APOSTASIE UND TOLERANZ IM ISLAM

ISLAMIC PHILOSOPHY THEOLOGY AND SCIENCE

Texts and Studies

EDITED BY

H. DAIBER and D. PINGREE

VOLUME XL



APOSTASIE UND TOLERANZ IM ISLAM

Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen

VON

FRANK GRIFFEL



BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
2000

This book is printed on acid-free paper

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Griffel, Frank.
Apostasie und Toleranz im Islam : die Entwicklung zu al-Ġazâlîs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen / Frank Griffel.
p. cm. — (Islamic philosophy, theology and science, ISSN 0169-8729 ; v. 40)
A revision of the author's thesis (doctoral)—Freie Universität Berlin, 1998.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 9004115668 (alk. paper)
1. Apostasy—Islam. 2. Religious tolerance—Islam. 3. Philosophy, Islamic. 4. Ghazzâlî, 1058-1111. I. Title. II. Series.

BP168 .G74 2000
297.6—dc21 00-023047
CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Griffel, Frank :
Apostasie und Toleranz im Islam : die Entwicklung zu al-Ġazâlîs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen / Frank Griffel. – Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2000
(Islamic philosophy, theology and science ; Vol. 40)
Zugl. : Berlin, Freie Univ., Diss., 1998
ISBN 90-04-11566-8

ISSN 0169-8729
ISBN 90 04 11566 8

© Copyright 2000 by Koninklijke Brill NV, *Leiden, The Netherlands*
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort ix
Abkürzungen xi

Einleitung 1

1. Abschnitt: Die Entstehung des Apostasieurteils im 1./7. und 2./8. Jahrhundert 17
   1. Kapitel: Apostasie im Koran 24
   2. Kapitel: „Muslime" und „Gläubige" im Koran 35
   3. Kapitel: Apostasie im *ḥadīṯ*-Korpus 44
   4. Kapitel: Die Anwendung des Apostasieurteils – Entwicklungen im *ḥadīṯ*-Korpus 58
   5. Kapitel: Das Apostasieurteil in der frühen Rechtsliteratur (*fiqh*) 67
   6. Kapitel: Das Urteil aš-Šāfiʿīs über geheime Apostaten (*zanādiqa*) 83

2. Abschnitt: Die Entwicklung des Apostasieurteils zu einem Mittel der Disziplinierung religiöser Abweichungen – 218/833 bis 454/1063 101
   1. Kapitel: Der Kalif al-Qādir und das Apostasieurteil von 409/1018 109
   2. Kapitel: Der Hintergrund der Verurteilung von 409/1018: das traditionalistische Bild von der muslimischen Gemeinde 121
   3. Kapitel: Die Verurteilung der Philosophen als „Ǧahmiten" und Apostaten durch die traditionalistische Bewegung 137
   4. Kapitel: Die Trennung der Kriterien für Unglauben und Apostasie in der traditionalistischen Bewegung während des 3./9. und 4./10. Jahrhunderts 144
   5. Kapitel: Die Kriterien für Apostasie und Unglauben unter den Muʿtaziliten 151
   6. Kapitel: Die Entwicklung eines regelhaften Kriteriums für Unglauben bei dem Aš'ariten al-Bāqillānī 165

7. Kapitel: Die Ausführung des Apostasieurteils von 409/1018 durch Maḥmūd von Ghazna 180
8. Kapitel: Die Unterteilung der Ungläubigen in Apostaten und „Verirrte“ bei dem Aš'ariten 'Abdalqāhir al-Baġdādī 187
9. Kapitel: Das Scheitern der aš'aritischen Kriterien für Unglauben während der Verfolgung unter den Seldschuken 445/1053 200

3. Abschnitt: Die Verurteilung der Philosophen als Apostaten – 469/1077 bis 505/1111 217
1. Kapitel: Die Aufhebung des Unterschieds zwischen Unglauben und Apostasie in der Generation vor al-Ġazālī 227
2. Kapitel: Der Islam der Philosophen im 5./11. Jahrhundert 242
3. Kapitel: Die Religionspolitik der Seldschuken und die Bedrohung des Staates durch die Ismā'īliten 253
4. Kapitel: Der Einfluß des Skeptizismus auf al-Ġazālīs früheste Schriften 260
5. Kapitel: Al-Ġazālīs erste Verurteilung der Philosophen in der „Widerlegung der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*) 266
6. Kapitel: Al-Ġazālīs Gleichsetzung von Unglauben und Apostasie 282
7. Kapitel: Al-Ġazālīs zweite Verurteilung der Philosophen in der Bāṭinitenschrift und im „Rechten Maß“ und die Herausbildung von *takḏīb* als Kriterium für Apostasie 292
8. Kapitel: Al-Ġazālīs Toleranztheorie im „Kriterium der Unterscheidung“ (*Fayṣal at-tafriqa*) 304
9. Kapitel: Al-Ġazālīs Begründung seiner Toleranztheorie im „Kriterium der Unterscheidung“ (*Fayṣal at-tafriqa*) 320

4. Abschnitt: Die Reaktionen der Philosophen auf die Verurteilung durch al-Ġazālī – 487/1095 bis 592/1195 336
1. Kapitel: Der Wandel in der peripatetischen Philosophie im Osten der islamischen Welt am Beginn des 6./12. Jahrhunderts 341

2. Kapitel: Der Einfluß der neuen philosophischen Bewegung innerhalb der islamischen Theologie auf das Geistesleben Nordafrikas und al-Andalus am Beginn des 6./12. Jahrhunderts 359
3. Kapitel: Der Einfluß al-Ġazālīs auf die Verurteilung der Philosophie im Maghreb und in al-Andalus am Beginn und in der Mitte des 6./12. Jahrhunderts 372
4. Kapitel: Enttäuschung und Desillusionierung über die Rolle der Philosophie in der islamischen Gesellschaft bei Ibn Bāğğa 388
5. Kapitel: Ibn Ṭufayls Allegorie *Ḥayy ibn Yaqẓān* als Reaktion auf al-Ġazālīs Kritik an der Philosophie 401
6. Kapitel: Averroes' Position zu al-Ġazālī in seinen frühen Schriften bis 565/1169 417
7. Kapitel: Averroes' Übernahme von al-Ġazālīs Gesetz der Interpretation in seinen Schriften ab 574/1178 437

Schluss 462

Literaturverzeichnis und Bibliographie 475

Register 512

VORWORT

ולא תכון ענדה נאיה אלעלם
אלא עלמה פקמ וכרלך ליס
נאיה אלחק אלא אן יעלם
אנה חק
Maimonides, *Sanhedrin* 10

Dieses Buch ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im November 1998 im Fachbereich Philosophie an der Freien Universität Berlin abgegeben habe. Die Arbeit ist aus einer für mich ungelösten Frage heraus entstanden. Im Sommersemester 1992 lasen wir bei Prof. Friedrich Niewöhner an der Freien Universität Berlin philosophische und theologische Texte, die zur Entstehung des von Bischof Tempier 1277 ausgesprochenen Worts von der „Doppelten Wahrheit" geführt haben konnten. Wir studierten u.a. die „Maßgebliche Abhandlung" (*Faṣl al-maqāl*) von Averroes und Prof. Niewöhner regte mich an, die dort erwähnte Schrift über das „Kriterium der Unterscheidung" (*Faiṣal at-tafriqa*) zwischen Islam und *zandaqa* von al-Ġazālī zu bearbeiten. Während der Beschäftigung mit diesem Text im Rahmen einer Seminararbeit merkte ich schnell, wie wenig Vorarbeiten es über das Konzept der Mitgliedschaft zur islamischen Glaubensgemeinschaft und zur Entwicklung von Apostasiekriterien im Islam gab, und wie sehr dies das Verständnis des Textes und die Einschätzung seiner Tragweite behinderte. Ich nahm mir vor, tiefer in den Text einzudringen. In der Folge habe ich meine Magisterarbeit über dieses kurze Buch geschrieben und eine deutsche Übersetzung angefertigt, die 1998 erschienen ist. Nachdem mir die sprachliche Bedeutung und die Methode des Textes deutlich geworden waren, begann ich, nach dem Kontext und nach der Wirkung des Buches in der islamischen Theologie und Philosophie zu fragen. Hieraus entstand 1995 der Plan für diese Dissertation.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, alljenen zu danken, die am Zustandekommen dieser Arbeit ihren Anteil hatten. Ohne die Unterstützung durch das Programm zur Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses im Land Berlin und ohne das freundliche Entgegenkommen einer Reihe von Bibliotheken während meiner Zeit in

London von 1996 bis 1999 hätte diese Arbeit so nicht geschrieben werden können. Hier sei vor allem der Bibliothek der School of African and Oriental Studies, der Bibliothek des Warburg Institute und der British Library gedankt. Die Sammlung des Oriental and Indian Office der British Library, die Bodleien Library in Oxford, die Orientabteilung der Staatsbibliothek in Berlin, Preußischer Kulturbesitz, die Ẓāhirīya-Sammlung in der Asad-Bibliothek in Damaskus und die Bibliothèque Nationale in Paris haben mir freundlicherweise Handschriften für diese Arbeit zur Verfügung gestellt. Professor Richard M. Frank in Washington D.C. hat mir großzügig zwei seiner Handschriftenfilme von Schriften al-Kiyā' al-Harrāsīs und al-Anṣārīs bereitgestellt. Hilfreiche Auskünfte über handschriftiche Texte habe ich ebenfalls von Prof. Gerhard Endreß in Bochum erhalten.

Viele Gespräche und kritische Anmerkungen haben Einfluß auf diese Dissertation gehabt. Vor allem der kritischen Lektüre von Prof. Niewöhner und seinen stets wertvollen Hinweisen sei gedankt. Nicht weniger hilfreich waren die Diskussionen in der Arbeitsgruppe der Postgraduierten im Warburg Institute, London und mit Dr. Charles Burnett dort, mit Tayeb Ali im Islamic Cultural Center, London, mit Ahmed Achtar, London, mit Prof. Ulrich Rudolph, damals in Göttingen und mit Dr. Friederike Pannewick an der Freien Universität Berlin, die mir in einigen Bereichen sehr behilflich waren. Tanja Kasting in Hannover und Paul Mollenhauer in Berlin haben wesentlich zur sprachlichen Verbesserung des Textes beigetragen.

Mein Dank schließt Prof. Hans Daiber, Frankfurt für viele hilfreiche Korrekturen des Manuskriptes und für die Aufnahme in die Reihe „Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies" ein. Prof. Bernd Radtke, Utrecht hat ebenfalls wertvolle Verbesserungen am Manuskript angemerkt. Trotz der vielen Hilfestellung, die ich erhalten habe, ist der Grund für verbleibende Fehler im Buch allein bei mir zu suchen.

Schließlich geht eine ganz besondere Danksagung an Tanya Wiedeking in London für ihre liebevolle und kritische Überwachung des Produktionsprozesses.

Beirut, im November 1999 Frank Griffel

ABKÜRZUNGEN

b.	in arabischen Namen für *ibn*, „Sohn von . . ."
EI[1]	*Enzyklopaedie des Islām. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, hrsg. v. M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset u.a., 4 Bde., Leiden/Leipzig 1913–36 (Beginn der Lieferungen 1908), Ergänzungsbd. 1938
EI[2]	*The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, hrsg. v. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht u. a., Leiden/London 1954ff.; alle Artikel auch in: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, Leiden/Paris 1954ff.
EJ	*Encyclopaedia Judaica*, 16 Bde., Jerusalem 1971–72
Fihrist	Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Isḥāq: *Kitâb al-Fihrist*, hrsg. v. G. Flügel, J. Roediger u. A. Müller; 2 Bde., Leipzig 1871
Fihrist (engl.)	*The Fihrist of al-Nadim, A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, Translated by G. Dodge, 2 Bde., New York 1970 (Records of Civilisation: Surveys and Studies; 83)
GAL	Brockelmann, Carl: *Geschichte der Arabischen Litteratur. Zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage*, 2 Bde., Leiden 1943–49, 3 Supplementbände Leiden 1937–42; zitiert nach der Paginierung der ersten Auflage Leipzig/Weimar 1898–1902
GAS	Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums . . . bis ca. 430 H.*, bisher 9 Bde, Leiden 1967ff.
HWdP	*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, bisher 10 Bde., Basel 1971ff.
REPh	*Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, General Editor Edward Craig, 10 Bde., London/New York 1998
TuG	van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin/New York 1991–1997

EINLEITUNG

Die peripatetischen Philosophie im Islam kann auf eine erfolgreiche Geschichte und viele Errungenschaften zurückblicken. Al-Kindī, al-Fārābī, Avicenna und Averroes sind die vier großen Philosophen, die mit ihren Schriften einen Einfluß auf das islamische, jüdische und christliche Denken ausgeübt haben. Neben diesen vier großen Namen gehören zu der Geschichte der peripatetischen Philosophie im Islam auch eine Vielzahl oft nur den Fachwissenschaftlern bekannte Autoren wie Ibn Zakariyyā' ar-Rāzī, Abū Sulaimān as-Siğistānī, Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī, al-Miskawayh, Ibn Bāğğa oder Ibn Ṭufail. Hinzu kommen noch eine viel größere Anzahl von Gelehrten, die durch ihr Interesse an der peripatetischen Philosophie, durch ihre Beiträge als Schüler und Hörer und nicht zuletzt durch den Kauf der Bücher die Entwicklung der bedeutenden philosophischen Systeme erst ermöglicht haben. Arabisch hatte spätestens am Beginn des 9. Jahrhunderts n.Chr. das Griechische und Syrische als führende Wissenschaftssprachen der Mittelmeerwelt verdrängt.

Die Tradition peripatetischer Philosophie im Islam begann, nachdem die ʿAbbāsiden 132/750[1] durch eine Revolution an die Macht gekommen waren. Spätere Generationen von Gelehrten haben diesen Machtwechsel als Glücksfall für die Wissenschaften beschrieben. Ṣāʿid al-Andalusī, ein Wissenschaftshistoriker, der Mitte des 5./11. Jahrhunderts in Toledo gewirkt hat, beschrieb den Beginn der Übersetzungen aus dem Griechischen als Erwachen der Araber aus ihrer wissenschaftlichen Unmündigkeit. Nachdem Gott, so Ṣāʿid, die alte Dynastie der Umayyaden durch die der ʿAbbāsiden abgelöst hatte und ihnen die Macht übertragen hatte, erwuchs aus dem Gleichmut der Araber ein Bildungseifer, und Scharfsinn erwachte aus seinem Schlummer. Al-Manṣūr, der zweite Kalif der neuen Dynastie, sei der erste Herrscher gewesen, der die griechischen Wissenschaften kultivierte. In Ergänzung zu seinen Fähigkeiten in der Rechtswissenschaft, zu seinen fortgeschrittenen Kenntnissen in der Philosophie und ganz besonders in der Astronomie und Astrologie, habe er ein großes Interesse

---

[1] Jahresangaben erfolgen in beiden Zeitrechnungen, der nach der Hiğra Muḥammads und der nach Christi Geburt, jeweils durch Schrägstrich getrennt.

für die Wissenschaften und für jene Männer gehabt, die sie betrieben.[2]

Tatsächlich begann unter al-Manṣūr (reg. 136–158/754–775) die Übersetzung philosophischer Literatur in die arabische Sprache. „Er war der erste Kalif," berichtet al-Mas'ūdī Mitte des 4./10. Jahrhunderts, „für den man Bücher aus den fremden Sprachen ins Arabische übersetzt hat, darunter das Buch ‚Kalīla und Dimna' (. . .) und die Bücher des Aristoteles über die Logik und über andere Themen."[3] Hohe Beamte wie 'Abdallāh b. al-Muqaffa' und sein Sohn Muḥammad waren an diesen frühen Übersetzungen führend beteiligt. Zu ihrem Höhepunkt gelangte die Bewegung mehr als fünfzig Jahre später. Ṣā'id al-Andalusī berichtet, daß der Kalif al-Ma'mūn, in dritter Generation Nachkomme von al-Manṣūr, das vollendete, was seine Vorgänger begonnen hatten. Er suchte selber nach den Quellen des antiken Wissens und trat mit dem Kaiser von Byzanz in Kontakt, machte ihm wertvolle Geschenke und bat ihn, ihm die Bücher der Philosophen zu schicken. „Die Kaiser sandten ihm von dem, was sie hatten, die Bücher Platons, Aristoteles', Hippokrates', Galens, Euklids, Ptolemäus' und die anderer Philosophen."[4]

Vor allem die Übersetzung der aristotelischen Schriften einschließlich der Pseudo-Epigraphien wie der *Theologia* und des *Liber de causis* führten zu einer Fortführung der spätantiken Kommentartradition unter den Arabern. Doch ebenso plötzlich wie nach den ersten Übersetzungen im 2./8. Jahrhundert die peripatetische Tradition im Islam begann, endete sie in den verschiedenen Teilen des Reiches. Avicenna, der 428/1037 in Hamadan in Persien starb, markiert einen Höhepunkt der peripatetischen Philosophie im Islam und er war gleichzeitig einer ihrer letzten Vertreter im Osten der islamischen Welt. Nach seinem Tod haben seine Schriften zwar die Werke Aristoteles' als Vorlagen für Kommentare und Kompendien ersetzt, doch nach Ablauf von 100 Jahren hatte sich die Philosophie im Osten der islamischen Welt so sehr verändert, daß nur noch wenige islamische Autoren überliefert sind, die Aristoteles oder Avicenna

---

[2] Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, 63f.; franz. Übers., 99; engl Übers., 44; vgl. auch Georgios Barhebraeus, *Ta'rīḫ*, 136.

[3] al-Mas'ūdī, *Murūǧ aḏ-ḏahab*, arab. u. franz., viii, 291.

[4] Ṣa'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, 64; franz. Übers. 100; engl. Übers., 44f.; Georgios Barhebraeus, *Ta'rīḫ*, 136. Über die Übersetzerbewegung unter den ersten sieben 'Abbasidenkalifen und die Etablierung der antiken Wissenschaften bei den Arabern vgl. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 28–150 und Gerhard Endreß' Beitrag in *Grundriß der Arabischen Philologie*, iii, 3–61.

wohlwollend zitieren.[5] Das Gleiche gilt für den Westen der islamischen Welt nach dem Tod von Averroes 595/1198. Die Philosophie im Islam erlebte nach dem Tod dieser beiden bedeutenden Vertreter einen grundsätzlichen Wandel und wurde als wissenschaftliche Methode in die islamische Theologie des Kalāms integriert oder als neuplatonische Erleuchtungstheologie bei den Ismā'īliten und einigen Sufis betrieben. Mit der philosophischen Tradition des Peripatos ging zwischen den Jahren 428/1037 und 595/1198 jene Philosophie im Islam zugrunde, die in ihren Erkenntnisprinzipien weitestgehend unabhängig von den religiösen Offenbarungsschriften war.

Nachdem in der frühen europäischen Forschung der Untergang der peripatetischen Philosophie mit dem Niedergang jeglicher Philosophie in der Kultur des Islams gleichgesetzt worden war, setzte sich mit den Arbeiten Ignaz Goldzihers am Beginn des 20. Jahrhunderts ein umfassenderes Verständnis der Wirkung griechischer Philosophie auf die arabisch-islamische Kultur durch.[6] Während so die Assimilation der griechischen Philosophie an den Islam und seine Theologie bekannt wurde, wies Goldziher in seinem wirkungsvollen Artikel über die *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften* auf die Widerstände hin, die die sogenannte Orthodoxie im Islam der aristotelischen Philosophie entgegengebracht hatte. Goldziher stützte seine Darstellung im wesentlichen auf sunnitische Theologen und Historiker des späten 5./11. bis ins 9./15. Jahrhunderts.[7] und verallgemeinerte die Positionen dieser nachklassischen und teilweise recht späten Autoren als „Stellung der alten islamischen Orthodoxie".[8] Goldziher hatte als Grund für die vornehmlich feindliche Position der Theologen und Historiker dieser späten Jahrhunderte das Urteil al-Ġazālīs erkannt: „Erst in der Zeit nach Ġazālī tritt die Opposition gegen das Studium dieser Wissenschaften in entschiedener Weise hervor."[9] Al-Ġazāli hatte sich in seinem kurz vor 488/1095 verfaßten Buch „Die Widerlegung der Philosophen" (*Tahāfut al-falāsifa*)

---

[5] Vgl. dazu S. 341 und 350f. in diesem Buch.

[6] Vgl. Goldzihers Arbeiten *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ*, *Der Hellenistische Einfluß auf muʿtazilitische Chalifats-Theorien* und *Die islamische Philosophie.*

[7] Nämlich auf al-Ġazālī (gest. 555/1111), auf die ḥanbalitischen Autoren ʿAbdalqādir al-Ǧilānī (gest. 561/1166), Ibn al-Ǧauzī (gest. 597/1200), Ibn Taimīya (gest. 728/1328) und Ibn Raǧab (gest. 795/1392), sowie auf die Historiker Yāqūt (gest. 626/1229), as-Subkī (gest. 771/1370) und as-Suyūṭī (gest. 911/1505).

[8] Vgl. dazu auch Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 166–171.

[9] Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie*, 34.

intensiv mit den Lehren und Argumenten der islamischen peripatetischen Philosophie auseinandergesetzt und befand nicht nur, daß viele dieser Lehren einer argumentativen Kritik nicht standhielten, sondern urteilte auch, daß die *falāsifa*, also die peripatetischen Philosophen, in drei Punkten den Grundsätzen des Islams widersprechen würden. Am Ende dieses Buches verurteilt al-Ġazālī die *falāsifa* als Ungläubige. Ein literarischer Sprecher wendet sich an al-Ġazālī:

> ‚Nun habt ihr die Lehrmeinungen dieser Leute dargelegt. Werdet ihr Eure Abhandlung damit beenden, sie als Ungläubige zu verurteilen und fordern, daß jener umgebracht werden muß, der sich zu ihren Überzeugungen bekennt?'
>
> Wir sagen: Man muß sie aufgrund von drei Lehren als Ungläubige verurteilen: Erstens aufgrund der Lehre der Ewigkeit der Welt, und daß Substanzen alle ewig seien. Zweitens, aufgrund der Lehre, daß Gott – erhaben ist er – keine Kenntnis der Partikularia hat, die von den Individuen in der Zeit erschaffen werden. Und drittens aufgrund ihrer Leugnung der Auferstehung und Versammlung der Körper (im Jenseits).
>
> Dies sind die drei Lehren, die auf keine Weise zum Islam passen. Wer sich zu ihnen bekennt, meint, die Propheten – Gott möge sie segnen – würden lügen. (Er meint), sie würden ihre Botschaft auf jeweils angemessene Weise darlegen und dabei Gleichnisse für die ungebildete Masse benutzen, damit sie es verstehe. Dies ist eindeutiger Unglaube, zu dem sich niemand bekennt, der zu den Glaubensgruppen des Islams gehört.[10]

Die Bedeutung dieses Rechtsurteils für die Geschichte der Philosophie im Islam wurde Mitte des 19. Jahrhunderts in der europäischen Orientalistik erkannt. Nachdem August Schmölders 1842 die Autobiographie al-Ġazālīs herausgegeben und den Text ins Französische übersetzt hatte, wurde die darin wiederholt ausgesprochene Verurteilung der Philosophen unter den Philosophiehistorikern in Europa bekannt.[11] Salomon Munk schrieb in einem ausführlichen Lexikonbeitrag 1844, der später in seine Skizze der Geschichte der islamischen Philosophie aufging, al-Ġazālī „führte einen Schlag gegen die Philosophie, von dem sie sich im Orient nicht mehr erholen konnte."[12]

---

[10] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Bouyges, 376f.; Ed. Dunyā, 307–309; engl. Übers. Marmura, 231; engl. Übers. Kamali, 249.

[11] Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes*, arab. 14, 15, 20f., franz. 28, 29f., 36f.

[12] „(. . .) porta à la philosophie un coup dont elle ne put plus se reveiller en Orient", Art. „al-Gazali" in *Dictionaire des science philosophique*, ii, 512 und Munk, *Mélanges de la philosophie juive et arabe*, 382f.

Daraufhin hat Ernest Renan in seinem prominenten Averroes-Buch 1852 die Bedeutung von al-Ġazālīs Verurteilung für die Geschichte der Philosophie im Islam betont und ihn einen „Feind der Philosophie" genannt.[13] Renan zeichnete das Bild eines „Krieges", der im 12. Jahrhundert in allen Ländern des Islams gegen die Philosophie geführt wurde. Er sah Averroes und die andalusischen Philosophen dieses Jahrhunderts im Fadenkreuz einer theologischen Bewegung, die direkt von al-Ġazālī ausging.[14]

Al-Ġazālīs Verurteilung war jedoch nicht der einzige Grund für den Zusammenbruch der peripatetischen Tradition im Islam. In seiner Geschichte der islamischen Philosophie aus dem Jahr 1901 sah Tjitze J. de Boer in diesem Untergang nur „ein Zeichen des allgemeinen Kulturverfalls." Philosophie, so meinte er, brauche Freiheit, doch die Freiheit von materiellen Sorgen und die Freiheit, vorurteilsfreies Denken auszudrücken, schwand nach dem Tod Avicennas im Osten, wo es keine aufgeklärten Herrscher mehr gab, die sich der Philosophie annahmen.[15] Hans-Heinrich Schaeder fügte 1928 ein neues Argument hinzu, indem er das Verschwinden der griechischen Wissenschaften aus dem islamischen Leben auf die ungenügende Aneignung der Antike zurückführte. Der Islam habe bei der Übernahme des antiken Erbes nur Sinn für dessen praktische Verwertbarkeit gehabt und deshalb auf die Beschäftigung mit der schönen Literatur und auf das Studium der griechischen Sprache verzichtet.[16] Dadurch habe sich im Islam keine Bewegung ähnlich der des Humanismus in Europa entfalten können, die die islamische Kultur nachhaltig geprägt hätte.[17] Dieses Argument ist seither in verschiedenen Varianten wiederholt worden. Auch die Meinung, der Islam sei aufgrund der Ausrichtung auf die als verbindlich anerkannte Tradition des Propheten und seiner Gefährten zur nachhaltigen Integration der peripatetischen Philosophie unfähig gewesen,[18] ist eine dieser Varianten. Sie besagt letztlich, daß die Antike durch die Art ihrer Übernahme im Islam als etwas Fremdes und nicht wie im Humanismus

---

[13] Renan, *Averroès et l'averroisme*, 1. Auflage, 24, 133, 135f.; 2. u. 3. Auflage, 32, 169, 172.

[14] Ebd., 1. Auflage, 22, 24; 2. u. 3. Auflage, 29, 31f.

[15] de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, 151.

[16] Die Epen Homers waren z.B. den Übersetzern bekannt, wurden aber nicht ins Arabische übertragen. Vgl. Strohmaier, *Homer in Bagdad* und Kraemer, *Arabische Homerverse*.

[17] Schaeder, *Der Orient und das griechische Erbe*, 156–160.

[18] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 86f, 140.

als etwas Eigenes betrachtet wurde. Versuche einer Einbeziehung des Erbes der antiken griechischen Kultur in das Bewußtsein für die Grundlagen der arabisch-islamischen Kultur hatte es durchaus gegeben. Der Philosoph al-Kindī (gest. nach 256/870) hatte z.B. argumentiert, daß Yūnān, der mythische Stammvater der Ionier und Griechen ein Bruder von Qaḥṭān, dem mythischen Stammvater der Araber gewesen sei und daß die antiken griechischen Schriften damit Teil des arabischen Erbes seien. Doch diese Begründung fand auf Dauer ebensowenig Zustimmung, wie die Behauptung von al-Mas'ūdī, die philosophische Tradition der Antike falle dem Islam als Erbe zu, weil sie vom Christentum und von den Juden vernachlässigt werde.[19]

Während mit der Forschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die einschneidende Beeinflussung aller Aspekte der islamischen Kultur durch das Erbe der Antike immer deutlicher wurde, gab es keine neuen Ansätze, das Verschwinden der *falāsifa* aus der Lehrtradition im Islam zu erklären. Das Thema war zu komplex geworden, und zu viele Faktoren waren zu beachten, so daß es in einer Arbeit – oder gar in einem Forscherleben – nicht zu behandeln war. Trotzdem gibt es eine allgemeine Anschauung über die Gründe für den Untergang der peripatetischen Philosophie im Islam. Sie setzt sich im wesentlichen aus den drei genannten Faktoren zusammen: erstens einem Niedergang der urbanen Zivilisation nach dem Einfall der nomadisierenden Türken seit 416/1025 und durch die verheerenden Zerstörungen während der zwei Kriegszüge der Mongolen 616–620/1219–1223 und 653–658/1256–1260, zweitens der letztlich ungenügenden Aneignung der antiken Kultur und drittens der Verurteilung der Philosophen durch die sunnitische Theologie, namentlich durch al-Ġazālī.

Während die argumentative Widerlegung der neuplatonisch-aristotelischen Philosophie im Islam durch al-Ġazālī in seiner „Widerlegung der Philosophen" seit der editio princeps in Kairo 1303/1885–86 in einer Vielzahl von Büchern und Aufsätzen dargestellt und analysiert worden ist, fand die im gleichen Werk al-Ġazālīs ausgesprochene Verurteilung der *falāsifa* als Apostaten und Ungläubige bisher sehr wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit. Das Konzept von Aposta-

[19] Über diese und eine Reihe anderer Versuche, das griechische Erbe als ein Teil der Grundlagen für die arabische Kultur zu vereinnahmen vgl. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 83–95, 165.

sie und Unglauben im Islam ist erst vor kurzem wieder in das Interesse islamwissenschaftlicher Forschung gerückt. Grund für die neue Beschäftigung mit dem Thema war nicht der Untergang der peripatetischen Philosophie, sondern eine Reihe von zeitgenössischen Verurteilungen, die sich ganz ähnlich wie das Urteil al-Ġazālīs auf den vermeintlichen Unglauben der Beschuldigten beriefen. Trotz dieses neuen Interesses gibt es bisher keine grundlegende Studie über die Entwicklung des Apostasieurteils im Islam. Für das Jahrhundert al-Ġazālīs, in dem der Untergang der peripatetischen Philosophie seinen Anfang nahm, ist das theologische und rechtliche Verständnis von Apostasie und Unglauben bisher nicht erforscht. Es herrscht die Meinung, daß al-Ġazālī nicht der erste war, der die *falāsifa* als Apostaten von der Gemeinschaft der Muslime ausschloß und damit zum Tode verurteilte, doch wer sie vor ihm verurteilte und mit welcher Begründung und Konsequenz, läßt sich nicht nachlesen. Die Begründung des Apostasieurteils wurde selbst bei al-Ġazālī nicht untersucht. Dabei ergeben sich eine Vielzahl von Fragen, die für die Geschichte der Philosophie von Interesse sind: Warum waren es gerade diese drei Lehren, die al-Ġazālī als Kriterium für die Apostasie der *falāsifa* auswählte? Welche Konsequenzen hatte eine solche Verurteilung für das Alltagsleben der Betroffenen? War al-Ġazālīs Verurteilung vom Verstoß gegen diese drei Lehren motiviert oder hat sie möglicherweise einen anderen Hintergrund? Die Tatsache, daß die Verurteilung der aristotelischen Philosophen durch al-Ġazālī der Verurteilung der gleichen Lehren durch Bischof Tempier 1277 um etwas weniger als zweihundert Jahre vorhergeht, schafft hier einen auch für die europäische Philosophiegeschichte interessanten Zusammenhang.[20]

Das Thema dieser Arbeit ist die Grenze religiöser Toleranz im Islam zwischen dem Beginn des 5./11. und dem Ende des 6./12. Jahrhunderts. Im Kern steht die Verurteilung der neuplatonisch-aristotelischen Philosophie im Islam durch al-Ġazālī. Gleichzeitig soll der Kontext und die Grundlage dieser Verurteilung durch eine Untersuchung seiner Vorgänger deutlich werden. Während al-Ġazālī bisher für den Untergang der peripatetischen Philosophie im Islam zumindest mitverantwortlich gemacht wurde, lautet eine der Thesen dieser Arbeit, daß er im Gegensatz zu seinen Vorgängern und Zeit-

[20] Vgl. die Thesen 4 und 9 (Ewigkeit der Welt); 42.2 (Gott kennt keine Partikularia); und 17 (der Körper wird nicht auferstehen) der Verurteilung von 1277 (Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, 101f., 106, 113 u. 139f.)

genossen einen duldsamen Standpunkt gegenüber der Philosophie einnahm und mit seinem Urteil die spätere Integration aristotelischer Philosophie in die islamische Theologie erst ermöglichte.

In John Lockes *Epistola de tolerantia* wird deutlich, daß jede Toleranz in einem Gemeinwesen eine Einigung über das Nicht-Tolerierbare voraussetzt.[21] Dies gilt auch im Islam. Der Einigungsprozeß während des 5./11. Jahrhunderts über das Nicht-Tolerierbare legte die Grundlage für eine Theorie religiöser Toleranz im Islam. Al-Ġazālī war nicht der erste Denker im Islam, der eine Toleranztheorie ausgearbeitet hat, die Kriterien für die Grenzen des Geduldeten enthält. Eine erste Darlegung solcher Kriterien im Islam geht ihm bei ʿAbdalqāhir al-Baġdādī fünfzig Jahre voraus. Doch al-Ġazālī war der erste, der eine solche Toleranztheorie umfassend zu begründen versucht hat. Auf dieses Toleranzkonzept gab es Reaktionen von Seiten der aristotelischen Philosophie. Die bekannteste und interessanteste wurde von Averroes in seiner Schrift „Die maßgebliche Abhandlung über die Art der Verbindung zwischen Religionsgesetz und Philosophie"[22] dargelegt. Als Folge stehen sich zwei Toleranztheorien gegenüber, nämlich die von al-Ġazālī und die von Averroes. In dieser Arbeit werden sowohl al-Ġazālīs Begründung für seine Verurteilung der Philosophie sowie die Reaktionen Averroes' und anderer Philosophen im Orient analysiert.

