige Sunniten, (2.) in irrthgläubige Sekten, die rechtlich wie nichtmuslimische Fremde zu behandeln sind und (3.) in Apostaten, die man zur Umkehr auffordern und gegebenenfalls töten muß. Die Grenze zwischen der zweiten und der dritten Gruppe läuft entlang eines Katalogs von acht notwendigen Elementen des muslimischen Glaubensbekenntnis.

Eine zweite eigenständige Leistung hat al-Baġdādī vollbracht, indem er im Rahmen der Behandlung der einzelnen Sekten in seinen beiden Werken „Die Unterschiede zwischen den Sekten“ (*al-Farq baina l-firaq*) und „Die Grundlagen der Religion“ (*Uṣūl ad-dīn*) jeweils angibt, in welchem Punkt ihrer Glaubenslehre die von ihm als apostatisch eingeschätzten Religionsgruppen die Grenze vom Islam zur Apostasie überschritten haben. Diese beiden Bücher sind die frühesten überlieferten Werke der islamischen Theologie, in dem systematisch die Kriterien dargelegt werden, warum einzelne Religionsgruppen als Apostaten galten.

Die Trennung der Konzeptionen von Unglaube und Apostasie hat ihren Ursprung in der Unterscheidung zwischen Islam und Glauben (*īmān*), die schon im Koran angelegt ist und von Beginn an von der Kommentarliteratur vor allen zu dem Vers 49.14 ausgearbeitet wird.<sup>23</sup> Nach Ansicht von Louis Massignon trug vor allem der mystische Islam zu einer Trennung dieser beiden Kriterien bei. Im Rahmen seiner Studie über das Leben, die Lehre und den Tod von al-Ḥallāġ in der ersten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts hat Massignon auch die juristische Legitimation des Todesurteils gegen al-Ḥallāġ untersucht.<sup>24</sup> Massignon kam zu der Erkenntnis, daß das islamische Recht keine ausreichende Legitimation für das Todesurteil gegen al-Ḥallāġ aufgrund von Apostasie bot. Unter dem Einfluß aš-Šāfi‘īs und anderer

<sup>22</sup> Vgl. S. 126–136.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Smith, *An Historical and Semantic Study of the Term 'Islam' as Seen in a Sequence of Quran Commentaries*.

<sup>24</sup> Massignon, *La passion d'al-Ḥallāġ*, iii, 235–258.

früher Juristen, so Massignon, wurde Islam als das Erfüllen einer Reihe sozialer Pflichten oder religiöser Riten verstanden.<sup>25</sup> Was das juristische Urteil über die Mitgliedschaft zum Islam angeht, so ein Ergebnis dieser Arbeit, war nur das Aussprechen der *šahāda*, der Bekenntnisformel, als Ritus relevant.<sup>26</sup> Diese bei den frühen Juristen angelegte Orientierung an einer einzigen Pflicht steht in einer grundsätzlichen Konkurrenz zur Erfüllung einer ganzen Reihe von religiösen Handlungen, wie es im Koran und in einzelnen *aḥādīṭ* gefordert wird. Das Spannungsverhältnis zwischen dem Erfüllen einer Vielzahl von Pflichten und Riten und dem einfachen Aufsagen der Glaubensformel zeigt sich schon im *ḥadīṭ*-Korpus.<sup>27</sup> Später wird es deutlich, wenn der Kalif al-Qādir in seinem Glaubensbekenntnis 409/1018 schreibt, die Haltung, der Koran sei von Gott in der Zeit geschaffen, führe zu Apostasie.<sup>28</sup> Diese Passage ist Ausdruck einer Gegenbewegung unter den Traditionalisten, in der die Bestimmungen der frühen Juristen, wonach allein das Aussprechen der Glaubensformel Kriterium für die Mitgliedschaft im Islam ist, nicht anerkannt wurde.

Unter den Traditionalisten vor allem der ḥanbalitischen Rechtschule gab es schon im 3./8. Jahrhundert eine Richtung, die das äußerliche Aufsagen der Bekenntnisformel nicht mehr als konstituierend für die Mitgliedschaft zum Islam angesehen hat.<sup>29</sup> Erst die Intention, mit der die Riten des Islams ausgeführt werden, gab für sie Auskunft über die Zugehörigkeit zum Islam. Nach Massignon waren es vor allem sufische Überlegungen, die im 5./11. Jahrhundert dazu geführt haben, daß sich diese Position durchgesetzt hat und die Erfüllung von Riten nicht mehr als Kriterium für die Mitgliedschaft zur Gemeinde der Muslime akzeptiert wurde. Ein weiterer wichtiger Faktor, der in dieser Arbeit genannt wurde, war die Bedrohung des 'abbāsīdischen Staats durch die *da'wā* der Ismā'īliten.

