

## Yazīd b. Unaisa und Abū ‘Īsā al-İřfahānī

### *Zur Konvergenz zweier sektiererischer Bewegungen*

301 Hypothesen sind manchmal eine arge Zumutung, vielleicht auch hier und jetzt, für den Jubilar wie für den Leser. Aber da es um ein Gebiet geht, zu dem Francesco Gabrieli sich mehrfach geäußert hat, die Geschichte der frühen Ĥāriğiten<sup>1</sup>, sei der Spekulation doch Raum gegeben. Ich möchte versuchen, eine Beziehung herzustellen zwischen zwei sektiererischen Bewegungen, einer im Bereich des Islams und der anderen im Bereich des Judentums, die beide uns nur durch wenige Bemerkungen späterer, manchmal wesentlich späterer Doxographen bekannt sind. Auf neue Quellen läßt sich kaum hoffen; unsere Information wird wohl immer spärlich bleiben. Dies zu glauben, gibt es mehrere Gründe. Erstens waren interreligiöse Beziehungen, sofern sie sich nicht kontroverstheologisch oder polemisch ausschlachten ließen, nie ein bevorzugtes Thema jüdischer oder muslimischer Autoren des Mittelalters; zweitens waren die beiden Bewegungen, von denen die Rede sein soll, Randerscheinungen und nach dem Konsens der jeweiligen Majorität ohne Zweifel aberant; und drittens spielten die Ereignisse sich ab in einer Gegend und zu einer Zeit, die außerhalb des Blickkreises zeitgenössischer Beobachter und späterer Geschichtsschreiber lagen: irgendwo in Westiran während der späten Umayyadenzeit.

Beginnen möchte ich mit der muslimischen Seite meines Diptychons. Die Gruppe, um die es geht, zählt zu den „Sekten“ der Ibādīya, also des gemäßigten Flügels der Ĥāriğiten. Man findet häufig die Behauptung, daß die Ibāditen gemäßigt waren, weil sie Quietisten waren. Aber das ist nur eine vorschnelle Verallgemeinerung ihres Erscheinungsbildes im Irak; dort hielten sie in der Tat stille, weil ihnen die Obrigkeit viel zu genau auf die Finger schaute, als daß sie 302 Gelegenheit gehabt hätten, den | Status der Geheimhaltung (*kitmān*) aufzugeben<sup>2</sup>. In Wirklichkeit war Quietismus für sie nur Teil einer Alternative, welche unter günstigen Umständen bewaffnete Rebellion (*ħurūğ* oder, wie sie eher sagten: *zuhūr*) ebenso vorsah. Ihre Mäßigung lag nicht so sehr in ihrer politischen

1 Vgl. etwa *La poesia ĥāriğita nel secolo degli Omayyadī*, in „RSO“, 20/1943/331 ff.; jüngst auch in seinen vier Vorlesungen am Collège de France, abgedruckt in „REI“, 41/1973/7 ff., dort s. 27 ff.

2 Dazu jetzt J.C. Wilkinson, *The Early Development of the Ibādī Movement in Basra*, in *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G.H.A. Juynboll (Southern Illinois University Press 1982), s. 125 ff.

Haltung als vielmehr in ihrem Sündenbegriff. Wie alle Ḥārīğiten betrachteten sie nur sich selber als *muslimūn*; jeder andere, mochte er noch so sehr sich an die Gebote des Korans halten, verdiente nach ihrer Ansicht diese Bezeichnung nicht – einfach deswegen, weil er die ungerechte und unfrome Obrigkeit anerkannte und sich nicht von der übrigen Gemeinde lossagte<sup>3</sup>. Und wie bei den übrigen Ḥārīğiten findet sich auch bei den Ibāditen die Tendenz, hierin nur eine einzige Ausnahme zuzulassen: jene Nichtmuslime (im normalen Sinne des Wortes), die von der Existenz der koranischen Botschaft noch nichts wissen; sie sind „entschuldigt“ und darum zumindest virtuell *muslimūn*<sup>4</sup>. Sie sind nur keine „Gläubigen“ (*muʾminūn*); das Prädikat *muslim* dagegen verlieren sie erst dann, wenn sie bewußt die Wahrheit, d. h. den Islam und innerhalb seiner die ḥārīğitische Glaubenshaltung, verwerfen. In diesem Sinne teilte die Ibādīya die Exklusivität, welche allen Ḥārīğiten eigen war, im Gegensatz etwa zu dem Universalismus oder, wie wir heute vielleicht sagen würden, der ökumenischen Haltung der Murğīʿa<sup>5</sup>. Jedoch billigte sie nicht mehr jene extremistischen Konsequenzen, die von frühen Radikalen wie der Azraqīya gezogen worden waren: kein Nichtḥārīğit darf wegen seiner Überzeugung getötet werden. In der Tat behandelte sie dort, wo sie bei ihren Aufständen, etwa in Ḥaḍramaut oder im Ḥiğāz um 129/746, Gefangene machte, ihre Feinde, und zwar selbst die wichtigen und gefährlichen Leute unter ihnen, mit ungewöhnlicher Milde<sup>6</sup>.

Das wirkt unlogisch; denn wenn die Gegner nicht mehr als Muslime betrachtet wurden, so waren sie *kuffār*, Ungläubige und deswegen streng genommen dem Tode verfallen, wenn sie den „Islam“ nicht annahmen. Nun ist kein Zweifel, daß die Ibāditen sie in der Tat als *kuffār* ansahen; aber sie definierten den Begriff *kufr* anders. *Kufr* war in diesem Fall nicht der Unglaube der Heiden, sondern *kufr niʿma*, Undankbarkeit gegenüber erwiesener Wohltat. Der Zusatz

303

3 Vgl. dazu allgemein W.M. Watt in „Der Islam“, 36/1961/219ff. und T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology* 6ff. Bei den Ibāditen spiegelt sich diese Einstellung am besten in der Bezeichnung *ğamāʿat al-muslimīn*, die sie ihrem Ältestenrat in Baṣra gaben (vgl. dazu *Studies on the First Century* 121). Für die ibādītische Gemeinde als Ganzes findet sich die Umschreibung *firqat al-Islām* (so bei Abū Zakarīyāʿ, übers. in „Revue Africaine“, 105/1961/141).