Die Entwicklung einer Toleranztheorie in Bagdad und in Nischapur während des 5./11. Jahrhunderts und die Reaktionen darauf in Cordoba und Marrakesch am Ende des 6./12. Jahrhunderts haben Einfluß auf die Entwicklung religiöser Toleranz in Europa ausgeübt. Diese Studie beschränkt sich jedoch darauf, die Grundlagen für eine gründliche Erforschung dieser Zusammenhänge zu legen, indem sie den ersten, d.h. den islamischen Teil dieser Kette untersucht. Dazu wurde die Arbeit in vier Abschnitte aufgeteilt. Aufgrund einer mangelnden Erforschung der Grundlagen des Apostasieurteils besteht der erste Abschnitt aus einer Übersicht über die Entwicklung des Apostasieurteils vom Beginn des Islams bis zum Ende des 2./8. Jahrhunderts, d.h. bis zu den Schriften des einflußreichsten frühen Juristen aš-Šāfiʿī. Dieser Teil versucht zu ermitteln, wie sich die Entstehung des Apostasieurteils im Islam in seinen frühesten Quellen, d.h. im Koran und in den gesammelten Aussprüchen der frühesten Muslime

---

[21] Locke, *Epistola de tolerantia*, 122f., 130–135.

[22] *Faṣl al-maqāl fīmā baina l-ḥikma wa-š-šarīʿa min al-ittiṣāl.*

(*ḥadīṯ*) darstellt und gegen wen es sich in der Entwicklungsphase des islamischen Rechts richten konnte. Dabei wird sich herausstellen, daß das Apostasieurteil in der Frühzeit des Islams nur gegen echte Renegaten, d.h. Muslime, die ihren Austritt aus der islamischen Gemeinde öffentlich erklärt haben, angewandt werden konnte. Die Untersuchung von Entwicklungen im Korpus der Aussprüche des Propheten und der frühen Muslime (*ḥadīṯ*) zeigt aber auch, daß es schon in der Frühzeit eine Richtung im Islam gegeben hat, die versucht hat, das Apostasieurteil gegen Muslime anzuwenden, die gegen einzelne Glaubenssätze verstoßen haben, ohne daß sie sich selber von der Gemeinschaft den Muslime losgesagt haben.

Während dieser Abschnitt mit der Ausformulierung des islamischen Rechts bei den Autoritäten des 2./8. Jahrhunderts endet, untersucht der zweite Abschnitt, wie sich die Voraussetzungen für eine Verurteilung als Apostat vom 3./9. bis in das 5./11. Jahrhundert verändert haben. Dieser Abschnitt betrachtet zuerst das sogenannte Glaubensbekenntnis des Kalifen al-Qādir aus dem Jahr 409/1018, in dem einzelne Gruppen von Muslimen als Apostaten verurteilt werden. Das Glaubensbekenntnis al-Qādirs ist das früheste Dokument, in dem ein Kalif oder ein anderer Herrscher im Islam das Apostasieurteil als Mittel zur Disziplinierung heterodoxer Glaubensgruppen benutzt. Diese Entwicklung setzt eine Veränderung des islamischen Rechts voraus. Im Verlauf der Untersuchung kann gezeigt werden, daß die schon im *ḥadīṯ*-Korpus belegbare Tendenz, das Apostasieurteil als Mittel zur Disziplinierung einzelner theologischer Positionen zu benutzen, im 3./9. Jahrhundert von den Theologen und Juristen der ḥanbalitischen Rechtsschule aufgenommen wurde. In einzelnen Kapiteln wird untersucht, welche Konzepte innerhalb der traditionalistischen Bewegung des Islams über das mögliche Zusammenleben verschiedener islamischer Gruppen entwickelt wurden, und wie diese Konzepte zur Verurteilung der Philosophen als Apostaten geführt haben. Ein Kapitel betrachtet die im Gegensatz zur Haltung der Traditionalisten tolerante Position unter den Muʿtaziliten dieser Zeit. Schließlich geht die Untersuchung auf die theologische Schule der Aššʿariten über und betrachtet, wie unter den Aššʿariten ein einheitliches Kriterium für Unglauben entwickelt wurde und wie erstmalig im Islam Kriterien für Apostasie von Muslimen dargelegt werden, die sich auf den Verstoß gegen einzelne Glaubenssätze berufen. Abschluß dieses Kapitels ist eine Betrachtung des Scheiterns der Konzepte von Unglauben und Apostasie unter den frühen Aššʿariten

während der Verfolgung dieser Schule 445/1053 durch die Seldschuken.

Der dritte Abschnitt beginnt mit der Untersuchung einer Entwicklung im theologischen und juristischen Denken in Bagdad während der Mitte des 5./11. Jahrhunderts, die eine Gleichsetzung von Apostasie und Unglauben bewirkte. Die religionspolitischen Voraussetzungen, die zu al-Ġazālīs Apostasieurteil gegen die Philosophie geführt haben, werden anhand der Verfolgung rationalistischer Gelehrter unter der Herrschaft der Seldschuken untersucht. Schließlich wird die Art und Weise dargelegt, wie sich die Philosophen als Teil der muslimischen Gemeinde verstanden. Die letzten vier Kapitel dieses Abschnittes widmen sich al-Ġazālī und seinen Werken über Unglauben und Apostasie. Im Lebenswerk von al-Ġazālī gibt es eine Entwicklung über die Kriterien für die Apostasie. Sie führt von der Verurteilung der Philosophen um 488/1095 bis zur Darlegung einer umfassenden Toleranztheorie in seinem Spätwerk. Noch vor dreißig Jahren wurde al-Ġazālīs „Widerlegung der Philosophen" (*Tahāfut al-falāsifa*) von Teilen der Forschung als Schlußpunkt unter die philosophische Erörterung im Islam dargestellt.[23] Heute wird der Einfluß, den Avicenna auf das Denken al-Ġazālīs und den späteren Kalām ausgeübt hat, allgemein anerkannt.[24] Dieser Teil der Arbeit versucht zu belegen, daß al-Ġazālī und einige seiner Studienkollegen aus Nischapur nicht nur in ihren Lehren maßgeblich von den *falāsifa* beeinflußt wurden, sondern daß die Toleranzkonzeption al-Ġazālīs die im 6./12. Jahrhundert beginnende, erfolgreiche Aneignung der Philosophie durch den Kalām erst ermöglicht hat. Niemand, so ein fünfzig Jahre nach dem Tod von al-Ġazālī 505/1111 schreibender islamischer Philosophiehistoriker, habe eine bessere Einheit von Religionsgesetz und Philosophie geleistet als al-Ġazālī.[25]

Der vierte und letzte Abschnitt betrachtet die Reaktionen auf al-Ġazālīs Apostasieurteil von Seiten der Philosophie. Hier handelt es sich letztlich um eine Geschichte der Wirkung von al-Ġazālīs Schriften über die Kriterien für Apostasie und Unglauben im 6./12. Jahrhundert. Nachdem die Quellen für ein Zusammenschmelzen einer Richtung des aš'aritischen Kalāms mit der philosophischen Schüler-

---

[23] Ritter, *Hat die religiöse Orthodoxie einen Einfluß auf die Dekadenz des Islams ausgeübt?*, 121.

[24] Vgl. z.B. die Darstellung bei Frank, *The Science of Kalām*, 36.

[25] al-Baihaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, Ed. Šafī', 140; Ed. Kurd 'Alī, 143. Vgl. dazu S. 353 in diesem Buch.

tradition Avicennas im Osten der arabischen Welt am Beginn des Abschnitts ausgewertet werden, geht die Betrachtung auf al-Andalus und Marokko über. Der philosophische Diskurs im Westen der arabischen Welt war seit dem Sieg der Almohaden über die Almoraviden in der Mitte des 6./12. Jahrhunderts maßgeblich von al-Ġazālī geprägt. Das Fundament dazu war schon am Beginn dieses Jahrhunderts von den heimkehrenden Schülern al-Ġazālīs gelegt worden. Sie haben in verschiedenen Schriften sowie durch ihre Lehrtätigkeit al-Ġazālīs Grundsätze für die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft der Muslime im Westen verbreitet. Der Philosoph Ibn Bāǧǧa reagierte mit Resignation auf die Ausgrenzung der *falāsifa*, wohingegen Ibn Ṭufail in der nachfolgenden Generation den von al-Ġazālī geschaffenen Rahmen akzeptierte und innerhalb dieser Regeln versucht hat, Philosophie zu betreiben. Averroes wird in diesem Abschnitt in zwei Kapiteln behandelt. Diese Einteilung folgt den zwei Phasen, die Ǧamāladdīn al-ʿAlawī 1985 für die Auseinandersetzung Averroes' mit al-Ġazālī unterschieden hat.[26] Die Entdeckung von Averroes' Epitomen zu al-Ġazālīs juristischem Hauptwerk in der Escurial-Bibliothek 1986 bietet eine neue Textgrundlage, die die Berechtigung dieser Unterscheidung bestätigt. Das erste der beiden Kapitel zu Averroes ist im wesentlichen eine Auswertung dieser neuen Quelle und eine Analyse der positiven Haltung, die der junge Averroes zu al-Ġazālī eingenommen hat. Das zweite Kapitel widmet sich den um 575/1179 entstandenen Schriften, in denen Averroes für die Einheit der peripatetischen Philosophie mit dem Religionsgesetz argumentiert. Man ist für diese „ghazalische Phase" im Lebenswerk von Averroes[27] bislang stets von einer grundsätzlichen Opposition Averroes' zu al-Ġazālī ausgegangen. Die Untersuchung der Übereinstimmungen zwischen Averroes und al-Ġazālī über die Kriterien der Apostasie kommt zu einem ganz anderen Ergebnis. Sie zeigt, daß Averroes' Toleranzkonzeption, welche er in seiner „Maßgeblichen Abhandlung" (*Faṣl al-maqāl*) darlegt, in allen wesentlichen Elementen auf al-Ġazālī zurückgeht.

In der Forschung über die Wirkung von Averroes auf Europa und die Übersetzungen arabischer philosophischer Schriften ins Lateinische

---

[26] al-ʿAlawī, *Al-Ġazālī wa-taškīl al-ḫiṭāb al-falsafī li-bni Rušd*, 137–152 und ders., *al-Matn ar-rušdī*, 214–218, 234–237.

[27] Arab.: *al-fatra al-ġazālīya*; al-ʿAlawī, *Al-Ġazālī wa-taškīl al-ḫiṭāb al-falsafī li-bni Rušd*, 146 und ders., *al-Matn ar-rušdī*, 202.

ist bisher stets hervorgehoben worden, daß die „Maßgebliche Abhandlung" (*Faṣl al-maqāl*) während des Mittelalters und der frühen Neuzeit in keine europäische Sprache übersetzt wurde. Damit wurde ein Einfluß der Überlegungen Averroes' über das Verhältnis zwischen Philosophie und dem Religionsgesetz auf das europäische Denken im Mittelalter und in der Renaissance weitgehend ausgeschlossen. Wenig Beachtung fand bisher die Tatsache, daß mit der Übersetzung von Averroes' „Widerlegung der Widerlegung" (*Tahāfut at-tahāfut/Destructio destructionum*) ein Referat seiner Toleranztheorie in das europäische Schrifttum einging.[28] Als die Religionsspaltungen des 16. Jahrhunderts in Europa die Revision des christlichen Toleranzbegriffs notwendig machten, hatte die auf diesen Seiten nachzulesende Toleranztheorie Averroes' Einfluß auf die Entwicklung und Begründung religiöser Duldung im Denken der Renaissance. Aufgrund der Unkenntnis anderer islamischer Toleranztheorien führte z.B. Jean Bodin in seinem *Colloquium heptaplomeres* das von ihm bewunderte friedliche Zusammenleben der verschiedenen Religionen im Islam auf die ihm bekannte Toleranztheorie des Averroes zurück. Sein eigenes Verständnis von den notwendigen Voraussetzungen religiöser Toleranz in Europa entwickelte er im Anschluß an die Theorie des Averroes.[29]

Das Profil dieser Arbeit bedingt, daß eine Reihe von islamwissenschaftlichen Themen erwägt werden müssen. Trotzdem sollen Leser mit einem Interesse an europäischer Philosophie und ihren islamischen Einflüssen nicht abgeschreckt werden. Im Gegenteil, da Toleranzkonzepte im Islam auch von Seiten der Islamwissenschaft bisher nur wenig Beachtung fanden, können die ersten beiden Abschnitte dieser Studie durchaus als Einführung in dieses Thema gelesen werden.[30] Dies führt dazu, daß an einigen Stellen islamwissenschaftliche

---

[28] Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 580–588; lat. Übers. *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, 452–456; engl. Übers., 359–363. Über die Übersetzungen des *Tahāfut at-tahāfut* in Europa vgl. Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzer des Mittelalters*, i, 330–333. Über die weite Verbreitung dieses Textes im 16. Jahrhundert vgl. Cranz, *Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes*, 120f., 125–128 und Schmitt, *Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes*, 130, 137f.

[29] Vgl. dazu meinen Aufsatz *Toleranzkonzepte im Islam und ihr Einfluß auf Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres.*

[30] Arbeiten über das Konzept der religiösen Tolerenz gegenüber muslimischen

Zusammenhänge etwas ausführlicher dargelegt und erklärt werden, als es Leser erwarten, die mit den Forschungsergebnissen der Orientalistik vertraut sind. Ich bin jedoch sicher, daß der Lesefluß dadurch nicht unterbrochen wird.

Vieles von dem, was in dieser Studie behandelt wird, gehört in der Islamwissenschaft zur sogenannten *takfīr*-Problematik. Das arabische Wort *takfīr* bezeichnet so etwas wie ein Anathem. Sprachlich ist es ein Kausativ zu *kufr* („Unglaube") und bezeichnet die Verurteilung einer Person oder Gruppe als Ungläubige oder Apostaten. Aus den Schriften wird nicht immer deutlich, ob das jeweilige Urteil nur eine Aussage über den Rechtglauben und die Glaubensfestigkeit des Beschuldigten impliziert oder ob tatsächlich Apostasie gemeint ist. Im Falle der Apostasie ist das islamische Recht eindeutig: Wer sich vom Islam trennt, wird nach einer Aufforderung zur Umkehr zum Tod verurteilt. Spätestens der durch die Rechtsgelehrten Aleppos zu verantwortende Tod des Philosophen Šihābaddīn as-Suhrawardī 587/1191 oder die im Jahr danach in Bagdad stattgefundene öffentliche Verbrennung der Bücher Avicennas verdeutlichen, daß ein solches Urteil nicht nur in der Theorie gefällt wurde.[31]

Nur wenige Autoren vor al-Ġazālī haben das Wort *kufr* („Unglaube") in diesem strengen und lebensbedrohenden Sinn verwendet. Die Mehrzahl von ihnen bezeichneten eine abweichende Glaubensgesinnung innerhalb der muslimischen Gemeinde als *kufr*, ohne damit den Ausschluß vom Islam zu implizieren. Ein *takfīr*-Urteil kann also – je nach Epoche – zweierlei sein: einerseits ein polemisch benutztes Pejorativum für die vermeintliche Irrlehre eines Muslims, mit dem in der Regel kein Rechtsurteil einhergeht, und andererseits ein Urteil über die vermeintliche Apostasie eines Muslims, das sein Leben bedroht. Diese Studie versucht darzulegen, wie sich im 5./11. Jahrhundert ein Unterschied zwischen diesen beiden Konzepten im Denken des sunnitischen Islams entwickelt hat und betrachtet dabei vor allem, wie die Grenze zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen im Fall aristotelisch-philosophischer Lehren angewandt wurde.

Glaubensrichtungen innerhalb des Islam sind selten. Das Thema der Toleranz gegenüber den sogenannten Buchreligionen (Christen und Juden) stand bisher im Vordergrund. Einzig Mohammed-Allal Sinaceur betrachtet aš-Šahrastānīs Häresiographie *al-Milal wa-n-nihal* in seiner Einleitung zur französischen Übersetzung als Ausdruck der religiösen Toleranz dieses Autors und seiner Epoche. Es bleibt zu untersuchen, inwieweit al-Ġazālī darauf Einfluß genommen hat.

[31] Vgl. dazu S. 353 und 357f.

In der islamwissenschaftlichen Literatur ist nicht immer unterschieden worden, daß im religiösen Recht des Islams ein Unterschied zwischen dem Kriterium für die Mitgliedschaft zur Gemeinde und dem für die Qualifikation als Gläubiger gemacht wurde.[32] Bei fast allen islamischen Autoren beschreibt „Gläubiger" (*mu'min*) einen Muslim, der die notwendigen Bedingungen für den Gewinn des Heils im Jenseits erfüllt. Diese Überlegung zeigt sich vor allem im Kalām. Der Kalām, eigentlich „Rede", ist eine theologische Disziplin, die sich im 2./8. Jahrhundert unter dem Einfluß christlicher Theologie aus der Praxis von Streitgesprächen entwickelt hat.[33] In ihm wird versucht, vermittels rationaler Argumente theologische Probleme zu lösen. Die Definition von „Glaube" (*īmān*) war ein solches theologisches Problem und gehörte zu den obligatorischen Übungen eines Mutakallim, eines Kalām-Gelehrten. Diese in jedem Kalām-Traktat ausgeführten Überlegungen über die Definition des Glaubens legen immer nur die Grenze zwischen Rechtgläubigkeit und Heterodoxie fest. „Glaube" bezeichnet in diesen Werken den Weg zum Seelenheil und enthält im Umkehrschluß keine Aussage über die Grenze der Toleranz. Man darf in diesen Werken wohl Aufschluß über den Unterschied zwischen Rechtglauben und Heterodoxie, nicht aber über die Differenz zwischen Islam und Apostasie erwarten.[34] Bernard Lewis hat in einem Aufsatz über die Bedeutung von Häresien in der Geschichte des Islams hervorgehoben, daß „die vitale Barriere nicht zwischen einem Sunniten und einem Heterodoxen, sondern zwischen

---

[32] Ignaz Goldzihers Beiträge zur Theologie Ibn Tūmarts haben bis heute die Forschung zu diesem Thema bestimmt. Er fügte die beiden, voneinander abweichenden Bedeutungen des Wortes zusammen und meinte, die Verurteilung eines Ungläubigen (*kāfir*) zum Tode habe stets nur theoretische Gültigkeit gehabt, wohingegen alle weiteren rechtlichen Einschränkungen für Apostaten wie der Verlust des Eigentums und aller sozialen Kontakte zu Muslimen auch im Fall des *kāfir* Anwendung gefunden hätten. Seine Quelle für diese Analyse ist abermals ein relativ später Autor, nämlich 'Abdalqādir al-Ǧilānī (gest. 561/1166). (Goldziher, *Mohammed ibn Toumert et la theologie de l'Islam*, 56f.) Diese Analyse kann die große Bereitwilligkeit nicht erklären, mit der einige islamische Theologen ihre Gegner und gelegentlich auch weite Teile der islamischen Gemeinde zu Ungläubigen erklärt hatten. Goldziher hat die Haltung solcher Theologen als Intoleranz gedeutet: „Il y en avait du mois qui poussaient l'intolérance jusqu'à declarer que quiconque, n'acceptait pas leur définitions, n'avait poit, de la divinité, une conception correcte (. . .) est était déclarée koufr." (Ebd., 58f.)

[33] Vgl. Art. „Kalām" im *HWdP*, iv, 670f. (Friedrich Niewöhner).

[34] Watt, *Conditions of Membership in the Islamic Community*, 9f. vermengt z.B. diese beiden Kriterien und vermittelt deshalb ein einseitiges Verständnis von Ungläubigen als „opponents to the Islamic community" (ebd., 11; vgl. auch ders. *Islamic Political Thought*, 59–63).

einem Heterodoxen und einem Ungläubigen liegt."[35] Aber selbst dieser Gebrauch des Wortes „Unglaube" vermittelt noch ein unvollständiges Verständnis, da viele islamische Autoren schon den Heterodoxen einen „Ungläubigen" genannt haben. In der theologischen Fachterminologie des Islams verdeckt der Begriff *kufr* eine Differenz zwischen vermeintlicher Abweichung und vermeintlichem Abfall. In dieser Arbeit wird versucht, allein das Konzept des Abfalls vom Islam zu untersuchen und die verschiedenen Definitionen von „Glaube" nur insofern als relevant zu betrachten, wie sie an der Herausbildung einer Unterscheidung zwischen Heterodoxie und Apostasie mitgewirkt haben.

In der Umschrift arabischer und persischer Wörter folge ich dem Standard der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.[36] Ortsnamen werden nur in Ausnahmen in der Umschrift ihres arabischen oder persischen Namens wiedergegeben. Sie folgen in der Regel der deutschen Orthographie dieser Orte oder einer Schreibweise, nach der sie sich am leichtesten in einem deutschsprachigen Atlas finden lassen. Eine Reihe von Fachbegriffen des Islams wie Koran, Kaaba, Kadi, Medrese, Scharia, Sunnit oder Schiit sind in die deutsche Sprache übergegangen und werden als echte deutsche Wörter behandelt und dekliniert.[37]

Mit Ausnahme der Koran-Zitate und der Übersetzungen auf Seite 81, 160 und 368 stammen alle Übersetzungen aus dem Arabischen von mir. Eulogien wurden bei den Übersetzungen ausgelassen, ihr Platz im Originaltext ist durch „(Eulogie)" in der Übersetzung gekennzeichnet. In den wörtlichen Zitaten sind alle darüber hinausgehenden Worte und Passagen in Klammern nicht im Orinaltext vorhanden, sondern von mir in die Übersetzung eingefügt, um das Verständnis zu erleichtern. Oft wird in den Fußnoten auf eine Übersetzung der entsprechenden arabischen Passage in eine europäische Sprache verwiesen. Solche Verweise sollen interessierten Lesern, die nicht Arabisch

---

[35] Lewis, *Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam*, 58: „The vital barrier lies, not between Sunnī and sectarian, but between sectarian and unbeliever."

[36] Brockelmann *et alii*, *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Literatursprachen der Islamischen Welt*. Türkische Namen werden gemäß ihrer in der *Islam Ansiklopedisi* angegebenen Aussprache transliteriert.

[37] Maßgeblich für die Behandlung als echtes deutsches Wort ist ein Eintrag in der 6. Auflage des „Wahrig. Deutsches Wörterbuch", Gütersloh 1997.

lesen, einen Einblick in den Kontext des Zitats ermöglichen. Die Erwähnung einer Übersetzung enthält keine Aussage über deren Qualität und oftmals weicht die von mir angefertigte Übersetzung von einer in den Fußnoten erwähnten ab. Stehen mehrere Übersetzungen in europäischen Sprachen zur Auswahl, so wird die zuverlässigere in den Fußnoten zuerst genannt. Für den Fall, daß in dieser Arbeit herangezogene arabische Texte noch im Mittelalter ins Lateinische übersetzt wurden und somit auch einen Einfluß auf das europäische Denken ausgeübt haben, werden zitierte Stellen darin nachgewiesen. Einzig bei Übersetzungen, die nicht gedruckt vorliegenden, und im Fall der lateinischen Averroes-Gesamtausgabe der Gebrüder Giunta von 1562 wurde auf einen Nachweis der Stellen verzichtet. Sie ist durch ihren Indexband (Supplementband 3 der Reprint-Ausgabe) relativ leicht zugänglich. Kursive Buchtitel verweisen auf die Bibliographie am Ende des Buches. In der Bibliographie werden die Übersetzungen in europäische Sprachen unmittelbar nach den in den Fußnoten erwähnten Originaltiteln aufgeführt.

1. ABSCHNITT:

DIE ENTSTEHUNG DES APOSTASIEURTEILS IM 1./7. UND 2./8. JAHRHUNDERT

Die Ereignisse um die Entstehung und frühe Ausbreitung des Islams sind alles andere als übersichtlich. Nachdem man in der europäischen Forschung meinte, durch kritisches Quellenstudium einen detaillierten Einblick in die frühe Entwicklung des Islams zu haben,[1] sind nunmehr wichtige Erklärungsmotive für die Entstehung des Islams in Arabien zweifelhaft geworden, wie z.B. die Auffassung, wonach Mekka eine bedeutende Handelsstadt an den Karavanenrouten war.[2] Die Konsequenzen aus der stets radikaler werdenden Infragestellung der Quellen – ein Prozeß der mit Erscheinen von Goldzihers Buch über die Rechtsschule der Ẓāhirīya vor mehr als hundert Jahren begann[3] – sind noch nicht alle gezogen worden. Für eine Arbeit, die sich wie diese, weniger mit der Geschichte von Ereignissen als mit der Geschichte von Ideen befaßt, ist das, was geschah, von geringerem Interesse als das, was gedacht wurde. Obwohl in den letzten einhundert Jahren westlicher Orientalistik in bezug auf jede Quelle für die frühe Geschichte des Islams bezweifelt wurde, daß sie das ist, für was sie sich ausgibt, kann sich die Disziplin der Ideengeschichte mit einem gewissen Recht hinter den Standpunkt stellen, daß es sich bei den in Frage stehenden Texten zumindest um die ältesten Quellen für die Entwicklung religiöser Ideen im Islam handelt. Eine Geschichte wichtiger Elemente im islamischen Denken sollte von diesen Quellen ausgehen. Die vorliegende Arbeit will aber nicht den Eindruck vermitteln, als könne sie die Entwicklung religiöser Toleranzvorstellungen im Islam vom Beginn bis in das 6./12. Jahrhundert historisch verfolgen. Ein solches Projekt überschreitet den gegebenen Rahmen dieser Arbeit.

Da es sich bei der Untersuchung religiöser Toleranz als vorteilhaft herausgestellt hat, sich den Grenzen des Erlaubten von außen zu nähern, soll im folgenden das Motiv religiöser Intolleranz in den frühen Quellen des Islams untersucht werden. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht das Urteil gegen Apostaten, also gegen Muslime, die sich vom Islam abgekehrt haben, oder die von ihren Glaubens-

---

[1] Eindrucksvollste Beispiele dieser Forschung sind nach wie vor Julius Wellhausens *Das arabische Reich und sein Sturz* sowie William M. Watts *Muhammad at Mekka* und *Muhammad at Medina.*

[2] Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, 211–229.

[3] Goldzihers *Die Ẓâhiriten – Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* erschien 1884.

brüdern als Abtrünnige vom Islam betrachtet wurden. In den erschließbaren zwölf Jahrhunderten islamischer Jurisprudenz war das Urteil über einen Apostaten erstaunlich einhellig. Der ägyptische Jurist Maḥmūd F. Ǧārallāh schreibt in einem 1984 erschienenen Handbuch über islamisches Recht:

> Die islamischen Rechtsgelehrten stimmen darin überein, daß die Strafe für das Vergehen der Apostasie der Tod ist.[4]

Tatsächlich herrscht seit Beginn der schriftlich überlieferten Periode islamischer Rechtsgelehrsamkeit um die Mitte des 8. Jahrhunderts n.Chr. ein Konsens darüber, daß die Abkehr vom Islam mit dem Tode bestraft werden soll. Die allgemeine Gültigkeit dieses Urteils hat die Forschungsliteratur über dieses Thema von Beginn an bestimmt. Über wenige Rechtsurteile läßt sich der Standpunkt *des Islams* so einhellig und knapp formulieren. Die scheinbar zeitlose Gültigkeit dieses Urteils, gibt es an die einschlägigste Forschungsliteratur über dieses Thema weiter: Der in der ersten Auflage der Enzyklopädie des Islams im Jahr 1936 abgedruckte Artikel über „Murtadd" (arab.: „Apostat") von Willi Heffening wurde in der zweiten Auflage 1993 ohne Veränderungen des Textes oder des Literaturverzeichnisses wieder abgedruckt.[5]

Die frühe Literatur über das Apostasieurteil im Islam bis zum EI[1]-Artikel im Jahr 1936 wurde von drei Erkenntniszielen bestimmt. Mit der Errichtung erster effizienter Kolonialverwaltungen auf dem indischen Subkontinent und in Afrika entstand schon am Ende des 18. Jahrhunderts ein Interesse für das in den einzelnen Kolonien gültige lokale Recht. Einige der in diesem Zusammenhang entstandenen Handbücher für muslimisches Recht enthalten jeweils eine ausführliche Darstellung des Apostasieurteils und einzelner Durchführungsbestimmungen.[6] Der mangelnde Erfolg christlich-missionarischer Bemühun-

---

[4] Ǧārallāh, *Aḥkām al-ḥudūd fī š-šarīʿa al-islāmīya*, 146.

[5] Art.: „Murtadd" in EI[1], iii (1936), 795–797 und in EI[2], vii (1993), 635f. Ein weiterer aufschlußreicher Lexikonartikel ist der Art. „Apostasy (Muhammadan)" von Theodor Willem Juynboll in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, i (1908), 625f.

[6] Vgl. Hamilton, *The Hedaya or Guide. A Commentary on the Musulman Laws*, ii, 225–246; Sachau, *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre*, 843–846; Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet volgens de leer der Sjâfi'itische school*, überarbeitete dt. Übersetzung: *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der schafi'itischen Schule*, 300f.; Pijter, *Fragmenta islamica. Studien over het islamisme in Nederlandsch-Indie*, 79–94; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, i, 167f. In diesem Zusammenhang gehören auch die Artikel von Ruxton, *The Convert's Status in Maliki Law* und Bercher, *L'apostasie, le blasphème et la rébellion en*

gen unter der muslimischen Bevölkerung der Kolonien führte zu einem weiteren Interesse am Apostasieurteil im Islam. Der anglikanische Missionar Samuel M. Zwemer verfaßte in diesem Zusammenhang 1924 die erste und bisher einzige Monographie über dieses Thema in einer europäischen Sprache.[7] Er sieht einen deutlichen Zusammenhang zwischen der Strenge, mit der die islamische Gemeinschaft einen christlichen Konvertiten aus ihren Reihen verfolgt, und der Erfolglosigkeit christlicher Mission. In seinem Buch sind eine Vielzahl von Berichten aus allen Epochen der islamischen Geschichte und allen Ländern der islamischen Welt zusammengestellt, in denen christliche Konvertiten von ihren ehemaligen muslimischen Glaubensbrüdern verfolgt wurden.

Solche Berichte teilweise sehr spektakulärer Fälle haben in Europa schon im 19. Jahrhundert ein drittes Erkenntnisinteresse an der rechtlichen Legitimation der Verfolgungen geweckt. Nur wenigen Berichten und Reisebeschreibungen gelingt es, diese Hintergrundinformationen bereitzustellen.[8] Vor 1936 widmete sich nur ein Artikel diesem Thema;[9] mit der zunehmenden Aufmerksamkeit, die solche Fälle im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts genießen, nimmt die Zahl der Artikel zu.[10]

Die zumindest im Ansatz historische Darstellung, die Heffening in seinem EI-Artikel gewählt hat („1. Im Kur'ān", „2. (. . .) in den Traditionen", „3. (. . .) Im Fikh"), ist für die nachfolgende Literatur in

---

droit Musulman malékite. Aus muslimischer Perspektive gibt Rahim, *The Principles of Muhammedan Jurisprudence*, 249–254 eine übersichtliche Darstellung.

[7] Zwemer, *The Law of Apostasy in Islam*, dt. Übersetzung *Das Gesetz wider den Abfall vom Islam*; wörtlicher Nachdruck der sich auf das islamische Recht beziehenden Teile des Buches in dem Aufsatz von Zwemer, *The Law of Apostasy.*

[8] Burton, *The Inner Life of Syria, Palestine and the Holy Land*, i, 185–189 ist eine positive Ausnahme.

[9] Krcsmárik, *Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei*, 92–93.

[10] Über die Exekution des Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā im Sudan 1985: an-Na'im, *The Islamic law of apostasy and its modern applicability: a case from the Sudan.* Über die Verurteilung Salman Rushdies aufgrund von Blasphemie (arab.: *sabb*), nicht Apostasie 1988 vgl. Busse, *Salman Rushdie und der Islam.* Über die Ermordung des Schriftstellers Farağ Fauḍā 1993 vgl. Fähndrich, *Der Kasus Farag Foda: drei muslimische Stellungnahmen zur Frage des Abfalls vom Glauben.* Über das Urteil eines ägyptischen Zivilgerichts gegen Naṣr Ḥāmid Abū Zaid 1995: Bälz, *Submitting Faith to Judical Scrutiny*; Kermani, *Die Affäre Abū Zayd: eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen* und ders., *Der Kasus Abū Said: dem Literaturwissenschaftler wird Ketzerei vorgeworfen.*

[11] Abu-Sahlieh, *Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquense en droit arabe et musulman*; Ayoub, *Religious freedom and the law of apostasy in Islam*; Ahmad, *Conversion from Islam*; Ennaïfer, *De la foi à la conscience d'un paradoxe*; Khadduri, *The Law of War and*

europäischen Sprachen zu diesem Thema vorherrschend geworden.[11] Auch wenn einzelne Autoren bei der Wahl ihrer Quellen Schwerpunkte auf einen der drei Bereiche setzen,[12] so versuchen alle Artikel, diese drei Literaturgattungen abzudecken, um den Standpunkt *des Islams* kommuntativ herauszuarbeiten. Differenzen über die Durchführungsbestimmungen des Urteils werden – wenn überhaupt – nur mit Hinweis auf die unterschiedlichen Rechtsschulen angemerkt, ohne zu analysieren, ob in diesen Differenzen eine historische Entwicklung zu erkennen ist.[13] Oft werden eine Anzahl von Autoren aus den vier kanonischen Rechtsschulen und aus den verschiedensten Jahrhunderten zitiert, ohne sie hinreichend einzuordnen. Die relative Übereinstimmung der Positionen führte zwangsläufig zu dem Eindruck, daß es selbst in Einzelfragen dieses Themas keine maßgeblichen Differenzen oder Entwicklungen gegeben hat.[14] Eine solch vereinfachende Darstellung wird spätestens dann fehlerhaft, wenn sie auf die Kriterien für Apostasie zu sprechen kommt, über die es zu keinem Zeitpunkt in keiner Rechtsschule hinreichend Übereinstimmung gegeben hat.[15] Mit Ausnahme eines Beitrags wurde in der Forschungsliteratur durchgehend der Eindruck erweckt, daß die Sichtweise, mit der

---

Peace in Islam: A Study of Muslim International Law, 149–152, Khoury, *Toleranz im Islam*, 110–115; ders. *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, ii, 94–98; Kraemer, *Apostates, rebels and brigands*; Peters/de Vries, *Apostasy in Islam*, Schwartländer, *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, 64–71, 102–107.