Welche Bedeutung die durch die Ismā'īliten ausgelöste Krise des 'abbāsīdischen Kalifats und des seldschukischen Sultanats auf die politische Theorie im Islam hatte, ist bisher nur am Rande untersucht worden. Der Gründer der vorislamischen, sassanidischen Dynastie im Iran, Ardašīr I (reg. 224–242), soll ein politisches Testament hinterlassen haben, dessen Text schon im 2./8. Jahrhundert ins Arabische

<sup>25</sup> Ebd., iii, 235f., 207f.

<sup>26</sup> Vgl. S. 77, 93–99.

<sup>27</sup> Vgl. S. 58–66.

<sup>28</sup> Vgl. S. 116f., 149f.

<sup>29</sup> Vgl. S. 145–148.

übersetzt wurde.<sup>30</sup> Ardašīr I rät darin allen zukünftigen Herrschern im Iran, die königliche Autorität eng mit dem Religionsgesetz zu verknüpfen. In diesem Paar könne kein Element ohne das andere bestehen, denn die Religion sei das Fundament für die staatliche Autorität und der Staat sei Beschützer der Religion. Die größte Angst, die er habe, so Ardašīr, sei, daß Menschen aus den unteren Schichten sich Gelehrsamkeit über die Religion anmaßen und herangehen würden, die heiligen Texte auf eine Art zu interpretieren, die von den Deutungen der Religionsgelehrten und der Regierenden abweicht. Dies, so Ardašīr, sei gefährlich, noch gefährlicher aber sei es, wenn die Regierenden aufgrund ihres Vertrauens in die Autorität des Staates diese Gefahr unterschätzen, und eine solche Situation duldend akzeptieren würden.<sup>31</sup> Al-Ġazālī hat – ob in Kenntnis dieses Textes oder nicht – in seinem Spätwerk genau nach diesem Testament gehandelt. Er verbot dem *vulgus* jede vom Wortlaut abweichende Interpretation der Offenbarung und legte für die Gelehrten einen Rahmen fest, in dem sich ihre Interpretationen bewegen durften.<sup>32</sup> Dieser Rahmen wurde durch die Überlegung bestimmt, daß keine Deutung der islamischen Offenbarung den darin festgelegten Zusammenhang zwischen den Taten des Diesseits und dem Lohn und der Strafe im Jenseits in Frage stellen durfte.<sup>33</sup> Al-Ġazālī hat jede Interpretation verboten, die die Autorität des Religionsgesetzes eingeschränkt hätte.

Die sich im 5./11. Jahrhundert etablierende Vorherrschaft der Position, wonach über die Mitgliedschaft im Islam nach der inneren Überzeugung geurteilt werden muß, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es im Islam selbst in späteren Jahrhunderten noch beide Auffassungen gegeben hat. Die Meinung, wonach die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft aufgrund von äußeren Riten bestimmt werde, hatte

<sup>30</sup> Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 80. Über den historischen Ardašīr I vgl. *Encyclopaedia Iranica*, ii, 371–376 (J. Wiesenhöfer).

<sup>31</sup> Der Text des „Testaments Ardašīrs“ (pers. *andarz-i Ardašīr*; arab. *‘ahd Ardašīr*) findet sich bei Grignaschi, *Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul*, arab. 46–67; franz. Übers., 68–83, paraphrasierte Passage arab., 49–51; franz., 70–72. Der Text ist auch bei ‘Abbās, *‘Ahd Ardašīr*, 47–84 abgedruckt, paraphrasierte Passage, 53–56.

<sup>32</sup> Averroes folgte al-Ġazālī in der Beschränkung für den *vulgus* und die Religionsgelehrten. Er wollte die Philosophen jedoch von diesen Beschränkungen befreit wissen, da sie mit Hilfe der Philosophie zu apodiktischen Erkenntnissen kommen, die auch gemäß al-Ġazālīs Gesetz der Interpretation den Wortlaut der Offenbarung stets aufheben.