4 Vgl. dazu den Text bei Darğīnī, *Ṭabaqāt al-mašāyih bil-Mağrib* (ed. Ibrāhīm Ṭallāy, Constantine 1394/1974), S. 242, 1ff. An dieser Einstellung hat sich dann die Frage entzündet, wieweit der Verstand allein schon zur Gotteserkenntnis führt und damit die „Entschuldigung“ aufhebt (vgl. dazu das interessante, wenngleich etwas verwickelte Referat einer frühen Diskussion bei Abū ʿAmmār ʿAbdalkāfī, *al-Mūğaz*, ed. ʿAmmār Ṭālibī u.d.T. *Ārāʾ al-Ḥawārīğ al-kalāmīya*, Algier 1398/1978, II 154, ult. ff. [übers. TG V, 121–124]).

5 „Ökumenisch“ natürlich nur innerhalb der Grenzen des Islams. Gegenüber Nichtmuslimen verhielten sich Murğīʿiten häufig ablehnender als Ḥārīğiten.

6 *Āğānī*<sup>3</sup>, XXIII 226, 6ff.; auch 227, 7f. Allgemein T. Lewicki in: „FO“, 1/1959/3ff.

zeigt, daß man sich einer Doppeldeutigkeit bewußt geworden war, die schon – oder noch – im Koran sich zeigt; dies hat ihre Wurzeln in einer Bedeutungsverschiebung, die sich schon im Aramäischen und im Syrischen abgespielt hatte. Da ist einerseits, eben unter dem Einfluß der religiösen Terminologie des Aramäischen, die Bedeutung „ungläubig sein“, vor allem repräsentiert durch den Plural des Partizips (*kāfirūn* oder *kuffār*). Daneben aber findet sich der von Ibāditen vorausgesetzte alte Wortsinn, wie auch die vorislamische Poesie ihn kennt, besonders deutlich z. B. in Sure 14/7, wo Gott selber sagt: „Wenn ihr dankbar seid, werde ich euch noch mehr (Wohltaten) erweisen. Wenn ihr aber undankbar seid (*kafartum*) – meine Strafe ist schwer“<sup>7</sup>. In diesem letzteren Falle war das Gegenteil zu *kufr* also nicht *īmān* „Glaube“, sondern *šukr* „Dankbarkeit“, die Haltung Abrahams, der „dankbar war für (Gottes) Wohltaten“ (Sure 16/120). Ein *kāfir* streitet hier keinen Glaubensinhalt ab, sondern verkennt eine fundamentale Pflicht, die er als Geschöpf hat; *kufr* ist eine Fehlhaltung gegenüber Gott als dem Souverän. Der Begriff wurzelt tief in arabischem Lebensgefühl<sup>8</sup>.

So betrachtet, ist der prinzipielle Unterschied zwischen einem Ibāditen und einem anderen Bekenner des Islams größtenteils aufgegeben; zum *kāfir ni'ma* wird man nicht durch Verweigerung, sondern einfach durch Sünde. Zwar hätte ein Ibādīt diesem weiterhin nicht *islām* zugesprochen; aber im Verhältnis zum Gegenbegriff, *kufr*, waren sie beide gleich: auch der Ibādīt zeigt, wenn er sündigt, „Undankbarkeit“ und verliert damit seinen Status als Gläubiger (*mu'min*). Was ihn weiterhin von einem Nichtḥāriḡiten trennt, ist nur die Tatsache, daß dieser *fortwährend* in Sünde lebt, insofern er die Wahrheit des ibādītischen Standpunktes nicht anerkennt; in dieser Hinsicht ist er verstockt und darum letztlich zu ewiger Hölle verdammt<sup>9</sup>. Zwar entgeht auch der ibādītische Sünder der Verdammnis nur dann, wenn er für seine Sünde Buße tut. Aber die Wahrscheinlichkeit dazu ist recht groß; seine Mitbrüder haben | nämlich die Pflicht, ihn fortwährend zu ermahnen, und wir haben Belege genug dafür, daß sie dies mit allen Mitteln sozialen Drucks taten<sup>10</sup>. Durch seine Buße (*tauba*) gewinnt er den Status eines Gläubigen zurück. Dies alles ändert dennoch nichts daran, daß auch jeder andere Anhänger des Islam prinzipiell die

304

7 Vgl. „E1<sup>2</sup>“, IV 407 ff. s.v. *Kāfir*.

8 Vgl. dazu R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership* (Princeton 1980) 72 ff.

9 Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 107, 10 und 110, 14 f.; Abū 'Ammār, *Mūǧaz* II 116, 12 f.

10 Vgl. dazu das Sendschreiben des Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl, das Darǧīnī bewahrt hat (*Ṭabaqāt* 279, 14 ff.). Es gehört wohl in die zweite Hälfte des 2. Jh's. Zwar behauptet Darǧīnī, es sei an Ṭālib al-ḥaqq gerichtet gewesen, der i. J. 129/746–747 Ḥaḍramaut und den Jemen für die Ibāditen in Besitz nahm; jedoch ist dies in Anbetracht der Zeitstellung des Abū Sufyān kaum möglich.

Chance hat, Buße zu tun, wenngleich Buße hier Bekehrung, Aufnahme in die ibāḍitische Gemeinde bedeutet; bis zu seinem Tode bleibt auch er ein bloßer *kāfir niʿma* und ist nicht ein Ungläubiger im Sinne heidnischen Unglaubens. Die Heiden, oder besser: alle Menschen außerhalb des Islam, die diesen *bewußt* nicht annehmen, sind nicht nur *kuffār*, sondern auch *mušrikūn* „Polytheisten“; ihre Haltung ist nicht *kufr niʿma*, sondern *kufr širk*, „Unglaube im Sinne von Polytheismus“ statt bloßer „Undankbarkeit“<sup>11</sup>.