[12] Ahmad, *Conversion from Islam* konzentriert sich auf Koran und *ḥadīṯ*; Kraemer, *Apostates, rebels and brigands* auf klassische *fiqh*-Autoren vom 2./8. bis 7./13. Jahrhundert; Peters/de Vries, *Apostasy in Islam*, Abu-Sahlieh, *Le délit d'apostasie aujourd'hui* und Khoury, *Toleranz im Islam*, 110–115 sowie ders., *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, ii, 94–98 auf *fiqh*-Autoren des 20. Jahrhunderts.

[13] Kraemer, *Apostates, rebels und brigands* trägt z.B. eine beeindruckende Menge an Material zusammen, versäumt aber dessen historische Anordnung und wertet es nicht systematisch aus.

[14] Dies gilt für die moderne arabischsprachige Forschungsliteratur noch in größerem Maße. Vgl. Abū Šuhba, *al-Ḥudūd fī l-islām wa-muqāranatuhā bi-l-qawānīn al-waḍʿīya*, 297ff.; Abū Zahra, *al-ʿUquba*, 192–208; ʿAwda, *at-Tašriʿ al-ǧināʾi al-islāmī muqarranᵃⁿ bi-l-qānūn al-waḍʿī*, i, 534–538; ii, 706–730; Ǧādallāh, *Aḥkām al-ḥudūd fī š-šarīʿa al-islāmīya*, 135–151; as-Sāmarrāʾī, *Aḥkām al-murtadd fī š-šarīʿa*, Šaltūt, *Islām, ʿaqīda wa-šarīʿa*, 280–281; al-Waqfī, *Tilka ḥudūd Allāh*, 267–278.

[15] Ayoub, *Religious freedom and the law of apostasy in Islam*, 76; Ǧādallāh, *Aḥkām al-ḥudūd fī š-šarīʿa al-islāmīya*, 138–146; Khoury, *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, ii, 95f., Kraemer, *Apostates, rebels and brigands*, 938–940; Peters/de Vries, *Apostasy in Islam*, 9–12; Rahman, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*, 250; as-Sāmarrāʾī, *Aḥkām al-murtadd fī š-šarīʿa*, 77–137. Die Autoren referieren in der Regel den Standpunkt ausgewählter islamischer Rechtsgelehrter des 20. Jahrhunderts.

die islamische Rechtsgelehrsamkeit Apostasie betrachtet hat, in jeder Epoche eine lebensgefährliche Bedrohung für jegliche Art der Abweichung von zentralen Glaubenssätzen oder Dogmen des Islams dargestellt hat.[16] Diese Einschätzung bleibt trotz der Meinung einiger Autoren gültig, die behaupten, daß dieses Rechtsurteil überhaupt nicht, oder nur selten vollstreckt worden sei.[17] Ein Ziel dieses Abschnittes ist es darzulegen, daß es im frühen Islam (bis etwa 200/815) sowohl Tendenzen für eine strenge Anwendung des Apostasieurteils gegeben hat, als auch solche, die ihm seine Schärfe genommen haben und es als Rechtsurteil faktisch bedeutungslos machten.

[16] Die Ausnahme ist M. Clément Huarts Kongressbeitrag aus dem Jahr 1897, *Les zindîqa en droit musulman.*

[17] Mohamed Talbi vertritt z.B. die unhaltbare These, daß kein Apostasieurteil vollstreckt worden sei, vgl. Schwartländer, *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, 66.

1. KAPITEL

APOSTASIE IM KORAN

Die späteren juristischen Termini für Apostasie, *ridda* und *irtidād*, leiten sich vom Sprachgebrauch des Korans ab. Beide Wörter sind Infinitive von Verben, die in ihren finiten Formen an 26 Stellen im Koran vorkommen und darüber hinaus an zwei Stellen als Infinitum. Das Verb *radda* bedeutet in der Mehrzahl der Stellen „jmd. abhalten, jmd. abwenden" und wird in Übereinstimmung mit dem Gebrauch im klassischen Arabisch benutzt.[1] Zwar kommt das Verb im Koran auch in seiner später geläufigeren Bedeutung „etw. zurückschicken, etw. wiederholen" vor, doch scheint die kausative Bedeutung „jmd. o. etw. von sich abwenden" die ursprünglichere zu sein. Während „Islam" die Hinwendung zu Gott meint, bezeichnet *ridda* die Tatsache, daß sich Gott von einem Gläubigen abgewendet hat und ihn in Unglauben läßt. Gott selber ist es, der die Augen der Ungläubigen blind und ihre Ohren taub gemacht hat. Gott bringt die Gläubigen vom Islam ab, wie er die Polytheisten davon abhält, trotz vermeintlich unbestreitbarer Mahnungen und Zeichen, den Glauben anzunehmen. Nur die gegenseitige Zuwendung von Gott und Menschen verbürgt dem Menschen das Heil. Der Mensch findet Gottes Zuwendung, indem er ihm das Gesicht zuwendet, wendet Gott sein Angesicht von ihm ab, so findet er keinen Glauben.[2]

Diese Perspektive, daß nämlich Gott die Ursache für die Abwendung der Gläubigen vom Islam ist, erklärt den synonymen Gebrauch des abgeleiteten Verbs *irtadda*, das ursprünglich ein Passivum zu *radda*

---

[1] Vgl. z.B. Koran, **33**.25: *wa-radda llāhū l-laḏīna kafarū*; Übers. Paret, 294: „Und Gott schickte die Ungläubigen (. . .) zurück, (. . .)"; als Infinitiv vgl. **21**.40: „*fa-lā yastaṭīʿūna raddahā*"; Übers. Paret, 226: „Dann vermögen sie sie nicht (mehr von sich) abzuwenden, (. . .)" Vgl. Lane, *Arabic-English Lexicon*, ii, 1061*c*: "He made him or caused him, or it, to return, go back, come back, or revert, sent, turned, or put, him, or it, back, or away, returned, rejectes, repelled, or averted, him, or it . . ."; Wahrmund, *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*, i, 748*a*: „E. zurückweisen, abweisen, abhalten . . ."

[2] Vgl. *Koran*, **6**.107, **6**.110, **7**.186, **10**.11, **19**.75, **42**.6.; vgl. auch Baneth, *What did Muḥammad mean when he calles his religion 'Islam'?*, 187f.; Spies, *Islam und Syntage*, 16–19 und Baljon, *'To Seek the Face of God'*, 260, 263f.

ist.[3] Die in zwei Versen im Koran vorkommende Wendung *man yartadda minkum ʿan dīnihī*,[4] meint demnach ursprünglich „die unter euch von ihrer Religion abgewendet werden" bzw. „die sich von ihrer Religion abbringen lassen". Im nachkoranischen Sprachgebrauch wurden diese Worte aktivisch im Sinne von „wer sich von seiner Religion abwendet" verstanden, und *radda* sowie *irtadad* bedeuten dann „sich abwenden", im besonderen Sinne: „sich von seiner Religion abwenden", „Apostat werden".[5]

In jüngeren Schriften der islamischen Jurisprudenz ist es üblich geworden, den Ursprung des Apostasieurteils auf jene beiden Verse zurückzuführen, in denen die Wendung *man yartadda minkum ʿan dīnihī*, „diejenigen von euch, die sich von ihrer Religion abbringen lassen" vorkommt.[6] Der Korankommentator aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) berichtet, daß sich der erste der beiden Verse (**2**.217) auf den Überfall von Muslimen auf eine mekkanische Karawane bei Naḫla im Jahr 2/624 bezieht.[7] Der Vers erkennt die Schuld der Muslime an, während des geheiligten Monats Raǧab im Verlauf des Überfalls einen Mekkaner getötet zu haben. Er rechtfertigt dies jedoch mit der noch größeren Schuld der Mekkaner, die Muslime vom Glauben abbringen wollen. Jene, die sich (von Gott bzw. von den Mekkanern) vom Glauben abbringen lassen und die als Ungläubige sterben, ohne sich wieder bekehrt zu haben, „deren Werke", so der Koran, „sind im Diesseits und im Jenseits hinfällig. Sie werden Insassen des Höllenfeuers sein und (ewig) darin weilen."[8]

Dieser Vers setzt ebenso wie der zweite in diesem Zusammenhang zitierte Vers **5**.54 den Bestand eines islamischen Gemeinwesens in Medina voraus. In dem Vers **5**.54 wird dieses Gemeinwesen über den Abfall einiger Mitglieder hinweggetröstet. Gott wird andere bringen, die mit den Gläubigen kämpfen werden. Das Gemeinwesen ist

---

[3] Vgl. z.B. Koran **27**.40 „*(. . .) qabla an yartadda ilaika ṭarafuka (. . .)*"; Übers. Paret, 265: „Als er ihn nun (. . .) bei sich stehen sah (. . .)" Wörtlich eigentlich: „Als er ihm an seine Seite zurückgebracht wurde . . ." Vgl. Lane, *Arabic-English Lexicon*, ii, 1063*b*: „quasi-pass. of 1 (. . .) He, or it, returned went back, come back, or reverted . . ."; Wahrmund, *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*, i, 748*a*: „zurückgeführt werden; zurückkommen; wieder zur Besinnung kommen; (. . .)"

[4] Koran, **5**.54, **2**.217.

[5] Zu der Entwicklung im nachkoranischen Arabisch vgl. S. 47–51 in diesem Abschnitt.

[6] Übers. Paret, 33 und 85. Zum Vorgehen der jüngeren islamischen Jurisprudenz vgl. as-Sāmarrāʾī, *Aḥkām al-murtadd fī š-sarīʿa al-islāmīya*, 21–28.

[7] aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, iv, 316–320; vgl. Watt, *Muhammad at Medina*, 5–9.

[8] Koran, **2**.217, Übers. Paret, 33.

hier schon so weit gefestigt, daß es den Kontakt mit den Ungläubigen abbrechen kann, denn in **5**.57 werden die Gläubigen aufgefordert, sich keinen Ungläubigen zum Freund zu nehmen.

Eine der beiden Stellen im Koran, in denen das Wort „Apostasie" vorkommt, wurde von islamischen Gelehrten höchst unterschiedlich ausgelegt. In der Umschrift des arabischen Originals lautet der Vers **2**.217:

> *man yartadda minkum ʿan dīnihī fa-yamut wa-huwa kāfirun fa-aulāʾika ḥabiṭat aʿmāluhum fī d-dunyā wa-l-aḫira,*

Rudi Paret übersetzt diesen Vers:

> Und diejenigen von euch, die sich von ihrer Religion abbringen lassen und als Ungläubige sterben, deren Werke sind im Diesseits und Jenseits hinfällig.[9]

Auf der einen Seite des Interpretationsspektrums wurde dieser Vers als ein Beleg für die Todesstrafe angesehen – denn wessen Werke im Diesseits sind wirklich nichtig, wenn er nicht schon „so gut wie" tot ist? Wohingegen eine andere Seite den Schluß zieht, daß der Abfall vom Glauben wie eine Krankheit sei, die das Herz und den Verstand befalle, und deshalb letztlich zum Tod „als Ungläubiger" führe.[10] Der Kommentator aṭ-Ṭabarī weist jedoch auf den besonderen grammatischen Zusammenhang des *ḥāl*-Satzes hin und analysiert die Konstruktion: Der Satzteil: „die sich von ihrer Religion abbringen lassen und als Ungläubige sterben", bedeutet nichts weiter, als daß der Apostat im Status des Unglaubens stirbt, „bevor er sich von seinem Unglauben bußfertig abgewendet hat."[11] Der Vers impliziere keine Todesstrafe, sondern enthalte allein die Voraussicht

---

[9] Übers. Paret, 33. Die vollständige Übersetzung lautet: „Und diejenigen von euch, die sich (etwa) von ihrer Religion abbringen lassen und (ohne sich wieder bekehrt zu haben) als Ungläubiger sterben, deren Werke sind im Diesseits und Jenseits hinfällig." Paret ergänzt den Satz durch Einfügungen in Klammern, um die grammatische Konstruktion und den Sinn der Sätze im Koran zu klären.

[10] Für die erste Meinung steht der Korankommentator al-Baiḍāwī (gest. 675/1286), *Anwār at-tanzīl*, i, 234f., für die letztere der 1935 gestorbene reformistische Korankommentator Muḥammad Rašīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, ii, 325f. Heffening behauptet in seinem EI-Artikel, dieser Vers wurde von aš-Šāfiʿī als „Kronzeuge für die Todesstrafe herangezogen". Zwar erwähnt aš-Šāfiʿī diesen Vers im Rahmen seiner Begründung des Todesurteils im *Kitāb al-Umm*, vi, 145, doch stützt er seine Legitimation der Todesstrafe nicht darauf.

[11] aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, iv, 317. („*fa-yamut wa-huwa kāfirun*" bedeutet: „*fa-yamut qabla an yatūba min kufrihī.*")

auf Höllenstrafen für Apostaten, die sterben, ohne zum Islam zurückgekehrt zu sein. Die Mehrzahl der Publikationen in europäischen Sprachen folgen dieser grammatischen Analyse und vertreten noch allgemeiner die Meinung, daß weder der Wortlaut dieses Verses noch eine andere Stelle im Koran eine diesseitige Strafe für Apostasie fordert oder postuliert. Der Darstellung Heffenings in der EI folgend, betonen sie, daß dieser Vers jenen ehemaligen Gläubigen, die (ohne diesseitige Strafe zu erleiden) als Apostaten sterben, allein jenseitige Strafen verkündigt.[12]

Die Androhung sicherer Höllenstrafen für diejenigen, „die ungläubig sind, nachdem sie gläubig waren",[13] ist das bestimmende Motiv bei jeglicher Erwähnung von Apostaten im Koran. Am deutlichsten ist es in Vers **3**.86–89 formuliert:

> Wie sollte Gott Leute rechtleiten, die ungläubig geworden sind, nachdem sie gläubig waren, und (nachdem sie) bezeugt haben, daß der Gesandte (Gottes und seine Botschaft) wahr ist, und (nachdem sie) die klaren Beweise erhalten haben? Ihr Lohn besteht darin, daß der Fluch Gottes und der Engel und der Menschen insgesamt auf ihnen liegt. (Sie werden zum Höllenfeuer verdammt) um ewig darin zu weilen, ohne daß ihnen Straferleichterung oder Aufschub gewährt wird.[14]

Über diesen Fluch und die Höllenstrafen hinaus wird den Apostaten in Vers **9**.66 und **9**.74 eine unbestimmte „Bestrafung" (arab.: *ʿaḏāb*) und in **16**.106 „Gottes Zorn" (*ġaḍab min Allāh*) und eine „schweren Strafe" (*ʿaḏāb ʿaẓīm*) angekündigt. Alle diese Formulierungen weisen auch in anderen Koranversen auf jenseitige Strafen. Das Wort *ʿaḏāb* bezeichnet aber auch diesseitige Schicksalsstrafen, die von Gott für schwere Vergehen gegen die Religion verhängt werden.[15]

Der Koran fordert für Apostaten, d.h. „jene, die ungläubig sind,

---

[12] Vgl. Abu-Sahlieh, *Le délit d'apostasie aujourd'hui*, 95; Ayoub, *Religious freedom and the law of apostasy in Islam*, 78–79. Kraemer, *Apostates, rebels and brigands*, 37 schließt daraufhin: „Presumably, at the time of Muḥammad there was no death penalty for apostasy." Wie unsicher solche Urteile über das Handeln Muḥammads sind, zeigt sich aber kaum eine halbe Seite später, wenn er eingesteht, daß Muḥammad („cruelly and mercilessly") einige Menschen umbringen ließ, die die Gemeinde verlassen hatten. Ahmad, *Conversion from Islam*, 7–9 läßt sich zu dem Urteil hinreißen, daß es unter Muḥammad keine generelle Todesstrafe für Apostaten gab.

[13] *man kafara (. . .) min baʿdi īmānihī*, diese Gruppe findet darüber hinaus Erwähnung in Koran, **2**.108; **3**.90; **3**.106; **9**.74, **47**.25 und **63**.3.

[14] *Koran*, **3**.86–89; Übers. Paret, 50. Weitere Belege für Höllenqualen als Strafe für Apostasie in den Versen **3**.177, **4**.137, **9**.66 und **16**.106.

[15] Vgl. *Koran*, **54**.16–39, aber auch **24**.2 (die von Menschen ausgeführte Strafe gegen Unzucht).

nachdem sie gläubig waren", keine Todesstrafe. Wenn einige Verse in einem gegenteiligen Sinn interpretiert werden, so sind dies apologetische Bemühungen der Vereinheitlichung zwischen Koran und späteren Entwicklungen in der Traditionsliteratur über den Propheten und in der Rechtswissenschaft (*ḥadīṯ* und *fiqh*). Der Koran setzt Apostaten in einen höchst unbestimmten *locus poenitentiae*, der sowohl die diesseitige wie die jenseitige Welt betrifft. Die Strafe wird jedoch nicht von der Gemeinschaft der Muslime gegen Apostaten ausgesprochen oder ausgeführt. Der Koran fordert niemanden auf, einen Apostaten zu bestrafen oder gar zu töten. Allerdings erwähnt er Sanktionen gegen Apostaten: Man soll mit ihnen – wie mit allen Ungläubigen – keine freundschaftlichen Beziehungen pflegen.[16]

Diese unbestimmte Bestrafung von Apostaten im Koran wird von einigen muslimischen Interpreten des 20. Jahrhunderts heftig bestritten. Mit Hinweis auf Vers **2**.256 („In der Religion gibt es keinen Zwang.") vertreten sie die Auffassung, der Koran trete für eine absolute Freiheit im Glauben ein. Religion, so folgern sie aus frühen mekkanischen Suren, sei im Koran eine persönliche Angelegenheit des Individuums, es sei die Aufgabe des Propheten gewesen, die Botschaft zu verkündigen und nicht eine Gemeinde zu gründen, die Sanktionsmaßnahmen gegen Abtrünnige einsetzte.[17]

Auch dieser Standpunkt erklärt sich nur im Licht der späteren Sanktionen des islamischen Rechts gegen Apostaten. Er wendet sich gegen die Legitimität der harten Strafen der Scharia, geht aber in seinem Urteil über den Koran zu weit und verkennt die historische Entwicklung der Gemeinde, wie sie sich aus den einzelnen Offenbarungen des Korans darstellt. Die frühen mekkanischen Suren betonen die Heilsbedürftigkeit und Selbstverantwortung des Individuums, das diesen Ansprüchen nur durch eine Hinwendung zu Gott genüge tun kann. Die freie Wahl der Religion ist eine Voraussetzung für die Erlangung des Heils. Erst sie ermöglicht die Hinwendung zu Gott und damit den Islam als Religionsgemeinschaft.[18] Ganz anders

---

[16] *Koran*, **5**.57.

[17] Am deutlichsten wird dieser Standpunkt von der Aḥmadīya-Gemeinschaft vertreten, vgl. Anonymus, *Apostasy and ist Consequences under Islam and Christianity*, 486: "The question of apostasy might have remained an unsolved problem in other religions; but in Islam it has presented no difficulties. It can be very safely asserted that Islam does not prescribe any punishment in this world for apostasy." (Zum Koran ebd., 490.) Vgl. auch Ahmad, *Conversion from Islam*, 4; Ayoub, *Religious freedom and the law of apostasy in Islam*, 77.

[18] Zum Koranvers **2**.256 schreibt Paret, *Sure 2.256, lā ikrāha fī d-dīn. Toleranz oder*

stellt sich die Situation dieser Religionsgemeinschaft später in Medina dar. Das religiöse Gemeinwesen ist nicht nur eine staatliche, sondern auch eine militärische Gemeinschaft geworden. Formale Kriterien der Zugehörigkeit zu diesem Gemeinwesen, nämlich die Zahlung der Läuterungsabgabe (*zakāt*) und der Kampf in der Schlacht, treten an die Stelle der persönlichen Hinwendung zu Gott. Tilman Nagel stellt als Folge dieser Entwicklung der medinensischen Gemeinde fest, daß man den Gläubigen nicht mehr als ein seinem persönlichen Heil zustrebendes Individuum betrachtete, sondern davon ausging, daß er als Muslim Teil eines bereits vollkommenen Ganzen sei. Nicht seine Entwicklung zum Heilsgewinn hin war mehr Gegenstand der Aufmerksamkeit, sondern sein Verhalten als Glied einer sich schon im Besitz des Heils befindlichen Gemeinschaft.[19]

Wer die formalen Kriterien der Zugehörigkeit zur Gemeinde nicht erfüllt hatte, wurde als Gegner angesehen, der zwar die innere Hinwendung zu Gott vollzogen haben mochte, jedoch nicht als Mitglied der Gemeinde zählte. Der Koran erwähnt in diesem Zusammenhang drei Gruppen:

- „diejenigen, die (während der Kriegs- und Beutezüge in Medina) zurückgelassen wurden" (*al-muḫallafūn*)
- die Beduinen der umliegenden Wüstensteppe (*al-aʿrāb*) und die
- „Wankelmütigen" oder „Heuchler" (*al-munāfiqūn*).[20]

Keine dieser Gruppen läßt sich fest umgrenzen, möglicherweise bezeichnen die drei Termini ein und dieselbe Personengruppe, Überschneidungen sind zumindest höchst wahrscheinlich.[21] Am deutlichsten treten die „Wankelmütigen" oder „Heuchler" (*al-munāfiqūn*) hervor,[22] eine Gruppe von Medinensern, auf deren Treue Muḥammad nicht

---

Resignation?, 299, daß dieser Passus nicht besagt, man dürfe niemanden zum Glauben zwingen, „sondern, daß man auf niemanden (durch die bloße Verkündigung der religiösen Wahrheit) einen solchen Zwang ausüben kann."

[19] Nagel, *Der Koran*, 297.

[20] Zu den *muḫallafūn* vgl. *Koran*, **9**.81–82, **48**.11–14 und Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 208f.; zu den *al-munāfiqūn* und *al-aʿrab* s.u.

[21] Vgl. *Koran*, **48**.11: „*(. . .) al-muḫallafūna min al-aʿrab (. . .)*"; Übers. Paret: „Diejenigen Beduinen, die zurückgelassen worden sind (. . .)"; vgl. **9**.101: „*(. . .) min al-aʿrāb munāfiqūn (. . .)*"; Übers. Paret: „Und unter den Beduinen (. . .) gibt es welche, die Heuchler sind (. . .)"

[22] Über die Herkunft dieses Wortes aus dem Äthiopischen vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschadt*, 48f.; zur Bedeutung vgl. Watt, *Muḥammad at Medina*, 184 mit weiteren Belegen. Die spätere Tradition nennt als Anführer dieser Gruppe ʿAbdallāh b. Ubaiy, vgl. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 85.

immer rechnen konnte. In den Versen **3**.166–167, die sich auf diese Schlacht von Uḥud 3/625 beziehen, wird deutlich, daß ein Teil der Muslime Muḥammads strategische Anweisungen mißachtet hatten und nicht in den Kampf gezogen waren. Sie werden als jene bezeichnet, „die heucheln". Eine ähnliche, möglicherweise nur strategische Auseinandersetzung zeigt sich in den Versen **33**.12–16. Während des für die Araber ungewohnten Grabenkrieges 5/627 forderten die *munāfiqūn* ihre medinensischen Mitbürger auf, ihre Häuser wieder zu besetzten, weil diese schutzlos seien. Beide Male deutet der Koran diese Ereignisse als eine Prüfung, in der sich die *munāfiqūn* von den Muslimen trennen.

Sure 63 beschäftigt sich in ihrer ersten Hälfte ausschließlich mit den *munāfiqūn*. Vor allem aufgrund der hier auftretenden Chrarakterisierung ist die Übersetzung „Heuchler" für *munāfiqūn* üblich geworden. In den ersten Versen dieser Sure wird deutlich, daß der Koran sie als Apostaten einschätzt:

> Wenn die Heuchler zu dir kommen, sagen sie: ‚Wir bezeugen, daß du der Gesandte Gottes bist.' Du bist sein Gesandter, weiß Gott! (w. Gott weiß, daß du sein Gesandter bist.) Aber (sie tun nur so, als ob sie es glauben würden.) Gott bezeugt, daß die Heuchler lügen. Sie haben sich hinter ihren Eiden verschanzt und (ihre Mitmenschen) vom Weg Gottes abgehalten. Das (kommt daher), daß sie (zuerst) gläubig waren und hierauf ungläubig geworden sind. Ihr Herz ist versiegelt. Daher haben sie keinen Verstand.[23]

Wer nur gegenüber den Muslimen behauptet, er glaube, es aber gar nicht tut, wird in einer Anzahl von Versen mit den Ungläubigen (*kuffār*) gleichgesetzt. Solche Menschen haben dasselbe Schicksal wie die Ungläubigen zu erleiden, nämlich ewiges Höllenfeuer.[24] Ebenso ergeht es Heuchlern, die nicht an die ganze Offenbarung glauben:

> Da liebt ihr sie (d.s. die Heuchler) nun, während sie euch nicht lieben, und glaubt (im Gegensatz zu ihnen) an die ganze Schrift. Wenn sie euch treffen sagen sie: ‚Wir glauben.' Wenn sie aber wieder unter sich sind, beißen sie sich auf die Fingerspitzen vor (lauter) Groll auf euch. Sag: Ihr sollt an eurem Groll sterben. Gott weiß Bescheid über

---

Neues Licht auf die *munāfiqūn* wirft Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, 37, 74–146.

[23] *Koran*, **63**.1–3; Übers. Paret, 395.

[24] Ebd., **5**.41, **3**.167, **48**.11, **49**.14, **2**.8f. und **2**.14.

> das, was die Menschen in ihrem Innern (an Gedanken und Gesinnungen) hegen.[25]

Aber die *munāfiqūn* belassen es nicht dabei, sie machen blasphemische Witze über die Offenbarung, verbreiten vom Koran abweichende Verbots- und Gebotsregelungen und zahlen keine Läuterungsabgaben.[26] Diese Erwähnungen aus den medinensischen Suren lassen auf eine Auseinandersetzung zwischen dem Propheten und einer Gruppe von Medinensern schließen, die schließlich zum offenen Konflikt mit dieser Partei (bzw. diesen Parteien) geführt hat:[27]

> Prophet! Setze den Ungläubigen und den Heuchlern heftig zu und sei hart gegen sie! Die Hölle wird sie (dereinst) aufnehmen – ein schlimmes Ende[28]

In diesem Zusammenhang ist der Konflikt zwischen den Muslimen und den *munāfiqūn* nur insofern von Bedeutung, als der Koran den *munāfiqūn* schließlich den Ausschluß von der Gemeinschaft der Gläubigen, die Vertreibung aus Medina und die Todesstrafe androht:

> Wenn die Heuchler und diejenigen, die in ihren Herzen eine Krankheit haben, und diejenigen, die in der Stadt (durch falsche Gerüchte) Unruhe stiften, (mit ihren Machenschaften) nicht aufhören, werden wir dich bestimmt veranlassen, gegen sie vorzugehen, und sie werden dann nur noch kurze Zeit in ihr deine Nachbarn sein. Ein Fluch wird auf ihnen liegen. Wo immer man sie zu fassen bekommt, wird man sie greifen und rücksichtslos umbringen.[29]

Diese Drohnung wird in den Versen **4**.88–91 zu einer Handlungsanweisung für die Muslime:

> Wie könnt ihr hinsichtlich der Heuchler unterschiedlicher Meinung (w. zwei Gruppen) sein, wo doch Gott sie wegen dessen, was sie (an Sünden) begangen haben, zu Fall gebracht hat (?)! Wollt ihr denn rechtleiten, wen Gott irregeführt hat? Wen Gott irreführt, für den findest

---

[25] Ebd., **3**.119; Übers. Paret, 52.

[26] Ebd., **9**.64–67.

[27] Vgl. Watt, *Muhammad at Medina*, 180–191.

[28] *Koran*, **9**.73 und **66**.9. Paret, 139 und 400, übersetzt: „Prophet! Führe Krieg gegen (. . .)", schränkt diese Übersetzung in seinem *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 207, aber dahingehend ein, daß *ǧāhada* „auch in der allgemeineren Bedeutung ‚sich ereifern', ‚sich (einem anderen gegenüber) mit Eifer für eine Sache einsetzen', ‚einem heftig zusetzen' gebraucht [wird], ohne daß dabei an Waffengewalt gedacht wäre."

[29] *Koran*, **33**.61–62; Übers. Paret, 297f.

> du keinen Weg. Sie möchten gern, ihr wäret (oder: würdet) ungläubig, so wie sie (selbst) ungläubig sind, damit ihr (alle) gleich wäret. Nehmt euch daher niemanden von ihnen zu Freunden, solange sie nicht (ihrerseits) um Gottes willen auswandern! Und wenn sie sich abwenden (und eurer Aufforderung zum Glauben kein Gehör schenken), dann greift sie und tötet sie wo immer ihr sie findet, und nehmt euch niemand von ihnen zum Freund oder Helfer![30]

Diese klare Anweisung zur Exekution wird im nachfolgen Vers durch eine Ausnahmeregelung relativiert. Diejenigen *munāfiqūn* sollen nicht getötet werden, die in einem Klientelverhältnis zu Verbündeten der Muslime stehen, oder die davor zurückschrecken, gegen die Muslime zu kämpfen:

> Wenn sie sich (nun) von euch fernhalten und nicht gegen euch kämpfen und euch ihre Bereitschaft erklären, sich (künftig) friedlich zu verhalten (und keinen Widerstand mehr zu leisten), gibt euch Gott keine Möglichkeit gegen sie vorzugehen.[31]

Wer sich allerdings (1.) nicht von den Muslimen fern hält oder sich (2.) nicht dazu bereiterklärt, sich friedlich zu verhalten, oder (3.) seine Hände nicht von Handlungen gegen die Muslime zurückhält, der soll ergriffen und getötet werden. „(Zum Vorgehen) gegen Leute dieser Art haben wir euch offenkundige Vollmacht gegeben."[32]

Es ist unklar, ob diese Verse eine zusammenhängende Offenbarung bilden oder nicht vielmehr durch redaktionelle Zusammenstellung aufeinader bezogen wurden. Wenn sie zusammengehören, dann sind sie in die späte medinensische Phase zu datieren. Es bleibt aber möglich, daß sich die Verse 89–91 auf eine ganz andere Gruppe beziehen als die in Vers 88 genannten *munāfiqūn*.[33] Schlüsse auf die Rechtspraxis in der Prophetenzeit können sich deshalb nicht auf diese Verse berufen. Zulässig ist hingegen die Aussage, daß der Koran als Literaturdenkmal und Rechtsquelle eine Anweisung enthält, gemäß der die Abtrünnigen und Zweifler, die sich in ihren Taten gegen die

---

[30] Ebd., **4**.88–89; Übers. Paret, 69. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, 100 meint, aufgrund der Formulierung „solange sie nicht um Gottes willen auswandern" sei hier von Mekkanern die Rede, die nicht die Hiğra vollzogen hätten. Er wendet aber selber ein, daß die Androhung der Todesstrafe in einem solchen Zusammenhang unangemessen und im koranischen Kontext einmalig wäre.

[31] *Koran*, **4**.90; Übers. Paret, 69.

[32] Ebd. **4**.91.

[33] Die Einwände sind zusammengefaßt bei Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 100f.

Muslime wenden, getötet werden sollen. Dabei ist die abweichende Glaubensüberzeugung der Abtrünnigen allein nicht hinreichend. Notwendige Voraussetzung für die Anwendung der Todestrafe ist auch eine rebellische Handlung.

Im Verlauf späterer Jahrhunderte sollte ein Aspekt der Apostasie eine große Bedeutung erlangen, der im Koran selber nur am Rand behandelt wird. Welchen Wert hat die reuige Rückkehr eines Apostaten in die Gemeinschaft der Gläubigen? Eine Vielzahl späterer Auseinandersetzungen mag dadurch bedingt sein, daß der Koran selber in dieser Frage zwei sich widersprechende Antworten gibt. Aus einer Anzahl von Beispielen im Koran wird deutlich, daß selbst schwere Verfehlungen getilgt werden können, wenn Buße geübt wird. Buße oder besser: „reumütige Umkehr" (*tauba*) wird im Koran als gegenseitige Zuwendung von Gott und Mensch verstanden. Der Mensch wendet sich von seiner Verfehlung ab und wendet sich wieder Gott zu; Gott nimmt diese Wendung des Menschen entgegen und kehrt sich ihm seinerseits zu.[34] Durch diesen (nicht von Gott ausgelösten) Akt der Buße wird die Gegenseitigkeitsbeziehung zwischen Mensch und Gott, die durch die Hinwendung zum Islam etabliert wurde, wieder hergestellt.

