

Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze*

Muslimische Theologen erregten in den Moscheen manchmal dadurch Aufsehen, daß sie zuviel Lärm machten. Der baṣrische Dichter Muḥammad b. Yaṣīr al-Riyāṣī, Zeitgenosse des Abū Nuwās¹, führte es darauf zurück, daß jeder von ihnen das letzte Wort haben wolle; einer überschreie den andern, um sein Argument an den Mann zu bringen². Das ist nicht unbedingt mit sympathischen Augen gesehen. Aber es hebt doch ein Charakteristikum deutlich heraus: Theologie ist im Islam, mehr vielleicht als in anderen Religionen, eine streitbare Wissenschaft, dialektisch in der Argumentation und dialogisch im Stil. Man mag es schon aus ihrem Namen herauslesen: | während ein Christ 24 von „Theologie“ spricht und damit das Thema dieser Wissenschaft in den Vordergrund stellt, nämlich Gott, gebraucht man im Islam meist den Begriff *ilm al-kalām*, „Wissenschaft von der Rede“, d. h. Wissenschaft davon, wie man mit einem Opponenten reden muß, um ihn zu widerlegen. *Kalām* steht in Beziehung zu den Verben *kallama* „(mit jdm.) reden“ bzw. *takallama* „(über etwas) reden“ und ist damit eine enge Parallele, vielleicht sogar eine Lehnübersetzung, zu griechisch *διάλεξις* bzw. *διαλέγεσθαι*, wie es von einigen Kirchenvätern, Clemens Alexandrinus z. B., im gleichen Sinne gebraucht wird³. Die Muslime sahen an ihrer Theologie offenbar eher die formale Struktur als den Inhalt. Auch den Christen fiel dieses Charakteristikum auf: als Hugo Sanctallensis, ein spanischer Übersetzer aus dem zweiten Viertel des 12. Jh's, vermutlich aus San-

* Die nachfolgenden Ausführungen sind unter gewissem Zeitdruck verfaßt. Die Quellenbasis ist darum nicht so breit, wie sie eigentlich sein sollte. Hingewiesen sei vor allem darauf, daß nur von der *disputatio* (*munāẓara*) in der Theologie die Rede ist; wieweit sie auch in anderen Wissenschaften, etwa der Jurisprudenz, eine Rolle spielte, muß offen bleiben. Damit ist auch das Problem ausgespart, ob ihr im Erziehungssystem und im akademischen Betrieb eine feste Funktion zukam; die Theologie ist ja, im Gegensatz zur Jurisprudenz (*fiqh*), im allgemeinen keine etablierte akademische Disziplin gewesen.

1 Er starb einige Zeit nach ihm, wie Ibn Qutayba berichtet, also wohl um 210/825 (vgl. *al-Šiʿr wa-l-šūʿarāʾ*, Beirut 1964, S. 756; auch GAS 2/506 f. mit weiteren Quellen).

2 Vgl. *K. al-Aġānī*³, XIV, 43, 6 ff.

3 Vgl. die Belege in meiner *Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden, 1966, S. 57 f.

talla irgendwo im Nordwesten der Halbinsel⁴ gebürtig, einen Kommentar des Bīrūnī zu den astronomischen Tafeln des Farġānī (erste Hälfte 3./9. Jh.) adaptierte, betonte er in seiner Einleitung, er wolle dieses Buch nicht schreiben „per dialogum ut apud Arabes habetur“⁵.

Man sollte das nicht überbetonen. Die islamische Theologie ist, wie R.M. Frank mit Vehemenz nachgewiesen hat, nicht nur eine „art of contradiction-making“⁶; sie hat vielmehr eine erstaunliche Fähigkeit entwickelt, Systeme aufzustellen und Summen zu ziehen. Desgleichen lebte der Lehrbetrieb nicht nur von der Diskussion, noch nicht einmal in erster Linie, sondern von anderen, mehr „autoritären“ Methoden wie dem „Kolleg“ (*dars*), in dem ein Buch des Lehrers systematisch traktiert wurde, oder dem „Diktat“ (*amālī*), in welchem dieser in lockererer Form Material, das er selber noch nicht weiter verwertet hatte und das manchmal auch verschiedenen Sachgebieten angehörte, weitergab⁷. Aber das Streitgespräch blieb doch die | spektakulärste Leistung eines Theologen, in der er sich am ehesten in den Augen der Öffentlichkeit bewährte⁸; man genoß den Auftritt zweier Kontrahenten wie wir heute eine Fernsehdiskussion während eines Wahlkampfes. Man notierte, wenn jemand kein guter Debattierer war; Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī behauptet es von Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī, dem einflußreichen Mu‘taziliten seiner Zeit, den er wegen seiner guten Beziehungen zu al-Šāḥib b. ‘Abbād nicht leiden mochte⁹, und wir hören es auch von al-Ġubbā‘ī. Letzterer soll ausgerechnet al-Aš‘arī, jenen unter sei-

4 Es gibt dort mehrere Orte dieses Namens.

5 Vgl. den Text in C.H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science* (New York 1927), S. 73.

6 In *JAOS*, 88, 1968, 295 ff.

7 Vgl. die Bemerkung bei Qāḍī ‘ABD AL-ĠABBĀR, *Faḍl al-‘itizāl*, ed. Fu‘ād Sayyid, Tunis, 1974, S. 327, 3 ff., wonach die Mu‘taziliten im allgemeinen dem *dars* mehr Zeit widmeten als den *amālī* und nur Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī (gest. 369/980) umgekehrt voring. Da man sich in den *amālī* nicht an einen festen Text band, konnte man viel eher den eigenen momentanen Einfällen folgen (*ib.*). Zahlreiche Werke dieser Art sind uns aus Theologie, Ḥadīṭ und Philologie bekannt (vgl. die Liste von 111 Titeln, die Muḥammad Mahdī al-Mūsawī seiner Einleitung zu den *Amālī* des Šadūq/Ibn Bābōya [Nağaf 1389/1970] mitgegeben hat, dort S. 38 ff.). Als Beispiel mu‘tazilitischer *Amālī* möge ein Hinweis auf das *K. al-Ġurar wa-l-fawā‘id* des al-Šarīf al-Murtaḍā genügen, in dem die drei genannten Gebiete Theologie, Ḥadīṭ und Philologie in den Sitzungen miteinander abwechseln. Die einzelnen Sitzungen sind manchmal protokollarisch genau datiert (vgl. z. B. die oben genannten *Amālī* des Šadūq, die allesamt in den beiden Jahren 367 und 368 H. stattfanden).

8 Vgl. dazu G. MAKDISI, *The Scholastic Method in Medieval Education. An inquiry into Its Origins in Law and Theology*, in *Speculum*, 49, 1974, 650, Anm. 45 (wo das „Leistungsprinzip“ allerdings gegenüber der Erblichkeit der Ämter vielleicht etwas zu stark betont wird).

9 *al-Imtā‘ wal-mu‘ānasa* (ed. Aḥmad Amīn und Aḥmad al-Zayn, Kairo 1939–1944), I, 140, 5 f.

nen Schülern, der sich später von der Mu‘tazila lossagte, gebeten haben, ihn bei solchen öffentlichen Auftritten zu vertreten¹⁰.

Bezeichnend ist auch, daß selbst in systematischen Werken die stilistische Form des Streitgesprächs im allgemeinen deutliche Spuren hinterläßt. Zwar geben sie sich nicht direkt als Dialog; aber sie versuchen doch, zu einem solchen anzuleiten. Eine These wird nicht einfach entwickelt, sondern die denkbaren Einwände werden einer nach dem andern referiert und der Leser dann mit der passenden Replik bekanntgemacht. Frage und Antwort werden dabei nicht in wörtlicher Rede formuliert, sondern in ein hypothetisches Satzgefüge hineingenommen. Die Einleitungsfloskeln sind stereotyp: „wenn jemand da sagt: ..., so sagen wir: ...“ (bzw. „... so ist darauf zu sagen: ...“) oder „da kann man nun nicht sagen: ..., denn wir würden darauf sagen: ...“. Das ist uns schon von den Kirchenvätern her bekannt: εἰ δὲ φατε ... φημὲν ὅτι oder ἐὰν ἔρηται ... ἀποκρινόμεθα, wie es dort heißt¹¹. Es zeigt zugleich, daß, ebenso wie hier der Gedankengang gewissen Gesetzen folgt, auch die live-Diskussion sich nicht völlig chaotisch vollzogen haben kann. Von den Regeln, an die man sich bei ihr halten mußte, soll hier etwas näher die Rede sein.



Ich denke dabei nicht so sehr an die logischen Prozeduren, die den Argumentationen zugrundelagen: Analogieschluß, argumentum e contrario, Dihairesis (*taqsīm*) usw.; von ihnen habe ich an anderer Stelle gehandelt¹². Es geht mir vielmehr um das Ritual, die Formen der Courtoisie, an die man sich hielt, und die Tricks, mit denen man den Gegner ausspielte. Hier fließt unsere Information viel spärlicher. Die Regeln der Logik lassen sich aus jedem theologischen Traktat herausanalysieren; für das Ritual dagegen brauchen wir Berichte über den tatsächlichen Verlauf einer Diskussion. Solche Protokolle sind ziemlich selten. Aber es hat sie gegeben. Als der Mu‘tazilit ‘Alī b. ‘Īsā al-Rummānī (gest. 384/994) mit seinem Kontrahenten Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī (gest. 369/980) zusammenstieß und das Publikum darauf hoffen durfte, zwei markante Vertre-

26

10 Vgl. al-Ḥasan b. ‘Alī al-AHWĀZĪ, *Maṭālib Ibn Abī Biṣr*, ed. M. Allard in *BEO*, 23, 1970, 155, 4f.

11 Vgl. meine Ausführungen in *Logic in Classical Islamic Culture* (ed. G.E. von Grunebaum, Wiesbaden 1970), S. 23f.

12 *Ib.* S. 34ff. Sie sind größtenteils mit den Verfahrensweisen der juristischen Hermeneutik identisch. Vgl. dazu jetzt den inhaltsreichen Aufsatz von R. BRUNSCHVIG, *Herméneutique normative dans le judaïsme et dans l’Islam*, in Accademia Nazionale dei Lincei, *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Serie VIII, vol. XXX, 1975, fasc. 5–6, S. 1ff.

ter der verfeindeten Baġdāder und Baṣrischen Schulen aufeinander losgehen zu sehen, da verlangte al-Rummānī, daß die Debatte in Frage und Antwort mitgeschrieben werde; „so gibt es auch (hinterher) keinen Streit“¹³. Das erinnert an Origenes' Unterhaltung mit den ägyptischen Bischöfen über „den Vater, den Sohn und die Seele“¹⁴, von der wir gleichfalls ein Stenogramm besitzen. Man nannte so etwas einen δικάλεκτος, und die Araber nannten es einen *kalām*, auch dies wiederum ein Beleg für die Beziehung zwischen beiden Begriffsfeldern¹⁵.

27 Daß man hier etwas anderes vor sich hatte als einen theoretischen *kalām*-Traktat, war jedem klar. Wenn man ein Bedenken oder einen Einwand referierte, der sich in einem *kalām*-Werk fand, sprach man im allgemeinen davon, daß der Autor „sich selber fragt“¹⁶; der fiktive Charakter des Frage-|und Antwort-Schemas wurde damit deutlich herausgestellt. Und wenn man umgekehrt in der offenen Diskussion, ebenso wie dies im Buch geschah, dem Gegner die Antwort abnahm, mußte man mit Protesten rechnen. „Ich muß mich doch sehr wundern“, so reagierte ein Theologe in einem solchen Fall, „Du fragst mich und gibst dir an meiner Statt die Antwort; du verketzerst mich, ohne meine Rede und meine Worte gehört zu haben. Wenn du gefragt hast, damit ich antworte, dann höre auf mich; ich kann mich selber besser verständlich machen und meine These verteidigen ...“. Dies als Erwiderung auf folgenden Angriff: „Sagst du, der Koran sei etwas, oder, er sei nicht etwas? Wenn du sagst, er sei etwas, so hast du damit zugestanden, daß er geschaffen ist; denn alle Dinge („Etwas“) sind nach der Schrift geschaffen. Wenn du aber sagst, er sei nichts, so bist du ungläubig“¹⁷. Das war einer der typischen Dilemmaschlüsse, mit denen die Handbücher arbeiteten; das freie Gespräch ließ immer die Möglichkeit, ihm mit einer Distinktion zu entkommen.

13 Vgl. Abū Ḥayyān AL-TAWḤĪDĪ, *Aḥlāq al-wazīrayn* (ed. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanġī, Damaskus 1965), s. 205, pu.

14 Vgl. die Edition von J. SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils, et l'âme*, Kairo 1949; ²Paris 1960 (Sources Chrétiennes 67). Dazu auch B.R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (München 1970), s. 80 ff.

15 Vgl. meine *Erkenntnislehre*, 58.

16 Vgl. z.B. Qāḍī 'ABD AL-ĠABBĀR, *Muġnī*, XI, 365, 10 oder MĀTURĪDĪ, *K. al-Tawḥīd*, ed. Faḥallāh Ḥulayf, Beirut, 1970, s. 294, 11 im Referat eines Buches des Mu'taziliten Abū l-Qāsim al-Ka'bī. Dort finden sich auch ähnliche Wendungen wie „er legt seinem Gegner den Einwand in den Mund“ (*'āraḍa nafsahū bi-qawl al-ḥašm an*, 240, 8; ähnlich 252, 23) oder „er argumentiert in ihrem Sinne mit ...“ (*iḥtaǧǧa lahum bi-*, 252, 6).

17 Vgl. *K. al-Ḥayda* (unten s. 917) 28, 4 ff. Dazu auch IBN ḤAZM, *al-Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq* (unten s. 920) 196, 8 ff., wo dies theoretisch begründet wird: vielleicht will der Gegner ganz anders antworten.

Allerdings sind auch die „Protokolle“ im allgemeinen nicht frei von Fiktion. Kaum eines wirkt ganz unretuschiert; schon Origenes hatte sich über redaktionelle Eingriffe beschwert¹⁸. Überaus reich an Detail und elegant erzählt ist der Bericht des Ishāq b. Ismā'īl, eines Enkels von Ḥammād b. Zayd, dem berühmten Schüler Abū Ḥanifa's, über seine Debatte mit dem Kalifen Ma'mūn über den Vorrang 'Alī's¹⁹; aber es handelt sich nicht um eine „Direktreportage“, sondern um eine nachträgliche Erzählung im Stil des *adab*, wenn auch vielleicht aufgrund direkter Aufzeichnungen. Nüchterner und stärker auf die eigentliche Argumentation reduziert sind die Berichte über eine Diskussion des Mu'taziliten al-Nazzām mit dem Juden Manasse (?) | zum Thema der Abrogation²⁰ oder umgekehrt der Bericht des jüdischen Theologen Muqammiṣ über das Gespräch, das er in Damaskus mit Nazzām's Schüler Muḥammad b. Šabīb über die Existenz des Bösen führte²¹. Aber beide „Protokolle“ enden bezeichnenderweise mit dem Sieg dessen, der sie überlieferte. Man fühlt sich erinnert an den Dialog des Justinus Martyr mit dem Juden Tryphon, hinter dem sich ja vielleicht auch eine echte Diskussion mit dem Rabbi Tarphon versteckt, der aber in jedem Fall literarisch überarbeitet ist²².

28

Deutlich triumphalen Charakter tragen die *Munāzarāt* des wesentlich späteren Fahr al-Dīn al-Rāzī (gest. 606/1210), Eigenberichte al-Rāzī's über Diskussionen, die er bei seiner Reise nach Transoxanien mit den dortigen Māturīditen

18 Vgl. B.R. Voss, *Dialog* 80f.

19 Vgl. IBN 'ABDRAḤMĪN, *Iqd*, ed. Aḥmad Amīn u. a., Kairo 1359/1940 ff., v, 92, 4 ff. – Man wird mit der Variante den Namen des Berichterstatters als Ishāq b. Ismā'īl b. Ḥammād b. Zayd lesen müssen, wenngleich eine Persönlichkeit dieses Namens sonstwo nicht nachzuweisen ist. Ḥammād b. Zayd, auf den im Text selber der Bericht zurückgeführt wird, stirbt bereits i. J. 179/795 (vgl. DAḤABĪ, *Tadkirat al-ḥuffāz*, ³Haydarabad 1375/1955, s. 229, -5), ist also für eine Begegnung mit Ma'mūn, der i. J. 198/813 seinem Bruder Amīn die Herrschaft über den Irak abnahm und erst von 204/819 ab in Baḡdād residierte, zu früh; er hatte, wie aus seiner *kunya* Abū Ismā'īl hervorgeht (vgl. *ib.* 228, 10), in der Tat einen Sohn namens Ismā'īl. Entscheidend ist jedoch, daß im Text selber der Diskussionspartner des Kalifen, der mit dem Berichterstatter identisch ist, mit dem Namen Ishāq angedredet wird (vgl. 93, 12).