Damit war die rigorose Trennung zwischen der kleinen Elite von wahren Muslimen und der großen Masse von *kuffār* jeder Art fast unbemerkt in ein Dreierschema verwandelt worden, das Platz ließ für eine Art von *kufr*, die gar nicht wirklich *kufr* war. Diese Aufweichung war unter theologischen Gesichtspunkten recht bequem; was auf der Strecke blieb, war die terminologische Eindeutigkeit. Wir verstehen, warum das doppelgesichtige Wort *kufr* nunmehr häufig von anderen, eindeutigeren Begriffen ersetzt wurde. Einfach war dies im Falle des *kufr širk*. Hier konnte man *kufr* einfach weglassen; *širk* spielte in dieser Verbindung ohnehin nur die Rolle eines Determinativs<sup>12</sup>. Bei *kufr niʿma* ging das nicht; hier hatte die Genitivverbindung einen anderen Charakter, sie war enger. Manche Theologen ersetzten *kufr niʿma* durch – oder interpretierten es als – *nifāq*<sup>13</sup>; die *kuffār* innerhalb des Islam waren dann gleichgesetzt mit den *munāfiqūn* des Korans. Man ließ sich deren Mittelstellung denn auch aus dem Koran heraus bestätigen; dort hieß es von den *munāfiqūn*: „Sie schwanken unentschieden dazwischen (*baina dālīka*, indem sie sich) weder zu diesen noch | zu jenen entschließen können“<sup>14</sup>. Aus Sure 33/73 las man die Begriffskette *muʿmin – munāfiq – mušrik* heraus<sup>15</sup>.

305

Dieser Wortgebrauch scheint in Baṣra aufgekommen zu sein, damals dem administrativen Zentrum der Ibāḍīya, wenn auch vielleicht nicht ihrem stärksten theologischen Bollwerk. Dort wurde im Kreise des Ḥasan al-Baṣrī der

11 Ašʿarī, *Maqālāt* 104, 9 f. und 453, 1. Vgl. auch die *ʿaqīda* des Ğannāwunī, ed. Cuperly in „BEO“, 32–33/1980–1981/47, 9 ff.

12 Es ist möglich, daß der Terminus *kufr širk* gegenüber *širk* allein ohnehin jünger ist; in jedem Fall redete man, wenn man das Partizip benutzte, meist nur von *mušrikūn*. Wir bedürfen einer genaueren terminologischen Untersuchung. Vgl. vorläufig P. Cuperly, *Professions de foi ibāḍītes: Contribution à l'étude de l'ibāḍisme et de sa théologie*, 1–3 (Diss. Paris 1982) I 298 ff. und II 4 ff. (zu Ğannāwunī).

13 Auch *kufr nifāq* findet sich (Abū ʿAmmār, *Mūğaz* II 117, 3).

14 Sure 4/143; „diese“ und „jene“ wurden als die Gläubigen und die Ungläubigen verstanden. Dazu Ašʿarī, *Maqālāt* 105, 9 ff.; Abū Muṭīʿ Makhḥul an-Nasafī, *ar-Radd ʿalā l-bidaʿ* (ed. M. Bernand in „Ann. Isl.“, 16/1980/39 ff.) 70, 1 f.; Abū ʿAmmār II 117, 4 f.

15 Abū ʿAmmār II 117, pu. ff.

Begriff *munāfiq* in eben diesem Sinne benutzt. Zu Schwierigkeiten allerdings kam es, sobald man die koranischen Aussagen über die *munāfiqūn* unter dem neugegebenen Gesichtspunkt genauer verglich. Dann stellte sich nämlich heraus, daß die Definition nicht ganz paßte und vor allem die Grenze zu den *mušrikūn* sich nicht deutlich ziehen ließ. Wir können darauf hier im Einzelnen nicht eingehen. Es ist bezeichnend, daß eine Gruppe von Ibāditen den Gebrauch der Vokabel *munāfiq* ganz auf den koranischen Kontext beschränken wollte<sup>16</sup>; damit hatte sie als theologischer Terminus ausgedient. Auch die Muʿtaziliten haben um der exegetischen Probleme willen diese Konsequenz gezogen und dann bekanntlich einen völlig neuen Begriff, *fāsiq*, gewählt.

Diese letztere Lösung hat allerdings bei den Ibāditen niemals Gnade gefunden. Sie wollten wohl nicht den Eindruck erwecken, daß sie an eine *manzila baina l-manzilatain* glaubten; auch der *munāfiq* blieb für sie letzten Endes ja ein *kāfir*, so wie er für Ḥasan al-Baṣrī letzten Endes ein Gläubiger geblieben war<sup>17</sup>. Jedoch entschieden sich einige von ihnen dafür, ihre feindlichen Mitbrüder, die sie weder *muslimūn* noch *muʿminūn* nennen wollten, mit einem anderen Epitheton zu bezeichnen, das nicht so stark mit koranischen Assoziationen belastet war und überdies positiver und höflicher, zumindest neutraler klang: *muwahḥid*, „Einheitsbekenner“. Das war eine gute Antithese zu *mušrik*: nur die Nichtmuslime waren „Polytheisten“, während alle Anhänger des Islam als „Monotheisten“ gelten | konnten, obgleich dann nur die Ibāditen die wirklichen und wahren Muslime waren. Weiterhin brauchte man nun nicht mehr, wie die Azraqiten oder Šufriten dies taten<sup>18</sup>, von *dār al-kufr* zu reden, wenn man die islamische Welt um sich herum bezeichnen wollte. Zu *dār al-islām* verstand man sich zwar weiterhin nicht; aber *dār at-tauḥīd* klang auch nicht schlecht<sup>19</sup>. In seiner „Objektivität“ leitete der neue Begriff über zu anderen, die in den späteren historischen Quellen auf die Mitmuslime angewandt werden,

16 Ašʿarī, *Maqālāt* 105, 12 ff. Vgl. dazu die Argumentation bei Abū Muṭīʿ an-Nasafī, *Radd* 70, 3 ff. Schon die Azraqiten sollen *nifāq* nicht auf die eigene Generation bezogen haben (vgl. M. Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981, s. 96 nach der von ihm behandelten *Sīrat Sālim b. Daḳwān*). Das ist von ihrem eigenen Standpunkt aus betrachtet auch ganz natürlich: sie kamen ja mit *kufr* allein aus. Vielleicht haben sie überhaupt die Diskussion über den Begriff in Gang gebracht.

17 Eben dies machte die Argumentation mit Sure 4/143 (s. o. Anm. 14) für sie so prekär: wenn die *munāfiqūn* sich weder zu den *muʿminūn* noch zu den *mušrikūn* entschließen können, so gehören sie entweder in eine besondere Kategorie oder haben doch teil am *širk* (vgl. dazu auch Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, *al-Baṣāʾir waḍ-ḍaḥāʾir*, ed. Kailāni IV 254, 6 f.; nach Abū l-Qāsim al-Balḥī al-Kaʿbī).