Die Bereitschaft Gottes, sich bußfertigen Sündern selbst nach schweren Verfehlungen wieder zuzuwenden, wird an vielen Stellen im Koran deutlich. Gottes Barmherzigkeit und seine Bereitschaft zu verzeihen sind wesentliche Eigenschaften des koranischen Gottes. Doch in diesen Chor der allgemeinen Bereitschaft zur Barmherzigkeit und Sündenvergabe mischt sich im Fall der Apostasie ein Mißton. Wer dem Unglauben anheimfällt, nachdem er gläubig war und nicht rechtzeitig zum Glauben zurückkehrt, für den kann es für jede Gnade zu spät sein:

> Diejenigen (aber), die ungläubig geworden sind, nachdem sie gläubig waren, und hierauf dem Unglauben immer mehr verfallen, deren (verspätete) Buße wird nicht angenommen werden. Das sind die, die (endgültig) irregehen.[35]

---

[34] Für die bußfertige Wendung (*ināba*) des Menschen vgl. *Koran*, **11**.88, **42**.10, **13**.30, **60**.5, über die Hinwendung Gottes vgl. **2**.160, **9**.104, **4**.16.

[35] *Koran*, **3**.90; Übers. Paret, 50. Vgl. auch *Koran*, **9**.66; Übers. Paret, 138: „Ihr seid ungläubig geworden, nachdem ihr gläubig waret. Wenn wir (auch) einer Gruppe von euch verzeihen, so bestrafen wir (doch) eine (andere) Gruppe (von euch. Das geschieht ihnen) dafür, daß sie Sünder waren."

Es wird nicht angegeben, ab wann die Buße nicht mehr angenommen wird. Eine mit der Barmherzigkeit Gottes in Einklang stehende Interpretation würde den Tod des Apostaten als Zeitpunkt einsetzen, nachdem jede Reue zu spät ist. Dies stünde im Einklang mit Versen, wonach Ungläubige erst dann wirklich verdammt sind, wenn sie sich zu Lebzeiten nicht bekehren lassen und ohne einen Glauben an den einen Gott sterben.[36] Ein zweiter Vers belehrt jedoch darüber, daß Gottes Bereitschaft zur Gnade schon zu Lebzeiten des Apostaten ein Ende finden kann:

> Diejenigen, die (zuerst) gläubig, hierauf ungläubig und hierauf (wieder) ungläubig geworden sind und hierauf dem Unglauben (immer mehr) verfallen, denen kann Gott unmöglich vergeben, und er kann sie unmöglich auf einen rechten Weg führen.[37]

Der mehrmalige Wechsel vom Glauben zum Unglauben führt im Verbund mit einer Renitenz im Unglauben zum Verlust jeglicher Heilsmöglichkeit. Eine Hinwendung zu Gott kommt nun zu spät, sie wird von Gott nicht mit einer barmherzigen Hinwendung zum reuigen Muslim beantwortet.

---

[36] Auch die Überlieferung über die Prophetengenossen hat die Reue bis zum Tag des Todes für zulässig erklärt. Bei Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, iii, 425 findet sich eine *ḥadīṯ*-Überlieferung, wonach vier Prophetengenossen darüber streiten, wann es für die Reue zu spät ist. Der erste Gefährte meint, er hätte vom Propheten gehört: „Gott, der Erhabene und Gesegnete, nimmt die bußfertige Reue seines Dieners nur bis einen Tag vor (seinem) Tod an." Ein zweiter Gefährte meint, es müsse „. . . bis einen halben Tag . . ." heißen, ein dritter „. . . mit zum Morgengrauen vor (seinem) Tod" und ein vierter schließlich: „. . . bis er selber (im Sterben) nicht (mehr) gurgelt."

[37] *Koran*, **4**.137; Übers. Paret. 74.

2. KAPITEL

„MUSLIME" UND „GLÄUBIGE" IM KORAN

Die *munāfiqūn* erscheinen als eine Gruppe städtischer Oasenbewohner in Medina, denen es nicht recht war, daß der Mann, der von einigen ihrer Mitbürger als Vermittler und Schiedsrichter aus Mekka geholt worden war, sich nun eine Führungsposition anmaßte und sie noch dazu in riskante kriegerische Kampagnen gegen seine Heimatstadt verwickelte. Die Auseinandersetzung zwischen ihnen und Muḥammad nimmt einen geräumigen Platz im Koran ein. Demgegenüber wird eine andere Oppositionsgruppe, die „Beduinen" (*al-aʿrab*), weitaus seltener erwähnt. Anders als die Bewohner der Oase konnten sich Beduinen, wollten sie sich dem Einfluß Muḥammads entziehen, in die umliegende Steppe zurückziehen, ohne ihre Opposition offen ausdrücken zu müssen. Und während die Situation in Medina eine klare Stellungnahme für oder gegen die Gemeinschaft der Muslime und ihre Forderungen notwendig machte, waren die Beduinen in der Lage, flexibler auf diese Ansprüche zu reagieren. Die von den Seßhaften abweichende Reaktion einiger Nomaden wird im Vers **9**.97–98 deutlich, wo „die Beduinen" als „mehr dem Unglauben und der Heuchelei ergeben" bezeichnet werden. Einige von ihnen entziehen sich den Geboten, die Muḥammad verkündet hat – so heißt es an dieser Stelle – und sie lehnen es ab, die Läuterungsabgabe zu zahlen. Diese Verweigerung hat allerdings nicht den Ausschluß von der Gemeinde zur Folge. In Vers **49**.14 reagiert der Koran auf die mangelnde Loyalität „der Beduinen":

> Die Beduinen sagen: ‚Wir sind gläubig'. Sag: Ihr seid nicht (wirklich) gläubig. Sagt vielmehr: ‚Wir haben den Islam angenommen!' (Denn) der Glaube ist euch nicht ins Herz eingegangen. Wenn ihr aber Gott und seinen Gesandten gehorchet, schmälert er euch nichts von euren Werken. Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben. Die (wahren) Gläubigen sind die, die an Gott und seinen Gesandten glauben und hierauf nicht (wieder unsicher werden und) Zweifel hegen, und die mit ihrem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Krieg führen (w. sich abmühen). Sie sind es, die es ehrlich meinen (oder: die die Wahrheit sagen (wenn sie sich als Gläubige bezeichnen)).[1]

[1] *Koran*, **49**.14; Übers. Paret, 365.

Den angesprochenen Beduinen wird ein mit den in Medina lebenden Muslimen gleichberechtigter Status vorenthalten, gleichzeitig werden sie aber nicht von der Gemeinde ausgeschlossen. Das usprüngliche Ziel des Glaubens, nämlich der umfassende Heilsgewinn, wird ihnen auch als Nichtgläubige zugesichert, solange sie die Anweisungen, die Muḥammad an sie richtet, befolgen.

Der Vers **49**.14 impliziert, daß jemand Muslim sein kann, ohne daß er „in seinem Herzen" gläubig ist. Der Koran macht an einigen Stellen einen Unterschied zwischen einem Gläubigen (*mu'min*) und einem Muslim (*muslim*). Die Forschung über dieses Thema wurde 1926 von Josef Horovitz mit seinen *Koranischen Untersuchungen* eingeleitet. Er wies darauf hin, daß das arabische Verb *aslama*, von dem das Wort *muslim* als aktives Partizip abgeleitet ist, an einigen Stellen im Koran mit der Bedeutung „den Islam angenommen haben" auftritt, an anderen Stellen aber „sich in Gottes Willen ergeben haben" bedeutet. Allmählich verliere sich die ursprüngliche Bedeutung aber so vollständig, daß das Verb *aslama* als Gegensatz zu „glauben" in dem Sinn von „sich äußerlich dem Islam anschließen" verwendet wird.[2]

Das Vorkommen des Verbs *āmana*, „glauben", von dem sich „Gläubiger" (*mu'min*) als aktives Partizip ableitet, wurde von Helmer Ringgren in der vorkoranischen Dichtung der Araber untersucht. Dort bezeichnet es den Vorgang, jemandem Schutz und Sicherheit zu geben, und kommt auch in dieser Bedeutung an einigen frühen Stellen im Koran vor.[3] In einer Analyse aller relevanter Stellen im Koran kommt Ringgren aber zu dem vorsichtig formulierten Ergebnis, daß „Glaube", *īmān*, (das Verbalnomen des Verbs *āmana*) zuvörderst ein theoretisches Glauben im Sinne von „Fürwahrhalten" beschreibe.[4] Ringgren führt den Vers **2**.285 als einen klassischen Beleg für die Bedeutung von „glauben" an:

> Der Gesandte (Gottes) glaubt an das, was von seinem Herrn (als Offenbarung) zu ihm herabgesandt worden ist, und (mit ihm) die Gläubigen. Alle glauben an Gott, seine Engel, seine Schriften und seine Gesand-

---

[2] Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 54.

[3] Vor allem in *Koran*, **59**.23 und **106**.4; Ringgren, *The Conception of Faith in the Koran*, 2–8. Über „Sicherheit" als religiöser Topos im frühen Islam vgl. auch Birkeland, *The Lord Guideth. Studies in Primitive Islam*, 127–130.

[4] Ringgren, *The Conception of Faith in the Koran*, 11: „Thus it would seem that *īmān* means in the Koran in the first place not faith but belief in the sense of *Fürwahrhalten*."

> ten – wobei wir bei keinem von seinen Gesandten (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen.[5]

Die Glaubenssätze oder Glaubensartikel, deren Fürwahrhalten „Glaube" konstituiert, seien vor allem der „Glaube an Gott und an das Jüngste Gericht". Diese Kombination ist allein siebzehn Mal im Koran belegt, wohingegen der Glaube an die Engel erst in Suren der medinensichen Spätzeit hinzutritt.[6]

Neben diesen von Ringgren hervorgehobenen theoretischen Aspekt des Glaubens in eine Anzahl von Glaubensartikeln tritt im Koran seiner Meinung nach ein weiterer Gesichtspunkt, der der „Herzensruhe" (arab.: *sukūn al-qalb*). Belegt wird dies in Versen wie dem folgenden:

> Diejenigen, die glauben und deren Herz im Gedenken Gottes Ruhe findet – im Gedenken Gottes findet ja das Herz Ruhe – , diejenigen die glauben und tun was recht ist, sind selig zu preisen.[7]

Auf den Zusammenhang zwischen Glauben und einer *tranquilitas animae* hatte der Koran schon in seiner oben zitierten Erwiderung an die Beduinen hingewiesen. Die Beduinen, so Vers **49**.14, seien ungläubig, weil ihnen der Glaube nicht ins Herz eingegangen ist. Zu den so akkumulierten drei Aspekten, (1.) eine Sicherheit (von Gott) empfangen, (2.) das Fürwahrhalten von Glaubenssätzen und (3.) die Ruhe im Herzen, nennt Ringgren noch einen vierten, der schon im letztzitierten Vers **13**.28 angesprochen wird: Glaube muß begleitet werden von guten Taten, oder, um bei der Herz-Metapher zu bleiben: Der Glaube muß sich nicht nur im Herzen sondern auch in den Taten manifestieren.[8]

Die Forderung, daß Glaube von gläubigen Taten begleitet werden muß, gilt reziprok: „Gute Taten" sind wertlos und garantieren kein Heil, wenn sie nicht von Glauben begleitet werden.[9] Die Motivation für den Glauben wie für die guten Taten, die diesen Glauben begleiten, geht nicht von dieser Welt aus. Weder wird das eine noch das andere vom Gemeinwesen der Gläubigen oder von Propheten gefordert, allein Gott und seine Abrechnung während des Jüngsten Gerichts fordert das tugendhafte Handeln:

---

[5] *Koran*, **2**.285; Übers. Paret, 43.
[6] Ringgren, *The Conception of Faith in the Koran*, 12.
[7] *Koran*, **13**.28; Übers. Paret, 176.
[8] Vgl. vor allem *Koran*, **2**.177. Der Zusammenhang von Glaube und Tat ist häufig hervorgehoben, z.B. auch in den Versen **103**.3, **95**.6, **98**.7, **85**.11, **84**.25 und **34**.37.
[9] Vgl. *Koran*, **39**.65, **14**.18, **34**.39.

> (. . .) am Tag, da etwas von den Zeichen deines Herrn (über die Menschen) kommt, nützt keinem sein Glaube (etwas), der nicht (schon) vorher geglaubt oder in seinem Glauben Gutes begangen hat.[10]

Glaube (*īmān*) ist im Koran stets eine Angelegenheit, die allein zwischen dem Individuum und Gott, seinem Schöpfer und Richter, steht. Über den Glauben des Individuums kann es keine wirksame Prüfung geben. Zwar empfiehlt der Koran, jene Frauen zu prüfen, die Mekka verlassen hatten, um sich den Muslimen in Medina anzuschließen, doch er betont gleichzeitig, daß nur Gott Auskunft über den Glauben dieser Frauen geben kann:

> Gott weiß (allerdings) besser über ihren Glauben Bescheid (als ihr).[11]

Denn der Glaube ist – wie Unglaube – ein Zustand, der nicht allein vom Individuum herbeigeführt werden kann. Zum Eintreten des Glaubens bedarf es sowohl einer Hinwendung zu Gott, wie einer Hinwendung von Gott zu dem Gläubigen, einer Rechtleitung des Gläubigen:

> Sie rechnen es dir gegenüber als ihr Verdienst an, daß sie den Islam angenommen haben. Sag: Rechnet es euch mir gegenüber nicht als euer Verdienst an, den Islam angenommen zu haben! Nein, Gott ist es, der sich euch gegenüber als sein Verdienst anrechnen kann, daß er euch zum Glauben geführt hat.[12]

Die Handlung „den Islam annehmen" (*aslama*) ist in diesem späten medinensischen Vers nicht synonym zu „glauben" (*āmana*). Über die ursprüngliche, d.h. vorkoranische Bedeutung des Verbs *aslama* herrscht bisher keine Einigkeit.[13] Verschiedene Deutungen hatten das Verb *aslama* entweder mit Musailima, einem Muḥammad vorhergehenden Verkünder des Monotheismus auf der arabischen Halbinsel,[14] mit dem arabischen Wort *salām*, „Sicherheit, Heil, Friede", als Äquivalent des aus der hellenistischen Religiösitat stammenden *sôtería*, „Rettung, Heil, Erlösung",[15] mit dem hebräischen Wort *šâlôm* als Bezeichnung des Friedensbundes zwischen Gott und Mensch[16] und schließlich mit

---

[10] Ebd., **6**.158; Übers. Paret, 108.
[11] Ebd., **60**.10; Übers. Paret, 391.
[12] Ebd., **49**.17; Übers. Paret, 365.
[13] Ringgren, *Islam, 'aslama and muslim*, 20f. diskutiert die bis 1949 vorgeschlagenen Deutungen.
[14] Margoliouth, *On the Origin and Import of the names Muslim and Ḥanīf.*
[15] Lidzbarski, *Salām und Islām.*
[16] Künstlinger, *'Islām', 'Muslim', 'aslama' im Kurān.*

einer in der vorislamischen Dichtung vorkommenden Bedeutung für arab. *aslama* im Sinne von „das Leben für etwas riskieren", „bereit sein, sich zu opfern" verbunden.[17]

Helmer Ringgren hat die frühe Bedeutung von „glauben" (*aslama*) systematisch untersucht und einen direkten Einfluß jüdischer und christlicher Vorstellungen auf den Sprachgebrauch des Korans verneint. An den Forschungsansatz von Meir Mosche Bravmann anknüpfend untersucht Ringgren das Vorkommen der Wurzel *s-l-m* im Koran, im *ḥadīṯ* (der Traditionsliteratur über den Propheten), in der vorislamischen Poesie und in anderem, möglichst frühem Dialogmaterial. Die von Ringgren untersuchten Quellen wurden teilweise auch von Bravmann herangezogen, erfahren nun aber eine neue Deutung; Ringgren verwirft Bravmanns Übersetzungen im Sinne von „sein Leben für etwas riskieren". Er stellt fest, daß die Wörter der Wurzel *s-l-m* in allen diesen Quellen auch im transitiven Sinnen „etwas aufgeben, etwas fortgeben" oder im reflexiven Sinne von Unterwerfung und Unterordnung verstanden werden können.[18] In seiner Analyse des koranischen Sprachgebrauchs kommt Ringgren schließlich zu dem Ergebnis, daß an allen Stellen, wo die Worte *aslama*, *islām* und *muslim* im Koran auftreten, die Athmosphäre von Unterwerfung und Demut vor Gott angetroffen werden könne.[19] Ringgren meint, im Vers **27**.44 den rein religiösen Sinn von *aslama* anzutreffen.[20] Dort sagt die Königin von Saba nach ihrer Bekehrung durch König Salomo:

> *qālat rabbi innanī ẓalamtu nafsī wa-asmaltu maʿa Sulaimāna li-llāhi rabbi l-ʿālamīn*
> Sie sagte: ‚Herr! Ich habe gegen mich selber gefrevelt (indem ich ungläubig war). Ich ergebe mich nun zusammen mit Salomo dem Herrn der Menschen in aller Welt.'[21]

Karl Ahrens hatte schon 1935 beobachtet, daß das Wort *islām* als Bezeichnung für die Religion Muḥammads relativ selten im Koran vorkommt, und – bis auf zwei Ausnahmen – nur in den medinensischen Suren zu finden ist.[22] Demgegenüber kommt das Verb *aslama*

---

[17] Bravmann, *Le-rekaʿ har-ruaḥni šel ha-islam hak-kadim.*

[18] Ringgren, *Islam, 'aslama and muslim*, 21f.

[19] Ebd., 28: „(. . .) the athmosphere of submission and humility towards God (. . .)".

[20] Ebd., 28: „(. . .) the pure religious sense of *aslama* (. . .)".

[21] *Koran*, **27**.44; Übers. Paret, 266; Ringgren, *Islām, 'aslama and muslim*, 29: "'(. . .) together with Salomon I resign myself to the Lord of the universe.'"

[22] Ahrens, *Muḥammad als Religionsstifter*, 112f. In den mekkanischen Suren kommt es nur in den Versen **6**.125 und **39**.22 vor.

und das Partizip *muslim* schon in den allerersten Offenbarungen vor.[23] Ahrens geht davon aus, daß es von der angenommenen ursprünglichen Bedeutung von *muslim*, „der sich Gott ergebende", einen Bedeutungswandel gab, sodaß *muslim* in den medinensischen Suren „Angehöriger des Islams" bedeutet. Gegen Ende der mekkanischen Zeit stehe der Sprachgebrauch fest, denn Muḥammad nennt sich in den Versen **6**.14 und **39**.12 selbst ein Muslim.[24]

Ringgren stimmt dieser Beobachtung unter dem Vorbehalt zu, daß das Verb *aslama* auch in den medinensischen Versen in der angenommenen urspründlichen, quasi nicht-technischen Bedeutung von „sich unterwerfen" benutzt werde.[25] Ringgrens Analyse, *aslama* meine soviel wie „sich Gott unterordnen", stimmt *cum grano salis* mit der Meinung maßgeblicher islamischer Koranexegeten überein, die „Islam" als Unterwerfung vor Gott definiert haben.[26] Einige dieser Interpreteten, z.B. der 538/1144 verstorbene az-Zamaḫšarī, haben die Meinung vertreten, daß diese Bedeutung aus einer Abkürzung der dreimal im Koran vorkommenden Wendung *aslama waǧhahū ilā llāh*, „sein Gesicht zu Gott hinwenden", entstanden sei.[27] Das „Gesicht" wird dabei als *pars pro toto* für die ganze Person verstanden. Dieser Deutungsansatz wurde 1971 von David Zvi Baneth aufgenommen. Baneth hat allerdings die in dieser Interpretation enthaltene Implikation über die Bedeutung des Gesichts bestritten. Diese Wendung bezeichne seiner Meinung nach ebenso wie die in Vers **6**.79 vorkommende Formulierung *waǧǧahtu waǧhī li-llaḏī* . . ., „ich wende mein Angesicht demjenigen zu, der . . .", eine Geste, nämlich die körperliche Hinwendung zu einem göttlichen Wesen, um es zu verehren. Die Verbindung zwischen einer Hinwendung des Kopfes zu *einem* Schöpfer und dem Monotheismus der frühen muslimischen Gemeinde sei nur allzu deutlich. Noch deutlicher werde dieser Zusammenhang, wenn man sich vor Augen führe, welche Bedeutung die Richtung des Gesichts in den Riten orientalischer Religionen spielt.[28]

---

[23] In der sogenannten ersten mekkanischen Periode. Zur Einteilung der mekkanischen Offenbarungen in drei Perioden, vgl. Nöldecke/Schwally, *Geschichte des Qorān*, i, 66–164.

[24] Die Sure 6 und dieser Teil der Sure 39 werden von Nöldecke/Schwally, *Geschichte des Qorāns*, i, 154, 161 in die dritte, die letzte mekkanische Periode eingeordnet.

[25] Ringgren, *Islam 'aslama and muslim*, 30.

[26] Vgl. die Zusammenstellung ebd., 2f.

[27] Bzw. *li-llāh*, vgl *Koran*, **2**.112, **4**.125, **31**.22. Zu az-Zamaḫšarīs Deutung vgl. auch Baneth, *What did Muḥammad mean when he called his religion 'Islam'?*, 187.

[28] Baneth, *What did Muḥammad mean when he calles his religion 'Islam'?*, 188. Eine

David Zvi Baneth formuliert sein Ergebnis vorsichtig als Möglichkeit. Das Wort *islām* könnte nach seiner Meinung ursprünglich ein leicht wiedererkennbares Signum für die Wendung *aslama waǧhahū li-llāh* gewesen sein, woraus sich der schon in der frühen Zeit belegte Gebrauch von *aslama* als intransitives Verb entwickelt hat. Baneth kann mit dieser Interpretation einige Stellen im Koran weitaus überzeugender erklären als die bisherigen Deutungen. Ein Vers wie der oben zitierte **49**.14 führte bisher zu Schwierigkeiten:

> *mā tu'minū wa-lākin qūlū aslamnā*
> Ihr seid nicht (wirklich) gläubig, sagt vielmehr: ‚Wir haben den Islām angenommen!'

Wenn das Wort *aslamnā* mit „wir haben uns Gott unterworfen" übersetzt werden muß, was wäre im Gegensatz dazu mit „gläubig sein" gemeint?

Neuere Interpreten schließen sowohl an Helmer Ringgren wie an David Zvi Baneth an und weisen auf den Vollzug einer „religiösen Urgeste",[29] die – anders als es noch Baneth sah – auf die ganze Persönlichkeit zurückfällt. Tilman Nagel schrieb 1983, daß im Koran die körperliche Hinwendung eine Geste ursprünglicher Religiosität sei. Diese Geste zeige die Ausrichtung des ganzen menschlichen Seins auf die vom Schöpfer verfügte Ordnung alles Geschaffenen an. Im Koran werde diese, das Individuum mit seinem wahren Urgrund vereinende Daseinsform mit der Formulierung „das Gesicht zu Gott hinwenden" (*aslama waǧhahū li-llāh*) benannt. Nagel vermutet, diese Daseinsform für den Einzelnen wurde dadurch begründet, daß er in einer symbolischen Körperwendung sich Gott zukehrte.[30]

In einem angenommenen ursprünglichen Sinn bedeutet *islām* also „der Vollzug der *islām*-Handlung" und *aslama* „die mit *islām* bezeichnete Handlung vollziehen".[31] Damit war in der frühesten Zeit des Islams weit mehr als eine symbolhafte Bekenntnisformel gemeint, nämlich die Annahme einer neuen Lebenshaltung, die sich bald zu einer Religion entwickelt hat.[32] „Islam", so Otto Spieß, wurde der Name dieser Religion, da der Vollzug der *islām*-Geste eines der wesentlichen Charakteristika der neuen Religion in ihrem frühesten

---

genauere Analyse der Koranstellen findet sich bei Baljon, *'To Seek the Face of God' in Koran and Ḥadīth*, er weist auch auf Parallelen im Judentum.

[29] So Nagel, *Der Koran*, 292, 335.

[30] Ebd., 137.

[31] Spies, *Islām und Syntage*, 5.

[32] Ebd., 16f.

Entwicklungsstadium gewesen ist.[33] Worin diese Handlung in der Frühzeit bestand, läßt sich ebensowenig genau und präzise bestimmen wie die Frage, was die „Hinwendung" zu Gott im einzelnen impliziert hat. Für diesen Zusammenhang genügt es, für die frühen mekkanischen Offenbarungen eine weitgehend synonyme Relation von *islām* und *īmān* anzunehmen.

Der ansteigende Organisationsgrad der Gemeinde bedingte einen Bedeutungswandel von *islām*. Die Gläubigen wurden zunehmend von Gemeinschaftsveranstaltungen und -verplichtungen erfaßt, die dem Verb *aslama*, „die *islām*-Handlung(en) vollziehen" einen neuen, zusätzlichen Sinn gaben. An erste Stelle trat noch in Mekka das Gebet (vgl. Vers **30**.31–32 und **29**.45), in medinensischer Zeit kamen die Almosen- und Läuterungsabgaben sowie der Kriegsdienst hinzu (Verse **58**.12–13, **9**.103, **3**.167 und **49**.15). Spätestens am Beispiel der in Vers **49**.14 erwähnten Beduinen wird deutlich, daß die aus Mekka ausgewanderten Gläubigen, den Vollzug einer oder einiger dieser Handlungen nicht mehr als gleichbedeutend mit einer persönlichen Ausrichtung des Individuums empfanden. Welche äußerlichen Handlungen in Vers **49**.14 mit *aslama* gemeint sind, ist nicht mehr auszumachen.[34] Diese Situation war der Ausgangspunkt für eine weitere Entwicklung an deren Ende das Wort *muslim* als *terminus technicus* für das nur nominelle Mitglied der Gemeinde stand, das zwar die notwendigen Handlungen vollzog, ohne jedoch „wahrhaft gläubig" zu sein.

Diese letzte Bedeutung läßt sich bei vorsichtiger Lesung des Korans aus dem Vers **49**.14 und aus anderen Stellen der muslimischen Offenbarung nicht belegen. Sie setzt ein Wissen oder zumindest ein Verständnis davon voraus, was mit „wahrhaft gläubig" gemeint sein kann. Die in Vers **49**.14 vorkommende Formulierung *la-mā yadḫulu l-īmānu fī qulūbikum*, „daß der Glaube nicht in eure Herz eingeht", kann dieses Verständnis nicht vermitteln. Für den Koran gilt nur, daß der Vollzug der *islām*-Handlungen nicht gleichbedeutend mit dem Empfinden einer persönlichen Ausrichtung oder Hinwendung des Indivuduums ist. Die Worte „Muslim" (*muslim*) und „Gläubiger" (*mu'min*) sind in den medinensischen Suren nicht synonym, stehen sich aber auch nicht als Gegensatz gegenüber. Sie bezeichnen zwei verschiendene Aspekte im Leben der neuen religiösen Gemeinde. Das Han-

[33] Ebd., 14.
[34] Spieß, *Islam und Syntage*, 14, 15 denkt an das Aussprechen einer Formel.

deln nach bestimmten, der Gemeinschaft eigentümlichen Regeln entwickelte sich zur kennzeichnenden Eigenschaft „der Muslime“. Dieses Charakteristikum kann auch ohne inneres Nacherleben eines heilsstiftenden religiösen Wandels („Glaube“) durch das Befolgen der Regeln erworben werden.

3. KAPITEL

APOSTASIE IM ḤADĪṮ-KORPUS

Im Textkorpus des *ḥadīṯ* sind – nach muslimischer Vorstellung – Nachrichten über Taten und Aussprüche des Propheten und seiner Gefährten versammelt. Diese sogenannte *sunna* („Tradition", wört. „der Weg, den man zu gehen gewohnt ist") hat für viele Muslime sakralen und für das islamische Recht legislativen Charakter gewonnen. Gemäß der im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts d.H. (um 800 n.Chr.) entstandenen Theorie über die Grundlagen des Rechts (*uṣūl al-fiqh*) ist das *ḥadīṯ* die zweite Quelle der Rechtssprechung nach dem Koran. In vielen Fällen – und so auch im Fall der Apostasie – stellt das *ḥadīṯ* aufgrund einer besseren Applikabilität der Texte den Koran als Rechtsquelle in den Schatten.[1]

Die europäische Forschung ist dem Textkorpus des *ḥadīṯ* von Beginn an äußerst kritisch begegnet.[2] Erste systematische Untersuchungen am Ende des 19. Jahrhunderts über Motive und Themen der *ḥadīṯ*-Texte von Christiaan Snouck Hurgronje und Ignaz Goldziher haben die weitere Forschung im 20. Jahrhundert grundlegend bestimmt.[3] Das *ḥadīṯ* dokumentiert dieser Meinung nach keineswegs in allen Fällen authentische Aussprüche oder Begebenheiten aus den Tagen des Propheten und seiner Genossen, sondern gibt der Meinung früher Nachfolgegenerationen über die Vorgänge während der ersten Generation der Muslime Ausdruck.

Die Entwicklung des *ḥadīṯ* ist eng mit der Entwicklung der islamischen Jurisprudenz im 2. und 3. Jahrhundert der Hiǧra (8./9. Jahrhundert n.Chr.) verbunden. Aufgrund der Dürftigkeit des im Koran enthaltenen legislativen Stoffes und einer angenommenen Spärlichkeit

---

[1] Zur Zitierweise von *aḥādīṯ*: Autor, Titel der *ḥadīṯ*-Sammlung (bzw. „op. cit."), durch Komma getrennt Buch (*kitāb*) und Kapitel (*bāb*), durch ein Semikolon getrennt: den Band der benutzten Ausgabe (s. Bibliographie) und die Seite. Aḥmad b. Ḥanbals *al-Musnad* wird nur nach Band und Seite zitiert.

[2] Vgl. auch die Forschungsberichte in Cilardo, *Theorie sulle origini del diritto islamico* und bei Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, 7–49.

[3] Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii, 3–274 und schon ein knappes Jahrzehnt früher ders., *Die Ẓâhiriten – Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, 3–20.

von Präzedenzfällen waren – so Goldziher – die mit der Rechtspflege betrauten Autoritäten in der Frühzeit, d.h. im 1. und 2. Jahrhundert d.H. (7./8. Jahrhundert n.Chr.), auf Rechtsentscheidungen angewiesen, die sie nach eigener Meinung bzw. Anschauung (*ra'y*) gefällt haben. Diese Art der Rechtsfindung wurde von einer späteren Generation von Juristen nicht mehr akzeptiert, sie versuchten der Rechtsfindung aufgrund von *ra'y* zu entgehen und sich auf angenommene legislative Texte und Präzedenzentscheidungen des Propheten und derer zu berufen, die seine Rechtspraxis persönlich bezeugen konnten. Goldziher hat die Hypothese geäußert, daß der Ursprung für das Aufkommen neuer, „gefälschter" *aḥādīṯ* in diesem Bestreben zu suchen sei und daß diese neue Traditionsliteratur nur in *ḥadīṯ* gehüllter *ra'y* darstelle.[4]

Damit verliert das *ḥadīṯ* seinen Charakter als Dokument und Quelle für die erste Generation des Islams, dient nunmehr aber „als Abdruck der in der Gemeinde hervortretenden Bestrebungen aus der Zeit seiner tieferen Entwicklungsstadien (. . .); es dient uns als ein unschätzbares Material von Zeugnissen für den Entwicklungsgang, den der Islam während jener Zeiten durchgemacht, in welchen er aus einander widerstrebenden Kräften, aus mächtigen Gegensätzen sich zu systematischer Abrundung herausformt."[5]

Goldziher hat damit den Fokus auf eine Auseinandersetzung zwischen den *ahl al-ḥadīṯ*, den Traditionsgelehrten, und den *ahl ar-ra'y*, den spekulativen Rechtsgelehrten, gelegt, die in die Mitte des 2. Jahrhunderts d.H. (Mitte des 8. Jahrhunderts n.Chr.) datiert wird. Die Meinung späterer islamischer Gelehrter, wonach der Koran und das *ḥadīṯ*-Korpus in Form von einzelnen Berichten über aktive und passive Verhaltensweisen des Propheten und seiner Gefährten am Anfang der Entwicklung des islamischen Rechts stehen, wird von ihm als Resultat dieser Auseinandersetzung angesehen, in der sich die Traditionsgelehrten durchsetzen konnten. Tatsächlich geht dem Textkorpus des *ḥadīṯ* eine frühere Generation gesetzeswissenschaftlicher Literatur vorher.[6]

Diese Ergebnisse wurden in der Folgezeit von Joseph Schachts grundlegendem Werk über die Anfänge der islamischen Rechtswissenschaft durch neue methodische Ansätze untermauert. Aus den Hinweisen

---

[4] Goldziher, *Die Ẓâhiriten – Ihr Rechtssystem und ihre Geschichte*, 7.
[5] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii, 5.
[6] Ebd., ii, 208.