20 Ed. L. Cheikho in: *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens* (Beirut 1920), s. 68 ff. und, unabhängig davon, A.S. Tritton in *Islamic Studies*, Journal of the Central Institute of Islamic Research Karachi, 1, 1962, Heft 2, s. 63 f. Die Lesung des jüdischen Eigennamens ist problematisch: Tritton hat Manasse, Cheikho dagegen Yassā (= Jesse?).

21 Übersetzt von G. VAJDA in *Oriens*, 15, 1962, 68 ff.

22 Vgl. B. ALTANER, *Patrologie* (⁶Freiburg 1963), s. 97 f.; J. QUASTEN, *Patrology* (Utrecht/ Brüssel 1950) I, 202 ff. Zu Rabbi Tarphon vgl. W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten* (³Straßburg 1903), s. 342 ff.

in Buḥārā, Samarqand usw. führte – wobei sich auch hier nicht abstreiten läßt, daß al-Rāzī in der Tat ein rabiater Dialektiker war und er sich bei seiner Darstellung der Vorgänge wenn auch nicht mit der ganzen Wirklichkeit, so doch mit seiner subjektiven Erinnerung in Einklang befinden mochte²³. Ähnlich liegt die Situation bei den Berichten, die Aḥmad b. Ḥanbal über sein Verhör vor dem Kalifen al-Mu‘taṣim gegeben hat. Nur ist hier die Überlieferung viel komplizierter: sein Sohn Šālih (gest. 265/878) und sein Vetter Ḥanbal b. Iṣḥāq b. Ḥanbal (gest. 273/886) haben abweichende Darstellungen bewahrt²⁴, die unter Hinzuziehung weiteren Materials in der späteren Literatur immer wieder von neuem ausgeschmückt worden sind²⁵. Daß der Dialog des nestorianischen Patriarchen 29 Timotheos mit dem Kalifen al-Mahdī, | obwohl unzweifelhaft mit christlicher Tendenz erzählt und zudem im Original syrisch geschrieben, also den Muslimen nicht unmittelbar zugänglich, dennoch nicht mit einem anerkannten Sieg des Patriarchen endet²⁶, hängt gewiß damit zusammen, daß den Christen ihre prekäre Situation in solchen Religionsgesprächen immer bewußt war. Man konnte einem Muslim heikle Fragen beantworten, aber man konnte kaum mit ihm hart diskutieren – und erst recht natürlich nicht mit einem Kalifen. Solche Schriften hatten immer zugleich Anleitungscharakter; hier aber folgte die Anleitung dem Grundsatz des *fortiter in re, suaviter in modo*.

Eben dieser Anleitungscharakter bringt es nun mit sich, daß über die Worttreue des bewahrten Dialogs hinaus auch die Tatsächlichkeit des geschilderten Ereignisses sich häufig nicht sichern läßt. Schon bei dem Auftritt des Patriarchen Timotheos mag man geteilter Meinung darüber sein, ob er überhaupt

23 Herausgegeben und übersetzt von F. Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxiana*, Beirut 1966. Vgl. dazu die Rezensionen von R.M. Frank in *BO*, 25, 1968, 229 ff., H. Daiber in *OLZ*, 66, 1971, 378 ff. und von mir in *ZDMG*, 120, 1970, 374 ff.

24 Zu den beiden Berichten vgl. *GAS*, I, 503 und 510. Die *Sīrat Aḥmad b. Ḥanbal* seines Sohnes Šālih wurde ediert von Aḥmad ‘Abd al-Ġawād al-Dūmī in seinem Buch *Aḥmad b. Ḥanbal bayna miḥnat al-dīn wa-miḥnat al-dunyā* (Kairo 1961), S. 266 ff.

25 Vgl. etwa die Darstellungen bei ABŪ NU‘AYM (gest. 430/1038), *Ḥilyat al-awliyā’*, IX, 197 ff., und in den *Manāqib Aḥmad b. Ḥanbal* des AL-BAYHAQĪ (gest. 458/1066; dazu die Fragmente bei IBN KAṬĪR, *Bidāya*, X, 332 ff.) und des IBN AL-ĠAWZĪ (gest. 597/1200). Weitere Texte vgl. *GAS*, I, 503 f.

26 Das syrische Original wurde in Facsimile herausgegeben und übersetzt von A. Mingana, *Timothy’s Apology for Christianity*, in *Woodbrooke Studies*, II (Cambridge 1929), S. 1 ff. Es handelt sich um Timotheos I., der von 780–823 Katholikos seiner Kirche war. Vgl. zu ihm jetzt die im Erscheinen begriffene Arbeit von H. Putman, *L’Église nestorienne sous le patriarcat du catholicos Timothée I* (Beirut, Rech. Inst. Lettres Orientales, Série II, Textes Arabes Chrétiens nr. 2).

stattgefunden hat²⁷. Leichter fällt die Entscheidung bei dem Streitgespräch, das Abraham von Tiberias, ein melkitischer Mönch, der in einem Kloster in Edessa lebte, angeblich in Jerusalem auf Veranlassung des dortigen Statthalters in einer Art *disputatio de quolibet* nacheinander mit einem muslimischen Juristen, einem zum Islam übergetretenen Christen und einem Theologen aus Baṣra geführt hat²⁸. Die Selbstsicherheit, mit der er auftritt, und die Ungeniertheit, mit der er selber zum Angriff übergeht, auch die von festen Typen geprägte Auswahl seiner Gegner lassen kaum einen Zweifel an der Unechtheit²⁹. Fälschungen lassen sich auf diesem Gebiet | leichter erkennen als echte Berichte; 30
zu groß war die Versuchung, eine Diskussion nicht so darzustellen, wie sie gewesen war, sondern wie sie hätte sein sollen, oder aber das Ereignis ganz zu erfinden.

Das imposanteste Beispiel dafür ist das anonyme *K. al-Ḥayda*, das breit über eine Diskussion berichtet, welche ‘Abd al-‘Azīz b. Yahyā al-Kinānī (gest. 240/854–855), langjähriger Genosse des Šāfi‘ī, mit Bišr al-Marīsī in Gegenwart des Kalifen Ma‘mūn i.J. 209/821 zum Thema der Geschaffenheit des Korans geführt haben soll. Der Text ist in der vorliegenden Form mit Sicherheit unecht;

27 Es gibt mehrere arabische Versionen des Textes, die jeweils verschieden redigiert sind (vgl. dazu G. GRAF, *GICAL*, II, 116 ff.; danach auch P. KHOURY und R. CASPAR in der *Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrétien*, in *Islamochristiana*, I, 1975, 153). Eine von ihnen ist von L. Cheikho herausgegeben worden (in *Mašriq*, 19, 1921, 359 ff. und 408 ff.; erneut dann in *Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétiennes*, Beirut 1923, s. 12 ff.). Eine spätere syrische Überarbeitung wurde Elias von Nisibis zugeschrieben (vgl. A. VAN ROEY, *Une apologie syriaque, attribuée à Élie de Nisibe*, in *Le Muséon*, 59, 1946, 381 ff.). Vgl. zum Echtheitsproblem auch *GICAL*, II, 115 f.

28 Übersetzt von K. VOLLERS, *Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 AD)*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 29, 1908, 29 ff. und 197 ff. Zu den Handschriften vgl. *Islamochristiana*, I, 1975, 157 f. und *GICAL*, II, 28 ff.

29 Ich habe die christliche Kontroversliteratur ebensowenig konsequent durchgearbeitet wie die muslimischen Texte. Manches ist bisher ohnehin nur in der Handschrift zugänglich. G. Graf etwa referiert in seinen *Arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra* (Paderborn 1910), s. 78 ff. einen in mehreren Rezensionen erhaltenen arabischen Text, in dem aus christlicher Sicht eine Diskussion zwischen mehreren muslimischen Theologen und einem Christen geschildert wird, der häufig den Namen Abū Qurra trägt, aber gewiß nicht mit Theodor Abū Qurra identisch war (vgl. auch *Islamochristiana*, I, 1975, 155 f. nr. 4–5, wo aber nicht sauber zwischen diesem Text und einem andern geschieden ist, in welchem prominente Vertreter der drei christlichen Konfessionen des Ostens in Gegenwart eines muslimischen Würdenträgers ohne polemische Tendenz die Grundzüge ihres Glaubensbekenntnisses vortragen; vgl. GRAF, *ib.*, 84 f.). Explizite „Reportagen“, ob authentisch oder nicht, sind allerdings in diesem Bereich auch nicht gerade häufig.

er hat später der orthodoxen Reaktion unter dem Kalifen al-Qādir (381/991–422/1031) als Beleg gedient³⁰. Aus der Frühzeit des *kalām* stammen zahlreiche sich gegenseitig überbietende oder widerlegende Berichte über Wortgefechte, die der qadaritische Theologe Ġaylān al-Dimašqī angeblich in Gegenwart der Umayyadenkalifen ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz und Hišām mit Prädestinatianern führte³¹. Im *K. al-Ihtigāğ* des Šī‘iten Ṭabrisī (gest. 548/1153) werden zahlreiche Auseinandersetzungen der Imāme mit theologischen Gegnern geschildert; Argumente gegen Christen und andere Andersgläubige sind auf den Propheten zurückprojiziert, der sie in Medina vorgebracht haben soll³². Für unsere Belange sind diese Echtheitsfragen unwesentlich; gerade die Fälschungen legten manchmal großen Wert auf formale Korrektheit³³. Wichtig ist nur, ob die

31 Texte alle Einzelheiten bringen | oder sich allein auf das Inhaltliche, vielleicht nur auf den entscheidenden Moment des Gespräches konzentrieren. Muqammiš z. B. hält sich ebensowenig wie Faḥr al-Dīn al-Rāzī mit dem Referat der Präliminarien auf; dadurch gehen manche interessante Züge verloren – wie bei der Reportage eines Boxkampfes, die sich auf die Minuten des Knock-out konzentriert.

Zur Ergänzung läßt sich eine weitere Gruppe von Texten heranziehen. Schon die mittelalterlichen Theologen selber nämlich haben ein Interesse daran ge-

30 Vgl. die Edition von Ġamil Šalibā, Damaskus 1384/1964; dazu *Oriens* 18–19, 1965–1966, 101.

31 Vgl. dazu meine *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut 1977), s. 184 ff.

32 Vgl. die Edition Nağaf 1386/1966.

33 Ich lasse beiseite nur solche Fälle, in denen die *disputatio* den Charakter eines reinen Gedankenexperimentes hat. Beispiele dafür sind z. B. von Muḥammad b. Aḥmad AL-QAZWĪNĪ (Mitte 6./12. Jh.) in seiner Handenzyklopädie *Mufīd al-‘ulūm wa-mubīd al-humūm* gesammelt worden. Er bringt in dem einschlägigen Kapitel nacheinander eine *munāzara* Gottes mit den Menschen, des Geistes mit dem Körper, des Teufels mit dem Propheten, der Gesundheit mit dem Wohlstand usw. (vgl. die Edition Kairo 1327/1909, s. 115 ff.). – Unbrauchbar sind natürlich auch alle die Beispiele, in denen Theologen sich eher zu einem Kolloquium als zu einem Streitgespräch zusammensetzen; hier fehlt ja gerade das agonale Moment und damit auch die Flegelhaftigkeit, auf die es mir an dieser Stelle ankommt. Zu nennen wäre etwa das angeblich von Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī (gest. 190/805) arrangierte „Symposion“, in dem einige Theologen über die Definition der Liebe sprechen (vgl. MAS‘ŪDĪ, *Murūğ al-dahab*, ed. Barbier de Meynard, VI, 368 ff., wo es 368, ult. ausdrücklich heißt, daß es ‘*alā ġayri munāza’a*, „ohne Disput“, zugehen solle). Zwischenformen sind möglich: ‘Abd al-Qāhir AL-BAĠDĀDĪ referiert in seinem *Farq bayna l-firaq* nach älteren Quellen eine Art literarischen Dialog zwischen einigen mu‘tazilitischen Schulhäuptern zur Frage, ob Gott Böses tun könne (185, -5 ff./ed. ‘Abdalḥamid 198, -4 ff.). Hier wird sehr wohl gestritten; es kam Baġdādī darauf an, zu zeigen, daß die einzelnen Theorien sich nicht miteinander vereinbaren ließen.

habt, die Regeln des Streitgesprächs ins Bewußtsein zu heben; aus diesem Bemühen ist eine theoretische Literatur entstanden, in der im allgemeinen großer Scharfsinn entwickelt wird. Praktische Verfahrensregeln finden sich hier ebenso wie Analysen der logischen Strukturen; wenn man sich einmal mit dem hohen Abstraktionsgrad dieser Traktate abgefunden hat und ihren theoretisch-idealisierenden Charakter berücksichtigt, lässt sich ihnen manche bezeichnende Notiz abgewinnen. Bereits im 2. Jh. n. schrieb der Mu'tazilit ʿAmr ein *K. Ādāb al-mutakallimīn*, über die „Methoden der Theologen“³⁴. Wir wissen jedoch nichts über den Inhalt des Buches, und der Titel ist zu vage, als daß wir sicher sein könnten, daß ʿAmr da schon auf die *munāẓara* zu sprechen kam. Anders steht es bei dem *K. Adab al-ġadal*, das Ibn al-Rēwandī im 3./9. Jh. verfaßte. Auch hier ist zwar das Buch selber verloren; aber der Titel, „Über die Methodik des Diskutierens“, ist doch eindeutig genug. Das Werk hat großen Einfluß gehabt: der Mu'tazilit Abū l-Qāsim al-Ka'bī (gest. 319/931) hat Fehler darin korrigiert³⁵, und al-Aš'arī (gest. 324/935–936) hat Ibn al-Rēwandī gegen diese Kritik in Schutz genommen³⁶. Nicht allzu lange später mag sogar al-Fārābī (gest. 339/950) sich mit dem Buch befaßt haben³⁷. Um die gleiche Zeit hat der Karäer al-Qirqisānī es in | seinem *K. al-Anwār* offenbar ausgeschrieben³⁸. Und noch Ibn 'Aqīl (431/1040–513/1119) scheint es gekannt zu haben, wenn man eine etwas entstellte Notiz aus seinem *K. al-Funūn* so verstehen darf³⁹; vielleicht liegt es den Ausführungen in seinem umfangreichen *K. al-Wāḍiḥ* zugrunde⁴⁰.

32

34 Vgl. IBN AL-NADĪM, *Fihrist* (ed. Reżā Taġaddud, Teheran 21393/1973), s. 215, 13.

35 In seinem *K. Iṣlāḥ ġalaṭ Ibn al-Rēwandī*, das Abū Rašīd al-Naysābūrī in seinen *Masā'il al-ḥilāf* zitiert (vgl. M. HORTEN, *Die Philosophie des abu Raschid*, Bonn 1910, s. 202).

36 Vgl. den Buchtitel bei R.J. MCCARTHY, *The Theology of al-Ash'arī* (Beirut 1953), s. 218 nr. 27.

37 Er schrieb, wie es bei Ibn Abī Uṣaybi'a heißt, ein *K. al-Radd 'alā Ibn al-Rēwandī fi-l-ġadal* (vgl. II, 139, 7 Müller). Allerdings ist zu berücksichtigen, daß Qifṭī in seinem *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, einer der Hauptquellen für Ibn Abī Uṣaybi'a, aus diesem Titel z w e i macht, ein *K. fi adab al-ġadal* und ein *K. al-Radd 'alā l-Rēwandī* (vgl. 279, 15 f. Lippert). Nun läßt sich direkte Übernahme in diesem Fall nicht nachweisen; die Liste bei Ibn Abī Uṣaybi'a stimmt nämlich auch an anderen Stellen nicht mit der bei al-Qifṭī überein. Vielleicht hilft eine Analyse des *K. al-Ġadal* von al-Fārābī weiter, von dem Ḥusayn 'Alī Maḥfūz und Ġa'far Āl Yāsīn in ihrer Bibliographie *Mu'allafāt al-Fārābī* (Baġdād 1395/1975) mehrere Handschriften verzeichnen (vgl. dort s. 104 und 321).

38 Der Text findet sich in der Edition von M. Nemoj (New York 1939 ff.) auf s. 470 ff. Er ist übersetzt und kommentiert von G. Vajda in *REJ* 122, 1963, 7 ff.