18 Ašʿarī, *Maq.* 111, 14 und 463, 14; dazu Laoust, *Schismes* 45.

19 Nur das Heerlager des Kalifen und seiner Helfer (*askar as-sultān*), d. h. normalerweise den

nur niemals theologische Bedeutung gewannen: *ahl al-qibla*, *ahl aṣ-ṣalāt* und vielleicht *ahl Makka*<sup>20</sup>.

Aber indem man ein Problem löste, hatte man gleich ein anderes geschaffen: es gab auch Monotheisten außerhalb des Islams – vielleicht nicht die Christen, wie wir denken würden, aber sicherlich die Juden. Wie sollte man sie einordnen? Ein monotheistischer Polytheist war ein ebenso unglücklicher Zwitter wie ein nichtungläubiger *kāfir*. In der Tat hat nun ein gewisser Ḥaṣṣ b. Abī l-Miqdām alle diejenigen, die an die Einheit Gottes und an die Propheten und ihre heiligen Schriften glauben, von dem Vorwurf des Polytheismus freigesprochen; für ihn waren sie *muwaḥḥidūn* wie alle jene Muslime, die eine schwere Sünde, Mord oder Unzucht oder Inzest, begehen und dadurch ihren Status als Gläubiger verspielen. Unsere Quelle, Ašʿarī in seinen *Maqālāt al-Islāmīyīn*, verrät nicht, an wen Ḥaṣṣ gedacht haben könnte. Dort steht der Plural: „Propheten und ihre Bücher“; also mag er alle *ahl al-kitāb* gemeint haben, Christen ebenso wie Juden<sup>21</sup>. Aber wir brauchen uns damit nicht aufzuhalten. Daß die Juden mit dieser Definition erfaßt waren, steht wohl außer Zweifel, und nur sie sind es, denen wir uns im Folgenden näher zuwenden müssen.

Der Gedanke des Ḥaṣṣ b. Abī l-Miqdām wurde nämlich aufgenommen und modifiziert von einem anderen Ibāditen, einem gewissen Yazīd b. Unaisa. Ḥaṣṣ' Großzügigkeit paßte ihm an sich nicht; er bestand darauf, daß die Monotheisten außerhalb des Islam dennoch Polytheisten bleiben (wobei er sich auf Sure 9/30 berufen haben mag, wonach die Juden in ʿUzair/Ezra den Sohn Gottes sehen). Aber dann machte er selber eine andere Ausnahme: *ahl al-kitāb*, die nicht nur an den einen Gott glauben, sondern auch noch an das

307

Palastbezirk, bezeichnete man als *dār baġy* „Areal der Gesetzlosigkeit“ (vgl. Baġdādī, *Farq baina l-firaq*, ed. Badr 85, 4 f. / ed. ʿAbdalḥamīd 106, 1 f. und Našwān al-Ḥimyarī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 173, 13 f., beide vermutlich nach Kaʿbī). *Dār kufr* in der Parallele bei Ašʿarī, *Maqālāt* 104, 13 f. ist zu wenig differenziert.

20 *ahl Makka* nur bei Baġdādī, *Farq* 85, 4/106, 1; *ahl al-qibla* und *ahl aṣ-ṣalāt* häufig in den ibādītischen Quellen. Alle Begriffe meinen das Gleiche: daß nämlich Gebet und Gebetsrichtung das sind, was die Muslime über allen Dissens hinweg verbindet.

21 Ašʿarī, *Maqālāt* 102, 3 ff.; vgl. auch die Übersetzung von O. Rescher in: *Orientalische Miscellen* I 76 f. Das Referat ist, wie der Subjektwechsel in 102, 10 anzeigt, aus mehreren Bruchstücken zusammengesetzt; 103, 1 f. berührt sich mit 102, 4–9. *Kāfir* in 102, 7 ist im Sinne von *kāfir niʿma* zu verstehen. Der Vergleich von 102, 5 und 103, 1 zeigt, daß an der ersteren Stelle mit dem Glauben an „einen Propheten“ der Glaube an Muḥammad gemeint ist. Von der Vielgötterei freigesprochen sind also die Bekenner der Offenbarungsreligionen, nicht dagegen andere Ungläubige, etwa antike Philosophen. Ḥaṣṣ hat diese Möglichkeit wohl auch gar nicht in Betracht gezogen.

Prophetentum Muḥammads, dürfen nicht als Polytheisten angesehen werden. Sie sind nicht nur Monotheisten, sie sind auch „Gläubige“ (*mu'minūn*)<sup>22</sup>. Nur *muslimūn* kann man sie nicht nennen: denn sie sind keine Ibāditen. Yazīd verlangte darum konsequenterweise auch nicht, daß sie dem Islam als Religion beigetreten seien. Aber dadurch daß er sie zu Gläubigen machte, dispensierte er sie, so lange sie keine schwere Sünde taten, von der ewigen Höllenstrafe – im Gegensatz zu vielen nichtibādītischen Muslimen, zumindest jenen, die sich seinem Standpunkt bewußt verschlossen<sup>23</sup>. Das war eine ungewöhnliche und, so wird man sagen dürfen, skandalöse Distinktion; sie läßt sich nur erklären als Reaktion auf eine ebenso ungewöhnliche historische Situation.

Unglücklicherweise sind beide Personen, Ḥaḫḫ b. Abī l-Miqdām ebenso wie Yazīd b. Unaisa, in Dunkel gehüllt. Kein biographisches Wörterbuch hat von ihnen Notiz genommen. Jedoch erfahren wir zumindest für Yazīd b. Unaisa bei Baġdādī, daß er aus Baṣra stammte und dann nach Fārs, anscheinend nach Gūr, dem späteren Firūzābād übersiedelte<sup>24</sup>. Nun stoßen wir gerade in Fārs, also in Westiran, auf jene merkwürdige Konstellation gläubiger Nichtmuslime, die er in seiner Theorie voraussetzt: auf eine Gruppe nichtmuslimischer Monotheisten, die das Prophetentum Muḥammads anerkannten. Ich meine die Anhänger des jüdischen Prätendenten und Sektenhauptes Abū 'Īsā al-Iṣfahānī. Man ist versucht, beides zusammenzubringen. Auch muslimische Schriftsteller haben diese Beziehung bereits gesehen; Baġdādī und Ibn Ḥazm, später in ihrem Gefolge auch Ṣafadī, haben darauf hingewiesen<sup>25</sup>.  
 308 Jedoch haben sie allesamt eher systematisch | als historisch gedacht; sie vergleichen These mit These und verlassen sich dabei auf älteres doxographisches Material, das nur wenig über Chronologie und Begleitumstände verrät. Wir müssen darum die historische Komponente hinzufügen und das Beweisverfahren von Grund neu aufrollen.