<sup>33</sup> Vgl. S. 303.

nach wie vor ihre Anhänger.<sup>34</sup> Dies hängt sicher damit zusammen, daß im Koran beide Möglichkeiten auftauchen. Das Begriffspaar *īmān*, „Glaube“, und *kufī*, „Unglaube“ beschreibt im Koran die vollends individuelle, innere Haltung eines Menschen zur Religion des Islams. Über diese Haltung kann ein anderes Individuum zwar Mutmaßungen aber kein hinreichend gesichertes Urteil abgeben.<sup>35</sup> Islam und Apostasie waren ursprünglich Zustände des Individuums, die nur aufgrund von äußeren Kriterien beurteilt wurden. Erst später kamen durch die Verbindung dieser Begriffe mit Glauben und Unglauben Kriterien für die innere Überzeugung des Individuums ins Spiel.<sup>36</sup> Der Prozeß der Verdrängung der äußeren Kriterien für Islam durch die inneren Kriterien für Unglauben hat in den verschiedenen Richtungen des Islams unterschiedlich lange gedauert. Die traditionalistischen *ḥadīṭ*-Gelehrten und die Sufis haben diesen Prozeß als erste vollzogen und im 4./10. Jahrhundert vorangetrieben. Manche Gruppen, wie die Muʿtaziliten, haben die mit diesen beiden Begriffspaare verbundenen Konzepte bis zum Schluß nicht miteinander vermengt. Der Wendepunkt für das Sunnitentum war in der 2. Hälfte des 5./11. Jahrhunderts.

War die gleichzeitige Zuspitzung der Polemik gegen die Philosophen in der 2. Hälfte des 5./11. Jahrhunderts eine letztlich nur zufällige Koinzidenz? Vor allem die Auseinandersetzung mit den ismāʿīlitischen Schiiten hatte innerhalb der Sunniten dazu geführt, daß das theologische Denken durch die generelle Einführung der inneren Kriterien für Apostasie die Grundlage für eine religionsrechtliche Verurteilung der Philosophen als Apostaten gelegt hat. Man mag

<sup>34</sup> Vgl. S. 283.

<sup>35</sup> Vgl. *Koran*, 60.10.

<sup>36</sup> Ein Problem das in dieser Arbeit ausgespart wurde, ist mit dem engen Zusammenhang zwischen Staat und Religion im frühen Islam verbunden. „Muslim“ bezeichnete in der Frühzeit nicht nur das Mitglied der religiösen Gemeinschaft, sondern auch das Subjekt des Staatswesens. Die Interessen des Staatswesens wurden nach dem Tod des Propheten durch die jeweiligen Kalifen definiert, und ein Konflikt zwischen diesen Interessen und denen des Gemeinwesens wurde schon während des ʿabbāsīdischen Umsturzes 127/747–138/756, spätestens aber während der durch al-Maʿmūn ausgelösten *miḥna* 218/833–234/849 deutlich. (Vgl. dazu Lapidus, *The Separation of State and Religion*, 384f.) Gerade die *miḥna* wurde von den Traditionalisten dazu genutzt, die Grenzen der kalifalen Macht zu testen und im Verlauf des nächsten Jahrhunderts zugunsten der Autorität der „Gemeinschaft“ (*al-ġamāʿa*) auszuholen. Dies führte letztlich dazu, daß das Prädikat „Muslim“ von sunnitischer Seite nicht mehr das Subjekt des Staatswesens, sondern nur noch einen der „Leute der *sunna* und der Gemeinschaft“ (*ahl as-sunna wa-l-ġamāʿa*), d.h. einen Sunniten bezeichnete.

argumentieren, die Philosophen seien in einen Sog gezogen wurden, der von der Verfolgung der ismāʿīlitischen Werber und Propagandisten (*duʿāt*) ausgelöst wurde und in dessen Strudel sie nur quais auf einem Nebenschauplatz hineingezogen wurden. Doch die Position über den Unglauben der Philosophen hatte seit dem 3./9. Jahrhundert ihre Anhänger und der wichtigste Faktor für den Untergang der peripatetischen Philosophie im Islam bleibt die Tatsache, daß diese am Anfang nur vereinzelt geäußerte Meinung im 4./10. und 5./11. Jahrhundert zu einem breiten Bewußtsein wurde.