39 Vgl. das Zitat im *K. al-Ādāb al-šar'īya* des IBN MUFLIḤ, II, 120: *wa-lahū l-Ġadal*.

40 Dies ist anzunehmen, wenn, wie G. MAKDISI, in *Mélanges d'Islamologie, Volume dédié à A. Abel* (Brüssel 1974), s. 201 ff. darlegt, Ibn 'Aqīl und Qirqisānī tatsächlich auf eine

Allerdings war es damals schon lange nicht mehr der einzige Text zu dieser Frage. Ausführungen zum gleichen Gegenstand sind aus der Mitte des 4./10. Jh's an zwei verschiedenen Stellen erhalten, wenn auch nicht im Rahmen eines ihnen speziell gewidmeten Werkes, sondern im Zusammenhang weitergespannter Ausführungen: im *K. al-Burhān fi wuḡūh al-bayān* des Abū l-Ḥusayn Ishāq b. Ibrāhīm al-Kātib, eines Šī'iten, der nach 335/946 schrieb⁴¹, und im *K. al-Bad' wa-l-ta'rīḥ* des Mu'taziliten Muṭahhar b. Tāhir al-Maqdisī, der sein Werk um 355/966 in Bost in Siḡistān verfaßte⁴². In der ersten Hälfte des 5./11. Jh's, zwischen 415/1024 und 425/1034, widmete Ibn Ḥazm im muslimischen Spanien dem Thema in seinem *K. al-Taqrīb li-ḥadd al-mantiq* ein ausführliches Kapitel, in dem stärker als in den östlichen Beiträgen ein aristotelischer Einschlag spürbar wird⁴³. Auch nach Ibn 'Aqil's Zeit ist das Interesse an dieser Wissenschaft keineswegs erloschen; G. Makdisi hat seinerzeit auf einige einschlägige Werke aufmerksam gemacht⁴⁴. Statt von | *adab al-ḡadal* sprach man dort, wie schon Ibn Ḥazm, von *ādāb al-baḥt*; *baḥt* ist hier nicht so introvertiert gemeint wie unser „Forschung“, sondern bezieht die *munāzara* durchaus mit ein⁴⁵. Vorläufig ist vieles von diesem späteren Material nur schwer zugänglich; es mußte im Rahmen dieser kurzen Skizze außer acht gelassen werden. Das bedeutet, daß auch jede historische Differenzierung vorläufig in den Anfängen steckenbleiben muß.



gemeinsame Quelle zurückgehen. Makdisi zwar vermutet statt Ibn al-Rēwandī eher den späteren Baḡdāder Mu'taziliten al-Rummānī (gest. 384/994, s. o. s. 913 f.). Aber Qirqisānī ist ja allem Anschein nach schon in die erste Hälfte des 10. Jh's zu setzen (vgl. *Enc. Jud.* 2x 1047 f.) und damit vermutlich älter als Rummānī. Das Buch zum Thema aber, das vor Rummānī's Zeit den größten Einfluß ausgeübt hat, war anscheinend eben das des Ibn al-Rēwandī.

- 41 Der Text wurde 1387/1967 von Aḥmad Maṭlūb und Ḥadiḡā al-Ḥadiṭī in Baḡdād ediert. Er war vorher nur in einer unvollständigen Ausgabe unter einer falschen Zuschreibung als *K. Naqd al-naṭr* des QUDĀMA B. ĠĀ'FAR zugänglich (edd. Ṭāhā Ḥusayn und 'Abd al-Ḥamīd al-'Abbādī, Kairo 1938). Der in Frage kommende Passus steht in der neuen Baḡdāder Ausgabe auf s. 222 ff.
- 42 Vgl. *GAS* 1, 337. Die uns interessierenden Ausführungen bilden den Eingang des Buches.
- 43 Vgl. die Edition von Iḥsān 'Abbās, Beirut 1959. Das genannte Kapitel findet sich dort s. 182 ff.
- 44 Vgl. die Vorbemerkungen zu seiner Edition von Ibn 'Aqil's kurzgefaßtem *K. al-Ġadal* in *BEO*, 20, 1967, 119 ff.
- 45 Allerdings wird im *K. al-Burhān* noch differenziert: beim *ḡadal* muß man, im Gegensatz zum *baḥt*, eine gemeinsame Basis mit dem Gegner haben (224, ult. ff.; vgl. auch unten s. 923).

Ein Faktum ist klar von Anfang an: alle diese Diskussionen fanden in Gegenwart eines Publikums statt⁴⁶. Allerdings sollte dieses Publikum möglichst wenig in Erscheinung treten; man hoffte auf eine Art Duell vor schweigsamen Kulissen, in dieser Hinsicht weniger einem Boxkampf als einem Schachturnier vergleichbar. Einseitige Beifallsäußerungen waren verpönt⁴⁷; kein Zuhörer hatte das Recht, sich einzumischen⁴⁸. Als Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī sich zugunsten Bišr al-Marīsī's in den Disput mit 'Abd al-'Azīz al-Kinānī einschaltet, weist der Kalif Ma'mūn ihn zurecht: „Was verstehst du vom *kalām*? Laß den Mann mit seinem Partner allein“⁴⁹. Solange die Niederlage nicht objektiv feststand, galt das Urteil der Anwesenden nicht als maßgeblich; so zumindest sehen es die Theoretiker⁵⁰. Sie raten dem Streiter, seine Argumentation sofort zu unterbrechen, wenn der Gegner ihn nicht anschaut, sondern sich – sei es um Hilfe zu gewinnen, sei es um sich seinen Triumph bestätigen zu lassen – dem Publikum zuwendet⁵¹.

Aber die Gegenwart von Zuhörern veränderte natürlich die Atmosphäre. Die Theoretiker vergessen nie, dem Leser einzuschärfen, daß man sich hüten solle, in feindlicher Umgebung zu diskutieren⁵². Man sollte niemals ausfällig werden, schreien oder den Gegner unterbrechen; dies alles macht einen | schlechten Eindruck⁵³. Jedoch sollte man seinen Opponenten immer darauf hinweisen, wenn er sich wiederholt oder wenn er Fehler macht – sicherlich nicht nur um der „Ordnung“ willen, sondern um das Publikum gehörig aufmerksam zu machen; denn gleichzeitig heißt es, daß man sich bei eigenen Lapsus dieser Art nicht lange mit der Korrektur aufhalten solle⁵⁴. Heikel war vor allem die Situation von Nichtmuslimen, die sich auf ein Religionsgespräch einließen; sie mußten ihre Worte vorsichtig wählen, um nicht die Gefühle des Auditoriums zu verletzen. Und wenn eine hochgestellte Persönlichkeit, der Kalif oder einer seiner Wesire, die Diskussion arrangiert hatte, so konnte man nicht ohne weiteres davon ausgehen, daß er nur zur Erbauung oder zur Belustigung zuhören werde; er war vielmehr immer auch Appellationsinstanz. Im *K. al-Ḥayda* beschwerten die beiden Kontrahenten sich reihum bei Ma'mūn und

34

46 Vgl. etwa AL-QIRQISĀNĪ bei VAJDA, 43 f.

47 Vgl. *K. al-Ḥayda* 35, apu. ff. und 36, 6 ff.

48 *Ib.* 36, 5.

49 *Ib.* 123, 4 ff. und 124, 7.

50 Vgl. IBN ḤAZM, *Taqrīb*, 188, 6 ff.

51 Vgl. *Burhān* 240, 7 ff.; AL-QIRQISĀNĪ bei VAJDA, 45.

52 Vgl. *Burhān* 239, 11 ff.; AL-QIRQISĀNĪ, 48.

53 Vgl. *Burhān* 235 ff., etwa 239, 3 ff.; AL-QIRQISĀNĪ, 42 § 7.

54 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 44 § II.

fragen ihn nach seinem Urteil⁵⁵; der Kalif wird einmal direkt *ḥākim*, „Schiedsrichter“, genannt⁵⁶.

Etwas anderes berührt von Anfang an sehr angenehm: niemand muß diskutieren. Es gehörte zum Ehrenkodex der *munāzara*, daß niemand zu antworten brauchte, solange er nicht formell um Erlaubnis gefragt worden war⁵⁷. Man tat es mit Formeln wie „Hast du Lust zu einer Diskussion?“⁵⁸ oder „Darf ich dich ein Wörtchen fragen?“⁵⁹, und der andere war nicht verpflichtet, zuzustimmen. Aiyūb al-Saḥtiyānī z. B., an den man letztere Frage gerichtet hatte, winkte nur mit dem Finger ab und antwortete: „Nicht einmal ein halbes“⁶⁰. Als vor dem „Religionsgespräch von Jerusalem“ der muslimische Statthalter die Patriarchen der christlichen Konfessionen auffordert, mit den Muslimen in seiner Gegenwart zu disputieren, lehnen sie ab⁶¹. Das war manchmal nur eine Frage der Selbstachtung: man sprach nicht mit jedem. Die Theoretiker hatten dafür Verständnis: man braucht nicht seine Zeit mit jemandem zu vertun, der nichts von der Sache versteht⁶², und | man braucht sich nicht jemandem zur Diskussion zu stellen, der selber gar keinen eigenen Standpunkt hat⁶³, sich also nur aufspielen will. Der renommierte Muʿtazilit ʿAbd al-Ġabbār b. Aḥmad, den der Ṣaḥīb Ibn ʿAbbād zum Oberqāḍī in Rayy gemacht hatte, weigerte sich, mit dem Ašʿariten al-Bāqillānī zu diskutieren, obgleich auch dieser ein *qāḍī* war. Er schickte stattdessen die „zweite Garnitur“, seinen Schüler Abū l-Miqsam al-Bustī, der al-Bāqillānī dann angeblich besiegte⁶⁴. Umso größer war natürlich die Verlegenheit, wenn jemand, den man verachtete, sich als stärker erwies. Hierher gehört der Topos von dem jugendlichen Debattierer, der einen erfahrenen Dialektikakrobat in wenigen Zügen zum Verstummen bringt; so soll es einem Juden ergangen sein, als er mit Abū l-Huḍayl zusammenstieß, der damals noch keine 15 Jahre alt war⁶⁵. Ġazzālī stellt darum fest, daß man auch aus der Diskus-

55 *Ḥayda* 52, 6 ff. und 110, ult.

56 *Ib.* 132, 4 f.

57 Vgl. *Burhān* 225, pu. f. und 242, 9 ff.

58 Vgl. AL-ŠARĪF AL-MURTAḌĀ, *al-Fuṣūl al-muḥtāra* (Nağaf 1381/1962), s. 9, -5.

59 *asʿaluka ʿan kalima*; vgl. Abū Bakr AL-ĀĠURRĪ, *K. al-Šarīʿa* (ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī, Kairo 1369/1950), s. 57, 13.

60 *Ib.* 57, 11 ff.

61 Vgl. die Übersetzung von Vollers in *ZKg*, 29, 1908, 37 f.

62 Vgl. IBN ḤAZM, *Taqrīb* 196, 21 ff.

63 Vgl. *Burhān* 226, -5 ff.

64 Vgl. Ḥākim AL-ĠUŠAMĪ, *Šarḥ al-ʿUyūn* (ed. Fuʿād Sayyid, Tunis 1974, zusammen mit KAʿBĪ, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, und Qāḍī ʿABD AL-ĠABBĀR, *Faḍl al-ʿitizāl*), s. 386, 3.

65 Vgl. die Anekdote im *Taʾrīḥ Baġdād*, III, 367, 5 ff.; übernommen bei IBN AL-ĠAWZĪ, *Aḥbār*

sion mit einem Schwächeren etwas lernen könne⁶⁶. Jedoch steht er mit dieser Bemerkung allein; sie verrät gewisse Distanz zu jenem Dünkel, den er in seinem *Ihyā'* so sehr an den Gelehrten tadelte.

Eben dieser Dünkel brachte es mit sich, daß immer wieder *argumenta ad personam*, persönliche Spitzen oder ironische Bemerkungen, miteinfließen. „Welche Töne kommen denn da hinter dem Tintenfaß hervor?“, sagte 'Aḡud al-Dīn al-Īǧī (gest. 756/1356), als er, selber von imposanter Statur, mit einem kleingerateten Šī'iten stritt, der ein großes Tintenfaß vor sich stehen hatte⁶⁷. Und als 'Abd al-'Azīz al-Kinānī gegen Bišr al-Marīsī antrat, meinten die Anhänger Bišr's, die am Hofe Ma'mūn's in theologischen Dingen den Ton angaben, von dem unbekanntem Kontrahenten: „Der Mann ist so häßlich, daß er gar nicht erst zu reden braucht“⁶⁸. 'Abd al-'Azīz rächte sich damit, daß er Bišr, der nicht wie er selber arabischer Herkunft war, wegen seiner sprachlichen Schnitzer blamierte⁶⁹. Solches Vorgehen galt natürlich nicht als fein; man schätzte es, wenn der Angreifer sich an die Gesetze des *fair play* hielt.

Umgekehrt sollte auch der Angegriffene nicht emotional reagieren oder unehrlich taktieren; „Gib mir dein Wort darauf, daß du nicht zornig werden, nichts abstreiten und nichts verbergen wirst“, so sagte Muḡammad b. 'Ubayd b. Abī 'Āmir al-Makkī⁷⁰, bevor er sich auf eine Diskussion mit Ġaylān al-Dimašqī einließ⁷¹. Auch über die gemeinsame Argumentationsbasis sollte man sich tunlichst vorher einigen: „wir wollen uns ein gemeinsames Prinzip setzen (*nu'aṣṣilu baynanā aṣlan*)“, so sagte 'Abd al-'Azīz al-Kinānī und beschränkte sich auf Koranzitate, da man jemandem wie Bišr al-Marīsī, der „Ketzereien über den Koran aufstellt“, nicht mit Ḥadīṭ oder Exegese kommen könne, die er ohnehin nicht anerkennt⁷². Juristen mußten berücksichtigen, daß nicht jeder den Consensus oder den Analogieschluß für ein gültiges Beweismittel hielt; bediente

al-adkiyā' (ed. Muḡammad Mursī al-Ḥūlī, Kairo 1970), s. 140, 12 ff. und AL-ŠAFADĪ, *al-Wāfi bi-l-wafayāt* v, 161, 21 ff.

66 Vgl. A.S. TRITTON, *Materials on Muslim Education* (London 1957), s. 164 nach einem handschriftlichen Text.

67 Vgl. ḤWĀNSĀRĪ, *Rauḡāt al-ġannāt* (Lith. Teheran ²1263/1885), s. 414, -7 ff.: *mā hādihī l-aṣwāt allatī tartafī'u min warā'i l-dawāt*. Die Formulierung gewann im Arabischen noch durch ihren Reim.

68 *yakfika min kalāmihī qubḡu waḡḡih*; vgl. K. al-Ḥayda, 23, 7.

69 *Ib.*, 42, 2 f.

70 Vgl. zu ihm DAHABĪ, *Mizān al-ī'tidāl*, nr. 7916. Wir wissen sonst nichts weiter über ihn.

71 Vgl. meine *Anfänge muslimischer Theologie*, s. 226.

72 Vgl. *Ḥayda*, 24, 3 ff.; auch 27, 1 ff. Kurz darauf wirft Bišr al-Marīsī seinem Gegner vor, sich nicht an die vereinbarte Basis gehalten zu haben (42, 2 ff.).

man sich ihrer dennoch, so war dies für den Angegriffenen eine willkommene Gelegenheit, die *disputatio* sogleich mit einem prinzipiellen Einwand zu beenden⁷³. In der Diskussion mit Andersgläubigen verfiel, wie man wußte, selbst der Koran nicht; man mußte sich auf reine Verstandesargumente zurückziehen. Als ein baŕrischer Theologe gegen Abraham von Tiberias „in den Ring steigt“, verpflichtet er sich, nicht über die Heiligen Schriften zu diskutieren⁷⁴. Der „Rationalismus“ der Mu‘tazila hat hier seinen Ursprung.

Dann kam es darauf an, die Rollen zu verteilen: einer hatte zu fragen (*al-sā’il*), und der andere hatte zu antworten, d. h. seine These zu begründen (*al-mu‘allil*). Diese Positionen mußten strikt eingehalten werden: der Frager sollte nicht, wie wir bereits sahen⁷⁵, anstatt seines Gegners antworten; Letzterer muß Fragen auch dann dulden, wenn sie ihm nicht weiterzuführen scheinen⁷⁶. Einigen mußte man sich nur darüber, wer welche Rolle übernahm. Das folgte häufig aus der Situation. Wenn es einen Herausforderer gab, so lag nahe, daß dieser auch fragte. Jedoch mochte jemand auch selber eine These zur | Diskussion stellen⁷⁷. Sonst hielt man auf Courtoisie: der Frager ist, wie es im *K. al-Burhān* heißt⁷⁸, immer im Vorteil; da lag es nahe, dem Schwächeren den Vortritt zu lassen. Ibn Ḥazm hat, wie er sich zu entsinnen meint, stets seinem Gegner die Entscheidung anheimgestellt⁷⁹. Der Kalif Ma‘mūn ist dies gleichfalls seinem Range schuldig: „wähle, Ishāq“, so sagt er zu Ishāq b. Ibrāhīm, „ob ich dich fragen soll oder ob du fragen willst“⁸⁰, und Ishāq’s Reaktion zeigt, wie sehr ihm Fragen süßer schien als Antworten⁸¹. Auch Jüngerer ließ man darum den Vortritt⁸²; wenn Abū l-Hudayl, noch nicht 15-jährig, einen Juden, dessen dialektische Fähigkeiten überall gefürchtet waren, herausfordert und ihm dabei freistellt, wer anfangen soll, so ist dies ausgesprochen frech und dient der Tendenz der Anekdote, seine überragende Intelligenz herauszustellen⁸³. Höf-

73 Vgl. zu Letzterem IBN ‘AQĪL, *K. al-Ġadal*, § 210 ff. und 222 ff. (in *BEO*, 20, 1967, 167 und vorher).

74 Vgl. *ZKq*, 29, 1908, 199. Umgekehrt will er den Mönch, als dieser seinerseits den Koran heranzieht, darauf festlegen, daß er damit auch den Koran in seinem Wahrheitsgehalt anerkannt habe (*ib.* 208). Auch AL-ḌABBĪ, *Buġyat al-multamis*, 145, 9 ff. Codera.