22 Aṣ'arī, *Maqālāt* 103, 3ff. und 104, 3ff. Auch dieser Passus ist uneinheitlich und bringt mehrere Wiederholungen. Daß Yazīd auf das Modell des Ḥaḫḫ b. Abī l-Miqdām reagierte, geht aus 103, 5ff. hervor; Aṣ'arī sagt dies zweimal, nach zwei verschiedenen Quellen, faßt sich aber im Entscheidenden dennoch zu kurz.

23 Diejenigen Glaubensgenossen, die seine Lehre nicht direkt für falsch erklärten, hat er offenbar weiterhin als gläubig und sogar als *muslimūn* angesehen (103, 5f.).

24 *Farq*, ed. 'Abdalḥamīd 279, -5f. Die frühere (und schlechtere) Edition von Badr hat stattdessen Tūn (s. 263, 5); jedoch liegt dieser Ort gar nicht in Fārs, sondern in Qūhistān (vgl. D. Krawulsky, *Iran – Das Reich der Ilḫāne*, Wiesbaden 1978, s. 171 und 133). Zu Gūr = Firūzābād vgl. „EI<sup>2</sup>“, II 925f.

25 Vgl. *Farq* 263, -4/280, 3f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 188, apu. ff.; Ṣafadī, *Wāfi* X 123, 16.

Abū ʿĪsā verstand sich als Bote (*rasūl*) des Messias, von dem er wohl die Aufhebung aller bisherigen Religionen erwartete; daß er dies, zumindest zu einem gewissen Grade, auch für das Judentum annahm, geht daraus hervor, daß er in seinem „Buch“ die Opfer abschaffte und den Verzehr alles Beseelten strikt verbot<sup>26</sup>. Die Ankunft des Messias ist von fünf Propheten („Boten“) vorbereitet worden, unter ihnen Jesus und Muḥammad; er, Abū ʿĪsā, betrachtete sich offenbar als den letzten von ihnen. Was Jesus und Muḥammad von dem erwarteten Messias schied, war nur, daß ihre Mission keinen universalen Charakter hatte; Muḥammad war Prophet, aber allein der Prophet der Araber<sup>27</sup>. Jedoch änderte dies nichts daran, daß Christen und Muslime für Abū ʿĪsā ebenso rechtgeleitet waren wie die Juden. Er empfahl das Studium des Neuen Testaments und des Korans und verwies auf deren Exegese<sup>28</sup>; vielleicht ging es ihm dabei auch darum, daß man dort Hinweise auf den Messias oder sein eigenes Auftreten wiederfinde. In seinem Selbstverständnis richtete er sich nach dem islamischen Modell; er hatte ein „Buch“, und seine Anhänger benutzten die Tatsache, daß er nur ein ungebildeter Schneider war und nicht lesen und schreiben konnte, als Bestätigung für seine göttliche Erwählung<sup>29</sup>. Die Lehre war gewiß dazu bestimmt, Juden und Muslime gleichermaßen zu überzeugen. Wir erkennen es auch an den verschiedenen Namen, die er sich – oder die man ihm – gab. Er hatte ursprünglich wohl Isaak ben Yaʿqob geheißen; jedoch gaben ihm seine jüdischen Anhänger dann den Ehrentitel ʿObadya oder, wie Šahrastānī sagt, ʿObed Elohim. Die *kunya* Abū ʿĪsā kann natürlich nicht von ihnen stammen; sie war nur Christen oder Muslimen genehm. Ibn Ḥazm bewahrt dann, etwas isoliert, den Namen Muḥammad b. ʿĪsā; dieser kann, wenn er der Wirklichkeit entspricht, allenfalls für muslimische | Ohren bestimmt gewesen sein<sup>30</sup>. Sollte Yazīd b. Unaisa tatsächlich dieser Botschaft sein Ohr geliehen haben?

309

26 Šahrastānī, *Milal* 168, -6 f. Die beiden Hauptquellen zu Abū ʿĪsā sind der karäische Autor al-Qirqisānī (*K. al-Anwār*, ed. L. Nemoj, New York 1939–1943; dort I 12 § 12 und 51 f.; dazu die Übersetzung der Stelle in „HUCA“, 7/1930/328) und Šahrastānī (*Milal* 168, 2 ff.). Vgl. zu der Bewegung allgemein H. Graetz, *Geschichte der Juden* (4Leipzig 1909) v 464 ff.; I. Friedlaender in „JQR“, NS 1/1910–1911/183 ff. und 2/1911–1912/ 240 ff.; A.H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel* (New York 1927), 55 f. und die Artikel von S.M. Stern in „EI<sup>2</sup>“, I, 130a, Zvi Avnery in „EJ<sup>2</sup>“, II, 183 f. und J. Lassner in „Iran“, I 324 f., jeweils mit weiterführender Literatur (darunter auch Arbeiten in Neuhebräisch). Auch Pines in „EI<sup>2</sup>“ IV, 96 s. v. ʿĪsāwiyya.

27 Qirqisānī 52, 9; dazu der Beleg bei Levi Della Vida, Art. *Khāridjiten*, in „EI<sup>1</sup>“, II, 973a (den Hinweis hierauf verdanke ich P. Shinnar, Jerusalem).