über die „alten Rechtsschulen", hat Schacht die Entwicklung der Rechtstheorie in der frühesten Epoche des islamischen Rechts rekonstruiert. Schacht ging der Frage nach, auf welche Rechtsquellen sich die „alten Rechtsschulen" in welchem Maß gestützt hatten und verglich die Auffassung späterer Juristen dazu. Die Anhänger der „alten Rechtsschulen", so Schachts Beobachtung, hatten die absolute Priorität des Propheten-*ḥadīṯ* noch nicht erkannt, sondern sie hatten mit den Aussprüchen von Gefährten und Nachfolgern argumentiert.[7] Es war durchaus vorgekommen, daß sie sich über Prophetentraditionen hinweggesetzt hatten. Schacht zog daraus den Schluß, daß die Prophetentraditionen – zusammen mit dem Koran – nicht die ursprüngliche Basis des islamischen Rechts bildeten, sondern eine Neuerung waren, die zu einer Zeit begann, als einige Fundamente der Rechtsprechung schon existierten.[8] In einem zweiten Schritt versuchte Schacht aufgrund der fehlenden Benutzung einiger *aḥādīṯ* in den frühen Texten zu belegen, daß alle drei Arten von Traditionen, die Propheten-, Gefährten- und Nachfolger-*aḥādīṯ* zwischen 150 und 250 d.H. (767–865 n.Chr.) einen Wachstumsprozeß verzeichnet haben. Das *ḥadīṯ* als Sammlung und Textkorpus, so Schacht, ist erst als Reaktion auf die Entwicklung der Jurisprudenz im 2. Jahrhundert entstanden – und nicht anders herum.[9]

Neue Forschungen konnten die Ergebnisse Goldzihers und Schachts bestätigen, wonach sich die Rechtsentscheidungen bis zum ersten Viertel des 2. Jahrhunderts d.H. im wesentlichen auf „Meinung" (*ra'y*) gestützt hatten. In den letzten Jahren des 1. Jahrhunderts d.H. (um 715 n.Chr.) setzte eine Entwicklung ein, an deren Ende in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts (767–815 n.Chr.) die Praxis entsprechend der *uṣūl*-Theorie stand.[10] Schachts These jedoch, wonach sich die Entscheidungen in der Frühzeit nicht auf den Koran oder andere rein islamische Quellen berufen hätten, sondern das Rechtsverständnis in einem großen Maße außerhalb der religiösen Sphäre gelegen habe, mußte korrigiert werden.[11] Das Sammeln und Tradieren von *aḥādīṯ* setzte schon zu Ende des 1. Jahrhunderts ein und war

---

[7] Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 20.
[8] Ebd., 40.
[9] Ebd., 140, 150f.
[10] Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhundert*, 256–261. Zur *uṣūl*-Theorie vgl. S. 89–91 in diesem Abschnitt.
[11] Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, v.

nicht allein von dem Motiv bestimmt, vorherrschende Schulmeinungen zu stützen. Das Wachstum des Bestandes an Traditionen ging nicht zwangsläufig auf die Tätigkeit von Fälschern und Gegenfälschern zurück, sondern reflektiert ein größeres Bewußtsein für die seit dem 2./8. Jahrhundert gültigen Quellen des positiven Rechts.[12]

Mit dem *ḥadīṯ* liegt also kein in jedem Fall authentisches Zeugnis über das Reden und Handeln des Propheten und seiner Gefährten vor. Das Textkorpus ist vielmehr Ausdruck teilweise systematischer und grundlegender Überlegungen zur Theologie und Rechtspraxis in den ersten zwei Jahrhunderten nach dem Tod des Propheten.[13] Diese Überlegungen wurden durch die Anerkennung eines sakralen und legislativen Charakters für die spätere islamische Rechtssprechung bindend.

Arent Jan Wensinck hat das *ḥadīṯ* einen Spiegel genannt, in dem man die Geschichte der muslimischen Ideen während des 1. Jahrhunderts nach der Hiğra erkennen kann und der als Produkt der theologischen Arbeit der Gefährtengeneration betrachtet werden muß.[14] Spätere Orientalisten haben die Geltung dieses Satzes bis in das 3./9. Jahrhundert ausgedehnt. Am Beispiel des Apostasieurteils lassen sich einzelne Schritte dieser theologischen Arbeit nachzeichnen. Die vom Koran ausgehende und gleichzeitig über ihn hinausreichende, theologische Entwicklung des *ḥadīṯ* läßt sich am Beispiel des Apostatsieurteils eindrucksvoll belegen. Im Koran wird der Tatbestand der Apostasie mit vier sprachlichen Wendungen beschrieben, nämlich

> *allaḏīna kafarū baʿda īmānihim* bzw. *baʿda islāmihim*[15]
> „diejenigen, die ungläubig geworden sind, nachdem sie gläubig waren bzw. nachdem sie den Islam angenommen hatten"
> und
> *innahū āmānū ṯumma kafarū*[16]
> „sie waren gläubig und sind hierauf ungläubig geworden"
> und

---

[12] Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhundert*, 262–264.

[13] Es herrscht kein Konsens darüber, in welche Zeitspanne die Entstehung des *ḥadīṯ* zu datieren ist. Späteste Datierungen reichen bis in das 3./9. Jahrhundert.

[14] Wensinck, *The Muslim Creed*, 1, 19.

[15] *Koran*, **3**.90 bzw. **9**.74 vgl. **3**.80, **3**.86, **3**.100, **3**.106, **5**.12, **24**.55.

[16] *Koran*, **63**.3.

man yatabaddalu l-kufra bi-l-īmān[17]
„wer den Unglauben gegen den Glauben eintauscht."
und
man yartadda minkum ʿan dīnihī[18]
„wer unter euch von seiner Religion abgewendet wird"
und
yaruddukum baʿda īmānikum kāfirīn[19]
„sie werden euch zu Ungläubigen machen, nachdem ihr gläubig wart."

Am weitaus häufigsten ist dabei die erste Formulierung, die wie die zweite und dritte das Verb *kafara*, „ungläubig sein", bzw. ein abgeleitetes Partizip oder den Infinitiv davon benutzt. Im Gegensatz zu dieser deutlichen Präferenz für den Verbstamm *k-f-r* im Koran finden sich im *ḥadīṯ* eine größere Vielfalt von Wendungen. Zwar wird die koranische Formulierung *kaffara baʿda islāmihī/īmānihī* nach wie vor oft benutzt,[20] die Wortverbindungen mit dem Verb *irtadda* kommen aber am häufigsten vor.[21] Daneben gibt es eine lexikalische Vielfalt unterschiedlichster Formulierungen, mit der die Apostasie in den Schilderungen einer historischen Begebenheit von unterschiedlichen überlieferern und in den verschiedenen Rezensionen eines *ḥadīṯ* beschrieben wird. Dies deutet auf eine Phase, in der sich der Sprachgebrauch nicht gefestigt hat. Gleichzeitig bildet sich aber auch eine Fachter-

---

[17] *Koran*, **2**.108.

[18] *Koran*, **5**.54 vgl. auch **2**.217. In Vers **47**.25 steht *irtaddū* ohne präpositionale Ergänzung.

[19] *Koran*, **3**.100, vgl. **3**.149, **2**.109.

[20] Vgl. dazu die Einträge unter dem Stichwort *kafarū baʿda īmānihim, islāmihim* in Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, vi, 33.

[21] Vgl. dazu die Einträge unter dem Stichwort *irtadda* in Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, ii, 247 darunter auch solche Verbindungen wie *irtadda ʿan ḥiǧratihī*, „von der Hiǧra abgewendet werden" (Aḥmad b. Hanbal, *al-Musnad*, iii, 361f.), *irtadda kuffāran* „zu den Ungläubigen hingewendet werden" (ebd., i, 374). Vom Verb *irtadda* unabhängige Wendungen sind z.B. *baddala dīnahū*, „seine Religion wechseln" (Belege s.u.); *taraka d-dīn* „den Glauben verlassen" (Ibn Dāʾūd, *as-Sunan fī l-ḥadīṯ, ḥudūd* 1; iv, 522); *taraka l-ǧamāʿa*, „die Gemeinschaft verlassen" (al-Buḫārī, *Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ, diyāt* 6; iv, 317); *maraqa min ad-dīn*, „vom Glauben abweichen" (ebd.); *faraqa l-ǧamāʿa*, „sich von der Gemeinde trennen" (Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, vi, 181); *ašraka baʿda aslama*, „Polytheist sein, nachdem man den Islam angenommen hatte" (Ibn Māǧa, *as-Sunan, ḥudūd* 2; iv, 848); *raǧaʿa dīnahū dīna s-sauʾ*, „zurückkehren zu seiner (vorherigen) üblen Religion" (Abū Dāʾūd, *ḥudūd* 1; iv, 524); *ḥaraǧa muḥāriban li-llāhi wa-rasūlihī*, „ausziehen um Gott und seinen Gesandten zu bekämpfen" (Abū Dāʾūd, op. cit., *ḥudūd* 1; iv, 523); *ḥārabu llāha*, „gegen Gott kämpfen" (al-Buḫārī, op. cit., *wuḍūʿ* 66; i, 69).

minologie für Apostasie heraus. Das Verb *irtadda* kommt mit präpositionaler Ergänzung in seiner ursprünglichen Bedeutung von „ab- bzw. hingewendet werden" im *ḥadīṯ*-Korpus weitaus seltener vor als im Koran.[22] Neben der Wendung *irtadda ʿan dīnihī*, „von seiner Religion abgewendet werden", kommt das Verb in dieser Bedeutung nun auch ohne prädikative Ergänzung vor.[23] Obwohl die Verwendung mit der präpositionalen Ergänzung „vom Glaube" und „vom Islam" nach wie vor häufig belegt ist, wird das Verb *irtadda* im intransitiven Gebrauch zum *terminus technicus* für Apostasie. Dieser Prozeß ist spätestens mit der Verwendung des Verbalnomens *irtidād* für „Apostasie" wie auch des aktiven Partizips *murtadd* „Apostat" abgeschlossen. Zumindest das letztere läßt sich im *ḥadīṯ* in dieser Bedeutung belegen.[24] Auch der später teilweise synonym zu *irtidād* verwendete Begriff *ridda* kommt in dieser Bedeutung erstmalig im Schrifttum des *ḥadīṯ* vor.[25] Diese Genese einer Fachterminologie für Apostasie findet parallel zur Entstehung der *ḥadīṯ*-Literatur statt, denn es lassen sich beides, eine lexikalische Vielfalt für Apostasie wie der Gebrauch des Fachterminus nachweisen. Einigen Überlieferungen von Aussprüchen,

---

[22] Vgl. z.B. al-Buḫārī, op. cit., *fitan* 14; iv, 373, wo von al-Ḥaǧǧāǧ der Ausspruch überliefert ist: *irtadda ʿalā ʿaqibaihi*, „er ist zu seinen beiden Nachkommen zurückgekehrt".

[23] Hier lassen sich einige Zwischenformen des Gebrauchs in Verbindung mit Präpositionen aufzeigen: *irtadda ʿan islāmihī* ist noch mit echter präpositionaler Ergänzung, in *irtadda baʿda islāmihī* handelt es sich nur mehr um eine präpositionale Ergänzung der Zeit. Die letzte Wendung ist dem intransitiven Verb *kafara* in *kafara baʿda islāmihī* im *Koran*, Vers **9**.74, nachgebildet. In dem Ausspruch des Abū Mūsā al-Aš'arī: *aslama ṯumma rtadda* „Er bekehrte sich zum Islam, dann wandte er sich ab." wird die ursprüngliche Bedeutung der beiden Verben („sich hinwenden" und „sich abwenden") deutlich gegenübergestellt (al-Buḫārī, op. cit., *maġāzī* 60; iii, 157). Auch dieser Satz ist eine Nachbildung des koranischen *āmānū ṯumma kafarū* in Vers **63**.3. Am Ende dieser Entwicklung steht der ʿUṯmān kurz vor seiner Ermordung im Jahr 35/656 zugeschriebene Satz: *lā rtadadtu mundu aslamtu*, „Ich habe mich nicht abgewandt, seitdem ich mich zum Islam bekannt habe." (Ibn Māǧa, op. cit., *ḥudūd* 1; iii, 847). Hier wird *irtadda* intransitiv im Sinne von „sich vom Islam abwenden" gebraucht.

[24] Vgl. die Abū Masʿūd zugeschriebene Wendung: *murtadd aʿrābī*, „beduinischer Apostat". (Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, ii, 247); Als eigenständiger Infinitiv kommt *irtidād* im *ḥadīṯ* nicht vor, einzig als nominale Umschreibung des Verbs: *mā faʿaltu dālika kufran wa-lā rtidādan ʿan dīnī* (Buḫārī, op. cit., *tafsīr* Sure 60; iii, 350).

[25] Allerdings nur ein Mal, und dies ist verwunderlich, weil die sogenannten *ridda*-Kriege nach dem Tode Muḥammads in den Berichtszeitraum des *ḥadīṯ* fallen. Die Benennung scheint nachträglich zu sein. Der Prophetengenosse Rāfiʿ aṭ-Ṭāʿī nimmt auf dieses Ereignis Bezug, indem er rückblickend berichtet, wie er nach einem Gespräch mit dem späteren Kalifen Abū Bakr noch zu Lebzeiten Muḥammads fürchtete, nach dem Tod des Propheten werde es „eine *fitna* und danach eine *ridda*" geben (Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, i, 8).

die sich des Fachbegriffes *irtadda* bedienen, stehen Rezensionen gegenüber, die eine wahrscheinlich frühere Beschreibung ohne Verwendung des Verbs *irtadda* beibehalten.[26]

Eine ähnliche Entwicklung läßt sich für die Inhalte des *ḥadīṯ* ausmachen. Auch hier geht der Prozeß von Motiven aus, die im Koran erwähnt werden. Im Koran wie im *ḥadīṯ* findet sich das Urteil, wonach Apostaten – wie alle Ungläubigen – vor Gott keine Gnade finden. Im Koran wird diese Mahnung zur Umkehr häufig ausgesprochen und fehlt bei kaum einer Erwähnung von Apostaten. Anders im *ḥadīṯ*, als Mahnung zur Umkehr findet die Höllenstrafe selten Erwähnung. In den Sammlungen des 3./9. Jahrhunderts findet sich einzig:

> Gott nimmt keinen Polytheisten auf, der ihm einen anderen Gott beistellt, nachdem er tatsächlich (*ʿamalan*) den Islam angenommen hatte, bis er sich nicht von den (anderen) Polytheisten trennt und zu den Muslimen kommt.[27]

Diese Tradition wie auch viele Stellen im Koran macht deutlich, daß die Reue eines Apostaten bei Gott stets willkommen ist.[28] Im Koran ist aber auch die widersprechende Aussage enthalten, wonach ein mehrmals abgefallener Muslim auch durch Reue seine Bestrafung im Jenseits nicht mehr abwenden oder mildern kann.[29] Im *ḥadīṯ* findet sich eine Entsprechung:

> Gott (Eulogie) nimmt die Reue eines Knechtes nicht an, der ungläubig geworden ist, nachdem er den Islam angenommen hatte.[30]

Dieser *ḥadīṯ* besagt, daß die Reue und Rückkehr zum Islam nicht vor der Strafe im Jenseits bewahrt und daß die schon vorausgehend verhängte Höllenstrafe der Apostaten durch Umkehr nicht mehr abgewendet werden kann. Er geht damit weit über das Diktum im Koran hinaus, in dem allein die Umkehr eines mehrmals Abgefallenen umsonst ist. Diese Überlieferung wirkt nachhaltig auf den theologischen Standpunkt, wonach Gott selbst im Falle größter Sünden (*kabāʾir*) die Umkehr der Gläubigen annimmt – die bußfertige Umkehr

---

[26] Besonders deutlich wird dies bei den zahlreichen Überlieferungen des *ḥadīṯ* über die drei Vergehen, die die Tötung eines Muslims rechtfertigen. Vgl. die Einträge unter dem Stichwort *lā yaḥillu dama imriʾin muslim* ... bei Wensinck, *Concordance et indices*, i, 492.

[27] So überliefert von Muʿāwiya bei Ibn Māǧa, op. cit., *ḥudūd* 2; ii, 848.

[28] Am deutlichsten in *Koran*, **9**.74.

[29] *Koran*, **3**.90.

[30] Überliefert von Muʿāwiya, vgl. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, v, 2, vgl. auch ebd, v, 3.

eines Apostaten jedoch bei Gott auf taube Ohren stößt.[31]

Dieses Beispiel verdeutlicht eine Entwicklung, die von koranischen Motiven ausgeht, gleichzeitig aber den Koran und seinen legislativen Inhalt hinter sich läßt. Die Entstehung des Todesurteils für Apostasie ist ein ähnlicher Prozeß. Im Koran findet sich das kontrovers diskutierte Diktum, wonach die Taten eines Apostaten im Diesseits wie im Jenseits verwirkt seien.[32] Eine Bestrafung des Apostaten läßt sich aus diesem Vers nicht ableiten. Der zunehmende Organisationsgrad der islamischen Gemeinde mag dazu geführt haben, daß sich im Textkorpus des *ḥadīṯ* ein neues Motiv findet, das im Koran nicht erwähnt wird: die Todesstrafe für Apostasie.

Von ʿIkrima, einem in Mekka 105/723 gestorbenen Schüler des frühen Rechtsgelehrten und Vettern des Propheten Ibn ʿAbbās, wird der folgende *ḥadīṯ* überliefert:

> ʿAlī (Eulogie) ließ Leute verbrennen, die sich vom Islam abgewendet hatten. Als dies zu Ibn ʿAbbās gelangte, sagte er: ‚Ich an seiner Stelle hätte sie nicht im Feuer verbrannt, denn der Gesandte Gottes (Eulogie) sagte: ‚Straft nicht mit den Strafen Gottes,' sondern ich hätte sie umgebracht entsprechend den Worten des Gesandten Gottes (Eulogie). Denn der Gesandte Gottes (Eulogie) sagte: ‚Wer seine Religion wechselt, den tötet!'"[33]

Der in diesem *ḥadīṯ* enthaltene Prophetenausspruch ist schon in der frühesten, überlieferten *ḥadiṯ*-Sammlung aus dem dritten Viertel des 2. Jahrhunderts d.H. (letztes Viertel des 8. Jahrhunderts n.Chr.) verzeichnet und hat in der nachfolgenden islamischen Jurisprudenz gesetzgebenden Charakter gewonnen.[34] Das Urteil, wonach ein Apostat zum Tode verurteilt werden muß, konnte sich dank dieses *ḥadīṯ* auf (1.) einen Ausspruch des Propheten stützen: „Wer seine Religion wechselt, den tötet!",[35] (2.) bezeugt der *ḥadīṯ*, daß dieser Rechtsgrundsatz von den Zeitgenossen des Propheten nach dessen Ableben in Rechtspraxis umgewandelt wurde und (3.) gibt er Auskunft über den

---

[31] Vgl. z.B. Wensinck, *The Muslim Creed*, 47 über „the common orthodox opinion", wonach "whoever commits fornication or theft or other grave sins, exept *shirk*, (. . .) if he repents, his punishment is cancelled (. . .)"

[32] *Koran*, **2**.217 und **5**.5.

[33] Abū Dāʾūd, op. cit., *ḥudūd* 1; iv, 521: *man baddala dīnahū fa-qtalūhū*. Der Überlieferer dieses *ḥadīṯ*, ʿIkrima, galt als gemäßigter Ḫāriǧit (Watt, *The Formative Period*, 28), ein bemerkenswerter Zusammenhang, denn das Todesurteil für Apostasie ist eine Voraussetzung für die frühen ḫāriǧitische Lehren.

[34] Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭaʾ*, *aqḍiya* 18; 458.

[35] Dieser Wortlaut ist in fast allen Rezensionen des *ḥadīṯ* gleichlautend überliefert: „*man baddala dīnahū fa-qtulūhu!*" Bei Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭaʾ*, *aqḍiya* 18; 458,

Konsens, der zwischen zwei bedeutenden Figuren des frühen Islams (ʿAlī und Ibn ʿAbbās) über den Rechtsgrundsatz selber herrschte. Der *ḥadīṯ* hat nur einen Mangel: Der Ausspruch des Propheten wird einzig und allein von Ibn ʿAbbās und von keinem anderen Gefährten des Propheten an die Nachwelt überliefert und gilt damit als isoliert überlieferte Tradition, die im Verständnis einiger späterer Gelehrter durch besser überlieferte *aḥādīṯ* aufgehoben werden konnte.[36]

Für eine kritische Betrachtung dieser Tradition ist der angezeigte Mangel in der Überlieferung eines so bedeutenden Diktums möglicherweise ein Anzeichen für seine frühe Entstehung, wenn nicht gar für seine Authentizität. Das frühe Vorkommen der Überlieferung in der Sammlung des Mālik b. Anas stärkt dieses Argument. Schließlich spricht eine weitere Überlegung dafür, daß es einen sehr frühen Konsens aller muslimischen Richtungen über die Todesstrafe im Fall von Apostasie gab: Eine der ersten theologischen Diskussionen im Islam kreiste um den Status des großen Sünders (*fāsiq*). Unter der Gruppe der Ḫāriǧiten wurde die Meinung vertreten, jemand, der eine große Sünde begangen habe, sei ein Ungläubiger und dürfe getötet werden. Dies Urteil leitet sich aus der strengen Forderung der Ḫāriǧiten ab, stets fromm zu handeln und seine Religion mit moralischer Auszeichnung zu leben. Die anti-ḫāriǧitischen Gruppen bestanden darauf, kein Urteil über den Glauben oder Unglauben eines großen Sünders zu fällen. Keine anti-ḫāriǧitische Gruppe argumentierte aber gegen den Zusammenhang von Unglauben und Todesstrafe. Der Diskussion um den großen Sünder ging also ein Konsens über die Todesstrafe bei Unglauben eines Muslims voraus. Die muslimische Häresiographie setzt den Beginn der Diskussion um die religiös-motivierte Tötung eines großen Sünders (*istiʿrāḍ*) in das Kalifat ʿAlīs und betrachtet diesen Streit ausgelöst von der Ermordung des Kalifen ʿUṯmān im Jahr 35/655. Selbst wenn man diese Darstellung in Frage stellt, bleibt der Streit um den großen Sünder ein Ereignis, das in die Frühzeit des Islams zu datieren ist. Die Etablierung der Todesstrafe für Apostasie fällt in die früheste Phase der Formulierung des *ḥadīṯ* oder geht dieser sogar voraus.

Wenn unter den Gefährten auch vermeintlich Einigkeit über das

---

findet sich: „Wer seine Religion ändert, den köpft!." (*man ġayyara dīnahū fa-ḍribū ʿunqahū.*)

[36] Vgl. al-Buḫārī, op. cit., *ǧihād* 149; iii, 251; ebd., *istitāba* 2; iv, 329f.; Ibn Māǧāh, op. cit., *ḥudūd* 2; ii, 848; Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, i, 2, 7, 217, 282, 323.

Strafmaß, nämlich die Todesstrafe bestand, so nicht über die Vollstreckung. Der Protest des Ibn ʿAbbās macht deutlich, daß es offenbar einen Widerwillen gegen den Scheiterhaufen gab. Spätere Versionen der Vorgänge nehmen auf den Einwand Ibn ʿAbbās Rücksicht und schildern, ʿAlī hätte die Apostaten zuerst zu Tode trampeln oder enthaupten lassen, bevor sie eingeäschert wurden. Später hieß es auch, ʿAlī hätte es bereut, die Apostaten verbrannt zu haben, nachdem ihm das Urteil des Ibn ʿAbbās zu Ohren gekommen war.[37] Mancher wollte auch gewußt haben, wer die auf diese Weise Getöteten waren.[38] Schließlich wurde auch das Verbot, Apostaten auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen, in einem zweiten *ḥadīṯ* auf Muḥammad selber zurückgeführt. Darin wird ein Gefährte Muḥammads vom Propheten beauftragt, zwei seiner Feinde aufzustöbern. Muḥammad verbietet seinem Gefährten jedoch ausdrücklich, sie zu verbrennen. Die Begründung ist die gleiche wie bei Ibn ʿAbbās: Das Feuer sei die Strafe Gottes in der Hölle.[39]

Der zweite für die Begründung des Todesurteils maßgebliche *ḥadīṯ* kann dieses Urteil nicht wie der erste durch einen Ausspruch des Propheten legitimieren, sondern beruft sich auf die Rechtspraxis unter den Prophetengefährten. Der *ḥadīṯ* berichtet, wie während einer Expedition (*maġzā*) zweier Prophetengefährten, nämlich Muʿāḏ b. Ǧabal und ʿAbdallāh b. Qais al-Aš'arī (hier auch Abū Mūsā genannt), einer der beiden auf die unverzügliche Ermordung eines Apostaten drängte. Der 104/722 in Kufa verstorbene Abū Burda, ein Sohn des in der Episode vorkommenden Abū Mūsā, berichtet:

> Der Gesandte Gottes sandte Abū Mūsā und Muʿāḏ b. Ǧabal in je eine Gegend des Jemens. (...) Als Muʿāḏ (...) in die Gegend seines Genossens Abū Mūsā kam und auf einem Maultier ritt, hielt er an und blieb auf seinem Tier sitzen. Eine Menschenmenge hatte sich um ihn versammelt, darunter war ein Mann, dessen Hände waren an seinen Hals gebunden. ‚Was soll das, O ʿAbdallāh b. Qais?' fragte Muʿāḏ. Abū Mūsā antwortete: ‚Das ist ein Mann, der ungläubig wurde,

---

[37] Z. B. in einem Fragment des verlorenen Kitāb an-Nakṯ des muʿtazilitischen Theologen an-Naẓẓām (gest. 221/836). Vgl. van Ess, *Das Kitāb an-Nakṯ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futya des Ǧāḥiẓ*, 50.

[38] Nämlich schiitische Extremisten, unter denen ein Name, Muḥammad al-ʿIǧlī, häufig genannt wurde. Vgl. z.B. Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḫarāǧ*, 181f. Zu dem Vorgang der Ketzerverbrennung unter ʿAlī und seiner Überlieferung vgl. Friedländer, *ʿAbdallāh b. Sabā, der Begründer der Šīʿa und sein jüdischer Ursprung*, 308, 317 und van Ess, *Das Kitāb an-Nakṯ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futya des Ǧāḥiẓ*, 50–56.

[39] al-Buḫārī, op. cit., *ǧihād* 149; iii, 251.

> nachdem er den Islam angenommen hatte.' Mu'āḏ erwiderte daraufhin: ‚Ich steige nicht ab, bevor dieser Mann nicht getötet wurde!' ‚Genau deshalb haben wir ihn hierhergebracht, deshalb steig ab!' sagte Abū Mūsā. ‚Ich steige nicht ab, bevor er nicht getötet wurde,' sagte Mu'āḏ. Abū Mūsā gab den Befehl, ihn zu töten und er wurde getötet. (. . .)[40]

Mu'āḏ hat gemäß dieser Rezension die unverzügliche Ermordung des Apostaten gefordert. In einer abweichenden Überlieferung hatte Abū Mūsā den Apostaten schon circa zwanzig Tage lang zur Umkehr aufgefordert, schließlich forderte Mu'āḏ ihn nochmals auf, zum Islam zurückzukehren, und als der Apostat auch darauf nicht einging, wurde er schließlich geköpft.[41] An diesen beiden unterschiedlichen Rezensionen läßt sich die Entwicklung einer rechtlichen Institution aufzeigen, die erst mit Aufkommen des Todesurteils für Apostasie notwendig wurde: die Aufforderung zur Umkehr (*istitāba*). Der Gegensatz in diesen beiden Versionen – einmal der vollkommene Verzicht auf die Aufforderung, das zweite Mal die genaue Dokumentation mehrerer Versuche, den Beschuldigten zur Rückkehr zum Islam zu bewegen – deutet auf einen Wandel im Rechtsempfinden während der Periode der *ḥadīṯ*-Genese.

Solange Apostasie einzig im Jenseits mit Höllenfeuer bestraft wurde, benötigte man keine Verifikation für den Tatbestand – „Gott weiß allerdings besser über ihren Glauben Bescheid (als ihr)".[42] Mit Aufkommen der Todestrafe entstand das Problem der Verifikation dieses neuen Straftatbestandes. Als eine der Antworten entwickelte sich die Institution der *istitāba*, der Aufforderung zur Umkehr. In der Folge wurde es von den meisten Rechtsgelehrten als unerläßlich angesehen, den vermeintlichen Apostaten die Möglichkeit zur Rückkehr zum Islam zu geben.[43] Dokumentiert wird diese Entwicklung durch ein *ḥadīṯ*, in dem 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb, der zweite Kalif, sich gegen die von Mu'āḏ und Abū Mūsā geübte Praxis ausgesprochen haben soll. Als der in Medina residierende 'Umar von der Ermorderung des Apostaten im Jemen hörte, ohne daß diesem Gelegenheit zur Umkehr gegeben wurde, soll er gesagt haben:

---

[40] al-Buḫārī, op. cit., *maġāzī* 60; iii, 156. Gemäß einer zweiten Überlieferung, die an gleicher Stelle bei al-Buḫārī verzeichnet ist, handelte es sich bei dem Apostaten um einen „Juden, der sich zum Islam bekehrt hatte und dann Apostat wurde." (Arab.: *yahūdī aslama ṯumma rtadda.*)

[41] Vgl. Abū Dā'ūd, op. cit., *ḥudūd* 1; iv, 526.

[42] *Koran*, **60**.10; Übers. Paret, 391.

[43] Vgl. S. 76–81 in diesem Abschnitt.

> Habt ihr ihn denn nicht drei Tage eingesperrt und ihm täglich ein Brot gegeben und ihn zur Umkehr zu bewegen versucht? Vielleicht hätte er bereut und wäre zum Gehorsam gegen Gott zurückgekehrt. O Gott, ich war nicht dabei, ich habe es nicht befohlen und ich stimme dem nicht zu; mir wurde es nur so berichtet.[44]

Diese Tradition fiel der islamischen *ḥadīṯ*-Kritik zum Opfer und wurde von den Gelehrten des 3./9. Jahrhunderts nicht mehr in ihre Sammlungen aufgenommen. Albrecht Noth konnte nachweisen, daß die „Rechtsentscheidungen" des Kalifen ʿUmar ein Topos der frühen Überlieferung war. Er hält die im *ḥadīṯ* vorkommenden Reden der frühen Kalifen durchweg für Fiktion.[45] Der Grund, warum dieser *ḥadīṯ* spätestens im 3./9. Jahrhundert ausgesondert wurde, mag mit der historischen Unmöglichkeit des Ereignisses zusammenhängen.[46] Trotzdem spielte er in der frühen juristischen Literatur zum Apostasieurteil eine maßgebliche Rolle.

Die Verifikation der Apostasie ist nur eines der Probleme, die mit dem Aufkommen der Todestrafe in der frühen nachkoranischen Epoche des Islams entstanden sind. Die Anschuldigung, vom Islam abgefallen zu sein, hatte nunmehr so weitgehende Konsequenzen, daß eine leichtfertige Verleumdung selber mit einer Strafe belegt wurde.

---

[44] Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭaʾ*, *aqḍiya* 18; 498; Bei Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḫarāǧ*, 180 wird der gleiche Wortlaut ʿUṯmān in den Mund gelegt, bei Ibn Saʿd, *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt al-kabīr*, v, 258f. dem Umayyadenkalifen ʿUmar II. (reg. 99–101/717–720). Die beiden Kalifen ʿUmar I. und ʿUmar II. werden nicht nur bei dieser Gelegenheit als Quellen positiven Rechts miteinander identifiziert. Die als *šurūṭ ʿUmar*, „Statut ʿUmars", bekanntgewordenen Bedingungen unter denen die Angehörigen der Buchreligionen geduldet wurden, sind sowohl auf auf ʿUmar I. wie auf ʿUmar II. zurückgeführt worden (Art. „Omar, Statute of" in EJ, xii, 1378–1382 (E. Bashan); Fattal, *Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam*, 60–69).

[45] Noth, *Quellenkritische Studien*, 75–78, 81.

[46] ʿUmar tritt in diesem *ḥadīṯ* als letztverantwortlicher Kalif auf, der sich vor Gott gegenüber dem Rechtsbruch der beiden Prophetengefährten im Jemen zu rechtfertigen versucht. Das Ereignis müßte also während des Kalifats von ʿUmar I. (12–23/634–644) stattgefunden haben. ʿAbdallāh b. Qais al-Ašʿarī und Muʿāḏ b. Ǧabal wurden im Jahr 8 oder 9/629–631 von Muḥammad in den Jemen geschickt. ʿAbdallāh blieb dort, bis er von ʿUmar im Jahr 16/638 nach Basra als Gouverneur gesandt wurde. Von Muʿāḏ wird demgegenüber nicht überliefert, daß er im Jemen blieb bis ʿUmar sein Amt antrat. Er war schon zum Amtsantritt Abū Bakrs 10/632 wieder in Medina, nahm an der Pilgerfahrt ʿUmars teil, wurde von Abū ʿUbaida 18/639 als dessen Nachfolger als Gouverneur von Syrien eingesetzt und starb dort noch im selben Jahr an der Pest. Als ʿUmar Kalif wurde, war also nur ʿAbdallāh, nicht auch Muʿāḏ im Jemen (Art. „Ashʿarī, Abū Mūsa" in EI², i, 695–6 (Laura Vaccia Vaglieri); Ibn Saʿd, *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt al-kabīr*, iii.2, 120–126; vii.2, 114–115).

Im Textkorpus des *ḥadīṯ* findet sich ein Ausspruch Muḥammads, der einen nicht hinreichend begründeten Apostasievorwurf mit Apostasie gleichsetzt:

> Sagt ein Mann zu seinen Genossen (wört. zu seinem Bruder): ‚O Ungläubiger', dann bekennt sich einer von beiden zum Unglauben.[47]

Arent Jan Wensinck nahm an, dieser *ḥadīṯ* sei zu Beginn gegen die Ḫāriǧiten gerichtet worden, die jeden Muslim aufgrund einer begangenen großen Sünde zum Ungläubigen erklärt haben. Er gesteht aber ein, daß sich aufgrund des Wortlauts gar keine anti-ḫāriǧitische Wirkung ergibt und die Tradition ihr (von Wensinck angenommenes) Ziel verfehlt. Wenn man vom Unglauben des vermeintlichen *kāfir* überzeugt ist, braucht man die Konsequenzen dieses *ḥadīṯ* nicht zu fürchten.[48] Eine anti-ḫāriǧitische Intention ist deshalb fraglich. Überzeugender ist die Deutung, daß der *ḥadiṯ* vorschnelle, im Zorn oder als *lapsus linguae* ausgesprochene *kufr*-Vorwürfe verhindern sollte. Hier stand offenbar die Bestrafung ehebrecherischer Verleumdung Pate: Die Verse **24**.2–4 im Koran legen die Geißelung als Strafe für Ehebruch (*zinā'*) fest. Die ehebrecherische Handlung muß durch vier Zeugen bestätigt werden. Die Verleumdung (*qaḏf*) von Personen, ohne die vorgeschriebene Zahl von Zeugen beibringen zu können, wird an der gleichen Stelle mit 80 Peitschenhieben bestraft.