75 S. o. s. 914; auch IBN ḤAZM, *Taqrib*, 196, 8 ff.

76 Vgl. *Hayda*, 88, 3 ff.

77 So Ġaylān al-Dimašqī (vgl. meine *Anfänge*, s. 207).

78 s. 242, 7 f.

79 Vgl. *Taqrib* 187, 8 ff.

80 Vgl. IBN ‘ABDRABBIH, *‘Iqd*, v, 93, 12 f.

81 *Ib.* 13 f.: *fa-ġtanamtuhū minhu fa-qultu: bal as‘aluka, yā amīr al-mu‘minīn*.

82 Vgl. ṬABRISĪ, *Ihtījāj*, II, 123, -6: *yā ġulām, salnī*.

83 Vgl. *Ta’rīḥ Baġdād*, III, 367, 13 ff.

lichkeit mochte sich eben jederzeit in boshafte Herablassung wandeln; Abū l-Huḍayl reagierte selber pikiert, als Ḥaḥṣ al-Fard ihn zur Diskussion aufforderte und ihm dennoch die Rolle des Fragers überließ⁸⁴. Umgekehrt scheute man sich offenbar nicht, auf Höflichkeit Anspruch zu erheben: als ein Gefangener der *mīḥna* vor den Oberqāḍī Ibn Abī Duwād geführt wird, kann er – zumindest in der idealisierenden Darstellung der späteren Legende – darauf bestehen, daß er Fragen an den Inquisitor stellt und nicht dieser an ihn⁸⁵. Endlich lag es, wie überall, so auch hier nahe, daß man sich im Entgegenkommen gegenseitig zu übertreffen suchte; Ibn Ḥazm berücksichtigt den Fall, daß beide Diskussionspartner nicht fragen wollen⁸⁶.

Die *munāẓara* war also, das geht aus allen Beispielen hervor, kein Examen in unserem Sinne; nirgendwo ist vorausgesetzt, daß der Ältere oder Erfahrene die Fragen stellt wie etwa in unseren Habilitationskolloquien oder bei der Verteidigung einer Doktorthese. Jedoch gilt dies nur für die innermuslimische Szenerie; Prüfungsatmosphäre kommt sofort auf, wenn wir die Religionsgespräche zwischen Muslimen und Andersgläubigen mit in Betracht ziehen. Der Nichtmuslim konnte hier gar nicht zum Herausforderer | werden; er mochte allenfalls – und selbst das war gefährlich genug – im Verlauf der Diskussion den Spieß umdrehen. Hier spürte der Muslim auch gar nicht, daß er sich an die Gesetze der Höflichkeit, die er sonst anwandte, nicht mehr hielt; er verstand sich von vornherein als Missionar. In dem Dialog, den Timotheos mit al-Mahdī führt, fragt immer der Kalif; er diskutiert im Grunde gar nicht, sondern will sich nur informieren über etwas, das er von vornherein für exotisch und irgendwie irrational hält. Auch Abraham von Tiberias muß jedesmal, wenn ein neuer Gegner ihm gegenübertritt, zuerst einmal antworten; und die erste Frage, die man an ihn richtet, lautet: Warum bleibst du überhaupt beim Christentum?⁸⁷

38

Innerhalb des Islams dagegen hat sich die Ungleichgewichtigkeit beider Rollen im Laufe der Zeit immer mehr abgeschwächt. Bei Ibn ‘Aqīl beobachten wir,

84 Vgl. Qāḍī ‘ABD AL-ĠABBĀR, *Faḍl al-‘itizāl*, 262, 4 ff.

85 Vgl. *Hayda* 141, -5 f.: *al-mas‘ala lī, yā amūr al-mu‘minīn; ta‘muruhū an yuḡībanī?*

86 Vgl. *Taqrīb* 187, 2 ff.

87 Vgl. *ZKq*, 29, 1908, 40. – Nur einmal in ihrer Geschichte sind die Muslime gezwungen gewesen, auf gleicher Ebene mit Andersgläubigen zu reden: in der frühen İlḥānidenzeit, als die Mongolen sich noch nicht zum Islam bekannten. Das gilt vor allem für die Regierung des Arġūn (683/1284–690/1291), während der buddhistische *bhikṣus* am Hofe großen Einfluß erhielten (vgl. etwa M. MOLÉ in *REI*, 29, 1961, 78 ff. und A. ZARYAB in *La Persia nel medio-evo*, Acc. Naz. dei Lincei, 358, 1971, Quaderno 160, s. 465 f.; ähnlich auch in *Īrānšīnāsī*, 2, 1971, 100 ff.).

daß eine „Frage“ gar nicht mehr im direkten Wortsinne eine solche ist; mit ihr ist vielmehr nur ein „Einwand“ bezeichnet, ein Gegenargument also, das durchaus auch in der Form einer Feststellung auftreten kann. Das Wort ist zu einem Terminus geworden; der „Frager“ ist hier nur noch derjenige, der, wie auch immer, eine These in Frage stellt⁸⁸. Das scheint damit zusammenzuhängen, daß Ibn ‘Aqil von juristischer Dialektik handelt. Im *fiqh* hatte man sich damals bereits an die Gleichrangigkeit der Rechtsschulen gewöhnt; hier wird nicht der Vertreter einer bestimmten Meinung angegriffen, sondern Aussage gegen Aussage gestellt.

Die Rollenverteilung galt nur für eine „Runde“: als Nazzām mit Manasse diskutierte, fragte zuerst der Jude, bis er mit seiner Kunst am Ende war, dann aber Nazzām, bis er ihn noch einmal widerlegt hatte. Der Frager verlor also durch seine Niederlage offenbar das Anrecht, von neuem anzufangen⁸⁹, und mußte nun seinerseits antworten. In dem „Religionsgespräch von Jerusalem“ geht der Mönch mehrfach zum Angriff über, aber immer erst dann, wenn |
39 er zuvor mit einer ausführlichen Antwort den muslimischen Herausforderer mundtot gemacht hat⁹⁰. Im Disput zwischen Bišr al-Marīsi und ‘Abd al-‘Azīz al-Kināni beschließen die beiden Gegner, als Bišr im Gefecht mit Koranzitaten besiegt ist und man nun mit Analogieschlüssen kämpfen will, erneut über die Reihenfolge; Bišr läßt wiederum ‘Abd al-‘Azīz den Vortritt⁹¹. Das dürfte hier ein literarischer Kunstgriff sein, um ‘Abd al-‘Azīz, der ja der Held der Darstellung ist, erneut Gelegenheit zu geben, seine ganze Eleganz zu entfalten. Man sollte eher erwarten, daß man um der Courtoisie willen einen Verteidiger, der den ersten Austausch von Argumenten verloren hatte, nun seinerseits angreifen ließ. Allerdings war das kein festes Vorrecht; Ibn Ḥazm betont, daß der Unterlegene den Sieger nicht auffordern dürfe, nun seinerseits seine Ansicht zu beweisen⁹². Er hält dies nur dann für geboten, wenn der Verlierer dem Sieger vorhält, er vertrete im Grunde den gleichen Standpunkt wie er, habe sich also implizit selbst widerlegt⁹³.

88 Vgl. *K. al-Ġadal* § 309 ff. (in *BEO*, 29, 1967, 139 und vorher), wo die *as’ila al-fāsida* behandelt werden; ganz deutlich dann in § 313, wo zwar von einem *sā’il* die Rede ist, diesem aber überhaupt keine Fragen im grammatikalischen Sinne des Wortes in den Mund gelegt werden.

89 Wenn nicht das „Protokoll“ hier vielmehr darauf hinauswill, daß Manasse nichts mehr einfiel.

90 Vgl. *ZKg*, 29, 1908, 54 und vorher, auch 199 ff.

91 Vgl. *Hayda*, 125, ult.

92 Vgl. *Taqrib*, 190, 1 ff.

93 *Ib.* 191, 16 ff.

Man konnte sich den Genuß am Turnier durch gewisse Extras vergrößern. Als al-Auzāī mit Ġaylān al-Dimašqī stritt, soll er ihm von vornherein die Zahl seiner Fragen freigestellt haben: „wenn du willst, lege ich dir sieben vor, oder wenn du willst, nur fünf oder drei“⁹⁴. Dies mag mehr literarische Form sein als Wirklichkeit; es gehört zum Stil des triumphierenden Rückblicks. Zudem ist es nur möglich, wenn die Fragen in sich abgeschlossen sind und nicht jeweils sich aus der Antwort ergeben; sonst hängt ihre Zahl ja von der Form dieser Antworten ab. In der Tat hat der geschilderte Dialog eine völlig flächige Struktur; er ähnelt mehr einem Rätselspiel. Daß man jedoch den Gegner mit einer einzigen Frage mundtot machte, wie es häufig überliefert wird, war gewiß ein Ideal, welches man nach besten Kräften zu erreichen suchte; hierin verriet sich die Kunst, die Aporie einer These in einem einzigen Satz zu komprimieren⁹⁵. Auch der Antwortende konnte sich gewisse Koketterie erlauben – so Abū l-Huḍayl, wenn er zurückfragte, ob er allgemein aus dem Geist des Korans heraus antworten solle oder im Detail, | Vers für Vers ihn durchgehend⁹⁶. Der Sieger konnte sich nicht immer enthalten, seine Pluspunkte zu zählen: „das ist Nummer eins“, „das ist Nummer zwei“ usw.⁹⁷

40

Die Theoretiker raten, nicht zu antworten, bevor man die Frage nicht sicher verstanden hat⁹⁸; den Gegner zur Präzision zu drängen, war Teil des vorbereitenden Stellungskrieges⁹⁹. Aber man war dabei immer in Gefahr, Prestige zu verlieren: man mußte den Eindruck vermeiden, daß man nur Zeit gewinnen wollte. Ġaylān al-Dimašqī wird in einer Anekdote damit lächerlich gemacht, daß er plötzlich in schlechtem Hocharabisch, wie man es von einem koptischen *mawlā* erwartete¹⁰⁰, seine Hilflosigkeit, eingesteht: *mā adri ēš taqūl*¹⁰¹. Hüten muß man sich auch davor, einen Gedankenschritt des Gegners unberücksichtigt zu lassen: ‘Abd al-‘Aziz al-Kinānī beschwert sich einmal darüber¹⁰².

94 In *šīta alqaytu ‘alayka sab’an wa-in šīta ḥamsan wa-in šīta talātan*; vgl. *Anfänge*, 208).

95 Vgl. etwa *Anfänge*, 203. Streng genommen war es häufig eine Niederlage in zwei Fragen, da man sich zuerst die These noch einmal bestätigen ließ (vgl. z. B. Šāfi‘’s Sieg über Ibn ‘Ulayya in *Ta’rīḥ Baġdād*, VI, 21, 4 ff.).

96 Vgl. Qāḍī ‘ABD AL-ĠABBĀR, *Faḍl al-‘itizāl*, 254, 15 f. Allerdings handelt es sich hier streng genommen nicht um eine *munāzara*; Abū l-Huḍayl wird um Rat gefragt.

97 Vgl. AL-ĀĠURRĪ, *Šarī’a* 93, -5 ff.: idealisierende Darstellung der Argumentation eines *šayḥ*’s in Gegenwart von al-Wāṭiq während der *mihna*. Jener läßt sich seine „Punkte“ von dem Kalifen zudem noch bestätigen.

98 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 37 f.

99 Vgl. *Hayda*, 29, 9 ff.

100 In Wirklichkeit schrieb er einen brillanten Stil (vgl. dazu *Anfänge*, 179 ff.).

101 Vgl. *Anfänge*, 208.

102 Vgl. *Hayda*, 126, -4 ff.

Am elegantesten zog man sich zumeist aus der Affaire, indem man eine Distinktion einführte¹⁰³. Das lag in der Konsequenz des Systems. Der Herausforderer formulierte im allgemeinen, um die Initiative in der Hand zu behalten und dem Gegner möglichst wenig Gelegenheit zum Ausweichen zu geben, seine Fragen alternativ; es kam dann darauf an, nachzuweisen, daß mit einer solchen Alternative nicht alle Möglichkeiten erfaßt waren.

Den Theologen war offenbar anfangs gar nicht bewußt gewesen, daß das von ihnen gewählte System den Charakter der Fragen präjudizierte. Von Logikern (*aṣḥāb al-manṭiq*), Außenstehenden also, waren sie zuerst darauf aufmerksam gemacht worden, daß es zwei Arten von Fragen gibt: | Sachfragen, bei denen die Antwort dem Gefragten ganz „überlassen“ ist (*masʿalat tafwīd*, z. B. „Was ist der Mensch?“), und Entscheidungsfragen, wo er zwischen vorgegebenen Antwortmöglichkeiten wählen muß und ihm jede eigene Initiative „versperrt“ ist (*masʿalat ḥağr*, z. B. „Steht Zayd oder sitzt er?“)¹⁰⁴. Die Theologen zweifelten die Gültigkeit dieser Unterscheidung an¹⁰⁵, und in jedem Fall gaben sie den Entscheidungsfragen den Vorzug. Das galt sogar für die Anfangsfrage, die nach der These des Gegners. Hier hätte es nahe gelegen, zu fragen: „Was ist dein Standpunkt?“, um ihm die Freiheit des Formulierens zu lassen. Stattdessen aber fragte man meist: „Behauptest du, es verhält sich so ... oder so ...“, wobei man von vornherein wußte, für welchen Aspekt der Alternative er sich entscheiden werde. Es ging gar nicht so sehr darum, ihm zwei Möglichkeiten aufzuzeigen, als darum, die These selber so zusammenfassen zu können, wie sie am leichtesten widerlegbar schien. Der Verteidiger konnte dann nur noch die Formulierung sich zu eigen machen oder mit einer Distinktion arbeiten. Wie sehr dies an der Wirklichkeit vorbeigehen mochte, wußte man sehr wohl: ein Irrer soll

103 So verfährt etwa Abū l-Huḍayl in seinem Gespräch mit dem Juden (vgl. *Taʿrīḥ Bağdād*, III, 367, 17 ff.); auch ʿAbd al-ʿAzīz al-Kinānī in Antwort auf Bišr al-Marīsī (vgl. *Ḥayda*, 29, 6 ff.). Ich habe den Begriff „Distinktion“ hier etwas vage gebraucht. Es sind darunter zwei Gedankenoperationen subsumiert, die im Arabischen verschieden benannt werden: das *taqsīm*, in dem man einen Sachverhalt weiter differenzierte (vgl. etwa J. PETERS, *God's Created Speech*, Leiden 1976, s. 72 ff.), und das *tafrīq*, in dem man verschiedene Bedeutungen eines Wortes voneinander schied (vgl. z. B. ḤAYDA, 97, 12: *farraqa bayna*).

104 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 16 und IBN ḤAZM, *Taqrīb* 188, 19 ff.; auch meine *Frühe muʿtazilitische Häresiographie* (Beirut 1971), s. 103 f. mit Material aus Nāšīʿ al-akbar (gest. 293/906) und Ibn Sinā. Die Unterscheidung findet sich auch in dem *K. al-Mūǧiz* des ibāḍitischen Theologen Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfi (vgl. zu ihm meinen Artikel in *ET*², Suppl.). Sie geht letztlich wohl zurück auf Aristoteles, *Topik* VIII 2, 158a, 14 ff. (vgl. die arabische Übersetzung des Abū ʿUtmān al-Dimašqī in ʿABD AL-RAḤMĀN BADAWĪ (ed.), *Manṭiq Aristū*, Kairo 1948, s. 702, -5 ff.).

105 Vgl. NĀŠĪʿ, a. a. O.

den Mu‘taziliten Ṭumāma b. Ašras gefragt haben, wann der Mensch denn die Wonne des Schlummers verspüre, ob vorher, mittendrin oder nachher¹⁰⁶. Erst Ibn ‘Aqīl wiederum scheint mit einer gewandelten Situation zu rechnen: die Beispiele, die er in seinem *K. al-Ġadal* bringt, haben immer die Form von Sachfragen¹⁰⁷.