28 Qirqisānī 52, 9 f.

29 Vgl. neben Qirqisānī und Šahrastānī auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* I 99, 12 ff.

30 *Fiṣal*, ib. Nach Našwān al-Ḥimyarī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 145, 6 f. hat die İşfahāniya, mit der wie-

Was für eine solche Annahme spricht, ist die Tatsache, daß auch Yazīd einen Wechsel der Religion erwartete; er lehrte, daß Gott „einen Propheten aus den Persern“ in die Welt schicken werde, der das Gesetz Muḥammads abrogieren und ein anderes „Buch“ bringen soll. Dieses Buch sei im Himmel geschrieben und werde „auf einen Schlag“ geoffenbart werden, also nicht in Schüben und mit inneren Widersprüchen wie der Koran. Die zu erwartende neue Religion, in der Muslime und Juden, vermutlich auch Christen, aufgehen würden, mußte dann allerdings über den Islam ebenso wie über das Judentum hinausgehen. Aber sie war im Koran schon genannt, so wie Muḥammad im „Evangelium“ und Jesus im Alten Testament vorhergesagt waren: die Religion der Šābīer, über deren Identität Exegeten, damals gewiß mehr noch als später, rätselten<sup>31</sup>. Der Name war noch verfügbar; die Gestirnverehrer aus Ḥarrān haben ihn vermutlich erst viel später usurpiert, und selbst wenn sie ihn damals schon für sich in Anspruch nahmen, sind sie Yazīd vermutlich völlig unbekannt geblieben. Der Islam auf dem Weg zum Šābiertum – Baġdādi hat gewiß recht, wenn er das „Extremismus“ (*ġulūw*) nennt<sup>32</sup>. Aber der Punkt, über den er sich erregt, daß nämlich Yazīd die Endgültigkeit von Muḥammads Prophetie aufgab, war damals noch nicht so auffällig ketzerisch wie später; die koranische Redewendung vom „Siegel der Propheten“ ist damals nicht überall in diesem Sinne verstanden worden. Chiliastische Bewegungen des frühen Islam haben häufig in

---

derum die Anhänger Abū ʿĪsā's gemeint sein dürften, die Gottessohnschaft Ezra/ʿUzairs im Sinne einer Adoption gedeutet und mit Abrahams Gottesfreundschaft verglichen. Auch das wäre im islamischen Sinne Anpassung. Jedoch kann man sich kaum vorstellen, daß ein Jude überhaupt von der Gottessohnschaft Ezras ausging. Derselbe Gedanke wird bei Ġāḥiẓ mit Bezug auf die Christen abgehandelt (*ar-Radd ʿalā n-Naṣārā*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Ḥārūn in: *Rasāʾil al-Ġāḥiẓ* 111, Kairo 1399/1979, s. 329, 6 ff.). In der Christologie lag er in der Tat näher.

- 31 Ašʿarī, *Maqālāt* 103, 11 ff. Der Passus ist wahrscheinlich von Kaʿbī übernommen; denn er begegnet auch bei Našwān al-Ḥimyarī (*al-Ḥūr al-ʿīn* 175, 5 ff.), der sich im allgemeinen auf diesen Autor stützt und dies auch kurz vorher (173, 7 und 9) noch sagt. Diese und zahlreiche spätere Parallelen (Baġdādī, *Farq* 263, 6 ff. / 279, -4 ff. und *Uṣūl ad-dīn* 158, 15 ff. sowie 162, 13 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 189, 1 f.; Šahrastānī 101, ult. ff. > Šafādī, *Wāfi* x 123, 12 ff.) haben allesamt *fa-yatruka* statt *fa-taraka* (in *Maq.* 103, 12) und zeigen damit, daß an dieser Stelle der Bericht über den Propheten weitergeht. Sie zeigen auch, daß man in 104, 1 entgegen dem überlieferten Text *wa-lākinnahum aṣ-Šābīʿūn* lesen muß statt *wa-laisa hum aṣ-Šābīʿīn*. Die Verschreibung erklärt sich daraus, daß bei Ašʿarī kurz zuvor (103, ult.) schon einmal *laisa* im Text stand.
- 32 *Farq* 83, 6 f. / 104, 3 f.; die übrigen Häresiographen haben im Gefolge von Ašʿarī (oder Kaʿbī) das Phänomen nüchtern notiert.

ihrem Anführer | einen neuen Propheten gesehen<sup>33</sup>. Wahr ist allerdings, daß Yazīds Gedanke innerhalb ḥārīḡitischen Denkens völlig unerhört ist; an eine Abrogation des islamischen Gesetzes haben sonst nur extreme Šīʿiten, etwa Ismāʿīliten geglaubt. Was wir hier vor uns haben, ist offenbar ein Fall politisch motivierten Synkretismus.

Wenn wir dies als Möglichkeit gelten lassen, dann kann Abū ʿĪsā uns vielleicht helfen, die Chronologie etwas aufzuhellen. Sein Denkanstoß hat überraschend lange weitergewirkt; er hatte Schüler und Nachfolger. Zwei von ihnen sind uns namentlich bekannt: ein gewisser Yūdḡān (= Yehuda), der in Hamadān auftrat und dessen Anhänger der karäische Autor Qirqisānī i.J. 938 in Iṣfahān noch angetroffen hat<sup>34</sup>, und ein gewisser Mūškā, der von ihm übernahm und mit 19 Männern in Qum eine Rebellion anzetteln wollte, die ihn das Leben kostete<sup>35</sup>. Das Lehrgut wird dabei anscheinend durchgehalten: auch Mūškā behauptete noch, daß Muḡammad, wenn schon nicht zu den Juden, so doch zu den Arabern und allen übrigen Menschen gesandt worden sei<sup>36</sup>. Diese überraschende Kontinuität hängt vermutlich damit zusammen, daß Abū ʿĪsā klug genug gewesen war, nicht sich selber als den erwarteten Messias auszugeben; da er nur dessen Vorbote und Herold gewesen war, ließ sich die Wartezeit verlängern und das Wunschdenken von seiner Person ablösen. Als er starb, glaubten einige seiner Anhänger, er sei in einer Felsspalte verschwunden, und warteten auf seine Wiederkehr – ein bekanntes Theologoumenon, das in westiranischem Denken immer schon mit Bezug auf den Piṣyōtan, den schlafenden Heros, gebraucht worden war<sup>37</sup> und dann von gewissen irakischen

33 Vgl. meine Bemerkung in: *Studies in the First Century* (oben Anm. 2), S. 238f.; allgemein demnächst Y. Friedmann, *Finality of prophethood in Sunni Islam*.