Der zitierte *ḥadīṯ* impliziert nicht, daß im Fall dieser Verleumdung eine Klärung angestrebt werden soll oder daß sie für einen der beiden Muslime eine Bestrafung im Diesseits nach sich zieht. Vielmehr kann man hier eine Parallele zur gegenseitigen Verfluchung (*liʿān*) im Fall des Ehebruchs ziehen: Nach ḥanafitischen Recht gilt jedes Kind einer verheirateten Frau als Kind ihres Mannes, selbst wenn die Ehe nachweislich nie vollzogen wurde. Ist ein Mann überzeugt, nicht der Vater eines Kindes seiner Frau zu sein, kann aber keinen

---

[47] al-Buḫārī, op. cit., *adab* 73; iv, 136; Muslim, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, *īmān* 111; i, 112; Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, ii, 18. Ebd., ii, 23 überliefert: „Wann immer ein Mann einen anderen Mann des Unglaubens bezichtigt (*kaffara*), so ist das wie ein böses Omen und derjenige, dem es am meisten (am Glauben) mangelt, bekennt sich zum Unglauben." Bei at-Tirmiḏī, op. cit., *īmān* 16; v, 22 findet sich: „Wenn jemand einen Gläubigen beschuldigt, er sei ungläubig, so ist das als würde er ihn töten."

[48] Wensinck, *The Muslim Creed*, 40f. Watt, *The Formative Period*, 18 bestreitet, daß in der frühen Ḫāriǧīya tatsächlich angenommen wurde, alle großen Sünder seien Ungläubige (und damit Apostaten). Dies könne höchstens in Hinblick auf Männer in führenden Positionen gelten. Watt nimmt an, daß sich die Meinung, die Ḫariǧiten hätten das generelle Anathem für große Sünder vertreten, erst am Beginn des 8. Jahrhunderts n.Chr. durchsetzte.

Ehebruch beweisen, dann hat er die Möglichkeit, mit vier Eiden den Ehebruch seiner Frau zu beschwören. Er ruft in diesen Eiden die ursprüngliche Strafe für Verleumdung (*qaḏf*) über sich, falls er nicht die Wahrheit sagt. Der Frau wird die Gelegenheit gegeben, ebenso in vier Eiden ihre Unschuld zu beschwören. Tut sie es, ist der Fall für die islamische Rechtsprechung damit einer Entscheidung im Diesseits enthoben und hat keine strafrechtlichen Konsequenzen. Über die Aufrichtigkeit der Eide wird in einer anderen Welt entschieden.[49]

[49] Coulson, *A History of Islamic Law*, 176f.

4. KAPITEL

DIE ANWENDUNG DES APOSTASIEURTEILS – ENTWICKLUNGEN IM *ḤADĪṮ*-KORPUS

Neben dem knappen Satz: „Wer seine Religion wechselt, den tötet!" ist ein weiterer, dem Propheten zugeschriebener Ausspruch für die Entwicklung und spätere Begründung des Apostasieurteils wichtig. Er wird in den *ḥadīṯ*-Sammlungen in drei Versionen überliefert, die auf drei verschiedene Gewährsleute zurückgeführt werden, nämlich auf Ibn Mas'ūd, auf 'Ā'iša, eine der Frauen des Propheten, und auf den dritten Kalifen 'Uṯmān b. 'Affān. In der von 'Uṯmān überlieferten Rezension zitiert der Kalif den Ausspruch des Propheten vor dem Hintergrund einschneidender politischer Ereignisse. Als im Frühjahr des Jahres 34/656 Unzufriedene aus Ägypten, Basra und Kufa nach Medina zogen, um Klage gegen den Kalifen 'Uṯmān zu führen, überschlugen sich die Ereignisse, und 'Uṯmān wurde in seinem Haus in Medina ermordet. Dieser Mord ist der Ausgangspunkt für den ersten Bürgerkrieg im Islam, der in einer Spaltung der Gemeinde endete, die bis heute – wenn auch unter veränderten Bedingungen – andauert. Ob 'Uṯmān sich als Kalif etwas zuschulden kommen ließ, ist nach wie vor Teil heftiger religiöser Polemik. Im (sunnitisch geprägten) *ḥadīṯ* sind 'Uṯmāns letzte Worte vor seiner Ermordung festgehalten:

> 'Uṯmān sagte: ‚Sie bedrohen mich doch wirklich mit dem Tode! Warum (wollen) sie mich töten? Ich hörte den Gesandten Gottes (Eulogie), wie er sagte: ‚Das Blut eines muslimischen Mannes darf nur in einem von drei Fällen vergossen werden: Wenn ein Mann Unzucht begeht und dabei verheiratet (wört. keusch) ist, so wird er gesteinigt. Oder wenn ein Mann einen anderen Mann umbringt oder wenn ein Mann sich abwendet, nachdem er sich zum Islam bekannt hat.'
>
> Bei Gott, ich habe keine Unzucht begangen, weder während der *ǧāhilīya* noch in der Zeit des Islams, ich habe keine muslimische Seele umgebracht und habe mich auch nicht abgewendet, seitdem ich mich zum Islam bekenne.'[1]

---

[1] Ibn Māǧa, op. cit., *ḥudūd* 1; ii, 847. Ähnlich bei Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, i, 63.

Der ganze *ḥadīṯ* hat eine besondere theologische und politische Bedeutung, weil er eine der zentralen Fragen des ersten Bürgerkrieges, nämlich ob ʿUṯmāns Ermordung auf irgendeine Weise gerechtfertigt werden kann, eindeutig mit Nein beantwortet. Er ist damit Teil einer Herrschaftslegitimation der damaligen Gegner ʿAlīs und ihrer Nachkommen, die ʿAlī die Befähigung für das Kalifenamt abgesprochen haben, weil ʿAlī während seines nachfolgenden Kalifats (35–40/656–661) die unrechtmäßige Ermordung ʿUṯmans nicht gesühnt habe. Kurz, der historische Kontext, in dem der Ausspruch des Propheten, „Das Blut eines muslimischen Mannes darf nur in einen von drei Fällen vergossen werden . . .", gesetzt wird, ist mit politischen Inhalten überfrachtet und damit höchst suspekt. Gerade das aber stärkt die Autorität des eigentlichen Diktums Muḥammads. Man hätte ʿUṯmān keinen Ausspruch Muḥammads in den Mund gelegt, der selber erst durch dieses Ereignis Autorität erlangen mußte. Die Autorität des Ausspruchs Muḥammads geht einer angenommenen nachträglichen Zusammenstellung dieses *ḥadīṯ* vorher.

In der *ḥadīṯ*-Sammlung des Ibn Māǧa findet sich der zitierte *ḥadīṯ* am Anfang des Kapitels über die *ḥadd*-Strafen im Islam. Als *ḥadd*-Straftaten bezeichnet die islamischen Rechtswissenschaft im Anschluß an Vers **2**.187 im Koran Vergehen gegen Gottes grundlegendste Gebote, quasi ein Verstoß gegen ein „Recht Gottes".[2] Über den Vollzug dieser *ḥadd*-Strafen kann sich kein Herrscher hinwegsetzen, denn es handelt sich um Verstöße gegen ein höheres Recht als das eines Staates oder einer Gemeinschaft. Im zitierten *ḥadīṯ* wird allerdings nur eine der *ḥadd*-Straftaten genannt, nämlich Ehebruch. Sowohl das Urteil gegen Ehebruch (*zinā'*) wie der Rechtsgrundsatz der Wiedervergeltung bei Mord und Verstümmelung sind im Koran belegt und können sich damit auf eine sicherere Rechtsquelle berufen als das Todesurteil gegen Apostaten.[3] Die Erwähnung des Urteils gegen Apostaten im Zusammenhang dieser beiden koranisch-gesicherten Rechtsgrundsätze hat die Apostasie für einige Rechtsgelehrte zu einer Quasi-*ḥadd*-Straftat gemacht.[4]

---

[2] Die *ḥadd*-Strafen sind: Geißelung bzw. Steinigung für ehebrecherischen Geschlechtsverkehr, (in der ḥanafitische Schule auch: Geißelung bei Verleumdung einer verheirateten Frau wegen Ehebruchs), Geißelung für das Trinken von Alkohol, Amputation der Hände für Diebstahl und je nach Umstand verschiedene Strafen für Bandenräuberei.

[3] Vgl. *Koran*, Vers **24**.2, **4**.15 und **5**.45.

[4] Nämlich für einige Rechtsgelehrte der ḥanafitischen, šāfiʿitischen und ḥanbalitischen Rechtsschule. Vgl. Ǧārallāh, *Aḥkām al-ḥudūd fī š-šarīʿa al-islāmīya*, 11. Der

Während der von ʿUṯmān überlieferte Ausspruch des Propheten das Todesurteil gegen Muslime bestätigt, zeigt sich im *ḥadīṯ* eine zweite Tendenz, die sich des Urteils über Apostasie gänzlich enthält, solange ein äußeres Kriterium der Zugehörigkeit zum Islam erfüllt ist. Im Koran ist im Zusammanhang mit den aus Mekka übersiedelnden Frauen der *muhāǧirūn* von einer Glaubensprobe die Rede, deren Ergebnis nur begrenzte Gültigkeit hat, denn: „Gott weiß besser über ihren Glauben Bescheid (als ihr)."[5] Das gleiche Motiv tritt in leicht abgewandelter Form in einem *ḥadīṯ* auf, der ebenfalls durch mehrere Gewährsmänner unter den Gefährten belegt wird. Usāma b. Zaid b. Ḥāriṯa berichtet über ein Ereignis während einer Militärexpedition nach al-Ḥuraqa, während derer er einen Gegner getötet hat, nachdem dieser das muslimische Einheitsbekenntnis ausgesprochen hatte. Usāma beschreibt, wie der Prophet ihn befragt hat, nachdem er von dem Ereignis gehört hatte:

> Usāma, hast du ihn getötet, nachdem er gesagt hat: ‚Es gibt nur einen einzigen Gott!'? Ich antwortete: ‚Er sagte das nur aus Furcht vor meinem Schwert.' Darauf der Prophet: ‚Bist du denn so tief in sein Herz eingedrungen?' Das fragte er, und er hörte gar nicht mehr auf, es zu wiederholen, so daß ich mir von Herzen wünschte, ich hätte vor jenem Tag nie den Islam angenommen.[6]

Arent Jan Wensick hat auch in diesem Fall für eine anti-ḫāriǧititische Intention des *ḥadīṯ* argumentiert. Die Formulierung über das Eindringen in das Herz sei eine Reaktion auf einen bei dem Historiker aṭ-Ṭabarī überlieferten „Habitus der Ḫāriǧiten", ihre Gegner umzubringen. Ein solcher Habitus läßt sich aus dem bei Wensinck zitierten Passus bei aṭ-Ṭabarī aber nicht ableiten.[7]

Das Motiv der Schonung nach Aussprache des Einheitsbekenntnisses ist durch ein zweites *ḥadīṯ* belegt, das eine Auseinandersetzung

---

Ḥanafit aš-Šaibānī (189/804) scheint der erste gewesen zu sein, der dies so sah; vgl. as-Saraḫsī, *Šarḥ as-siyar al-kabīr*, iv, 163 (allerdings ist nicht ganz klar, ob es sich an dieser Stelle nicht um den Kommentar des im 5./11. Jahrhunderts lebenden as-Saraḫsi handelt).

[5] *Koran*, **60**.10.

[6] Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ, op. cit., *īmān* 159 u. 160; i, 97f. Ebd., *īmān*, 158 überliefert den *ḥadīṯ* ohne die Worte: „Bist du denn so tief in sein Herz eingedrungen?"

[7] Ebenso möglich ist, daß die bei aṭ-Ṭabarī überlieferte Formulierung eine zynische Aufnahme der Worte des *ḥadīṯ* sind. Vgl. Wensinck, *The Muslim Creed*, 30, 41f. Er zitiert aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ser. 1, 3375, wo darüber berichtet wird, wie Ḫāriǧiten eine schwangere Sklavin (*umm walad*) des Prophetengefährten ʿAbdallāh b. Ḥabbāb im Jahr 37/656–657 durch Aufschneiden des Bauches ermordet haben.

zwischen den Prophetengefährten Abū Bakr und ʿUmar zum Anlaß hat. Nach dem Tod Muḥammads kam es auf der arabischen Halbinsel zu einer Abkehr einzelner Stämme von der jüngst etablierten Zentralgewalt in Medina. Die frühesten Quellen weisen darauf hin, daß es sich dabei weniger um einen religiösen Abfall vom Islam handelte, als vielmehr um eine Weigerung, die finanziellen und politischen Verpflichtungen der neuen Religion zu erfüllen.[8] Der erste Kalif Abū Bakr und die von ihm betrauten Feldherren schlugen die Aufstände mit teilweise brutalen Mitteln nieder.[9] Diese Feldzüge sind als *ridda*-Kriege, als Kriege des Glaubensabfalls, in die spätere Geschichtsschreibung eingegangen. Aber schon Leone Caetani konnte nachweisen, daß die Gegner der Muslime in diesen Kämpfen nicht nur Apostaten, sondern auch – und vielleicht in der Mehrzahl der Fälle – Stämme waren, die vom islamischen Gemeinwesen des Propheten bis dahin weitgehend oder völlig unabhängig waren.[10] In den islamischen Quellen setzte sich dennoch der Eindruck durch, daß damals „niemand entkam, der sich nicht zum Islam bekannte."[11] Das Ereignis selber wurde von späteren Rechtsgelehrten als Ausdruck eines Konsens unter den Prophetengefährten interpretiert, Apostaten mit dem Tod zu bestrafen.[12]

Glaubt man der Überlieferung, dann stellte sich diese Übereinstimmung unter den Prophetengefährten erst nach einem Streit zwischen ʿUmar und Abū Bakr ein. Von dem Prophetengefährten Abū Ḥuraira wird folgender Bericht überliefert:

> Als der Prophet starb, ernannte er Abū Bakr zu seinem Nachfolger, und dieser wandte sich gegen diejenigen Araber, die ungläubig geworden waren. ʿUmar sagte zu ihm: ‚Warum bekämpfst du die Menschen, wo doch der Gesandte Gottes (Eulogie) gesagt hat: ‚Ich bin angewiesen, die Menschen zu bekämpfen, bis sie sagen: ‚Es gibt nur einen einzigen Gott.' Wer dies sagt, dessen Eigentum und Leben bleibt von meiner Seite aus unbehelligt – einzig Gott kennt die Wahrheit und wird mit ihm abrechnen!"

---

[8] Bei al-Balāḏurī (gest. 279/892), *Futūḥ al-buldān*, 95 ist erwähnt, daß die Araber sagten, sie würden zwar das Gebet fortführen, aber keine Almosensteuer (*ṣadāqa*) zahlen.

[9] Ebd., 76f., 83f., 88–91, 95–106.

[10] Caetani, *Annali dell'Islam*, ii, 805f.

[11] So die Worte von al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, 106.

[12] So z.B. bei aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, iv, 160, der sogar sein Urteil, wonach Frauen wie Männer gleichsam zum Tode verurteilt werden müssen, mit dem Handeln Abū Bakrs begründet.

> Abū Bakr sagte daraufhin: ‚Bei Gott, ich werde weiterhin diejenigen bekämpfen, die zwischen dem Gebet und der Läuterungsabgabe einen Unterschied machen. Denn die Almosensteuer wird auf Eigentum erhoben. Bei Gott, wenn sie auch nur ein Zicklein vor mir zurückhalten, das sie dem Gesandten Gottes (Eulogie) gesandt hätten, so bekämpfe ich sie dafür.'
>
> 'Umar sagte (später): ‚Bei Gott, ich habe an dieser Rede nur eines bemerkt, daß nämlich Gott Abū Bakr die Brust für den Kampf geöffnet hat. Mir wurde offenbar, daß er im Recht war.'[13]

Abū Bakr, konfrontiert mit einem Widerspruch zwischen dem Reden des Propheten (dem Versprechen, Eigentum unbehelligt zu lassen) und einer koranischen Verpflichtung (die der Läuterungsabgabe auf Eigentum), entscheidet in eigenem Ermessen für die koranische Verpflichtung und für den Kampf gegen die Araber. Aufgrund des wahrgenommenen Widerspruchs hebt er die Geltung des Propheten-*ḥadīṯ* für diesen Fall von Apostasie gänzlich auf, denn er wendet sich nicht nur gegen das Eigentum, sondern auch gegen das Leben derjenigen, die von sich selber behaupten, Muslime zu sein und trotzdem die Zahlung der Läuterungsabgabe verweigern.

Ob dieses Ereignis wirklich so stattgefunden hat, ist in Frage zu stellen. Abū Bakr argumentiert in auffälliger Weise juristisch und nach Grundsätzen, die zu seinen Lebzeiten höchstwahrscheinlich keine Geltung hatten.[14] Offenbar mußte die Tatsache der *ridda*-Kriege mit dem Prophetendiktum in Einklang gebracht werden, wonach nur der Krieg gegen Ungläubige erlaubt sei, die sich nicht zu einem einzigen Gott bekennen. Die aufsässigen Araber waren im Bewußtsein der späteren Muslime schließlich keine Polytheisten mehr, sondern Muslime, die keine Steuern zahlen wollten. 'Umars quasi religiös gewonnene Überzeugung in die Berechtigung der Kriege lieferte das letzte Argument.

Josef van Ess konnte nachweisen, daß ein in einem anderen *ḥadīṯ* erwähnten Streit zwischen 'Umar und Abū Bakr über Fragen der Prädestination nicht authentisch ist, sondern älteren Vorbildern nachempfunden wurde.[15] Möglicherweise wurden echte oder angenom-

---

[13] al-Buḫārī, op. cit., *istitāba* 3; iv, 330; wortgleich, ebd., *zakāt* 1; i, 323f.

[14] Gemeint sind die Richtlinien für die „Aufhebung" (*nasḫ*) einer widersprechenden Rechtsquelle. Schon Wensinck, *The Muslim Creed*, 14 hatte im Fall dieses *ḥadīṯ* in diese Richtung argumentiert (jedoch allgemeiner): "We are no longer inclined to believed that state affairs of the highest importance were decided by prominent personages after the manner of the late doctors of the law."

[15] van Ess, *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie*, 160f., 168f.

mene Konflikte und ihre Lösung in den ersten Generationen der Muslime auf diese beiden Figuren projiziert.

Das zentrale Diktum Muḥammads: „Ich bin angewiesen, die Menschen zu bekämpfen, bis sie sagen: ‚Es gibt nur einen einzigen Gott'", ist der eigentliche Kern dieses *ḥadīṯ*. Es erscheint bei ʿUmar und Abū Bakr in einem Kontext, der seine Gültigkeit aufhebt. Unabhängig von diesem höchstwahrscheinlich fiktiven Gefährten-*ḥadīṯ* wird es noch von mindestens zwei weiteren Prophetengefährten überliefert.[16] In weiteren Überlieferungen wird die Forderung nach Aussprechen des Glaubensbekenntnisses um die Ausführung des Gebets und die Zahlung der Läuterungsabgabe erweitert.[17] Die ausführlichste Version überliefert Anas b. Mālik, in der Muḥammad sagt:

> Ich wurde angewiesen, die Menschen zu bekämpfen, bis sie: ‚Es gibt nur einen einzigen Gott' sagen. Wenn sie es sagen und unser Gebet beten, sich zu unserer Gebetsrichtung wenden und wenn sie das Opfertier auf unsere Art schlachten, dann ist ihr Blut und ihr Leben für uns verbotenes Gut – und Gott allein kennt die Wahrheit und wird mit ihnen abrechnen.[18]

Welche Bedingungen in den einzelnen Traditionen auch gesetzt werden, stets sind es äußere Kriterien der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, die der Prophet als genügend anerkennt. Das Aussprechen der Einheitsformel scheint der Ursprung, alle anderen Bedingungen scheinen später hinzugefügt worden zu sein.[19] Das Aussprechen des Einheitsbekenntnisses genügte, um als Muslim Anerkennung zu finden. Daß dieses äußerliche Kriterium nichts über den Glauben des Sprechers aussagt, wird in dem *ḥadīṯ* anerkannt: „Gott allein kennt die Wahrheit und wird mit ihnen abrechnen."

Damit wird auch im *ḥadīṯ* die Trennung zwischen Gläubigen und Muslimen akzeptiert. Das Aussprechen der Einheitsformel macht den Muslimen aus – nicht aber den Gläubigen. Eine Reihe anderer *aḥādīṯ* bezieht sich auf die notwendigen Bedingungen des Glaubens. Einer der am häufigsten überlieferten Aussprüche des Propheten fordert das Gebet als unerläßliche Pflicht des Gläubigen – nicht aber des Muslimen:

---

[16] at-Tirmiḏī, op. cit., *tafsīr* Sure 77; 5, 439; Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, iv, 8. Weitere Belege bei Wensinck, *Concordance et indices*, i, 99 unter *umirtu an uqātila n-nāsa* . . .

[17] al-Buḫarī, op. cit., *īmān* 17; 1, 14.

[18] Ebd., *ṣalāt* 28; i, 110f.

[19] Die früheste Erwähnung dieses *ḥadīṯ* bei Abū Yūsuf (gest. 182/798) in dessen, *Kitāb al-Ḫarāǧ*, 179 enthält nur das Einheitsbekenntnis.

Zwischen Unglauben und Glauben liegt die Unterlassung des Gebets.[20]

Spätere Generationen haben aus dem *ḥadīṯ*-Korpus einen eindrucksvollen Katalog von Bedingungen zusammengestellt, die einen Gläubigen von einem Ungläubigen trennen.[21] Im *ḥadīṯ* dient aber keines dieser Kriterien zur Unterscheidung zwischen Muslimen und Apostaten.

Der Bericht von Abū Ḥuraira über den Streit zwischen ʿUmar und Abū Bakr illustriert aber auch, daß die Auffassung, wonach das Aussprechen der Einheitsformel einen Muslimen ausmacht, nicht von allen getragen wurde. Die Gegenposition, wonach das Aussprechen der Einheitsformel *nicht* genügt, um als Muslim zu gelten und vor Verfolgung verschont zu bleiben, nahm auf die Redaktion des von ʿUṯmān überlieferten Ausspruchs des Propheten Einfluß. Während es bei ʿUṯman ursprünglich heißt, „ein muslimischer Mann" dürfe nur unter drei Bedingungen getötet werden – eine davon Apostasie – weichen die beiden Zeugnisse von Ibn Masʿūd und ʿĀʾiša in einer wesentlichen Einzelheit von ʿUṯmāns Bericht ab. In der Version von Ibn Masʿūd heißt es:

> Der Gesandte Gottes (Eulogie) sagte: Das Blut eines muslimischen Mannes, der bezeugt, daß es nur einen Gott gibt und daß Muḥammad sein Prophet ist, darf nur in einem der (folgenden) drei Fälle vergossen werden: bei ehebrecherischem Geschlechtsverkehr, bei ‚Leben für Leben' und beim Verlassen seines Glaubens bzw. Abirren von der Gemeinschaft.[22]

---

[20] at-Tirmiḏī, op. cit., *īmān* 9; v, 13. Ähnlich bei Ibn Dāwūd, op. cit., *sunna* 15; v, 58f.

[21] Nachzulesen in einer Zusammenstellung des 6./12. Jahrhunderts bei Ibn al-Aṯīr, *an-Nihaya fi ġarīb al-ḥadīṯ*, iv, 26–28.

[22] Mit „Leben für Leben" (*nafsun bi-nafsin*) ist anschließend an einen sowohl biblischen wie koranischen Rechtsgrundsatz die Wiedervergeltung als Strafe für Mord gemeint (vgl. *Exodus*, 21.23–25 und *Koran*, **5**.45). Der *ḥadiṯ* ist so überliefert bei Ibn Dāwūd, op. cit., *ḥudūd* 1; iv, 521. Von ʿĀʾiša überliefert al-Buḫārī, op. cit., *diyāt* 6; iv, 317 und Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, vi, 181. Bei Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, iv, 181, wird eine zweite Version von ʿĀʾiša überliefert, in der es jedoch heißt: „Das Blut eines Mannes darf nur dann fließen, wenn ein Mann vom Glauben abgefallen ist (wörtl. *illā raǧulun irtadda*) oder den Islam verlassen hat oder Ehebruch begangen hat, nachdem er keusch lebte oder jemanden umgebracht hat." Der intransitive Gebrauch von *irtadda* im Sinne von „vom Glauben abfallen" weist auf ein relativ spätes Datum für die sprachliche Fixierung dieses *ḥadīṯ*. Ebenso belegt bei Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, i, 63; iv, 205, 214; Ibn Māga, op. cit., *ḥudūd* 1; ii, 843. In einer weitern Version bei al-Buḫārī, op. cit., *diyāt* 22; iv, 322 heißt es dagegen: „außer einem Mann, der (. . .) gegen Gott und seinen Propheten kämpft und sich vom Islam abgewandt hat." („*ḥaraba llāha wa-rasūlahū wa-rtadda ʿani l-islām.*")

Statt von einem „muslimischen Mann" ist nun von einem „muslimischen Mann, der bezeugt, daß es nur einen Gott gibt und daß Muḥammad sein Prophet ist" die Rede. Auf den ersten Blick scheint dieser Wortlaut den Kreis derer, die von einem Muslim getötet werden dürfen, einzuschränken. Das Gegenteil ist der Fall: Der ursprüngliche Text des *ḥadīṯ* (ohne Relativsatz) ließ das religionsgesetzliche Urteil zu, daß Muslime, die sich durch einfaches Aussprechen des Glaubensbekenntnisses zum Islam bekannt haben, aufgrund dieses äußerlichen Bekenntnisses keine Apostaten waren und deshalb auch nicht getötet werden durften. Diese Position wurde tatsächlich von einer ganzen Reihe namhafter früher Rechtsgelehrter vertreten.[23] Der Text des *ḥadīṯ* einschließlich des Relativsatzes, macht diese Deutung unmöglich. Ein muslimischer Mann, der das Glaubensbekenntnis ausspricht, durfte gemäß dieses Wortlauts aufgrund von Apostasie getötet werden. Genauer muß es heißen: Die Bestrafung aufgrund von Apostasie wurde selbst dann zulässig, wenn sich der Beschuldigte durch wiederholtes Aussprechen des Glaubensbekenntnisses zum Islam bekannt hat.

Der durch den Einschub des Relativsatzes entstandene neue Text des *ḥadīṯ* war eine Reaktion auf die Rechtsmeinung, wonach ein äußerliches Bekenntnis zum Islam ausreichte, um einer Bestrafung aufgrund von Apostasie zu entgehen. Da sich die Argumentation derjenigen Rechtsgelehrten, die für diesen Grundsatz eintraten, anhand ihrer Texte verfolgen und datieren läßt, kann man auch den Einschub des Relativsatzes in den urspünglichen *ḥadīṯ* zeitlich bestimmen. Keiner der frühen Rechtsgelehrten erwähnt diesen Einschub. Tatsächlich wäre ihre Argumentation bei Kenntnis des eingeschobenen Relativsatzes nicht mehr zu halten. Deshalb läßt sich die Veränderung des *ḥadīṯ* in die erste Hälfte des 3./9. Jahrhunderts, genauer zwischen den Tod des Rechtsgelehrten aš-Šāfiʿīs 204/820 und dem Beginn der kanonischen *ḥadīṯ*-Sammlung Mitte des 3./9. Jahrhunderts datieren.[24] Der Relativsatz wurde während der spätesten Phase der *ḥadīṯ*-Genese eingeschoben.

---

[23] Vgl. dazu das 5. und 6. Kapitel in diesem Abschnitt.

[24] Der Grundsatz, daß ein äußeres Bekenntnis zum Islam vor einer Bestrafung aufgrund von Apostasie schützt, wurde sowohl in der Rechtstradition der Stadt Kufa wie auch von dem bedeutendsten frühen Rechtsgelehrten aš-Šāfiʿī vertreten. Diese Gelehrten erwähnen den oben zitierten *ḥadīṯ* nur in Versionen ohne den Relativsatz, „der bezeugt, daß es nur einen Gott gibt und daß Muḥammad sein Prophet ist." Bei Kenntnis dieses Relativsatzes wäre ihre juristische Argumentation, besonders im Fall aš-Šāfiʿīs, unhaltbar (vgl. vor allem aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, iv, 145). Als

Die Veränderung des *ḥadīṯ* war eine Fälschung, die dem Interesse diente, abweichende Glaubensmeinungen aufgrund von Apostasie zum Tod verurteilen zu können, selbst wenn die vermeintlichen Apostaten sich selber als Teil der muslimischen Gemeinde betrachteten oder eine Mitgliedschaft durch ein äußerliches Bekenntnis zum Islams vorgegeben hatten. Die Fälschung war nicht aus dem Bemühen motiviert, zwei miteinander konkurrierende *aḥādīṯ* zu vereinigen. Sie führte im Gegenteil dazu, daß ein anderer *ḥadīṯ*, nämlich der, wonach Muḥammad angewiesen wurde, die Menschen zu bekämpfen bis sie das Einheitsbekenntnis aussprechen, gänzlich entwertet wurde.

Das ursprünglich koranische Motiv einer Trennung zwischen dem wahrhaft Gläubigen und dem nur nominellen Muslimen ist so prominent im *ḥadīṯ* vertreten, daß eine offene Opposition dagegen sinnlos oder gar lächerlich erscheinen mußte. Wo man im Koran noch zwischen den Zeilen lesen muß, heißt es im *ḥadīṯ* deutlich:

> Islam ist nur äußerlich, Glaube ist eine Sache des Herzens.[25]

Dieser Standpunkt wurde aber nicht von allen Gläubigen während der ersten Jahrhunderte islamischer Geschichte geteilt. Sowohl die Fälschung des *ḥadīṯ* über die drei Gründe, aufgrund derer ein Muslim getötet werden darf, wie auch der Bericht über die Aufhebung des Prophetendiktums durch Abū Bakr machen deutlich, daß es eine Gegenbewegung gab, die den Unterschied zwischen Gläubigen und Muslimen nicht mitgetragen hat oder ihn so weit wie möglich an den Rand des Spektrums theologischer Ideen rücken wollte.

Beweis für die Fälschung sind die vom Text in den *ḥadiṯ*-Sammlungen abweichenden Überlieferungen in den frühen rechtswissenschaftlichen Texten aber nicht hinreichend. Methodisch teilt dieser Nachweis einen der Mängel der *conclusio e silentio*-Methode, wie sie z.B. Schacht für den Beweis der nachträglichen Fälschung einer Vielzahl von *aḥādīṯ* verwendet. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, 25 macht die Mängel deutlich, deren wichtigster lautet: Bei der relativ lang andauernden regional getrennten Entwicklung der Jurisprudenz und des Traditionswesens, besagt das Fehlen eines Textes in einer regionalen Quelle wenig. Zumindest aš-Šāfi'ī ist wegen seiner vielen Reisen aber keine regionale Quelle mehr.

[25] Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, iii, 134; Ein weiteres *ḥadīṯ* berichtet, wie der Erzengel Gabriel in Verkleidung vor Muḥammad getreten ist, um ihn nach dem Glauben im Gegensatz zu bloßem Bekennen auszufragen, vgl. dazu Wensinck, *The Muslim Creed*, 23.

5. KAPITEL

DAS APOSTASIEURTEIL IN DER FRÜHEN RECHTSLITERATUR (*FIQH*)

Die muslimische Jurisprudenz wurde in ihren ersten beiden Jahrhunderten von radikalen Umwälzungen bestimmt, die es späteren Generationen schwer machten, hinter das Bild zu schauen, das sich nach den Umbrüchen über diese Epoche etabliert hat. Im ersten Jahrhundert muslimischer Zeitrechnung (bis etwa 720 n.Chr.) lag die Rechtspflege in den Händen von Richtern und Gouverneuren. Die Grundsätze, nach denen sie Recht sprachen, variierten gemäß ihrer Ausbildung und ihrem administrativen Hintergrund. Aus den überlieferten Einzelfällen wird deutlich, daß diese frühe Phase der Rechtsprechung von einer Durchsetzung islamischer Rechtsnormen bestimmt wurde, die erst nach und nach die traditionellen Normen vorislamischer Gesellschaften verdrängten. Das islamische Recht hat z.B. an vielen Stellen, wo das traditionelle Recht den Stammesverband begünstigte, den Stammes- durch den Familienverband ersetzt. Dies führte vor allem im Erbrecht zu einer Vielzahl von Rechtskonflikten, die von den neuen staatlichen Würdenträgern entschieden werden mußten. Überliefert sind vor allem solche Entscheidungen, in denen diese Autoritäten koranischen Rechtsgrundsätzen gefolgt sind, ohne darüber hinaus einer besonderen Methode verpflichtet zu sein. Die koranischen Grundsätze ließen aber genügend Spielraum, sowohl Elemente vorislamischer Rechtsnormen, als auch des römischen, byzantinischen und sassanidischen Rechts in die Entscheidung einfließen zu lassen.[1]

Das erste Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung war gleichzeitig die Epoche, in der das Todesurteil als *generelles* Urteil für Apostasie festgelegt wurde. Rechts- und Moralnormen der vorislamischen Beduinengesellschaft mögen ebenso ihren Anteil an dieser Entwicklung gehabt haben wie Einflüsse aus dem byzantinischen und sassanidischen Recht.[2]

---

[1] Coulson, *A History of Islamic Law*, 21–35..