Die erste Frage konnte, wenn sie als „Versperrungsfrage“ formuliert war, tödlich sein. Alles hing davon ab, daß der Verteidiger sofort ihre versteckten Implikationen erkannte; die unverbindliche Form, in der sie vorgebracht wurde, war meist trügerisch¹⁰⁸. Wenn der Angreifer den Eindruck hatte, daß sein Terraingewinn nicht bemerkt worden war, mochte er sich – ähnlich wie der Sokrates der platonischen Dialoge – den Spaß leisten, die Niederlage | seines Gegners zu verkünden, bevor diesem ihr Grund schon klar geworden war¹⁰⁹; das hatte dann doppelt demoralisierende Wirkung. Die Diskussion drehte sich deswegen, trotz scheinbar allgemeinen Starts, häufig nur um den Teilaspekt eines Problems; der Verteidiger hatte kaum die Möglichkeit, darauf hinzuweisen, daß dieser Aspekt vielleicht gar nicht im Mittelpunkt seines Interesses stand. Allerdings richtete sich im Laufe der Zeit, als die Theologie sich immer mehr in Subtilitäten verlor, das Interesse von vornherein auf diese Teilaspekte. Die Theoretiker erlauben darum, daß man in umfassenden und allseits bekannten Problemkomplexen, etwa bei der Prädestination oder in der Debatte um die Anthropomorphismen, auf eine erneute Formulierung der Generalthese und selbst auf die Entwicklung des Beweises verzichtet¹¹⁰.

42

Normalerweise aber sollte man nichts überstürzen; es wäre unklug, mit der Kritik schon herauszuplatzen, wenn man sich die Begründung einer These nicht hat erläutern oder zumindest bestätigen lassen¹¹¹. Dies sollte in mehreren Stufen erfolgen. Zuerst ist um Darstellung des Beweises zu bitten. Dann sollte man darauf drängen, daß seine Beweishaftigkeit für den behandelten Einzelfall nachgewiesen wird; das geschieht im allgemeinen dadurch, daß der Beweisgrund (*‘illa*) herausgearbeitet wird. In einem letzten Schritt ist dann die Allgemeingültigkeit des Beweisgrundes deutlich zu machen; man sprach hier

106 Vgl. *Ta‘riḥ Baġdād*, VII, 146, 4 ff.

107 Vgl. § 219 f. (in *BEO*, 20, 1967, 163): *mā taqūlu fī kaḍā?* bzw. *mā daliluka ‘alā hādā l-maḍhāb?*

108 Vgl. etwa das Streitgespräch zwischen Hišām b. al-Ḥakam und Ḍirār b. ‘Amr bei ŠARĪF AL-MURTAḌĀ, *al-Fuṣūl al-muḥtāra min al-Uyūn wal-maḥāsīn li-l-Mufīd* (Naġaf 1381/1962), S. 9, -6 ff.; auch das Beispiel in *Oriens*, 18–19, 1965–1966, 118.

109 Vgl. etwa *Ḥayda*, 90, 8 ff.

110 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 17 § 6.

111 *Ib.*, 14 f. § 2.

von „Verfolgung des Beweisgrundes“ (*ṭard al-ʿilla*)¹¹². Das war der Punkt, wo die Gegenargumentation meistens ansetzte; man versuchte zu zeigen, daß der gleiche Beweisgrund, auf einen andern Einzelfall angewandt, zu einem Schluß führte, der mit der aufgestellten These nicht übereinstimmte.¹¹³ Die Grundlage eines solchen Gedankenschritts war der Analogieschluß; er herrschte in der Theologie ebenso unumschränkt wie in weiten Bereichen des islamischen Rechts¹¹⁴.

43 Diese Vorliebe für Analogien, generell ein Kennzeichen dialektischen Denkens, ebnete auch anderen, nicht ganz so streng gebauten Formen der Replik den Weg in die Argumentation. Man sprach hier ganz allgemein von *muʿāraḍa*, „Gegenüberstellung, Vergleich“, und erst die Theoretiker haben | sich dann bemüht, zu differenzieren, was hier jeweils verglichen wurde¹¹⁵. Man mochte einfach These gegen These stellen (*muʿāraḍat al-daʿwā bil-daʿwā*): „Wenn du behauptest, daß das Handeln der Menschen nicht von Gott geschaffen sei, warum nicht auch umgekehrt, daß es dies doch ist?“. Das ist, wie Qirqisānī feststellt, keine Widerlegung; man fragt nur auf etwas umständliche Art nach dem Beweis¹¹⁶. Man mochte auch einen Beweis mit einem andern vergleichen (*muʿāraḍat al-dalīl bil-dalīl*): „Wenn du das so beweist, inwiefern unterscheidest du dich dann von jemandem, der es auf eine (bestimmte) andere Weise tut?“. Das war, wie man sehr wohl wußte, auch keine Widerlegung, sondern nur eine Aufforderung, allenfalls seine Sache besser zu vertreten¹¹⁷. Und man mochte schließlich einen Beweisgrund gegen einen andern ausspielen (*muʿāraḍat al-ʿilla bil-ʿilla*): „Wenn du¹¹⁸ behauptest, Gott sei ein Körper, weil du dir kein Agens vorstellen kannst, das nicht Körper ist, warum behauptest du dann nicht auch, er sei zusammengesetzt, weil du kein Agens siehst, das nicht auch zusammengesetzt wäre?“¹¹⁹ Erst hier spenden die Theoretiker Beifall; erst hier kam man ja auch dem oben beschriebenen *ṭard al-ʿilla* nahe. Argumente dieser Art waren so häufig, daß das Wort *muʿāraḍa* manchmal überhaupt nur

112 *Ib.*, 16 f. § 5; AL-MAQDISĪ, I, 50, pu. ff.

113 *Ib.*, 15.

114 Vgl. meine Ausführungen in *Logic in Classical Islamic Culture*, 35 ff.

115 Vgl. AL-MAQDISĪ, *al-Baḍʿ wa-l-taʿrīḥ*, I, 32, 10 ff., wo die Synonyme *muqābala* und *mumātala* zeigen, daß man *muʿāraḍa* tatsächlich im Sinne von „Vergleich“ verstand; auch *Burhān*, 220, 3 ff. und AL-QIRQISĀNĪ, 22 ff.

116 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 25 f. § 6. Auch AL-MAQDISĪ, I, 33, 5 ff.; er übt übrigens gar keine Kritik.

117 Vgl. AL-MAQDISĪ, I, 33, -4 ff.

118 Angeredet ist hier ein „Anthropomorphist“ vom Schlage des Hišām b. al-Ḥakam.

119 Vgl. AL-MAQDISĪ, I, 33, 10 ff.; leicht verbessert nach AL-QIRQISĀNĪ 26, wo sich das gleiche Beispiel findet („Agens“ statt „Körper“ im letzten Halbsatz).

„Gegenargument, Entgegnung“ zu heißen scheint; in dem Referat, das Māturīdī in seinem *K. al-Tawhīd* von einem Buch des Mu‘taziliten Abū l-Qāsim al-Ka‘bī gibt, benutzt er allein diese Vokabel, um die jeweiligen Einwände zu bezeichnen¹²⁰. Selbst wenn man sich einer Frage entzog, indem man sie an ihren Autor zurückgab („was würdest du denn hier sagen?“), war dies schon eine *mu‘āraḍa*¹²¹.

Aber gerade an diesem letztem Beispiel wird deutlich, daß sie durchaus nicht immer ins Schema der *munāẓara* hineinpaßte; sie lief hier ja auf einen | Vorschlag zum Rollentausch hinaus. Auch sonst mochte leicht der Eindruck entstehen, daß man mit ihr vom Thema abkam; selbst bei einer *mu‘āraḍat al-‘illa bil-‘illa* ging es ja nicht so sehr darum, die Konsequenzen einunddeselben Beweggrundes ans Licht zu heben, wie dies beim *ṭard al-‘illa* der Fall war, sondern in polemischer Absicht einen andern, verwandten Beweisgrund ins Spiel zu bringen. Die *mu‘āraḍa* hatte, wenn man ganz genau sein wollte, den Charakter eines Exkurses. Übereinstimmend berichten darum die Theoretiker, daß sie von manchen Theologen – über die wir allerdings nichts Genaueres erfahren – abgelehnt wurde, weil sie „weder Frage noch Antwort“ sei¹²². Ibn Ḥazm, der sich unter ihnen weitaus am stärksten an Aristoteles anlehnt, geht gar nicht auf sie ein. Aber sie war doch zu bequem, als daß man hätte auf sie verzichten können. Dies, zumal sie es gestattete, Gedanken zu kombinieren, die von ihrem Autor nicht dazu gedacht waren, und damit den Gegner von einem Punkte her zu packen, wo er es nicht erwartete. Als Šāfi‘ī den Juristen Ibn ‘Ulayya wegen seiner Ablehnung der ungenügend bezeugten Propheten-traditionen angriff, widerlegte er ihn mit dem Argument, daß er doch sonst den Consensus als Beweisgrund verlange, hier aber plötzlich ihn nicht voraussetze¹²³; er hatte also Ibn ‘Ulayya’s Haltung in jenem Punkt, wo er sich im Widerspruch zu manchen Kollegen sah, mit dem Prinzip der Einigkeit, für das er sich anderswo einsetzte, „verglichen“. Solche Praxis empfahl sich allerdings nur, wenn man selber mit dem Gegner nicht in der Basis, d. h. dem

44

120 Vgl. *Tawhīd*, 268, 1; 270, 5 und 15; 274, 15 und 18 etc. An der Stelle *ib.* 54, 12 kommt die Grundbedeutung „Vergleich“ noch deutlich durch. Vgl. auch den Titel von Sahl al-Tustarī’s *K. al-Mu‘āraḍa wa-l-radd ‘alā ahl al-firaq ...*, wo *mu‘āraḍa* und „Widerlegung“ im weiten Sinne direkt nebeneinander stehen (dazu Cihad TUNC, *Sahl b. ‘Abdallāh al-Tustarī und die Sālimīya*, Diss. Bonn 1970).

121 Vgl. AL-MAQDISĪ, I, 33, 2 ff.

122 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 20; *Burhān*, 229, 3 f.; AL-MAQDISĪ, I, 32, -5 f.

123 Vgl. *Ta’rīḥ Baǧdād*, VI, 21, 4 ff.; ein ähnliches Beispiel vgl. *Anfänge muslimischer Theologie*, 201.

Beweisgrund, übereinstimmte¹²⁴; man hätte sich ja sonst selbst widerlegt. Die *mu'āraḍa* hatte, so zeigte sich daran erneut, vornehmlich dialektische Funktion.

45 Denn es ging ja in einer *disputatio* nicht so sehr um Wahrheitsfindung als um Recht behalten. Die Wahrheit glaubte man zu besitzen, und wenn man sie erarbeitet hatte, so nicht unbedingt mit den Argumenten, die man jetzt vorbrachte. Hier zielte man darauf ab, einen Gegner zu überzeugen; man stellte sich auf ihn ein, und wenn ein Argument sich gegen einen selber zu kehren schien, so bedeutete dies zuerst einmal nur, daß es falsch gewählt war, nicht aber, daß man selber unrecht hatte. Zudem spielte man um einen gewissen Einsatz; bei einer Niederlage verlor man zumindest Prestige. Sie | mochte sich auf ganz elementare Weise äußern: dadurch daß man nichts mehr zu sagen wußte oder auch einfach nur zu lange schwieg. „Hier ist“, so sagte der Mönch Abraham von Tiberias in dem „Religionsgespräch von Jerusalem“, „eine Versammlung behufs Disputation. Da muß für jedes Wort eine Antwort bereit sein; wo nicht, so hebst du die Disputation auf“¹²⁵. Sie konnte auch implizit sich andeuten: dadurch daß man sich zu eklatanten Unwahrscheinlichkeiten verstieg oder beim Gegenteil der These landete, von der man ausgegangen war. Und sie konnte schließlich allein durch die Struktur der *disputatio* bedingt sein: wenn man sich nämlich von einem andern helfen ließ oder von einer Begründung zur andern überging¹²⁶. Wenn Muḥammad b. al-Ġāhm al-Barmakī ungeduldig in die Diskussion zwischen Bišr al-Marīsī und 'Abd al-'Azīz al-Kinānī eingreift, ist dem Leser damit klargemacht, daß Bišr die erste Runde verloren hat¹²⁷; 'Abd al-'Azīz hatte sich zu Anfang ja ausbedungen, daß „in dieser Sitzung (*maġlis*) niemand das Wort ergreife außer Bišr, es sei denn Bišr habe kein Argument mehr vorzubringen“¹²⁸. In der Tat schlägt Bišr kurz darauf vor, daß man statt mit Koranversen nun mit rationalen Argumenten fechten solle¹²⁹; er wechselt also die Basis (*aṣl*). Mehrfach hatten zuvor schon

124 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 22.

125 Vgl. ZKq, 29, 1908, 207; Übersetzung nach Vollers.

126 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 34 ff.; ähnlich *Burhān*, 241, ult. ff. und AL-MAQDISĪ, I, 51, 11 ff. Etwas abweichend IBN ḤAZM, *Taqrīb*, 197, 6 ff.; differenzierter IBN 'AQĪL, *K. al-Ġadal*, § 331 ff. (in *BEO*, 20, 1967, 335).

127 Vgl. *Hayda*, 123, 4 ff. Auch Ibn Abī Duwād tut das, wenn einer seiner Helfer in der Diskussion mit Aḥmad b. Ḥanbal nicht mehr weiter weiß (vgl. DŪMĪ, *Aḥmad b. Ḥanbal*, 281, 5 f.). Aber hier ist die Situation ja eine andere; es handelt sich um ein Verhör.

128 *illā anyanqati'a Bišr'an al-ḥuġġa*; *ib.* 36, 5 f. Der Infinitiv des Verbs *inqaṭa'a* ist der Terminus für die „Niederlage“.

129 *Ib.* 124, -4 ff.

die Gegner sich des „Ausweichens“ beschuldigt; auch dies führt, wenn es sich beweisen läßt, zur Niederlage. Die Vokabel, dafür ist *ḥayda*; das *K. al-Ḥayda* hat daher seinen Namen¹³⁰.



Welche Konsequenzen hatte nun eine solche Niederlage? Die Frage ist entscheidend; aus der Antwort läßt sich der Stellenwert der *munāzara*, ihre Funktion in der Öffentlichkeit ablesen. Jedoch ist diese Antwort nicht ganz | einfach. „Wenn du mich nun besiegst?“, so fragte Mālik b. Anas einen Murǧīʿiten, der ihn zu einem *kalām* aufgefordert hatte. „Dann folge mir!“, so war dessen Antwort. „Und wenn ich dich besiege?“ – „Dann folge ich dir“. – „Und wenn jemand anders kommt und wir mit ihm diskutieren (*fa-kallamnāhu*) und er uns besiegt?“ – „Dann wollen wir *ihm* folgen“¹³¹. Bekehrung also scheint man erwartet zu haben; in der Tat ging es ja häufig, zumindest aus der Sicht der Beteiligten, um Rechtgläubigkeit oder Ketzerei. Als Ġaylān al-Dimaṣqī vor Hišām über die Prädestination diskutierte, war ausgemacht, daß der Verlierer sich der Ansicht des Siegers anschließen müsse¹³². De facto wurde, wie die Anekdote zum Schluß feststellt, Ġaylān auf Befehl des Kalifen hingerichtet. Das zeigt einerseits, daß sie ungeschickt komponiert ist und der erzählte Sachverhalt nicht der Wirklichkeit entsprach; aber es zeigt auch, daß man einen solch blutigen Ausgang nicht für unmöglich oder für verwerflich hielt. Der Kalif al-Maʿmūn soll dem Muʿtaziliten Hārūn b. al-Maʿmūn b. Sundus gedroht haben, ihn mit Bišr al-Marīsī, der in manchen Fragen, etwa dem Problem der Willensfreiheit, nicht mit den Muʿtaziliten übereinstimmte, zusammenzubringen; wenn er ihn nicht widerlegen könne, wolle er ihn hinrichten lassen¹³³. Auch das ist wiederum nur eine Anekdote, und uns ist kein Fall bekannt, in dem tatsächlich eine Hinrichtung nur aufgrund einer verlorenen Debatte verhängt worden wäre. Aber wir wissen, daß Muʿāwiya Jakobiten und Maroniten in seiner Gegenwart miteinander diskutieren ließ und die Jakobiten, als ihre Niederlage feststand, eine Strafe zahlen mußten¹³⁴. Das Verhör des Aḥmad b. Ḥanbal bestand anscheinend aus tagelangen Diskussionen mit wechselnden

46

130 Vgl. zuerst *Ḥayda*, 52, 10; weiterhin den Index des Buches s. v. *ḥayda*.

131 Vgl. AL-ĀĠURRĪ, *Šarīʿa*, 56, -5 ff.; auch AL-QĀDĪ ʿIYĀD, *Tartīb al-madārik* (Beirut 1387/1967), I, 170, 8 ff.

132 Vgl. *Anfänge* 203.

133 Vgl. ṬAYFŪR, *Kitāb Baġdād* (ed. H. Keller, Leipzig 1908), 65, ult. ff.

134 Vgl. die maronitische Chronik in *Chronica Minora*, ed. E.W. Brooks 70/übs. J.-B. Chabot 55 (*CSCO*, Script. Syri, Tomus 4).