34 „EJud<sup>2</sup>“, xvi, 867f. s.n. Die Lesung des Namens richtet sich nach Qirqisānī; Šahrastānī hat stattdessen Yūdaʿān (*Milal* 168, pu.).

35 Šahrastānī, *Milal* 169, 3ff. Ob es mit der Zahl 19 eine besondere Bewandnis hat: 12 + 7? – Zum Problem des Namens und der Identität vgl. „EJud<sup>2</sup>“, II, 183. Auch bei Muslimen ist damals in Westiran der entsprechende Name Muškān (allerdings mit kurzem u) belegt (vgl. den in Iṣfahān ansässigen Zubair b. Muškān bei Samʿānī, *Ansāb* VI 270, 3ff.).

36 Šahrastānī, *ib.* Auch die Stelle bei Baḡdādī, *Farq* 9, 9ff. / 12, -4ff. wird man in der einen oder anderen Form hierher ziehen müssen, wenngleich sich ohne Einsicht der Handschrift nicht klären läßt, ob nun hier von der Mūškāniya oder von der Šāḡkāniya die Rede ist (zum Problem vgl. S.M. Stern, in *Studies in Early Ismailism*, Leiden 1983, S. 41, Anm. 27). Mir scheint, daß beide Gruppen ohnehin identisch sind.

37 Vgl. dazu H.G. Kippenberg, *Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen*, in „Studia Iranica“, 7/1978/49ff., dort 64ff. und 78f.; jetzt auch M. Boyce in „BSOAS“ 47/1984/59.

Šīʿiten, der sogenannten Kaisānīya, auf ʿAlis Sohn Muḥammad b. al-Ḥanafīya übertragen wurde.<sup>38</sup>

311 I. Friedlaender hat gemeint, daß die Anhänger Abū ʿĪsā's dieses kaisānitische Modell einfach übernommen hätten<sup>39</sup>. Jedoch ist dies schon wegen der geographischen Distanz unwahrscheinlich; mit Kūfa haben die Juden in Westiran wohl soviel gar nicht zu tun gehabt. Das Ganze ist zudem eine Frage der Zeitstellung und vorläufig nicht ganz aufzuklären. Muḥammad b. al-Ḥanafīya starb i. J. 81/701, gegen Ende von ʿAbdalmaliks Kalifat, und Abū ʿĪsā soll in der Zeit eben dieses Kalifen gelebt haben. So jedenfalls, wenn wir dem Bericht bei Qirqīsānī glauben, der um 939 schrieb und normalerweise recht gut unterrichtet ist. Er bestätigt dies auch dadurch, daß er Abū ʿĪsā, Yūdgān und ʿAnan ben David, den Ahnherrn der Karäer, in einer chronologischen Reihenfolge sieht; ʿAnan aber ist durch seinen Gefängnisaufenthalt unter Maṣṣūr, bei dem ihm angeblich Abū Ḥanīfa Gesellschaft leistete, genauer zu fassen. Šahrastānī dagegen, der zwei Jahrhunderte später lebte (sich allerdings auf ältere Quellen stützt), läßt ʿĪsā erst im Kampf eben gegen die Truppen des Maṣṣūr bei Raiy fallen; er soll erst Ende der Umayyadenzeit aufgetreten sein.

Man hat dieses spätere Datum häufig vorgezogen, weil der chiliastische Charakter von Abū ʿĪsā's Bewegung gut in die apokalyptische Stimmung der Wirren vor der abbasidischen Revolution hineinpaßt<sup>40</sup>; damals, zwischen August und Oktober 750, als as-Saffāḥ im Irak bereits die Macht übernommen hatte, sind auch die *Nistarot* des Rabbi Šimʿon ben Yoḥai entstanden, eine Apokalypse, in der das Ende der Welt mit dem Zusammenbruch des Umayyadenreiches in eins geht<sup>41</sup>. Aber die Regierungszeit des ʿAbdalmalik war gleichfalls apokalyptisch, zumindest in ihrer ersten Hälfte, als der Kalif sich von den Truppen des ʿAbdallāh b. az-Zubair in die Enge getrieben sah und die Ḥārīgīten in Westiran weitgehend freie Hand hatten<sup>42</sup>. Der Aufstand unter Marwān II., der unter

38 Zur Kaisānīya jetzt W. Madelung in „E1“, IV, 836 ff. s. v.

39 In „JQR“, NS 2/1911–1912/489.

40 So neuerdings Avnery in „EJud“ und Lassner in „Elran“.

41 Dazu Graetz v 464 ff. Der Text ist in einer späteren Fassung, dem „Gebet des Rabbi Šimʿon ben Yoḥay“, verkürzt neu verwertet worden (vgl. B. Lewis in „BSOAS“, 13/1949–1951/308 ff.).

42 So jüngst M.G. Morony in: *Studies in the First Century*, 84 („probably between 685 and 692“). Zur machtpolitischen Situation in Iran während der damaligen Zeit vgl. jetzt G. Rotter, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg* (Wiesbaden 1982), s. 84 ff., auch 68 ff. Der frühe Ansatz wird auch angenommen von M.A. Cohen, *Anan ben David and Karaites Origins*, in „JQR“, 68/1977–1978/224. Vgl. weiterhin L. Nemoy in „E1“ IV 603b s. v. *Karaites* und den Brief des Maimonides an die jemenitischen Juden in: N.A. Stillman, *Jews of Arab Lands*, 242 f.

Manšūr endgültig unterdrückt wurde, mag bereits von einem der Nachfolger Abū ʿĪsā's angezettelt worden sein. Zwar können wir auf die beiden Nachfolger, die wir vorher erwähnten, hierfür nicht rekurren: Yūdġān „hielt stille“<sup>43</sup>, | und Mūškā ist vermutlich schon zu spät. Aber die Bewegung dürfte ohnehin ein breiteres Potential gehabt haben; gegen Ende der Umayyadenzeit brachten gewisse Leute in Damaskus – Muslime, wohlbemerkt – in Form eines Ḥadītes das Gerücht in Umlauf, daß demnächst der Antichrist im Gefolge von 70000 Juden aus İşfahān auftreten werde, die allesamt Ṭailasāne tragen würden<sup>44</sup>. In der Tat besaß Abū ʿĪsā sogar in der jüdischen Gemeinde der Umayyadenhauptstadt seine Anhänger; zwei Jahrhunderte später hat Qirqisānī immerhin noch etwa 20 von ihnen dort angetroffen<sup>45</sup>.