[2] Im byzantinischen Recht verlor ein christlicher Apostat, der sich zum Judentum bekannte, sein Eigentum und sein Zeugnisrecht. Demgegenüber konnten Juden

Sieht man von den Urteilen der Prophetengenossen gegen Apostaten ab, so fand der erste historisch greifbare Vollzug des Todesurteils aufgrund von Apostasie unter dem Kalifen Hišām im Jahr 119/737 statt.[3] Der Kalif Hišām (reg. 105–125/724–743) soll auch für die Ermordung des Ǧa'd b. Dirham verantwortlich gewesen sein, der in den späteren Häresiographien als der erste Apostat angesehen wird, der seinen Abfall vom Islam geheimhielt und nach seiner Überführung wegen Apostasie getötet wurde.[4] Über die Hintergründe seines Glaubensabfalls und ihre Bedeutung – er soll Erzieher des Prinzen Marwān gewesen sein – ist in späteren Jahrhunderten viel gerätselt worden.[5] In keinem der beiden Fälle wurden juristische Einzelheiten der Urteilsfindung überliefert. Das verhält sich im Fall der Hinrichtung des Ġailān ad-Dimašqī anders, die ebenfalls während des Kalifats Hišāms stattgefunden hat. Ġailān gilt als ein Vertreter der politischen Opposition der Qadarīya und war gleichzeitig ein hoher Beamter am Hof der Umayyaden in Damaskus. Seine Exekution hatte offenbar politische Gründe, die durch sein Qadaritentum ausgelöst wurden.[6] Der prominenteste Vertreter der frühen syrischen Rechtstradition, al-Auzā'ī (gest. 157/774), soll über ihn zu Gericht gesessen haben.[7] Er soll ihn mehrmals nach seinem Bekenntnis befragt haben und daraufhin seine Exekution aufgrund von Apostasie angeordnet haben. Auf Befehl des Kalifen wurden Ġailān die Hände und Füße abgetrennt und er wurde gekreuzigt.[8]

---

ihre Kinder, die zum Christentum konvertiert waren, nicht enterben. Der Übergang vom Christentum zu seiner anderen Religionsgemeinschaft wie dem Manichäismus wurde mit dem Tod bestraft. Im sassanidischen Reich wurde der Abfall von der zoroastrischen Staatsreligion im 5. Jahrhundert mit dem Tod bestraft (vgl. Fattal, *Les statut legal des non-musulmans en pays d'Islam*, 164). Eine zweite Überlegung geht davon aus, im Apostasieurteil die islamische Fortführung einer Rechtsinstanz zu sehen, die in der beduinischen Gesellschaft die Illoyalität gegenüber dem Stammesverband bestraft hat. Eine solche Rechtsinstitution scheint es im beduinischen Gewohnheitsrecht aber nicht gegeben zu haben. Der Wechsel von einem Stammesverband zu einem anderen scheint ohne Strafe stets möglich gewesen zu sein (Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 45f.; Caskel, *Der arabische Stamm vor dem Islam und seine gesellschaftliche und juristische Organisation*, 144f.)

[3] van Ess, *Das Kitān an-Naḥt des Nazzām*, 54.

[4] Also wegen sogenannter *zandaqa*.

[5] Vgl. *TuG*, ii, 449–458.

[6] *TuG*, i, 73–75.

[7] EI², iii, 1026, (Charles Pellat).

[8] van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, 235. Das Abhacken der Hände und Füße und die Kreuzigung werden im *Koran*, **5**.33 als Strafe für diejenigen erwähnt, „die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und (überall) im Land eifrig auf Unheil bedacht sind." (Übers. Paret, 82.) Der *ḥadīṯ*-Gelehrte Muḥammad b. Sa'd

Aus der Regierungszeit eines der Vorgänger Hišāms, des Kalifen ʿUmar II. (reg. 96–99/715–717), ist ein Verfahren überliefert worden, mit dem man einem Apostaten begegnet ist. Ein gewisser Ṯābit b. Ṯaubān hat überliefert, wie er als Gouverneur ʿUmars II. mit einem Juden konfrontiert wurde, der sich zum Islam bekannt hatte und dann wieder Jude wurde. Ṯābit b. Ṯaubān schrieb an den Kalifen und bat um eine Anweisung:[9]

> ʿUmar antwortete mir: ‚Fordere ihn auf, sich zum Islam zu bekennen. Bekennt er sich zum Islam, so laß ihn seines Weges ziehen, lehnt er (das Bekenntnis) ab, so zeige ihm einen Balken und lege ihn darauf. Fordere ihn nun auf, (sich zum Islam zu bekennen). Wenn er ablehnt, dann binde ihn fest und halte mit einer Lanze auf sein Herz, nun fordere ihn nochmals auf. Wenn er nun umkehrt, so laß ihn seines Weges ziehen. Wenn er (das Bekenntnis) ablehnt, dann töte ihn.ʿ
>
> So habe ich es gemacht, bis ihm die Lanze auf sein Herz gehalten wurde und er sich zum Islam bekannte. Dann habe ich ihn seines Weges ziehen lassen.[10]

Traut man der Überlieferung, so bezeugt diese Episode, daß sich um die Wende zum 2. Jahrhundert d.H. die Institution der *istitāba* zumindest in den höchsten Stellen der Umayyadenadministration durchgesetzt hat. ʿUmar II. galt den Geschichtsschreibern als frommer Muslim und guter Kenner der Überlieferungen über die Frühzeit des Islams. Die Regelung des *ḏimmī*-Status wird mit seinem Namen in Verbindung gebracht, obwohl nicht klar ist, ob der historische ʿUmar II. wirklich als Schöpfer positiven Rechts tätig war.[11] Glaubt man der Quelle, so hat ʿUmar die der Vollstreckung des Apostasieurteils vorhergehende Aufforderung zur Umkehr vorgeschrieben. Dem Beschuldigten sollte drastisch vor Augen gehalten werden, welche Konsequenzen sein Abfall hätte, würde er ihn nicht widerrufen. Durch das Aussprechen der Bekenntnisformel konnte er die Konsequenzen der

---

soll z.B. in der Mitte des 2. Jahrhunderts d.H. (um 770 n.Chr.) in Damaskus aufgrund von geheimer Apostasie (*zandaqa*) gekreuzigt worden sein (*TuG*, i, 136f.)

[9] Weder jener Ṯābit b. Ṯaubān noch sein Sohn, der die Episode überliefert, lassen sich in Ibn Saʿds Nachschlagewerk früher muslimischer Persönlichkeiten *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt al-kabīr* nachweisen.

[10] Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḫarāǧ*, 182.

[11] Vgl. E. Bashan, Art. "Omar, Statute of" in EJ, xii, 1378–1382; Fattal, *Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam*, 60–69. ʿUmar II. gilt (fälschlicherweise) auch als Autor eines der frühesten überlieferten Dokumente der muslimischen Theologie (vgl. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, 113–177; Cook, *Early Muslim Dogma*, 124–136).

Apostasie abwenden. Die Anwendung der *istitāba* verhinderte also die Vollstreckung des Apostasieurteils.

Mit Beginn des 2. Jahrhunderts muslimischer Zeitrechnung (718 n.Chr.) führte der bemängelte Verlust eines genuin islamischen Elements in der Rechtsprechung zu einer „Rückbesinnung" auf legislative Aussprüche des Propheten und seiner Zeitgenossen. Dies war die Zeit, in der die Sammlungstätigkeit der *ḥadīṯ*-Gelehrten einsetzte und wohl auch der Beginn einer Epoche, in der die neu gewonnenen Rechtsprinzipien der frühen islamischen Geschichte in *aḥādīṯ* gegossen wurden.

Die Rechtsgelehrten dieser Übergangsperiode bis zum Beginn der Fixierung der „Grundlagen des Rechts" (*uṣūl al-fiqh*) um 175 d.H. (um 800 n.Chr.) fühlten sich mehr und mehr dazu verpflichtet, ihre Entscheidungen durch Rückgriffe auf vorhergehende Fälle in der ersten Generation des Islams zu rechtfertigen. Trotzdem legten sie diese *aḥādīṯ* entsprechend ihrer Meinung (*ra'y*) aus. Diese Meinung repräsentierte jeweils die Einschätzung der lokalen Rechtsschulen und -traditionen. Aufgrund der späteren Bedeutung der Rechtsschulen von Medina und Kufa gibt es vor allem über die Einschätzung dieser beiden juristischen Traditionen zum Apostasieurteil eine Vielzahl von Informationen.

Der prominenteste Vertreter der Rechtstradition von Medina war Mālik b. Anas (gest. 179/796). Er studierte und lehrte sein gesamtes Leben lang in der Stadt, in der Muḥammad Recht gesprochen hatte. Seinen späteren Schülern galt er als strenger Traditionalist, der seine Rechtsurteile im wesentlichen auf *aḥādīṯ* gründete. Die europäische Forschung hat dieses Bild korrigiert. Mālik b. Anas war ein typischer Vertreter der frühen Epoche islamischer Jurisprudenz, in der ganz wesentlich auf lokale Rechtstraditionen und Ermessensentscheidungen zurückgegriffen wurde.[12] Māliks Hauptwerk, „Das Buch des gegebenen Weges" (*Kitāb al-Muwaṭṭa'*), ist das älteste erhaltene islamische Rechtswerk überhaupt. Es enthält nur einen kurzen aber sehr aufschlußreichen Passus, in dem Mālik das Todesurteil gegen Apostaten begründet. Mālik beruft sich zu Beginn seiner Erörterung über Apostasie auf den Prophetenausspruch: „Wer seine Religion

[12] *GAL*, i, 175f.; *Suppl.*, i, 297; *GAS*, i, 457–464; EI², vi, 262–266 (Henri Lammens); *Fihrist*, 198f.; engl. Übers. i, 493f.; Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 45f., 48, 53–57.

wechselt, den tötet." Obwohl dieser Satz in seinem Wortlaut auch das Todesurteil über einen Christen verhängt, der zum Judentum wechselt, bezieht sich der Satz, so Mālik, nur auf den Fall, daß ein Muslim „den Islam zu etwas anderem verläßt." Ein solcher Apostat muß aufgefordert werden, zum Islam zurückzukehren. Geht er darauf ein, so führt er sein Leben als Muslim fort, als wäre nichts geschehen. Geht er nicht darauf ein, so muß er getötet werden.[13]

Ein Apostasieurteil ohne vorhergehende Aufforderung zur Umkehr ist ungültig. Im „Buch des gegebenen Wegs" begründet Mālik b. Anas diese Entscheidung mit einem Verweis auf die Überlieferung über 'Umars Reaktion auf die Tötung eines Apostaten durch Abū Mūsā. Alle anderen Entscheidungen, z.B. über die mangelnde Applikabilität des Urteils auf Nichtmuslime oder die gänzliche Straffreiheit von Apostaten, die während der Reuefrist zum Islam zurückkehren, fällt Mālik b. Anas nach Ermessen. Er leitet seine Urteile jeweils mit der Formel „so wie wir meinen . . ." (*fī-mā narā . . .*), „ich bin nicht der Meinung . . ." (*fa-lā arā . . .*) und „ich meine . . ." (*ra'aitu . . .*) ein. Fragen der praktischen Durchführung des Urteils werden von Mālik aufgrund der legislativen Dürftigkeit des *ḥadīṯ* also großteils „nach Meinung" entschieden. Er greift damit „selbständig gesetzgeberisch" – so Goldziher – in die islamische Rechtsprechung ein und setzt Standards, die über mehrere Jahrhunderte Gültigkeit bewahrt haben.[14]

In einem einzigen besonderen Fall von Apostasie weicht Mālik von seinem Grundsatz ab, wonach ein Beschuldigter stets zur Umkehr aufgefordert werden muß. Verläßt jemand den Islam zur „*zandaqa* oder etwas ähnlichem", dann bedarf es keiner *istitāba*. Mit *zandaqa* wurde in juristischen Texten ein Fall von Apostasie bezeichnet, bei dem der Apostat seinen Abfall vor den staatlichen und juristischen Autoritäten geheimhält.[15] Solche Apostaten muß man nicht zur Umkehr auffordern, denn

> (. . .) ihre Bekehrung kann man nicht feststellen. Sie hatten ihren Unglauben geheimgehalten, während sie sich öffentlich zum Islam bekannt hatten. Ich bin nicht der Meinung, daß man jene zur Bekehrung auffordern müsse, denn ihr (bekennendes) Wort kann man (sowieso) nicht annehmen. (. . .)

---

[13] Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa'*, *al-aqḍiya* 18; 459. Übers. der Passage bei Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii, 216.

[14] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii, 217.

[15] Zu dem Begriff *zandaqa* und seiner ursprünglichen Bedeutung vgl. S. 83–85 in diesem Abschnitt.

> Wenn (die Apostasie) bei ihnen offenbar wird, sind sie zu töten und nicht zur Umkehr aufzufordern.[16]

Im Gegensatz zu Apostaten, die offen ihre Loslösung vom Islam bekannt haben, wurden diejenigen, die sich zur „*zandaqa*" bekannt haben, d.h. die ihre Apostasie geheimhielten, von Mālik weit strenger behandelt. Während im Grundsatz alle Apostaten zur Umkehr aufgefordert werden mußten, konnte in diesen Fall geheimgehaltener Apostasie auf die Aufforderung zur Umkehr verzichtet werden, denn die geheimen Apostaten hatten schon vorher ihren Unglauben hinter einem öffentlichen Bekenntnis zum Islam versteckt gehalten und eine öffentliche Umkehr damit unglaubwürdig gemacht. Das Todesurteil konnte unmittelbar nach Bekanntwerden ihrer Apostasie vollstreckt werden. Diese Argumentation konkurriert mit dem Wortlaut des *ḥadīṯ*, wonach Muḥammad die Menschen nur so lange bekämpfen soll, bis sie ein Bekenntnis zum Islam aussprechen. Bei Mālik wird dieses *ḥadīṯ* nicht erwähnt.

Aus der Stadt Kufa lassen sich zwei noch deutlichere Beispiele für die Methode anführen, Rechtsprobleme, die dem Apostasieurteil nachfolgen, gemäß prinzipiellen Erwägungen zu entscheiden, die dann nachträglich mit überlieferten *aḥādīṯ* begründet wurden. Die kufischen Gelehrten galten gegenüber den medinensischen als notorisch in ihrer Vernachlässigung des *ḥadīṯ* bei der Urteilsfindung. Sie bevorzugten systematische Schlüsse aus allgemeinen Regeln oder aus den Meinungen der Prophetengenossen. Von ihren späteren Gegnern wurden sie deshalb auch „Analogisten" (*qayyasūn*) oder „Leute der ‚Was-ist-deine-Meinung'-Frage" (*aṣḥāb a'ra'aita, a'ra'aitīyūn*) bezeichnet.[17] Gleichzeitig galten die Kriterien, nach denen ein überlieferter Ausspruch des Propheten oder seiner Genossen als echt eingeschätzt wurde, in Kufa weniger streng als in Medina. Dies führte dazu, daß in Kufa mehr *ḥadīṯ*-Material zur Verfügung stand als anderenorts; Material allerdings, das später den Ansprüchen der *ḥadīṯ*-Gelehrsamkeit zum Opfer fiel. Trotzdem haben diese nur vorübergehend legislativ wirksamen *aḥādīṯ* die Rechtstradition über das Apostasieurteil mitbestimmt.

Von nachfolgenden Generationen im 3./9. Jahrhundert wurde der Beginn einer methodisch hinreichenden Rechtstradition in Kufa mit dem 150/767 verstorbenen Gelehrten Abū Ḥanīfa verbunden. Abū

---

[16] Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa'*, *al-aqḍiya* 18; 459f.
[17] *TuG*, i, 189.

Ḥanīfa hat diesem Verständnis nach hauptsächlich in der Lehre gewirkt und nur wenige Schriften hinterlassen.[18] Zwei seiner Schüler, Abū Yūsuf und aš-Šaibānī, waren die eigentlichen Begründer der kufischen Rechtstradition. Abū Yūsuf (gest. 182/798) war eng mit der neuen ʿabbāsidischen Elite in Bagdad verbunden, die 132/750 an die Macht gekommen war. Nachdem er bei Abū Ḥanīfa gelernt hatte, wurde er 170/796 als Kadi in die Hauptstadt berufen. Der fünfte ʿabbāsidische Kalif Hārūn ar-Rašīd (reg. 170–193/786–809) ernannte ihn zum „Oberrichter" (*qāḍī l-quḍāt*). Er war der erste Träger dieses später traditionsreichen Titels. Von den vielen Büchern, die Abū Yūsuf geschrieben haben soll, ist nur wenig überliefert worden, darunter ein Kompendium des islamischen Verwaltungsrechts mit dem Titel „Buch über die Grundbesteuerung" (*Kitāb al-Ḫarāǧ*), das Abū Yūsuf auf Bitten des Kalifen Hārūn verfaßt hat.[19]

Aus diesem Buch werden einige Prinzipien deutlich, die für die Anwendung des Apostasieurteils galten. Die Rechtsgelehrten der Stadt Kufa waren sich über die Tötung eines männlichen Apostaten einig. Grundlage ihrer Entscheidung war der Propheten-*ḥadīṯ*: „Wer seinen Glauben wechselt, den tötet!" Demgegenüber durften Frauen nicht getötet werden, sondern sollten eingekerkert werden. Auf diese Weise sollten sie zur Rückkehr zum Islam genötigt werden. Begründet wurde die Sonderstellung der Frauen mit einer Überlieferung, die diese Entscheidung wörtlich dem Prophetengenossen und Apostasie-Experten Ibn ʿAbbās in den Mund legt.[20] Die Hinterlassenschaft eines getöteten Apostaten, d.h. seine Frau, seine Kinder, seine Sklaven und sein Eigentum, wurden so behandelt, als ob die Tatsache der Apostasie keine der herkömmlichen Nachlaßregelungen des islamischen Rechts beeinflussen würde.[21] Solche allgemeinen Prinzipien haben auch das

---

[18] *Fihrist*, i, 202; engl. Übers., i, 499f.

[19] *GAL*, i, 177; *Suppl.*, i, 288; *GAS*, i, 419–421; *Fihrist*, 203; engl. Übers., i, 502f.; EI², i, 164f. (Joseph Schacht).

[20] Ibn ʿAbbās war der Überlieferer des maßgeblichen *ḥadīṯ* über die Todesstrafe, er berichtigte darüber hinaus ʿAlī in der Art der Todesstrafe. Bei Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḫarāǧ*, 181 wird Ibn ʿAbbās folgender Ausspruch nachgesagt: „Frauen werden nicht getötet, wenn sie sich vom Islam abkehren, sondern sie werden eingekerkert und zur Rückkehr zum Islam aufgefordert und dazu genötigt." In späteren Sammlungen taucht dieser *ḥadīṯ* nicht mehr auf. Über die mangelnde Authentizität dieses *ḥadīṯ* vgl. aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, vi, 160.

[21] Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḫarāǧ*, 179–181.

Urteil Abū Yūsufs in weiteren Anschlußproblemen bestimmt, wobei vereinzelt angemerkt wird, daß Abū Ḥanīfa ebenfalls dieser oder jener Meinung gewesen sein soll. Die Autorität Abū Ḥanīfas wurde von Abū Yūsuf höher bewertet als eine analoge Entscheidung, die sich aus einem, dem *ḥadīṯ* entnommenen Grundsatz ableitet. So legt Abū Yūsuf in seinem „Buch über die Grundbesteuerung" dar, daß es für die Erbschaftsregelung keinen Einfluß hat, ob eine Frau im Status der Apostasie stirbt, wenn die Apostasie von einer Krankheit verursacht wurde. Mit Eintritt der Apostasie gilt der Mann nämlich von der Frau geschieden und würde bei ihrem Tod nichts erben. Abū Yūsuf entscheidet trotzdem zugunsten des Erbanspruchs des Ehemanns und stützt sich auf die Meinung Abū Ḥanīfas:

> Diese Entscheidung wird nicht aufgrund von Analogie (*qiyās*) gefällt. Gemäß Analogie würde der Ehemann nichts von seiner Frau erben, ganz gleich, ob die Apostasie durch Krankheit verursacht oder bei Gesundheit vorkam. Abū Ḥanīfa entschied jedoch anders und gab dem Mann seinen Erbteil, wenn sie in Krankheit Apostatin wurde. Abū Ḥanīfa pflegte zu sagen: ‚Das ist keine Entscheidung aufgrund von Analogie, gemäß Analogie würde der Ehemann nichts erben.'[22]

Die Behandlung dieser Fragen wirkt sehr kasuistisch, zumal es als Folge von Abū Yūsufs Entscheidung über die Anwendung der *istitāba* kaum Urteile aufgrund von Apostasie gegeben haben wird. Über die Aufforderung zur Umkehr (*istitāba*) entschied Abū Yūsuf anders als z.B. die Rechtsschule in Medina. Er merkt diesen Dissens an: Während in den meisten Fragen über die Apostasie Übereinstimmung unter den Gelehrten herrscht, sei man sich über die *istitāba* uneinig. Die meisten Gelehrten, so Abū Yūsuf, seien der Meinung, man müsse einen Apostaten vor Vollzug der Todestrafe hinreichend Gelegenheit geben, seinen Abfall zu überdenken. Dies habe für alle Arten des Abfalls vom Islam zu gelten, also auch für den Fall, daß sich jemand nur äußerlich zum Islam bekennt und innerlich einem anderen Bekenntnis treu ist:

> Was den Apostaten angeht, der sich vom Islam zum Unglauben (*kufr*) hinwendet, so ist man sich in diesem Fall uneinig. Denn einige Gelehrte meinen, er müsse zur Umkehr aufgefordert werden und einige meinen, er müsse nicht. Genauso verhält es sich im Fall der *zanādiqa*, die einem abweichenden Bekenntnis anhängen und sich äußerlich trotzdem zum Islam zu bekennen pflegen, und genauso mit dem Juden,

[22] Ebd., 182.

> dem Christen und dem Zoroastrier (*maǧūsī*), wenn er sich zum Islam bekannt hat und dann – verhüte es Gott – abfällt und zu seinem Glauben zurückkehrt, den er vorher verlassen hatte.[23]

Als diese Zeilen um 175/790 geschrieben wurden, waren nur etwa 20% der Bevölkerung des Irak Muslime.[24] Gleichzeitig begann unter dem Kalifat Hārūn ar-Rašīds eine Phase der Islamisierung, während der erstmals große Teile der ländlichen Bevölkerung des Iraks die neue Religion annahmen. In den vorhergehenden Jahrzehnten war die Konversion zum Islam vor allem ein urbanes Phänomen in den vier muslimischen Großstädten Kufa, Basra, Wasit und Bagdad gewesen. Um sich von den Sondersteuern, die auf Nicht-Muslimen lasteten (*ḫarāǧ* und *ǧizya*), zu befreien, hatte es neben der Annahme einer landlosen, städtischen Lebensform auch des Umzugs in eine *ḫarāǧ*-freie, muslimische Stadt bedurft. Die muslimische Obrigkeit hatte keineswegs zu solchen Konversionen ermutigt, sie hatte sogar zeitweise versucht, sie zu verhindern.[25] Die Neu-Muslime waren in diesen Städten in der Regel ein Klientel-Verhältnis mit einem Araber oder einem arabischen Stamm eingegangen, das sie in die Strukturen der frühen islamischen Gesellschaft integriert hatte. In dieser Zeit war mit der Konversion zum Islam ein grundlegender Wandel der kulturellen Umgebung und oft auch der Wirtschaftsgrundlage verbunden gewesen. Die neue Religion wurde auf diese Weise als Teil eines neuen Wertesystems akzeptiert, auf das sich der Konvertit im Interesse seiner verbesserten gesellschaftlichen Position eingelassen hatte.

Als Abū Yūsuf sein „Buch über die Grundbesteuerung" (*Kitāb al-Ḫarāǧ*) schrieb, hatte sich diese Situation bereits verändert. Schon in den letzten Jahren der Umayyadendynastie wurden z.B. die Kanzleibeamten im Irak, die bis dahin Zoroastrier waren, aufgefordert, ihre Religion zu wechseln, wenn sie ihre Stellungen behalten wollten.[26] Seit etwa 175/791 begann die Massenkonversion im Irak, ein Effekt, der sich aus dem Bedürfnis erklärt, „auf den fahrenden Zug"

---

[23] Ebd., 180.

[24] Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieaval Period*, 80–90 kommt auf diese Zahl, indem er die Verbreitung muslimischer Namen in dieser Epoche untersucht.

[25] Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, 35–42. Vgl. auch die Darstellung dieser Epoche in Hawting, *The First Dynastie of Islam: the Umayyad Caliphate A.D. 661–750*, 1–9.

[26] Diese Anordnung wurde 124/742 erlassen. Vgl. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, 312f. und *TuG*, i, 424.

aufspringen zu wollen.[27] Dies führte in den darauffolgenden 200 Jahren zur Konversion von 68% der Bevölkerung. Die gemeinschaftliche Konversion ganzer Dörfer, möglicherweise motiviert durch eine Aufhebung der gemeinschaftlich zu erbringenden *ǧizya*-Belastung, führte zu einem Konflikt zwischen der Loyalität zur alten Religion und der öffentlichen Ausübung des Islams. Dieser Konflikt konnte nur individuell oder wenn gemeinschaftlich, dann im geheimen ausgetragen werden. Dem Druck, den die religiöse Tradition der Eltern und Vorfahren ausgeübt haben mag, haben viele sicher nicht standhalten können.[28]

Aus Sicht der muslimischen Jurisprudenz handelte es sich bei der geheimen Ausübung von Riten der alten Religion um Apostasie, in Mālik b. Anas' Einschätzung sogar um die schlimmste Form von Apostasie, die des geheimen Apostaten, des *zindīq*, bei der keine Reuefrist beachtet werden mußte und der als Apostat sofort getötet werden sollte. Abū Yūsuf entschied anders und meinte, daß einem Apostaten in jedem Fall Gelegenheit zur Umkehr gegeben werden müsse. Dies gelte auch im Fall der geheimen Apostasie:

> Genauso ergeht es den *zanādiqa*, die vom Islam abweichen und sich äußerlich zum Islam bekennen.[29]

In der Begründung beruft sich Abū Yūsuf auf ein Pseudo-*ḥadīṯ*, in dem die Verplichtung zur *istitāba* auf Muḥammad selber zurückgeführt wird.[30] Aufgrund der Mängel in der Überlieferungskette dieses *ḥadīṯ* führt Abū Yūsuf jedoch auch eine zweite Begründung an, die sich auf eine Analogie-Überlegung stützt. Ausgangspunkt ist der besser überlieferte Spruch des Propheten, wonach die Ungläubigen nur so lange bekämpft werden sollen, bis sie das Einheitsbekenntnis aussprechen. Das Blut und das Eigentum derjenigen, die sich auf diese

---

[27] Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, 82: "At that point the bandwagen-effect sets in (. . .)"

[28] Das Dilemma der Neu-Muslime ist aus zoroastrischer Perspektive bei Choksy, *Conflict and Cooperation*, 69–93, 106–109 beschrieben. Über den Rückfall vom Islam zur zoroastrischen Religion vgl. ebd., 84–86.

[29] Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḫarāg*, 179.

[30] Ebd., 180: „Uns hat Ibn Ǧarīḥ von Sulaimān b. Mūsa, von ʿUṯmān berichtet, der sagte: ‚Der Apostat ist drei Tage zur Umkehr aufzufordern.' Er sagte (nämlich auch): ‚Uns hat Aš'at von aš-Ša'bī berichtet, er sagte, der Prophet sagte: ‚Der Apostat ist dreimal zur Umkehr aufzufordern, wenn er bereut (ist es gut), wenn nicht, wird er getötet.'" Die dünne Kette der Überlieferer zwischen den fast 100 Jahren zwischen dem Tod des Kalifen ʿUṯmān 35/655 und den Lehrjahren Abū Yūsufs machte dieses *ḥadīṯ* in den Augen der strengen *ḥadīṯ*-Wissenschaft unglaubwürdig.

Weise öffentlich zum Islam bekennen, bleibt in diesem Ausspruch des Propheten verschont, „ganz gleich ob ihnen dies Recht zukommt – Gott wird mit ihnen abrechnen."[31] Verheimlicht aber jemand seine Apostasie und leistet nur ein äußerliches Bekenntnis zum Islam, dann tritt dieser Ausspruch des Propheten mit dem *ḥadīṯ* in Konflikt, wonach ein jeder, der seine Religion (vom Islam zu einer anderen) wechselt, getötet werden muß. Diesen Widerspruch löst Abū Yūsuf auf ungewöhnliche Weise, indem er das Verständnis des letztzitierten *ḥadīṯ* durch einen philologischen Einwand korrigiert. In seinem „Buch über die Grundbesteuerung" schreibt Abū Yūsuf, mit dem Verb „wechseln" (*baddala*) sei „in seinem Wechsel verharren" gemeint. Aber auch dieser philologische Eingriff ermöglicht noch keine Kohärenz der beiden Rechtsquellen. Immer noch stehen sich zwei Grundsätze gegenüber, die beide im Korpus des *ḥadīṯ* erwähnt werden: (1.) die Todestrafe gegen jeden, der seine Religion wechselt und (2.) die Schonung all jener, die das Einheitsbekenntnis aussprechen.

Nach Abwägung aller *aḥādīṯ* entscheidet Abū Yūsuf zugunsten des zweiten Grundsatzes. Abū Yūsuf mangelt es an einer zureichenden Methode, im Fall zweier konkurrierender Rechtsgrundsätze eine überzeugende Entscheidung zu fällen, wenn sich beide Grundsätze auf glaubwürdige Überlieferungen stützen können. Ausschlag scheint in diesem Fall eine grundsätzliche juristische Überlegung zu geben, nach der allen Muslimen die gleichen Rechte gewährt werden müssen. Man könne nicht einigen die Möglichkeit zur Umkehr geben und anderen nicht, bloß weil sie schon in der Vergangenheit ein Versteckspiel mit ihrem wahren Glauben betrieben hätten. Trotzdem hat Abū Yūsuf an die Aufrichtigkeit der Umkehr eines heimlichen Apostaten ebensowenig geglaubt wie Mālik b. Anas. Anders als Mālik konnte Abū Yūsuf aber die Situation akzeptieren, daß einige seiner Zeitgenossen den Islam nur zum Schein angenommen hatten und sich im geheimen zu einer anderen Religion bekannten. Die reuige Umkehr eines solchen heimlichen Apostaten, so Abū Yūsuf, sei nicht notwendig, da kein Mensch den wahren Glauben eines Menschen einschätzen könne und das Urteil über den wahren Glauben allein bei Gott verbleibe. Ein heimlicher Apostat könne aus diesem Grunde gar nicht der Apostasie beschuldigt werden, da niemand – außer er selber und Gott – wissen könne, daß er ein Apostat sei.[32]

In der Praxis der Rechtsprechung führte diese Überlegung dazu,

[31] Ebd., 179.
[32] Ebd., 179.

daß selbst diejenigen, die man durch genügend Zeugen glaubwürdig der heimlichen Ausübung einer anderen Religion überführte, nochmals Gelegenheit zur Umkehr gegeben wurde. Durch Aussprechen des Einheitsbekenntnisses konnten sie sich dann der angedrohten Strafe entziehen. Wer für seine alte Religion nicht in den Tod gehen wollte, für den gab es immer eine Möglichkeit, der Strafe zu entgehen.

Aufgrund dieser Konsequenz ist es nicht verwunderlich, daß sich eine Vielzahl der im „Buch über die Grundbesteuerung" (*Kitāb al-Ḫarāg*) vorkommenden Rechtsentscheidungen mit Fällen befaßt, die eine Flucht des Apostaten in den *dār al-ḥarb*, d.h. die Länder des Feindes, voraussetzen. Da jedem Beschuldigten innerhalb des *dār al-islām*, des Territoriums des Islams, die Gelegenheit zur Umkehr gegeben wurde, wird es Apostasie als Rechtsurteil hier nur höchst selten gegeben haben. Anders war es bei denjenigen, die sich über die Grenze nach Byzanz geflüchtet hatten, um dort wieder ein Leben als Christen zu führen. Da die Beschuldigten nun nicht mehr zur Umkehr aufgefordert werden konnten, wurden sie von ihren Ehepartnern geschieden, ihre Sklaven wurden befreit und ihr Eigentum verfiel an ihre Erben – im islamischen Recht galten sie nach ihrer Flucht als Feinde.[33]

Die Argumentation Abū Yūsufs zeigt deutlich Einflüsse murǧi'itischer Positionen, die zu dieser Zeit in Kufa großen Einfluß hatten. Der Murǧi'ismus war ursprünglich eine Gegenbewegung zu der Tendenz unter frühen Ḫāriǧiten, Muslime, die eine große Sünde (*kabīra*) begangen hatten, als Ungläubige zu betrachten und sie zu töten.[34] Inwieweit Ḫāriǧiten wirklich diesen als *isti'rāḍ* bekannt gewordenen Standpunkt vertreten haben, oder ob diese Position nicht vielmehr zu einer späterer Legitimation oder Erklärung der Politik dieser Partei diente, muß hier offenbleiben.[35] Die ältere islamwissenschaftliche

---

[33] Ebd., 182.

[34] Die Unterscheidung zwischen großen und kleinen Sünden geht auf eine Erwähnung von „großen Sünden" (*kabā'ir*) im *Koran*, **42**.37 zurück und wird im *ḥadīṯ* ausgeführt. Die sieben großen Sünden sind: Polytheismus (*širk*), Zauberei (*siḥr*), Ermordung Unschuldiger, Veruntreuung von Mündeleigentum, Wucher, Desertion in der Schlacht und Schändung ehrbarer Frauen (vgl. Muslim, op. cit., *īmān* 145; i, 92).