Partnern¹³⁵; Ibn Ḥanbal hat sein Heil in der Verweigerung gesucht, immer dann zumindest, wenn das Gespräch den Rahmen von Koran und *sunna* verließ¹³⁶. Anders ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Abd al-Raḥmān b. Rustum, der ibāḍitische Imām von Tāhart (168/784–208/823): er fand sich bereit, der Schlacht mit den mu‘tazilitischen Zenāta-Berbern, welche die Umgebung seiner Stadt beherrschten, eine theologische | Diskussion voranzuschicken. Er tat es nicht gern; ihm fehlten die intellektuellen Kader, und er mußte sich aus dem Ġabal Nafusa Hilfe erbitten. Aber die Mu‘taziliten hatten ihm das Verfahren wohl aufgezwungen, und man scheint es allgemein erwartet zu haben¹³⁷. Machtanspruch gründete sich hier offenbar auf Rechtgläubigkeit, und letztere ließ sich nur mit Argumenten beweisen.

Bekehrung stand immer auch im Hintergrund der Erwartungen, wenn in einem Religionsgespräch ein Muslim auf einen Nichtmuslim traf. Allerdings ließen die politisch-soziale Situation ebenso wie das islamische Gesetz Konversion hier nur in einer Richtung zu; wenn der Nichtmuslim sich mit seinen Argumenten durchsetzte – was in der Frühzeit des Islams gewiß häufig vorgekommen ist –, mußte es ihm dennoch ratsam erscheinen, zum Schluß ins Unverbindliche abzubiegen. Der Patriarch Timotheos tat es auf elegante Weise – und sicherlich seinen Lesern zum Vorbild – mit einem Gleichnis, das, obzwar von einer Perle handelnd, doch in Aufbau und Intention der Lessing-schen Ringparabel nahesteht¹³⁸. Dies mochte natürlich auch dazu dienen, die Folgen einer Niederlage zu entschärfen. Hier hatte man dann weitere Topoi zur Hand. Als man Abraham von Tiberias fragte, warum er denn beim Christentum beharre, begründete er dies damit, daß er darin geboren sei¹³⁹. Ein Skeptiker (*mutaḥayyir*) aus Siġistān erklärte auf die gleiche Weise, warum er Muslim blieb, obgleich alle Beweise für die Wahrheit des Islams ihm unter den Händen zerrannen¹⁴⁰. Er allerdings hielt auch von den Beweisen, welche die anderen Religionen vorbrachten, nichts: sie haben allesamt gleiches Gewicht; ein Kriterium, wer nun letztlich recht habe, gibt es nicht. Diese resignierende Einsicht, die man mit dem Stichwort *takāfu’ al-adilla* umschrieb¹⁴¹, ließ sich

135 Vgl. den Bericht des Šāliḥ b. Aḥmad bei DŪMĪ, *Aḥmad b. Ḥanbal*, 282, 9; 283, -4; 286, 14 f. etc.

136 *Ib.* 282, 9 ff.

137 Vgl. *ZDMG*, 126, 1976, 50 f.

138 Vgl. MINGANA, *Timothy's Apology* (oben s. 916, Anm. 26), s. 88 f.

139 Vgl. *ZKg*, 29, 1908, 40, dies allerdings schon zu Beginn des Gesprächs; der Bericht endet ja damit, daß Abraham die *disputatio* gewinnt.

140 Vgl. AL-TAWḤĪDĪ, *al-Imtā’ wal-mu‘ānasa*, III, 193, -6 ff.; übersetzt in *Bustān*, 5, 1964, Heft 2, s. 14 f. [= oben Bd. I 171 f.]

141 Vgl. dazu meinen Aufsatz *Scepticism in Islamic Religious Thought*, in *Al-Abḥāth*, 31, 1968, 1 ff. [= oben Bd. I 174 ff.]

nun auch wieder benutzen, um sich gegenüber dem Bekehrungsdruck abzusichern. Wir wissen, daß jüdische Ärzte in Spanien sich dieses Argumentes bedient haben¹⁴²; auch von einem Kopten, | der vor Ibn Ṭulūn in mehreren Disputationen auftrat, wird Ähnliches berichtet¹⁴³.

48

Daraus spricht ein ganz anderes Verständnis der *munāzara*: die Wahrheit kann sich in ihr nicht durchsetzen, sondern allenfalls das größere rhetorische Geschick. Nicht Mittel zur Bekehrung also ist sie, sondern ein dialektisches Kräftemessen, an dem andere sich amüsieren und aus dem sie vielleicht auch etwas lernen können. Nicht jeder wird das so sauber geschieden haben; der Sieger wird allemal überzeugt gewesen sein, nicht nur sich selbst, sondern auch der guten Sache zum Triumph verholfen zu haben. Von vornherein aber hat jenes mehr spielerische, rein eristische Element mitgewirkt. Wenn ein Kalif wie Mu'āwiya die drei christlichen Konfessionen gegeneinander reden ließ, war er ja an Bekehrung gar nicht interessiert, sondern allenfalls an der Buße, die der Verlierer bezahlen mußte, vielleicht auch an der Information, die er aus ihren gegenseitigen Anschuldigungen bezog. Nicht jeder, der im Streitgespräch nicht mehr weiterweiß, muß der Ansicht seines Gegners beitreten, so sagt schon Muṭahhar b. Tāhir al-Maqdisī¹⁴⁴. Man wußte sehr wohl, daß selbst der Geschickteste in diesem überraschungsreichen Handwerk nie vor einer Niederlage sicher war¹⁴⁵. Und man wußte auch, daß nicht jeder mit ehrlichen Waffen kämpfte. Ibn Ḥazm hat hierfür ein besonderes gutes Gespür. Mehrfach betont er, daß allein die Wahrheit den Ausschlag geben dürfe¹⁴⁶; von sich selber berichtet er, daß er einmal jemandem nachträglich noch recht gegeben habe¹⁴⁷. Mit entschiedenen Worten verwirft er das sophistische Ideal des τὸν ἤττω λόγον κρείττω ποιεῖν¹⁴⁸. Aber gerade dies wird im *K. al-Burhān* des Abū l-Ḥusayn al-Kātib als Zeichen höchster Geschicklichkeit gepriesen; die abschwächenden Bemerkungen, die der Verfasser hinterherschickt, klingen etwas halbherzig¹⁴⁹. „Vieles von dem, was du von mir in den Diskussionsveranstaltungen (*mağā-*

142 Vgl. IBN ḤAZM, *Fiṣal*, v, 119, 17 ff.; dazu M. SCHREINER in *ZDMG*, 42, 1888, 616 ff. und M. PERLMANN in *JQR*, 40, 1950, 279 ff.

143 Vgl. AL-MAS'ŪDĪ, *Murūğ al-ḡahab*, II, 386 ff.; allgemein auch meine *Erkenntnislehre des Īcī*, 226 ff.

144 Vgl. *al-Bad' wa-l-ta'rīḥ*, I, 54, 1 ff.

145 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 49.

146 Vgl. *Taqrīb*, 197, 3 ff. und vorher; auch 198, 9 ff.

147 *Ib.* 194, 12 ff.

148 *Ib.* 195, 4 ff.

149 *Burhān*, 240, 12 ff. Vgl. zu einer ähnlichen Problemstellung den Aufsatz von J.C. BÜRCEL, *Die beste Dichtung ist die lügenreichste* in *Oriens*, 23–24, 1974, 7 ff.

49 *lis al-dīkr*) hörst, notierst du besser nicht“, so soll nach dem Zeugnis des Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī der Šāfi‘it Abū Ḥāmid al-Isfarā‘īnī (gest. 406/1016) zu einem Freund | gesagt haben, „denn dort zielt unsere Rede darauf ab, den Gegner hereinzulegen und in Fehler zu verwickeln, ihn zu widerlegen und zu besiegen. Wir reden da nicht allein um Gottes willen. Wollten wir das, so kämen wir mit Schweigen eher zum Ziel als indem wir soviel reden ...“¹⁵⁰

Aus diesen Worten spricht Distanz und Ernüchterung. Allerdings ist Abū Ḥayyān kein unparteiischer Zeuge; er kommt auch sonst in seinen Werken häufig auf die Streitsucht und Rechthaberei der Theologen zu sprechen¹⁵¹. Das ist bei ihm Reflex jener aristotelischen Tradition, die schon sein Lehrer Abū Sulaymān al-Mantiqī (gest. ca. 375/985) gepflegt hatte und mit ihm der Kreis um Yaḥyā b. ‘Adī (gest. 974), dem er sich angeschlossen hatte¹⁵². Dialektik hat keinen Wert in sich, sondern ist bloße Perversion der in der Logik gültigen Gesetze. Yaḥyā b. ‘Adī ist Christ; man versteht, warum der Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār, der während seiner Studienzeit in Baġdād von dieser Bewegung vermutlich Kenntnis genommen hat, Christen und Philosophen in einem Atemzug als diejenigen nennt, welche in den Theologen nicht mehr als „Sophisten“ sehen¹⁵³. Abū Sulaymān al-Mantiqī meinte, daß die Disputationen über religiöse Fragen zu Recht um des Allgemeinwohls willen verboten worden seien¹⁵⁴. Wir wissen nicht, auf welches Verbot er anspielt; jedoch hatte bereits der Kalif al-Mu‘taḍid im Jahr seiner Thronbesteigung (279/892) den Buchhändlern untersagt, Bücher über Theologie und Dialektik (*ġadal*), allerdings auch über Philosophie zu verkaufen¹⁵⁵.

Eine merkwürdige Allianz verrät sich hier: die Philosophen verachteten die Disputationskunst, weil schon ihr „erster Lehrer“, Aristoteles, dies getan hatte; der Kalif al-Mu‘taḍid dagegen kam mit seinem Erlaß ḥanbalitischen Kreisen in Baġdād entgegen¹⁵⁶. Die Verfolgung des Aḥmad b. Ḥanbal hatte den antidialektischen Affekt, den viele *ahl al-ḥadīth* in sich nährten, erheblich verfestigt.

150 Vgl. AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfi‘iyya*, I, 111, 25, 9 ff./II, 62, 9 ff.

151 Vgl. z. B. *al-Bašā‘ir wa-l-ḡaḥā‘ir* (ed. Ibrāhīm al-Kaylānī, Damaskus 1964 ff.) I, 405, apu. ff.

152 Vgl. dazu jetzt G. ENDRESS, in *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft Göttingen 1974* (Abh. Ak. Wiss. Göttingen 1976), s. 120 ff.

153 Vgl. *Tatbīt dalā‘il al-nubuwwa* (ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, Beirut o. J.), s. 361, 12 ff. Auch Fārābī (gest. 339/950) gehört ja hierher; allerdings nimmt das philosophierende Bürgertum um Abū Sulaymān von ihm kaum Notiz.

154 Vgl. *Imtā‘*, III, 188, pu. f.

155 Vgl. IBN AL-ĠAWZĪ, *al-Muntaẓam*, v, 122, 16 f.

156 Er folgte der Politik seines streng sunnitischen Wesirs ‘Ubayd Allāh b. Wahb (vgl. H. LAOUST, *Les Schismes dans l’Islam*, Paris 1965, s. 151).

Nie sollte man sich, so sagt Āğurrī (gest. 360/970), zu einer *disputatio* | zwingen lassen; denn so etwas hat es nur in der *miḥna* gegeben¹⁵⁷. Von den großen Vorbildern: Abū Yūsuf, Šāfi‘ī, Aḥmad b. Ḥanbal selbst bewahrte man Aussprüche, die an ihrem Abscheu vor dem Gerede der *mutakallimūn* keinen Zweifel ließen¹⁵⁸. Wahrheit und Rechtgläubigkeit wollte man nicht von Mundfertigkeit abhängig wissen. Zwar solle man, so meinte schon Mālik b. Anas, die *sunna* propagieren; wenn sie aber nicht angenommen werde, so solle man schweigen¹⁵⁹. Zu disputieren ist nutzlos; denn auch wenn man siegt, so folgt einem derjenige, den man besiegt hat, doch nicht¹⁶⁰. Auch hierzu bietet Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī wieder eine Parallele: er berichtet von einem sechzigjährigen *šayḥ*, der noch jedesmal in der Diskussion über die *visio beatifica* besiegt worden war und dennoch weiter an sie glaubte, dies damit begründend, daß jedes Argument sich widerlegen lasse; irgendwann werde schon jemand kommen, der all das entkräfte, von dem er nur nicht überzeugt sei¹⁶¹. Dünkel oder Skepsis – mehr als diese Alternative schien kaum noch zu bleiben¹⁶².

In dieser Krise verrät sich, daß die *munāzara* in der Theologie damals ihre eigentliche Funktion verloren hatte. Diese Funktion aber hatte, so scheint mir, in der Tat in der Bekehrung Andersgläubiger bestanden. Während des ersten Jahrhunderts seiner Existenz hatte sich der Islam wenig um Mission gekümmert; er war eher vorgegangen wie eine Kolonialmacht des 19. Jh’s. Die Mu‘taziliten, Prototyp aller *mutakallimūn*, haben dieses Vakuum gespürt; die Abgesandten des Wāṣil b. ‘Aṭā’ sind Missionare gewesen. Sie waren vielleicht nicht die ersten; es ist möglich, daß die *ḥamalāt al-‘ilm* der Ibāḍiyya ihnen vorausgingen¹⁶³. Sowohl die Ibāḍiyya als auch die frühe Mu‘tazila waren in Baṣra zuhause, und Wāṣil hat der Ibāḍiyya noch nahegestanden¹⁶⁴. Aber | das ist hier nicht entscheidend; wesentlich sind vielmehr die Mittel, deren beide sich

157 Vgl. *Šarī‘a*, 62, 12 ff.

158 Vgl. z. B. AL-BAYHAQĪ, *Manāqib al-Šāfi‘ī* (ed. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Kairo 1391/1971) I, 452 ff.; AL-ĀĞURRĪ, *Šarī‘a*, 54 ff.; IBN QUDĀMA, *Tahrīm al-naẓar* (ed. G. Makdisi, London 1962), Übs. 11 f. (für Ibn Ḥanbal) und die Belege bei G.E. VON GRUNEBaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams* (Zürich 1969), s. 337, Anm. 40.

159 Vgl. QĀḌĪ ‘IYĀḌ, *Tartīb al-madārik*, I, 170, -6 ff.

160 Vgl. ĀĞURRĪ, *Šarī‘a*, 60, 12 ff.

161 Vgl. *al-Baṣā‘ir wal-daḥā‘ir*, I, 405, 7 ff.

162 Daß Dünkel auch früher schon zum Habitus der Mu‘taziliten – wie aller Intellektuellen – gehörte, zeigen die Beispiele, die T. NAGEL, *Rechtleitung und Kalifat* (Bonn 1975), s. 449 ff. gesammelt hat.

163 Vgl. EI², III, 650b s. v. *Ibāḍiyya*.

164 Vgl. W.M. WATT in *Islamwissenschaftliche Abhandlungen F. Meier zum sechzigsten Geburtstag* (Wiesbaden 1974), s. 306 ff.

bedienten. Wāṣil's Schüler Ḥafṣ b. Sālim, den er nach Ḥorāsān geschickt hatte, soll in Tirmiḍ mit Ğahm b. Ṣafwān diskutiert haben¹⁶⁵; ein Handbuch, welches die Ibāditen bei theologischen Diskussionen unter den Berberstämmen im Mağrib zugrundelegten, ist bis heute erhalten¹⁶⁶. Man mag sich fragen, ob Mission nicht das war, was die Mu'taziliten ursprünglich unter *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-naḥy 'an al-munkar* verstanden; damit ließe sich erklären, warum dieses Postulat unter die fünf *uṣūl* aufgenommen wurde und dennoch, ähnlich der *manzila bayna l-manzilatayn*, in den späteren systematischen Darstellungen kaum eine Rolle spielt¹⁶⁷. Ungläubigen mußte man, um sie zu überzeugen, mit rationalen Überlegungen, *naẓar*, entgegenzutreten; man tat es im dialektischen Austausch dieser Argumente, der *munāzara*.

Mit dem Aufkommen der 'Abbāsiden weitet sich diese missionarische Tendenz aus. Ibn al-Muqaffa' setzt voraus, daß im Heere des Maṣṣūr manche der Anführer auch *mutakallimūn* sind und daß die Soldaten eventuellen religiösen „Abwechtlern“ (*ahl al-hawā*) die Wahrheit klarmachen sollen¹⁶⁸. Soziale Spannungen führten dazu, daß in der zweiten Hälfte des 2./8. Jh's dieser Impetus sich vor allem gegen die Dualisten, und hier vornehmlich gegen die Manichäer, wendet; damit erwachsen der Mu'tazila neue Aufgaben. Aber zugleich wurde sie auch an den Hof der 'Abbāsiden gezogen, von dem die Verfolgung der Manichäer ausging, und damit wandelte sich der missionarische Eifer sehr bald in intellektuelles Feuerwerk. Als Ḍirār b. 'Amr, der Schüler Wāṣil's, im Kreise der Barmakiden mit dem Obermōbad und dem Rēš galūtā diskutierte¹⁶⁹, war keine Rede von Bekehrung; hier herrschten Toleranz und religiöser Pluralismus. Die Theologen wurden ebenso zu Gesellschaftern der Kalifen und Wesire wie die Dichter und die Philologen, und ebenso wie diese hatten sie ihre Künste nach Wunsch bereitzustellen. „Wer von den *mutakallimūn* steht an der Tür?“, so fragt Ma'mūn in einer Anekdote, und Abū l-Huḍayl trat herein wie sonst Abū Nuwās, der Hofpoet¹⁷⁰.