312

Yazīd b. Unaisa wäre dann vielleicht etwas später anzusetzen als Abū ʿĪsā. Denn wenn er tatsächlich versuchte, dessen Ansprüche in seine eigene Strategie einzubauen, so hätte dies am ehesten Aussicht auf Erfolg gehabt, als Abū ʿĪsā selber schon nicht mehr da war und dessen Anhänger sich nach neuer Führung umsehen mußten. Ob sich die beiden Bewegungen je wirklich vermischt haben, wissen wir nicht. Jedoch wird unsere Aufmerksamkeit weiter geschärft durch einen etwas rätselhaften häresiographischen Bericht, der bei Našwān al-Ḥimyarī bewahrt ist. Dort heißt es, daß Yazīd von zwei Zeugen sprach, welche für die Ankunft des neuen Propheten eintreten. Sich selber betrachtete er als einen von ihnen; wer der zweite sei, wollte er nicht verraten – vielleicht sei er bereits erschienen, vielleicht werde er auch noch kommen<sup>46</sup>. Das klingt so, als

43 Vgl. Friedländer in „JQR“, 2/1911–1912/490.

44 Abū Nuʿaim, *Ḥilyat al-auliyaʾ* VI 77, 15 f., in einem Ḥadīṭ des Qadariten Ḥassān b. ʿAṭīya al-Muḥāribī, der selber Perser war und zwischen 120/738 und 130/748 starb. In Syrien war im übrigen bereits z. Z. Yazīds II., also etwa eine Generation zuvor, ein jüdischer Messias namens Serenus aufgetreten (vgl. Graetz v 169 ff. und 457 ff.). Zu dem Ḥadīṭ vgl. auch Muslim, *Ṣaḥīḥ* (Kairo 1374/1955), s. 2266 = K. *al-Fitan* nr. 124; auch Maʿarrī, *Risālat aṣ-Ṣāḥil waṣ-Ṣāḥiḡ* (ed. Bint aṣ-Ṣāṭiʿ, Kairo 1975), s. 320, ult. f. Die Juden haben schon zur Zeit des Propheten den Ṭailasān getragen (vgl. Suyūṭī, *al-Aḥādīṭ al-ḥisān fī faḍl at-ṭailasān*, ed. A. Arazī, Jerusalem 1983, s. 47 nr. 141 und vor allem s. 50 ff. nr. 155 ff.).

45 *Anwār* 59, 10 f. Er wunderte sich, daß sie von der jüdischen Orthodoxie (*ar-Rabbānīyūn*) viel eher geduldet wurden als die Karäer (*ib.* 52, 3 ff.).

46 *al-Ḥūr al-ʿīn* 175, 9 f. Die einzige Parallele findet sich bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 188, -4 f. Da der Passus dort anders mit dem Kontext verbunden ist, ergibt sich die philologische Schwierigkeit, wie das Pronomen in *ṣāhidaini ʿalaihā* zu beziehen ist. Ich gehe davon aus, daß es auf *aṣ-Ṣāḥīā* zurückweist, wie sich bei Našwān zwanglos ergibt; jedoch muß man dann annehmen, daß Ibn Ḥazm das Fragment aus seinem Zusammenhang herausgelöst und falsch wieder eingeflickt hat. Ich hoffe auf diese Dinge im Rahmen einer größeren Arbeit noch einmal zurückkommen zu können.

313 habe er auf Abū 'Īsā angespielt, ohne zu deutlich werden zu wollen<sup>47</sup>. Er wollte sich | wohl seine „Optionen“ offenhalten. Die Zukunft zeigte dann, daß es gar nicht viel an Option gab. Die Wirren der zwanziger Jahre des 2. Jh's ließen zwar die Zukunft des Islams noch einmal dunkel erscheinen. Dann aber übernahmen die Abbasiden die Macht, und Fārs kehrte wieder in den festen Griff der Obrigkeit zurück.

Die Entwicklung hatte, wenn wir sie richtig rekonstruieren, allein von der Instabilität der Herrschaftsverhältnisse gezehrt. Abū 'Īsā hatte nur auftreten können, weil Fārs zu einem Machtvakuum geworden war. 'Abdalmalik hatte durch den Einmarsch des Muṣ'ab b. az-Zubair in den Irak jegliche Möglichkeit des Einwirkens verloren: Muṣ'ab selber war durch seine Kämpfe mit Muḥtār im Irak gebunden. Allerdings fühlte Abū 'Īsā allein sich zu schwach; er mußte außerhalb der jüdischen Gemeinde weitere Anhänger gewinnen. Das ist wohl der Grund, warum er Jesus und Muḥammad als Propheten in sein messianisches Modell miteinbezog. Die Bewegung gewann dann soviel Zulauf, daß man selbst in Damaskus, wie das oben erwähnte Ḥadīṭ zeigt, in Panik geriet. In Fārs konnten ihr auf muslimischer Seite wohl zuerst nur die Ḥārīḡiten Widerstand leisten. Auch die Ḥārīḡiten aber waren allein zu schwach. Allzu zahlreich werden sie kaum gewesen sein, und die Muslime waren damals ohnehin eine Minorität. Also mußte auch Yazīd b. Unaisa versuchen, über seine eigene Religion hinaus Anhänger zu werben. Die Art, wie er dies tat, war ketzerisch. Aber sie überlebte sich schnell, viel schneller gewiß als die Lehre des Abū 'Īsā, um welche die Muslime sich, nachdem er selber gescheitert war, nicht weiter kümmerten. Den Historikern gab Yazīd darum nichts zu erzählen; er blieb ein Fall für die Häresiographie.

---

47 Vielleicht lohnt es sich, hierzu die Vorstellung von dem zwiefachen Messias, einem priesterlichen Messias aus dem Geschlechte Aarons und einem Laienmessias aus Israel, zu vergleichen, die sich schon in der Damaskusschrift findet und bei den Karäern in modifizierter Form wieder aufgenommen worden ist (vgl. N. Wieder in: „JJS“ 6/1955/14 ff.).