165 Vgl. KA' BĪ, *Maqālāt al-Islāmiyyīn* (ed. Fu'ād Sayyid) 67, 4.

166 Es handelt sich um das sog. *K. al-Ġahālāt*; vgl. dazu ZDMG, 126, 1976, 43 ff.

167 Die *uṣūl al-ḥamsa* finden sich anscheinend in Abū l-Huḍayl's *K. al-Ḥuǧǧa* und wären damit spätestens für die zweite Hälfte des 2. Jh's belegt (vgl. H. LAOUST, *Les schismes dans l' Islam*, Paris 1965, s. 102, wohl nach MALAṬĪ, *Tanbih* 31, 8 f., wo allerdings nicht von fünf *uṣūl* die Rede ist). Vgl. auch Abū l-Mu'īn AL-NASAṬĪ, *Baḥr al-kalām* (Kairo 1329/1911), s. 75, 8 ff.

168 Vgl. ZDMG, 126, 1976, 51 f., nach der *Risāla fi l-ṣaḥāba* des Ibn al-Muqaffa'.

169 Vgl. *Der Islam*, 44, 1968, 7.

170 Vgl. *Tārīḥ Baǧdād*, III, 369, 10 ff.

Die historische Situation des frühen Islams, seine dominierende Stellung innerhalb einer seit altersher von Kerygmata aller Art fragmentierten Umwelt, hat der Bedeutung des Streitgesprächs gewiß Vorschub geleistet. Jedoch erklärt dies nicht alles. Da ist eine gewisse Begeisterung an der Sache, die sich nicht unbedingt von selbst ergab. Seit jeher hatten die Araber viel von der Macht des Wortes gehalten: die theologische Diskussion, welche der Imām von Tāhart vor der Schlacht arrangierte, erinnert an die *naqā'id*, die gegenseitigen Schmähungen der Stammesdichter während der *ayyām al-'Arab*. *Munāzara* heißt ja nicht nur „Streitgespräch“, sondern ist auch die Bezeichnung eines literarischen Genus, der Rangstreitliteratur¹⁷¹; und *mu'āraḍa* ist zugleich ein Terminus der Poetik, der Wettstreit verschiedener Dichter in der Behandlung einunddeselben Themas¹⁷². Wenn Ibn al-Muqaffa' eine *mu'āraḍa* des Korans schreibt, so ist darin beides intendiert: der Versuch, den Koran literarisch zu übertreffen und ihn theologisch zu widerlegen. Das Gebot des Augenblicks traf, so wird man sagen dürfen, bei den Arabern auf eine gewisse natürliche Prädisposition.

52

Ein Drittes aber tritt hinzu: das Vorhandensein einer in langer Tradition ausgebildeten Technik, die uns letztlich auf griechische Wurzeln zurückführt. Das wäre einmal gesondert zu untersuchen; hier muß es bei einigen Stichworten bleiben. Die *Sophistikoi Elenchoi* des Aristoteles bieten zum Vergleich sich an, mehr noch seine *Topik*, vor allem deren achtens Bach mit dem charakteristischen Titel *Περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως*. Aber so sehr auch manches, das die Muslime in ihren *munāzarāt* praktizierten bzw. in ihren theoretischen Traktaten empfahlen, in der *Topik* bereits vorausgenommen ist¹⁷³, so | wenig läßt sich doch leugnen, daß diese nicht direkt zum Vorbild gedient hat. Der Text wurde den Arabern in ihrer eigenen Sprache erst zugänglich, als die islamische

53

171 Vgl. dazu E. WAGNER, *Die arabische Rangstreitliteratur und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte* (Ak. Wiss. und Lit. Mainz, Abh. Geistes- und Sozialwiss. Klasse. Jg. 1962, nr. 8).

172 Vgl. Aḥmad AL-ŠĀYIB, *Ta'riḥ al-naqā'id fi l-šī'r al-'arabī* (Kairo 1954), s. 2 ff.

173 Ich denke hier nicht so sehr an die oben schon hervorgehobene Gemeinsamkeit in der Unterscheidung zweier Typen von Fragen; sie wird von den Theoretikern ja ausdrücklich auf „Logiker“ außerhalb der Theologie zurückgeführt (s. o. s. 928). Es geht mir vielmehr um unreflektierte Übereinstimmungen wie die, daß auch Aristoteles schon zwischen einem ἐρωτῶν „Frager“ und einem ἀποκρινόμενος „Antwörter“ differenziert; daß er dafür eintritt, nicht mit jedem zu diskutieren (vgl. *Top.*, VIII, 14, 164b 8 ff.); daß er dazu rät, *per analogiam* voranzuschreiten (διὰ τῆς ὁμοιότητος; VIII, 1, 156b 10); daß er keinen Mangel in dem Eingeständnis sieht, eine Frage nicht verstanden zu haben, vielmehr es für nötig hält, daß man immer auf Mehrdeutigkeiten der Formulierung sofort hinweist (VIII, 7, 160a 17 ff.); daß er die Formen der Niederlage definiert (z. B. durch τάναντία αἰτεῖσθαι, indem man seinem Ausgangspunkt widerspricht; VIII, 13, 162b 31 ff.) usw.

Theologie schon in ihrer ersten Blüte stand. Die uns erhaltene Übersetzung des Abu 'Uṭmān al-Dimašqī stammt aus dem Ende des 3./ Anfang des 10. Jh's. Zwar hat schon der Patriarch Timotheos auf „königliches Geheiß“, vermutlich des Ma'mūn, also zu Beginn des 3. Jh's n., zusammen mit seinem Mitarbeiter Abū Nūḥ al-Anbārī das Werk übertragen¹⁷⁴; aber auch damals hatte die Mu'tazila ihre Wortgefechte mit den Manichäern großenteils schon hinter sich. Selbst die von uns herangezogenen theoretischen Traktate des Qirqisānī, des Abū l-Ḥusayn al-Kātib usw. zeigen keine Abhängigkeit in der Formulierung oder in der Anordnung des Materials¹⁷⁵. Wichtig ist zudem ein anderes: Aristoteles kann sich eines gewissen herablassenden Tons in der Behandlung des Themas nicht enthalten; als Philosoph, und vor allem als Schüler Platos, hebt er den sophistisch-demagogischen Charakter der Dialektik stark hervor¹⁷⁶. Das war genau der Aspekt, den die muslimische Theologie zurückzudrängen suchte.

Dieser Unterschied der Wertmaßstäbe bezeichnet auch die Grenze, bis zu der sich mit einem Einwirken der hellenistischen Rhetorik rechnen läßt. An sich liegen hier die Voraussetzungen wesentlich günstiger. Die Rhetorik hatte für das spätantike Bildungsideal hohe Bedeutung¹⁷⁷, und die Disputation gehörte zu ihren Anfangsübungen, den sog. προγυμνάσματα, wie übrigens auch die σύγκρισις, der poetische Vergleich im Sinne der Rangstreitliteratur¹⁷⁸. Die Handbücher wie das des Hermagoras¹⁷⁹ verraten manche Parallelen: bei jedem

54 | Streitfall (στάσις, ζήτημα) unterschied man die κατάφασις des Fragers und die ἀπόφασις des Verteidigers; der Verteidiger machte für seine Ansicht ein αἴτιον (= 'illa) geltend¹⁸⁰. Die Techniken der Widerlegung zeigen gewisse Verwandtschaft; die *mu'araḍa* entspricht in ihrer Unbestimmtheit ziemlich genau der

174 Vgl. F.E. PETERS, *Aristoteles Arabus* (Leiden 1968), s. 20 ff.

175 Vgl. schon G. VAJDA in *REJ*, 122, 1963, 8 f.

176 Vgl. z. B. VIII, 1, 156, 6 ff.: man muß seine Absichten möglichst im Dunkeln lassen; 155b 3 ff.: man muß seine Schlüsse durch Analogien vorbereiten, etc. Wichtig ist auch 155b 4 f.: der *Frager* muß das Terrain wählen, auf dem er seine Fragen stellen will; nach muslimischer Ansicht sollten *beide* Partner sich über das *aṣl* einigen (s. o. s. 922).

177 Vgl. H.-I. MARROU, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (deutsche Übersetzung Freiburg 1957) s. 288 ff.; G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton 1963), s. 270 ff.; allgemein H.K. SCHULTE, *Orator. Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal* (Frankfurt 1935).

178 Vgl. MARROU, 298; zur σύγκρισις *ib.*, 297; auch F. FOCKE, in *Hermes*, 58, 1923, 331. Es ist vielleicht der Beachtung wert, daß das *K. al-Ḥayawān* des Ġāhīz, das deutlich in *kalām*-Tradition steht, über weite Strecken nichts anderes ist als eine σύγκρισις zwischen Hahn und Hund.

179 Vgl. dazu etwa R. VOLKMANN, *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik* (Stettin 1865).

180 Vgl. den Artikel *Rhetorik* in *RE*, Suppl. 7 (1940), Sp. 1039 ff. (W. Kroll), dort vor allem 1090 ff.

ebenso vagen μέθοδος κατὰ περιτροπήν¹⁸¹. Die Ausbildung, die damals sich über mehrere Jahre erstreckte¹⁸², ist auch in das byzantinische Erziehungssystem übernommen worden¹⁸³; sicherlich haben viele Neophyten aus der Frühzeit des Islams sie durchlaufen. Kaum davon zu trennen ist die Rolle der *disputatio* im klassischen Rechtsunterricht¹⁸⁴. Recht und Rhetorik waren eng miteinander verknüpft; hier wie dort war die Kunst der Distinktion (διάρεσις, *divisio, distinctio*) hoch entwickelt¹⁸⁵. Auf Beziehungen zum islamischen Recht hat man auch hier längst aufmerksam gemacht¹⁸⁶.

Dennoch setzt das, was man in den hellenistischen Rhetorenschulen trieb, sich nicht unmittelbar in der islamischen Theologie fort. Man lernte scharf definieren, aber man tat es im Umgang mit verschroben-theoretischen Fällen¹⁸⁷. Man redete gegeneinander, aber nicht so, daß man in stetem Wechsel Frage und Antwort aufeinander folgen ließ, sondern indem man ein Exposé gegen das andere stellte, so wie man auch in der σύγκρισις Ähnlichkeiten und Unterschiede miteinander konfrontierte¹⁸⁸. Das Verfahren blieb also flächig, | führte nicht mäeutisch in die Tiefe. Und hinzu kam eben das, von dem wir ausgingen: die forensische Rede war das Instrument eines Anwalts, der sie zum Nutzen seines Klienten einsetzte; in ihr ging es nicht um Wahrheit, sondern um Überreden. Die Wahrheit zu finden, war Sache des Richters; er hatte dazu, zumindest im römischen Recht, einen beträchtlichen Ermessensspielraum, auf den die Argumentation des Anwalts abzielte. Rhetorik war die Kunst, redend

55

181 Vgl. R. VOLKMANN, *Die Rhetorik der Griechen und Römer* (2Leipzig 1885), s. 243 ff. Vgl. allgemein auch H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München 1960); dort vor allem I 140 ff. zu περιθώ/persuadere. – Für letzteren Hinweis ebenso wie für einige folgende Belege bin ich meinen Tübinger Kollegen J. Dingel, W. Haase, M. Hengel, H.-P. Rüger und H.J. Vogt zu Dank verpflichtet.

182 Vgl. MARROU, 301.

183 Vgl. hierzu das Material, das H. DAIBER in seiner Arbeit über *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum* (Diss. Saarbrücken 1968), s. 94 ff. gesammelt hat.

184 Vgl. Fritz SCHULZ, *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft* (Weimar 1961), s. 274 f.; zum Buchtitel *Disputationes*, z. B. in den *Disputationes* des Tryphonius, ib. 295 f. Die *Disputationes* sind Teil der Προβλήματα-Literatur.

185 *Ib.*, 75 ff. und 152.

186 Vgl. J. SCHACHT, *Foreign Elements in Ancient Islamic Law*, in *Journal of Comparative Legislation and International Law*, III. Series, 32, 1950, Teil 3–4, s. 9 ff., vor allem s. 13 f., aufbauend auf Arbeiten von D. Daube, der dasselbe in größerer Ausführlichkeit für das rabbinische Recht, vor allem für die exegetischen Maximen des Hillel wahrscheinlich gemacht hat (vgl. z. B. seinen Aufsatz *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*, in *HUCA*, 22, 1949, 239 ff.).

187 Vgl. *RE*, Suppl. 7, Sp. 117 ff.

188 Vgl. FOCKE, in *Hermes*, 58, 1923, 359 ff.

auf die Wirklichkeit einzuwirken¹⁸⁹. Man identifizierte sich nicht mit dem, was man sagte; man vermochte entgegengesetzte Ansichten zu vertreten (*in utramque partem dicere*), ohne daraus skeptische Konsequenzen zu ziehen. Zwar versteckte man die Kunstgriffe, deren man sich bediente, aber nur, um sie desto gründlicher wirken zu lassen¹⁹⁰.

Die religiösen *munāzarāt* der islamischen Theologie dagegen waren im Bewußtsein derer, die sich in ihnen engagierten, Bemühung um ewige Wahrheit; eine Bekehrung war nicht nur Sache eines Advokaten. Damit also hellenistische Rhetorik für die islamische Theologie brauchbar werde, mußte sie dem Ethos einer monotheistischen Religion angepaßt werden. Dieser Wandel hat sich gewiß schon im frühen Christentum und im hellenistischen Judentum vollzogen. Für den christlichen Bereich ist das Material kürzlich von B.R. Voss in seiner Arbeit *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*¹⁹¹ bis zum Jahre 400 ausführlich dargestellt worden. Die missionarische Intention ist unverkennbar: schon in den Pseudoklementinen, ebenso später im Adamantios-Dialog aus der ersten Hälfte des 4. Jh's wird das Streitgespräch, ähnlich wie in einem Prozeß, von einem Schiedsrichter überwacht; dieser aber gibt zum Schluß nicht nur einem der beiden Redner recht, sondern bekehrt sich¹⁹². Er zieht also aus seiner Erkenntnis der Wahrheit existentielle Konsequenzen. Der Nutzen des rhetorischen Einsatzes lag nicht mehr bei einem Klienten – der Klient war nun ja die Wahrheit selber –, sondern bei den Zuhörern, insofern sie die Wahrheit einsehen lernen¹⁹³. Man diskutierte sowohl mit Angehörigen anderer Religionen, | Juden z. B. oder Manichäern¹⁹⁴, als auch mit Sektierern innerhalb des eigenen Glaubens¹⁹⁵. Dabei war man sich durchaus bewußt, ein griechisches

189 Vgl. dazu Ch. NEUMEISTER, *Grundsätze der forensischen Rhetorik, gezeigt an Gerichtsreden Ciceros* (München 1964), dort vor allem die Einleitung.

190 Sog. *dissimulatio artis*; vgl. *ib.*, 131 ff. Zur Parallele bei Aristoteles s. o. s. 940, Anm. 176.

191 *Studia et Testimonia Antiqua* IX; München 1970. Vgl. auch den Artikel „Dialog“ im *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, 928 ff.

192 Vgl. Voss, 63 und 135; zur Problematik der Figur des Schiedsrichters *ib.*, 140 ff. und 337.

193 *Ib.*, 72 f.

194 Vgl. zu letzteren etwa die *Acta Archelai*, die um 350 als fiktives Streitgespräch zwischen dem Bischof Archelaos und Mani bzw. einem seiner Schüler aufgezeichnet wurden (dazu ALTANER, *Patrologie*⁶, 310 f. und Voss, 149 ff.) oder Augustins Diskussion mit dem manichäischen Presbyter Fortunatus (vgl. Voss, 292 ff.).

195 Etwa mit Arianern (vgl. dazu H.J. VOGT in *Handbuch der Kirchengeschichte*, II², 286 f.) oder mit Donatisten (vgl. den *Breviculus Collationis cum Donatistis* des Augustin aus dem Jahre 411 in *Patrol. Lat.*, Bd. 43, s. 613 ff.). In letzterem Fall handelt es sich – wie auch sonst häufig in diesem Bereich – um ein bloßes Protokoll, in dem der Stoff des Streitgespräches für den jeweiligen Tag nach einzelnen Punkten geordnet ist. Jedoch konnten solche Protokolle

Verfahren zu übernehmen; in den Pseudoklementinen ist dies ausdrücklich gesagt¹⁹⁶.

Das Genus hat bis in muslimische Zeit fortgelebt. In der *Didascalía des Jacobus*, einem antijüdischen Dialog, der i.J. 634 in Byzanz entstand, wird auf das Vordringen der Araber Bezug genommen¹⁹⁷. In Jerusalem hat unter dem Erzbischof Sophronios, der i.J. 637 bekanntlich dem siegreichen ‘Umar die Stadt übergab, eine Disputation stattgefunden, die uns in einer slavischen Version erhalten ist¹⁹⁸. Um 680 wird ein antimonophysitischer Dialog aufgezeichnet, der angeblich auf eine tatsächliche *disputatio* zurückgeht¹⁹⁹. Aus der Zeit um 700 stammt ein Dialog zwischen einem Christen und einem Juden²⁰⁰, aus dem 8. Jh. der Dialog über die Trinität des Hieronymus von Jerusalem, auch er als Fragen eines Juden an einen Christen konzipiert²⁰¹. Johannes Damascenus schließlich entwirft vor dem geistigen Hintergrund des Umayyadenhofes in Damaskus, wo bereits sein Großvater unter Mu‘āwiyā und sein Vater unter ‘Abdalmalik einflußreiche Verwaltungsämter innegehabt hatten, seine Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ, die erste schriftlich fixierte theologische Auseinandersetzung eines Christen mit einem Muslim²⁰².

Jüdische Zeugnisse sind schwerer beizubringen. Jedoch ist hier ähnlich wie später bei den Arabern eine alte Vorliebe für Rätselspiel²⁰³ und Rangstreit-

57

nachträglich wieder durch ein aufgesetztes Frage-und-Antwort-Schema verlebendigt werden (vgl. dazu den Artikel *Erotapokriseis* in *RAC*, VI, 342 ff., dort vor allem 349 f.; allerdings geht es in diesem Genus in erster Linie um systematische und schulmäßige Erfassung eines bestimmten Sachgebietes).

196 Vgl. dazu Voss, 63 und 330.

197 Vgl. die Edition von N. BONWETSCH in *Abh. Gött. Ak. Wiss.*, NF 12 (1910) nr. 3; dazu Einleitung, xv f.

198 Vgl. D.J. ABRAMOVITČ, *Beschreibung der Handschriften der Sofienbibliothek der Petersburger Geistlichen Akademie* (1910), III, 270.

199 Ed. N. BONWETSCH in *Nachr. Ak. Wiss. Göttingen*, Phil.-Hist. Kl., Jg. 1909, s. 123 ff.

200 Vgl. *A Dialogue between a Christian and a Jew*, ed. A.C. McGiffert (New York 1889).

201 Vgl. den Text in *Patrol. Gr.*, Bd. 40, s. 847 ff.

202 Vgl. dazu zuletzt D.J. SAHAS, *John of Damascus on Islam* (Leiden 1972). Ich habe bei dieser Aufzählung bewußt das „Religionsgespräch am Hof der Sasaniden“ übergangen, das E. Bratke ausführlich in *Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur*, N.F. IV, 3 (Leipzig 1899) analysiert hat. Zwar würde es von seinem angeblichen Milieu her den Übergang zum Islam gut demonstrieren; jedoch ist es, wie Bratko gezeigt hat, völlig ungeschichtlich und vermutlich in Kleinasien oder eher auch im westlichen Syrien entstanden.

203 Vgl. dazu den Bericht bei Josephus, wonach bereits Salomo mit Hiram von Tyrus Rätsel austauschte und der Verlierer jeweils Strafe zahlen mußte (*Antiquitates*, VIII, 148 f. = *Contra Apionem* I, 111 ff.).

literatur²⁰⁴ auf die Tradition der hellenistischen Rhetorik gestoßen. Man studierte Rhetorik, um Einfluß auf die Diaspora zu gewinnen²⁰⁵; in der Zeit des Hellenismus hat ja auch das Judentum Mission getrieben. Hier hatte damals auch die *disputatio* ihren Sitz im Leben²⁰⁶. Später hat man sich auf sich selber zurückgezogen; das Bekehrungsgespräch wurde, soweit man nicht von außen her zur Verteidigung gezwungen wurde²⁰⁷, ganz und gar abgelöst von dem Auslegungsgespräch innerhalb der Schule. Aber auch hier liegen Berührungen mit dem Islam nahe. Wir wissen aus der Haggada, daß es in den babylonischen Akademien von Sura und Pumbediṭa zu interessanten Kontroversen gekommen ist²⁰⁸; während der Kallāh in den Monaten Elul und Adar wurden Diskussionen veranstaltet, in denen ein Gelehrter Fragen aus dem Zuhörerkreis entgegennahm²⁰⁹. Der mu'tazilitische *kalām* hat sich ja auch vor allem im
58 Irak entwickelt. Und wenn wir den Rahmen etwas weiter | stecken, so scheint bemerkenswert, daß das arabische Wort *mağlis*, mit dem die Muslime ihre Lehrveranstaltungen bezeichneten, am nächsten noch der *metiḫtā* der babylonischen Akademien entspricht, auch sie eine „Vorlesung“ im weiteren Sinne und von der Wurzel für „sitzen“ (*y-t-b*, vgl. *ğalasa*) abgeleitet²¹⁰. Ebenso paßt

204 Zu einer *disputatio* dieser Art am Hofe des Darius vgl. das apokryphe *Dritte Buch Esra* der Vulgata (3, 1 ff.) und JOSEPHUS, *Antiquitates*, XI, 33 ff.

205 Vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (Tübingen 1969), s. 141 ff., auch 149 zum Unterrichtsbetrieb (mit weiterer Literatur).

206 Vgl. dazu *Jewish Encyclopedia*, IV, 614 ff. mit reichem Material. Über die Praktiken, etwa in der Fragestellung, erfährt man manches Wissenswerte bei D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1957), s. 151 ff.

207 Vgl. die oben genannten christlichen Texte; allgemein auch den Artikel *Disputations and Polemics*, in *Enc. Jud.*, ²VI, 79 ff.

208 Vgl. etwa W. BACHER, *Die Aggada der babylonischen Amoräer* (Straßburg 1878), s. 46 f.; auch s. 37 zu den Diskussionen zwischen Rab (gest. 247) und Samuel ben Nachman (gest. 254). Allerdings ist hier die Überlieferung anders – und für unsere Fragestellung ungünstiger – als im Christentum oder im Islam: die Diskussionen werden nicht als solche aufgezeichnet, sondern nur eingebunden in ein bestimmtes exegetisches Problem.

209 Vgl. A. NEUBAUER, *Medieval Jewish Chronicles* (London 1887 ff.), II, 87 f.; *Enc. Jud.*, ²X, 709 ff. s. v. *Kallah* und XIV, 82 f. s. v. *Resh Kallah*; J. NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, IV (Leiden 1969), 384 ff.; S.K. MIRSKY, *Types of Lectures in the Babylonian Academies*, in J.L. BLAU e.a., *Essays on Jewish Life and Thought presented in Honor of S.W. Baron* (New York 1959), s. 394 ff. Diskussionen wurden auch in Palästina, in der Akademie von Yaḥnē bei Tiberias, abgehalten. Sie waren öffentlich; zum Schluß wurde innerhalb des Gremiums abgestimmt (vgl. *Enc. Jud.*, ²II 202 f. s. v. *Academies*).

210 Vgl. MIRSKY, 375 und 379 f. Natürlich gehört auch hebr. *yešivā* hierher.

dars zu dem *derāš* im Talmud²¹¹. Auch das Wort für den Schüler im Arabischen, *tilmīd*, ist aramäischen Ursprungs²¹².

In christlicher Umgebung hat dann der höhere moralische Anspruch, der an die *disputatio* in ihrem neuen Kontext gestellt wurde, auch eine neue Art der Kritik im Gefolge: das Streitgespräch ist zerstörerisch, da nicht um der Wahrheit willen geführt, so sagt Isidor von Sevilla, und empfiehlt statt seiner die *collatio*, die Unterhaltung über gemeinsame Lektüre²¹³. Hier bereiten sich die Antithesen vor, die der Islam dann weiter austragen sollte. Wieweit er in diesem Bereich Eigenes geschaffen hat, bliebe näher zu untersuchen. Offenbar ist er in der theoretischen Reflektion weiter vorgestoßen. Zwar werden wir annehmen dürfen, daß in den Schulen bis in die Frühzeit des Islams Disputationspraxis in der einen oder andern Form noch gelehrt wurde. Bardesanes unterschied in seinem *Buch der Gesetze der Länder* das Verhalten während des Gesprächs danach, ob man als Lehrender, als Lernender oder als Disputant auftrete; die Pseudoklementinen setzen eine entwickelte Argumentationslehre ebenso voraus wie ein gewisses Ritual bei der Diskussion²¹⁴. Aber ein selbständiges theoretisches Schrifttum, in dem solche Fragen nicht nur nebenher behandelt werden, ist uns doch anscheinend erst in arabischer Überlieferung erhalten.

Neu ist offenbar auch die konsequente Umsetzung der Disputationstechnik in eine Form der wissenschaftlichen Darstellung theologischer Inhalte, wie sie sich im *kalām* vollzieht. Vielleicht ging allerdings auch hier mehr voraus, als wir bis jetzt sehen. Die *Διάλεξις* des Johannes Damascenus verrät, obgleich noch als Dialog konzipiert, durch ihre gelegentlichen Regieanweisungen, daß sie als Anleitung verstanden sein will. Aufmerksamkeit verdienen die *Instituta regularia divinae legis*, welche Junilius, ein hoher Beamter Justinians, um 542 für den Bischof Primasius von Hadrumetum (im heutigen Tunesien) verfaßte. Er legte die Schrift eines gewissen Paulus zugrunde, der seine Ausbildung an der Schule von Nisibis erhalten hatte. Diese lag damals seit langem schon

59

211 S. o. s. 912 und MIRSKY, 391; auch *Enc. Jud.*, 2v, 549.

212 Das Wort ist allerdings schon vorislamisch; bei Labīd bedeutet es den Gehilfen eines Schmieds (vgl. S. FRÄNKEL, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886, s. 254). – Auffällig ist, daß es, wie R. Brunschvig in der oben s. 913, Anm. 12 genannten Untersuchung nachgewiesen hat, keine direkte Beziehung zwischen den exegetischen Methoden bei Juden und Muslimen gibt.

213 Vgl. seine *Sententiae*, III, 14, 4–6 (in *Patrol. Lat.*, Bd. 83, s. 689); dazu H.J. VOGT in *Handbuch der Kirchengeschichte*, II², 328 f.

214 Vgl. Voss, *Dialog*, 71 f.

im Gebiet des Sasanidenreiches; die Unterrichtssprache war Syrisch²¹⁵. Junilius rühmt in seiner Einleitung, daß dort die *divina lex* – ein Muslim würde sagen: *al-šarī'a* – durch offizielle Lehrer unterrichtet werde so wie „bei uns“, in Byzanz also, Grammatik und Rhetorik. Die Methodik aber, deren man sich dabei bediente, war offenbar die Gliederung des Stoffes nach Frage und Antwort; so ist der Traktat jetzt angelegt. Zwar sagt Junilius, daß er *ipsius dictionis formam* selber hinzugefügt habe; aber das Original muß ihm dazu eine gewisse Handhabe geboten haben²¹⁶. Es käme darauf an, diese Entwicklungslinien weiter zu verfolgen²¹⁷. Jedoch bleibt bis zu sicheren Erkenntnissen noch viel zu tun.

Nachtrag

Der Druck hat sich nun doch hinausgezögert; manches ergänzende Material hat sich in der Zwischenzeit angesammelt. Nur das Wichtigste sei hier in Kürze zusammengestellt.

Als weiterer theoretischer Text zur Disputationspraxis hätte unbedingt berücksichtigt werden sollen das einschlägige Kapitel in dem *K. al-Faqīh wa-l-mutafaqiqih* des Ḥaṭīb al-Baġdādī (ed. Ismā'īl al-Anṣārī, Beirut 1395/1975, dort II, 25 ff.). Dort findet sich u. a. ein Passus aus Ibn al-Muqaffa', in dem dieser von den *ḥukamā'* einige Regeln zur Disputation überliefert – wohl unser ältester islamischer Text zum Thema (*ib.*, II, 35, 14 ff.). Auf weitere Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Das Protokoll einer juristischen Diskussion zu einem *waqf*-Problem ist in einer Princeton Handschrift bewahrt (vgl. jetzt R. MACH, *Catalogue of Arabic Manuscripts ... Princeton University Library*, Princeton 1977, nr. 840).

Über religiöse Diskussionen im Baġdād des späten 4. Jh's, also z. Z. der Būyiden, berichtet der spanische Traditionarier Aḥmad b. Muḥammad b. Sa'dī (vgl. die Biographie bei AL-ḌABBĪ, *Buġyat al-multamis*, 144 ff. Codera). Er notiert, daß man aufstand, wenn das Oberhaupt (*ra'īs*) einer Partei den Sitzungssaal betrat, offenbar auch dann, wenn es sich um einen Nichtmuslim handelte (145, 6 ff.). In Spanien diskutierte man um diese Zeit nicht ein-

215 Vgl. A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis* (Louvain 1965). Dort s. 179 ff. Näheres zum Text, 150 ff. zur Problematik der Identität des Autors.

216 Vgl. den Text in *Patrol. Lat.*, Bd. 68, s. 15 ff.; dazu ALTANER, ⁶*Patrologie*, 456.

217 Zu den Anfängen der *kalām*-Technik innerhalb des Islams vgl. meinen Aufsatz *The Beginnings of Islamic Theology* in J.E. MURDOCH and E.D. SYLLA, *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht 1975), s. 87 ff. [oben s. 855 ff.]

mal mit Heterodoxen der eigenen Religion (*ahl al-bida'*), geschweige denn mit Ungläubigen (145, 16 ff.). Der Ḥaṭīb al-Baġdādī berichtet, daß die Rechtslehrer den Freitag nutzten, um ihren Schülern bestimmte Fragen aus dem Lernstoff als Thema zu stellen und sie darüber diskutieren zu lassen; die jungen Leute sollten auf diese Weise ihre Scheu verlieren (*K. al-Faqīh wa-l-mutaḥaqiqih*, II, 131, 2 ff. und 133, -8 ff.). Als der Korankommentator al-Baiḍāwī eine Stelle suchte, ging er nach Tabrīz, dem damaligen Sitz der (ilḥānidischen) Regierung, und „disputierte daselbst“; d. h., wie aus dem Folgenden hervorzugehen scheint, er meldete sich in Gegenwart des Wesirs während eines Kollegs (*dars*) zu Wort. Daraufhin wurde er zum *qāḍī* ernannt (vgl. AL-SUBKĪ, *al-Ṭabaqāt al-Šāfi'iyya*, ²VIII 158, 1 ff.). Es bleibt aber zu berücksichtigen, daß die beiden letzteren Belege von Juristen reden und nicht von Theologen.

Daß man nach einer Niederlage Bekehrung erwartete, geht aus zahlreichen weiteren Nachrichten aus dem frühen Islam hervor. Vgl. al-Qāḍī 'ABD AL-ĠABBĀR, *Faḍl al-i'tizāl*, 237, 5 ff. (für Ġahm b. Šafwān); *ib.*, 266, 4 ff. (über eine fiktive Diskussion zwischen dem Herrscher von Indien und Vertretern des Islams) und ABŪ HILĀL AL-'ASKARĪ, *K. al-Awā'il* (ed. Muḥammad al-Miṣrī und Walid al-Qaṣṣāb, Damaskus, 1976), II, 135, 7 ff. (über einen Disput zwischen Wāsil b. 'Aṭa' und 'Amr b. 'Ubayd).

Ich bedaure sehr, erst zu spät Chaim PERELMAN und Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (2Brüssel 1970) herangezogen zu haben. Hier wird der soziologische Aspekt der Dialektik stark ins Bewußtsein gehoben; die Rolle des Publikums tritt in den Vordergrund. Das ist gewissermaßen eine Rückwendung von der christlich-monotheistischen „Wahrheitssuche“ hin zum antiken Kriterium der Nützlichkeit; die muslimischen Theoretiker haben hier manches noch ähnlich gesehen (vgl. etwa PERELMAN, 20 ff.). Wie stark sich der dauernde dialektische Bezug auf den Gegner im Arabischen schon rein stilistisch auswirkt, zeigt sich in der Häufigkeit von Wendungen wie *a-lā tarā* oder *a-lasta taḡīdu*; dort, wo wir eine Tatsache einfach feststellen würden („es ist doch so, daß ...“), setzt der Araber eine Frage.

Zu s. 940: Sollte Timotheos' Übersetzung der *Topik* schon für Mahdī angefertigt worden sein, mit dem er ja auch diskutierte, so läge ein Bezug zu den dialektischen Auseinandersetzungen mit den Dualisten natürlich wesentlich näher.