[35] *TuG*, i, 152–184, 214ff.; Watt, *The Formative Period*, 139–143. Die ältesten überlieferten theologischen Quellen im Islam stammen aus dieser Auseinandersetzung zwischen Ibāḍiten (d.s. Ḫāriǧiten) und Murǧi'iten, vgl. die „Sīrat Salīm b. Ḏakwān" bei Cook, *Early Muslim Dogma*, 89–103, aus dem Jahr 91/708 (?) und das „Kitāb al-Irǧā'" aus der gleichen Periode (vgl. auch van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, 4ff. und *TuG*, i, 171–179).

Forschung hat die Murǧi'iten als die extremen Gegner der Ḫāriǧiten dargestellt, die als Hauptthese einen „unauslöschlichen Charakter des Glaubens" vertreten haben.[36] Der Sektenname *murǧi'īya* wurde auf eine Erwähnung im Koran, Vers **9**.106 zurückgeführt, wo das Urteil über einige Sünder suspendiert (*murǧa'ūna*) wird, „bis Gott über sie entscheidet. Entweder bestraft er sie, oder er wendet sich ihnen (gnädig) wieder zu."[37] Die Murǧi'iten waren Leute, die das Urteil, ob ein großer Sünder ein Ungläubiger sei, in das Jenseits zurückgestellt haben. Faktisch bedeutete dies, daß er für sie als Gläubiger galt, und Gott allein das Recht zukam, über ihn zu urteilen.[38]

Um die Jahre 80–120/700–735 gab es in Kufa eine große Anzahl von Gelehrten, die den murǧi'itischen Standpunkt über die Zurückstellung des Urteils über einen großen Sünder vertreten haben. Der Begriff „Glaube" (*īmān*) wurde von ihnen weniger als Ausdruck eines Bekenntnisses, denn vielmehr als Eigenschaft angesehen, die einen Menschen zu einem Mitglied einer sozialen Einheit gemacht hat.[39] Abū Yūsuf wurde von diesen Gelehrten ebenso beeinflußt wie sein Lehrer Abū Ḥanīfa. Der Murǧi'ismus hatte für die späteren sunnitischen Doktrinen eine große Bedeutung. Allerdings gerieten die Murǧi'iten in den nachfolgenden Jahrhunderten bei den Häresiographen in Mißkredit und ihr Einfluß auf die Rechtstradition in Kufa wurde geleugnet. Man konnte nicht akzeptieren, daß z.B. eine für die Geschichte der Rechtswissenschaft so einflußreiche Figur wie Abū Ḥanīfa mit der vermeintlichen Abweichung des Murǧi'ismus zu tun hatte.[40]

Der Einfluß der Murǧi'a auf die Rechtsschule von Kufa läßt sich anhand ihrer Lehre über Apostasie aufzeigen. Bei Abū Yūsuf führte erst eine Weigerung vor dem Aussprechen des Glaubensbekenntnisses zu einer strafrechtlichen Relevanz der Apostasie. Unglauben galt (unter dem polemischen Schlagwort „Polytheismus") als die größte

---

[36] So Arent Jan Wensinck in Art. „al-Murdji'a" in EI[1], iii, 793f. Vgl. auch ders., *The Muslim Creed*, 38, 45.

[37] *Koran*, **9**.106, Übers. Paret 143.

[38] Andere Elemente ihrer Lehre können aber ebenso zu ihrem Sektennamen geführt haben, vgl. darüber Watt, *The Formative Period*, 119–123 und van Ess in *TuG*, i, 175.

[39] Watt, *The Formative Period*, 126.

[40] Über die Wandlung der Murǧi'iten von einer gegnerischen Theologenschule bei al-Aš'arī zu einer „häretischen Sekte" bei z.B. al-Baġdādī und aš-Šahrastānī vgl. Watt, *The Formative Period*, 141f. Der Einfluß der Murǧi'iten auf die spätere ḥanafitische Rechtsschule ist mit verändertem regionalem Schwerpunkt bei Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, 25–37 dargestellt.

Sünde. Abū Yūsufs Urteil steht in Einklang mit der murǧi'itischen Lehre, denn er stellt die Bestrafung eines Ungläubigen, der seinen Unglauben zumindest äußerlich bereut, zurück und verweist das Urteil über ihn in das Jenseits.

Die *ratio* der murǧi'itischen Haltung wurde als Bewahrung bzw. Schaffung eines einheitsstiftenden Bands zwischen allen Muslimen beschrieben. Eine Sünde sollte nicht zum Ausschluß aus der Gemeinschaft und zum Verlust der Sicherheit von Leben und Eigentum führen. Man wollte verhindern, daß eine große Sünde zu Tod und Verbannung führte. Faktisch gilt bei Abū Yūsuf eine solche Überlegungen auch im Fall der größten Sünde von allen, dem Polytheismus (*širk*). Nicht der Unglaube selber, sondern erst die selbständige Bereitschaft zum Austritt aus der Gemeinschaft der Gläubigen setzt die Bindung an diese Gemeinschaft außer Kraft.

Ähnliche Überlegungen lassen sich bei Abū Yūsifs etwas jüngeren Kollegen aš-Šaibānī belegen, der als der eigentliche Gründer der ḥanafitischen Rechtsschule gilt. Muḥammad b. al-Ḥasan aš-Šaibānī wurde um 132/150 in Wasit geboren und wuchs in Kufa auf, wo er schon als Heranwachsender an den Vorlesungen Abū Ḥanīfas teilgenommen haben soll. Nachdem Abū Ḥanīfa 150/768 starb, führte aš-Šaibānī seine Studien unter Abū Yūsuf fort. Reisen führten ihn zu den Rechtsgelehrten im Ḥigāz und in Syrien, „Das Buch des gegebenen Weges" (*al-Muwaṭṭa'*) des Mālik b. Anas ist in einer von aš-Šaibānī überlieferten Rezension erhalten. Zwischen 180/797 und 187/803 wirkte aš-Šaibānī als Kadi in Raqqa, der Sommerresidenz des Kalifen Hārūn im oberen Mesopotamien. Er starb 189/804 auf eine Reise mit dem Kalifen in der Nähe der persischen Stadt Rayy.[41]

Im siebten Kapitel seines „Buch der Feldzüge" (*Kitāb as-Siyar*), einem Handbuch für Rechtsprobleme mit Nichtmuslimen, befaßt sich aš-Šaibānī in einem längeren fiktiven Dialog zwischen einem Lehrer und einem Schüler mit allen kasuitischen Fragen der Apostasie.[42]

---

[41] *GAL*, i, 171f., *Suppl.*, i, 288–91; *GAS*, i, 421–433; EI², ix, 392–394 (E. Chaumont); *Fihrist*, 203f.; engl. Übers, i, 504–506; Khadduri, *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyar*, 26–38.

[42] Das siebte Kapitel des *Kitāb as-Siyar* liegt leider nicht in einer arabischen Edition vor. Ich greife auf die englische Übersetzung von Majid Khadduri in dessen *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyar*, 195–229 zurück. Aufschlußreich ist die im 11. Jahrhundert entstandene Zusammenfassung von aš-Šaibānīs verlorenen „Kitāb

Aš-Šaibānī geht methodisch wie Abū Yūsuf vor, d.h. er entwickelt allgemeine Grundsätze aus den wohlbekannten *aḥādīṯ* und entscheidet eine Vielzahl einzeln diskutierter Rechtsfälle aufgrund dieser einmal abgeleiteten Rechtsprinzipien. Mehrmals endet er dabei bei Fällen, in denen zwei Rechtsgrundsätze miteinander konkurrieren, die beide aus dem *ḥadīṯ*-Korpus abgeleitet wurden. Wie Abū Yūsuf entscheidet er in diesen Fällen nach Meinung (*ra'y*).[43] Im Fall der zwei konkurrierenden Rechtsgrundsätze über die Umkehr eines heimliche Apostaten erkennt aš-Šaibānī wie sein Lehrer die grundsätzliche Notwendigkeit der *istitāba* an. Nachdem jemand vom Islam abfällt, muß er in jedem Fall zur Umkehr aufgefordert werden:

> he has either to accept it or be killed at once, unless he asked for deferment. This would be given him and its [maximum] duration would be three days.[44]

Aš-Šaibānī erkennt auch das von einem vermeintlich heimlichen Apostaten geleistete öffentliche Bekenntnis zum Islam als Umkehr an. Ein Schüler wendet sich an aš-Šaibānī:

> I asked: If a man apostazised from Islam, but when asked to repend he said that he had never apostazised?
> He replied: His declaration would be regarded as rependence and I should accept on his part.[45]

Ob der verdächtigte Mann wirklich ein Apostat war oder nicht, spielt für die juristische Einschätzung des Falls von dem Moment an keine Rolle mehr, in dem er sein Glaubensbekenntnis erneuert hat. Mit der Erneuerung gilt er als Muslim und wird in allen seinen Rechten als Muslim bestätigt. Die daraus als Konsequenz folgende Anerkennung eines rein äußerlichen Bekenntnisses zum Islam bleibt im „Buch der Feldzüge" (*Kitāb as-Siyar*) unausgesprochen.

Die Rechtssicherheit eines nur nominellen Muslim und mutmaßlichen Apostaten wird bei aš-Šaibānī jedoch ganz wesentlich dadurch eingeschränkt, daß er im Status mutmaßlicher Apostasie faktisch für vogelfrei erklärt wird: Kehrt sich eine Gruppe von Muslimen oder

---

as-Siyar al-kabīr" bei as-Saraḫsī, *Šarḥ as-siyar al-kabīr*, iv, 162–194 (zu ihm vgl. *GAL*, i, 373; *Suppl.*, i, 638; EI², iv, 169f. (Willi Heffening)).

[43] Vgl. z.B. den Fall von Apostasie im Alkoholdelirium, Khadduri, *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyar*, 227.

[44] Ebd., 195.

[45] Ebd., 228.

auch ein einziger Muslim vom Glauben ab, so entscheidet aš-Šaibānī, daß sie ohne ein Gerichtsurteil straffrei von anderen Muslimen getötet werden können – wohl wissend, daß er damit gegen den Grundsatz der Notwendigkeit einer *istitāba* verstößt.[46] Für die Praxis der Rechtsprechung ist diese Einschränkung aber nicht wirksam, die staatliche Rechtspflege muß den Apostaten vor einem Urteil zur Umkehr auffordern. Und vor Gericht war auch gemäß aš-Šaibānī nur noch das öffentliche Bekenntnis relevant. Jeder Beschuldigte, der den Konsequenzen des Apostasieurteils entgehen wollte, konnte sich durch die Erneuerung seines Glaubensbekenntnisses seine Rechte als Muslim sichern.

[46] Ebd., 225. Diese Einschränkung sollte offenbar einen Krieg gegen Apostaten ermöglichen, ohne daß die vermeintlichen Apostaten vor jeder Kampfhandlung zur Umkehr aufgefordert werden mußten.

6. KAPITEL

DAS URTEIL AŠ-ŠĀFIʿĪS ÜBER GEHEIME APOSTATEN (*ZANĀDIQA*)

Die frühen *fiqh*-Autoren des 2./8. Jahrhunderts haben jeweils einen wesentlichen Teil ihrer Erläuterungen zur gesetztlichen Durchführung des Apostasieurteils der Frage gewidmet, ob Apostaten, die ihren Abfall vom Islam vor ihren Glaubensgenossen geheim halten, ebenfalls die Gelegenheit zur Umkehr gegeben werden sollte, oder ob sie aufgrund ihres geheimen Handelns dieses Recht verwirkt hatten. Sowohl Gelehrte aus Kufa wie aus Medina haben das Wort *zindīq* zur Beschreibung der geheimen Apostasie verwendet. Das Wort *zindīq*, plural *zanādiqa* und das dazugehörige Nomen *zandaqa* tritt im islamischen Kontext erstmals im *ḥadīṯ* auf. ʿAlī hatte gemäß einer Überlieferung Leute aufgrund von Apostasie verbrennen lassen, die im *ḥadīṯ*-Text als *zanādiqa* bezeichnet werden.[1] Was im *ḥadīṯ* damit gemeint ist, kann nur vage vermutet werden.[2] Das Wort *zindīq* ist im Arabischen ein Lehnwort aus dem Mitteliranischen, wo es jemanden bezeichnete, der einem eigenen Kommentar (*zand*) zur Avesta gefolgt ist und somit von der Orthodoxie abwich. Gemeint waren damit heterodoxe allegorische Interpretationen, die dem äußeren Wortlaut der Avesta einen inneren Sinn beigelegt haben. Vor allem das Wirken Manis im 3. Jahrhundert n.Chr. wurde als *zandaqa*, also als „Allegorisierung" der Avesta, verstanden, und so bezeichnete das Wort im Mitteliranischen in erster Linie „Manichäer", „Anhänger eines Licht-Schatten-Dualismus".[3] In der Bedeutung „Manichäer" tritt das Wort *zindīq* zum ersten Mal in einer persischen Inschrift aus dem 3. Jahrhundert n.Chr. auf.[4]

---

[1] al-Buḫārī, op. cit., *istitāba* 2; iv, 329.

[2] Vgl. dazu die Fußnote 38 auf S. 53.

[3] Schaeder, *Iranische Beiträge I*, 81–84. Hauptquelle für diese Erkenntnisse ist der Bericht bei al-Masʿūdī, *Murūǧ aḏ-ḏahab*, ii, 167f.

[4] Sprengling, *Third Century Iran. Sapor and Kartir*, 69f.; ders., *Kartir founder of Sassanid Zoroastrism*, 221; Chaumont, *L'Inscription de Kartīr à la 'Kaʿba de Zoroastre'. Texte, Traduction, Commentaire*, 349. Asbaghi, *Persische Lehnwörter im Arabischen*, 149 sugerriert die Existenz eines arabischen inschriftlichen Belegs aus dem 3. Jahrhundert n.Chr. Gemeint ist aber die persische Kartir-Inschrift.

Im Arabischen wurde diese doppelte Bedeutung von *zindīq* übernommen. Im speziellen Sinn bedeutet es auch hier „Manichäer". Wenn ʿAlī aber um das Jahr 40/660 *zanādiqa* verbrannt haben soll, so waren mit dieser Benennung keinesfalls Manichäer gemeint, weil sie noch gar nicht in das Blickfeld der Muslime geraten waren. Josef van Ess hält fest, daß auch zu späterer Zeit mit dem Begriff *zandaqa* in einem generellen Sinn alles bezeichnet wurde, was irgendwie den Geruch des Freidenkertums an sich hatte: dualistische Welterklärungen ebenso wie Theologie, die in der einen oder anderen Weise das islamische Glaubensbekenntnis zu gefährden schien, und schließlich sogar bloße intellektuelle oder moralische Libertinage. Aus dem Rückblick eines gefestigten Geschichtsbildes wurde *zandaqa* als das Gegenteil von Orthodoxie verstanden.[5] Das Wort *zindīq* wurde zu einem der am häufigsten benutzten und trotzdem mißverständlichsten Begriffe in der späteren häresiographischen Literatur des Islams.[6]

Das arabische Wort *zindīq* hat Leute bezeichnet, die einem wie auch immer gearteten Bekenntnis zur „*zandaqa*" anhingen oder die dessen nur verdächtigt wurden. Es kommt aber noch etwas hinzu, das die bisherigen Untersuchungen weitgehend außer acht gelassen haben: Diese Leute galten gleichzeitig als Muslime. Das Wort *zindīq* hat eine spezielle Art von Apostasie bezeichnet. In den frühen juristischen Texten war mit *zandaqa* kaum mehr als „geheime Apostasie" gemeint.[7] Später mögen besondere Inhalte, wie der Manichäismus hinzugekommen sein. Doch selbst wenn im späteren Schrifttum des 4./10. und 5./11. Jahrhunderts von *zanādiqa* die Rede war, kann nicht darauf geschlossen werden, daß stets Leute gemeint waren, die einem dualistischen Weltbild anhingen. Es kann aber darauf geschlossen werden, daß mit *zindīq* stets ein nomineller Muslim gemeint war, der der Apostasie verdächtigt wurde.

Mehrere Untersuchungen sind dem Phänomen der *zandaqa* im 2./8. Jahrhundert gewidmet.[8] Keine davon hat sich dem juristischen

---

[5] *TuG*, i, 416.

[6] Taheri-Iraqi, *Zandaqa in the Early ʿAbbāsid Period with Special References to the Poetry*, 3.

[7] Vgl. den Gebrauch von *zindīq* bei Mālik b. Anas und Abū Yūsuf. Schon Kraemer, *Apostates, Rebells and Brigands*, 40 hat auf diese frühe Bedeutung von *zindīq* hingewiesen: "The *zindiqs* (*zanādiqa*), however, conventionally called 'heretics', were actually apostates – they were renegates who left Islam for another faith (e.g. Manichaeism) or for no faith, while continuing to profess Islam publicitly." Mahmood, *Religious Inquisition as Social Policy*, 56 weist ebenfalls auf den legalen Zusammenhang zwischen *zanadiqa*-Vorwürfen und Apostasie-Verfahren hin.

[8] Vajda, *Les zindîq en pays d'Islam au debut de la periode abbaside*; Choks, *Zandaqa et*

Aspekt der geheimen Apostasie mit besonderer Aufmerksamkeit zugewandt.[9] Zu diesem Zeitpunkt haben die *zanādiqa* – zeitgleich mit Beginn der Epoche der Massenkonversion in den Gebieten, die während des 1./7. Jahrhundert von den Muslimen erobert wurden – ein ernstzunehmendes gesellschaftliches Risiko dargestellt. Alle Informationen über diese Epoche stammen aus historischen Quellen, die im 4./10. Jahrhundert verfaßt wurden.[10] Wenn diese Quellen das Wort *zindīq* benutzen, so ist damit zuallererst ein Manichäer gemeint, der sich nach außen hin als Muslim ausgibt. In der Forschung wurde *zandaqa* daraufhin gelegentlich durchweg als „Manichäismus" mißverstanden. Dabei wird schon im *locus classicus* für die Geschichte des Manichäismus im 2./8. und 3./9. Jahrhundert n.Chr., im *Fihrist* des Ibn an-Nadīm (gest. 380/990), ein Unterschied zwischen Manichäern und *zanādiqa* gemacht. Ibn an-Nadīm bezeichnet die Manichäer mit dem Wort *manānīya* und benutzt das Wort *zanādiqa* für nominelle Muslime, die im Verdacht standen, insgeheim Manichäer zu sein oder dieser Religion nahezustehen. Man kann noch genereller sagen, daß auch bei Ibn an-Nadīm *zanādiqa* nichts anderes als geheime Apostaten sind, die nicht notwendig zum Manichäismus tendieren müssen.[11]

Zahlreiche namhafte Gelehrte der frühen ʿAbbāsidenzeit wurden in den späteren Quellen mit Hilfe des Schlagworts *zandaqa* einer Form der geheimen Apostasie verdächtigt. Am bekanntesten ist der Fall des Hofbeamten und Schriftstellers Ibn al-Muqaffaʿ. Seine Ermordung 138/756 wurde später mit einer vermeintlichen Tendenz zum Dualismus erklärt.[12] Am Beginn der ʿAbbāsidenzeit fand innerhalb der ersten Gesellschaft des Reiches eine lebhafte Rezeption der Ideen und Gebräuche der besiegten Völker und Religionsgruppen statt.

---

zindīq en Islam au second siècle de l'Hegire; Taheri-Iraqi, *Zandaqa in the Early ʿAbbāsid Period with Special References to the Poetry*; Giorgi, *Pour une histoire de zandaqa*. Zum Thema vgl. auch Massignon, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, [1]i, 186–189; [2]i, 425–433; Art. „Zindīk", in EI[1], iv, 1330f. (Louis Massignon) und *TuG*, i, 416–454.

[9] Einzig Huart, *Les zindîqs en droit musulman* geht in einem Beitrag aus dem Jahr 1897 auf die juristische Bedeutung des Wortes ein. Er untersucht eine *fatwā* des Kemāl Pāšā-Zāde (gest. 940/1534). Hier ergibt sich keine Nähe zum Manichäismus, Kemāl Pāšā-Zāde benutzte *zindīq* im Sinne von „verheimlichender Apostat".

[10] Vor allem Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, i, 329–339; engl. Übers., ii, 773–805, aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ser. 3, 499, 519–522, 546–551, 588, 604 und al-Ǧahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarāʾ wa-l-kuttāb*. Eine übersicht Über alle verfügbaren Quellen gibt Taheri-Iraqi, *Zandaqa in the Early ʿAbbāsid Period*, 20–29.

[11] *Fihrist*, i, 338; engl. Übers., ii, 802–804.

[12] Vgl. Niewöhner, *Veritas sive Varietas*, 238–245 und *TuG*, ii, 29–36.

Diese kulturelle Vermischung wurde von konservertiveren Zeitgenossen als heterodox und häretisch empfunden.[13] Unter dem dritten ʿAbbāsidenkalifen al-Mahdī (reg. 158–169/775–785) begann um 160/777 eine Verfolgung von „*zanādiqa*". Um 167/783 wurde das Amt eines „*zindīq*-Richters" eingerichtet und blieb für die nächsten 25 Jahre bestehen.[14] Vor allem aus einer Stelle bei dem Historiker aṭ-Ṭabarī hat man pauschal geurteilt, damals seien nur Manichäer verfolgt worden.[15] Josef van Ess gesteht jedoch ein, daß man nicht weiß, wer diese *zanādiqa* wirklich waren. Er vermutet extreme Schiiten darunter, die eine Gefahr für den ʿabbāsidischen Staat dargestellt haben.[16] Die Verfolgung der *zanādiqa* unter al-Mahdi und seinem Nachfolger al-Hādī erscheint aus diesem Blickwinkel als Vorgang, der irgendwo zwischen politischer Verfolgung und Abgrenzung gegen dualistische und „un-arabische" Kultureinflüsse unter den Intellektuellen und der Beamtenschaft einzuordnen ist. Dualistische Kultureinflüsse hatte es in den Jahrzehnten vorher zwar auch gegeben,[17] doch nach der Mitte des 2./7. Jahrhunderts, als die Massenkonversionen unter der einfachen Bevölkerung dem Problem eine andere Dimension gegeben hatte, geriet die Libertinage unter den Intellektuellen in ein neues Licht. Mit *zandaqa* wurde im 2./8. Jahrhundert in erster Linie ein Akkulturationsphänomen bezeichnet und ein Zusammenhang mit dem Manichäismus oder Dualismus mußte dabei keinesfalls gegeben sein.[18]

---

[13] Chokr, *Zandaqa et Zindīqs en Islam*, 241–250; Taheri-Iraqi, *Zandaqa in the Early Abassid Period*, 194–200; *TuG*, i, 443–450.

[14] Al-Ǧahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā' wa-l-kuttāb*, 156: *sāḥib az-zanādiqa*. Es handelt sich dabei streng genommen um einen „Aufseher" (*muḥtasib*), der mit den vermeintlich apostatischen Tendenzen der Oberschicht betraut war, vgl. Vajda, *Les zindîqa en pays d'islam*, 182–191, Chokr, *Zandaqa et Zindīqs en Islam*, 22–26; Taheri-Iraqi, *Zandaqa in the Early Abassid Period*, 174–186; *TuG*, iii, 20–22.

[15] aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ser. 3, 588; vgl. Vajda, *Les zindîqs en pays d'islam*, 190; Taheri-Iraqi, *Zandaqa in the Early Abassid Period*, 180f.

[16] *TuG*, iii, 20; Auch Louis Massignon unterstreicht in seinem EI¹-Artikel die politische Gefahr, die von einem *zindīq* ausgeht. Er geht aber zu weit, wenn er definiert, daß *zindīq* ein „Ausdruck des islamischen Strafrechts für den Heterodoxen (sei), dessen Exegese eine Gefahr für die Sicherheit des Staates wird." (EI¹, iv, 1330.) In diesem Urteil ist er sicher von der iranischen Ethymologie des Wortes und von den späteren Definitionen nach dem 5./11. Jahrhundert fehlgeleitet worden.

[17] Vgl. Choks, *Zandaqa et Zindiqs en Islam*, 251–263, und *TuG*, i, 453–456.

[18] *TuG*, i, 425. Mahmood, *Religious Inquisition as Social Policy*, interpretiert die Verfahren gegen *zanadiqa* ähnlich, nämlich als Verfolgung iranischer Einflüsse in der neuen ʿabbāsidischen Elite.

Der Historiker aṭ-Ṭabarī hat überliefert, wie die *zandaqa*-Gerichte in der Zeit der Verfolgung vorgegangen sind. Die Beschuldigten wurden entweder zur Umkehr aufgefordert, oder es wurde von ihnen verlangt, die Wahrheit ihres Bekenntnisses zum „*zandaqa*" einzugestehen.[19] Lehnten sie die Umkehr ab oder bekannten sie sich offen zur *zandaqa*, dann wurde ihnen der Kopf abgeschlagen und ihre Leiche gekreuzigt. Die Erwähnung der Aufforderung zur Umkehr (*istitāba*) belegt, daß es sich um Muslime handelte, die vor die Gerichte kamen.[20] Allerdings läßt diese Erwähnung nicht zwingend darauf schließen, daß die Beschuldigten auch stets zur Umkehr aufgefordert wurden. Es ist zweifelhaft, inwieweit die Grundsätze der islamischen Jurisprudenz wirklich Eingang in die Administration unter al-Mahdī gefunden hatten. Stets muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Überlieferung diese Gerichtsverfahren im nachhinein konform zu juristischen Grundsätzen gestaltet hat, die in der Mitte des 2./8. Jahrhunderts noch nicht gegolten hatten, wohl aber zur Zeit ihrer Niederschrift im 4./10. Jahrhundert.[21]

Einige Quellenzeugnisse weisen darauf hin, daß viele vermeintliche *zanādiqa* sich der Verfolgungen entziehen wollten, indem sie ihr wahres Bekenntnis verleugneten und sich mit einem für alle Seiten akzeptierten Lippenbekenntnis gegen „*zandaqa*" wandten. Der bekannte Dichter Abū Nuwās wurde z.B. aufgefordert, auf ein Abbild Manis zu spucken. Es entsteht der Eindruck, als wurden vor allem jene verurteilt, die nicht bereit waren, öffentlich ihre Umkehr zu erklären und sich äußerlich von ihrer „*zandaqa*" loszusagen – vielleicht weil sie darin das Eingeständnis eines poltischen Scheiterns ihrer schiitischen Sache sahen.[22] Der Historiker al-Ǧahšiyārī hat z.B. überliefert,

---

[19] aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ser. 3, 520, 549, 588.

[20] Auch Taheri-Iraqi, *Zandaqa in the Early Abassid Period*, 187–190 beschreibt die Prozedur der *istitāba*, hält aber an seinem Urteil fest, daß Manichäer verfolgt wurden, weil sie keine „Buchreligion" waren (ebd. 182f.) Welchen Sinn soll eine *istitāba* gegenüber Manichäern gehabt haben?

[21] In einem Fall scheint es ganz so, als sei dem Kalifen al-Mahdī während eines dieser Verfahren der Wortlaut eines Rechtsurteils Mālik b. Anas (nachträglich?) in den Mund gelegt worden. Aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ser. 3, 588, berichtet „*wa-qad quddima ilaihi zindīqun fa-statābahū fa-abā an yatūba fa-ḍaraba ʿunqahū.*" Mālik b. Anas schreibt in seinem *al-Muwaṭṭaʾ*, *aqḍiya* 18; 459: „*raʾaitu an yudʿau ilā l-islām wa-yustatābū fa-in lam yatubū qutilū.*" Bzw. ebd. 458: „. . .*fa-ḍribū ʿunqahū!*"

[22] Eine aufschlußreiche Episode wird bei aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ser. 3, 549 überliefert. Als im Jahr 169/785 ein gewisser Yaʿqūb b. al-Faḍl, ein Mitglied der Hāšimiten Bagdads und vielleicht ein radikaler Schiit, vor al-Mahdī gebracht wurde und man ihn zur Umkehr aufforderte, antwortete er auf die Beschuldigung *zindīq* zu sein: „Hier zwischen mir und dir (privat) gestehe ich es ein; aber ich bekenne mich

wie 166/782–783 der Sohn des angesehenen Wesirs Abū ʿUbaidallāh wegen *zandaqa* angeklagt wurde. Der Kalif al-Mahdī fragte ihn:

> Bist du ein *zindīq*?ʿ Er antwortete: ‚Jawohl! Unter denen, die sich zur *zandaqa* bekennen, gibt es (immer noch) Leute, die meinen, daß es verboten ist, die Religion zu verleugnen, an die man (wirklich) glaubt, und die meinen, daß das Verbergen der wahren Glaubensüberzeugungen (*taqīya*) nicht erlaubt ist.[23]

In seiner Antwort an den Kalifen hat der Beschuldigte nicht seine Glaubensüberzeugung gerechtfertigt, sondern die Tatsache, daß er sich offen zu ihr bekannt hat und keine *taqīya* betrieb, d.h. seine Überzeugung nicht verleugnet hat. Begründungsbedürftig war das offene Bekenntnis wohl deshalb, weil die Mehrzahl der Beschuldigten sich in Kenntnis der Rechtslage durch eine lippenhafte „Umkehr" einer Strafe zu entziehen versucht haben.

Unter dem Jahr 170/786 verzeichnet aṭ-Ṭabarī, daß der gerade angetretene Kalif Hārūn diejenigen *zanādiqa* amnestiert hat, die geflohen waren und sich in den Untergrund begeben hatten.[24] Das Ende der Verfolgung der *zanādiqa* mochte mit dem Einfluß zusammenhängen, den solche Männer wie Abū Yūsuf oder aš-Šaibānī während der Herrschaft Hārūns auf die Politik und Administration des Kalifats ausgeübt haben. Beide teilten die Ansicht, daß es sinnlos und nicht angemessen sei, einen geheimen Apostaten anzuklagen, da er sich mit einem rein äußerlichen Bekenntnis jeglicher Strafe entziehen kontte. Möglicherweise setzte sich jetzt die Position Abū Yūsufs und aš-Šaibānīs endgültig in der Administration durch und führte zum Ende der Nachstellungen geheimer Apostaten. Die Verfolgung extremer Schiiten ließ sich gemäß der in der Rechtsschule von Kufa vertretenen Meinung jedenfalls nicht mit Hilfe einer Anklage aufgrund von *zandaqa* (hier: „geheimer Apostasie") rechtfertigen.

(draußen) unter den Menschen nicht öffentlich dazu, selbst wenn du mich in Stücke teilst." Dem öffentlichen Bekenntnis kam also eine besondere Bedeutung zu, nur welche? Hätte das öffentliche Eingeständnis extrem schiitischer Tendenzen, die mit dem Schlagwort *zandaqa* gebrandmarkt wurden, seinen sicheren Tod bedeutet? Ließ das private Bekenntnis zur Schia dem Kalifen al-Mahdī die Möglichkeit, die Sache ohne Todesstrafe aufgrund von Apostasie auf andere Art zu regeln? Tatsächlich hat al-Mahdī den Yaʿqūb b. al-Faḍl vor dem Todesurteil verschont, weil er ein Abkömmling des Propheten war. Er kerkerte ihn ein, und sein Sohn und Nachfolger al-Hādī ließ ihn bei seinem Amtsantritt töten.

[23] al-Ǧahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarāʾ wa-l-kuttāb*, 153.18f.

[24] aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ser. 3, 604.

Die neue Dynastie der 'Abbāsiden versuchte von Beginn an, die Rechtspflege mit Hilfe der sich damals entwickelnden *ḥadīṯ*-Rechtswissenschaft zu reformieren und zu vereinheitlichen. Unter den frühen 'abbāsidischen Kalifen sollen sich jedoch viele Rechtsgelehrte aufgrund von theologischen Bedenken dem Dienst am Kalifat entzogen haben.[25] Erst unter Hārūn findet man Rechtsgelehrte in den höchsten Ämtern der Verwaltung. Im letzten Viertel des 2./8. Jahrhunderts richtete sich die Administration und Rechtsprechung zunehmend nach Maßgabe des religiösen Gesetzes aus. Erst jetzt entstand Scharia, religiöses Gesetz. Der Erfolg dieses Prozesses wird mit einer methodischen Reform in Verbindung gebracht, die der Rechtsgelehrte aš-Šāfi'ī angeregt hat. Anders als die bisher zitierten Vertreter des frühen *fiqh* gehörte aš-Šāfi'ī keiner lokalen Rechtsschule an. Er wurde in Gaza oder Askalon in Palästina als Sohn arabischer Einwanderer geboren. Seine Kindheit verbrachte er mit seiner Mutter in Mekka und als junger Mann ging er nach Medina, um bei Mālik b. Anas Recht zu studieren. Nach dessen Tod 179/796 verließ er Medina und zog über den Jemen in den Irak, wo er mit den bedeutendsten Vertretern der Rechtsschule von Kufa und u.ä. auch mit aš-Šaibānī zusammentraf. Mehrmals reiste er zwischen dem Irak und Ägypten hin und her und lehrte an beiden Orten. Seine Hauptwerke soll er in Ägypten unter der Protektion des damaligen Gouverneurs verfaßt haben. Er starb 204/820 in Fustat, nahe dem heutigen Kairo.[26]

Aš-Šāfi'ī gilt als der Begründer einer neuen Methode in der islamischen Jurisprudenz. In seiner Schrift zur Methodik der islamischen Rechtswissenschaft, dem „Sendschreiben über die Quellen der Rechtswissenschaft" (*ar-Risāla fī uṣūl al-fiqh*), und in einer Reihe anderer methodischer Schriften legt er dar, daß es nur vier Quellen geben kann, aus denen sich das islamische Recht schöpft.[27] Auch wenn es

---

[25] Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, 100, 103, 108f. Mit dieser Darstellung erklären jedenfalls die späteren Quellen das Fehlen eines Einflusses von Rechtsgelehrten, die in späterer Zeit hochangesehen waren (Mālik b. Anas u.ä.), auf die frühe 'Abbāsiden-Administration. Crone und Hinds, *God's Caliph*, 84–89, haben jedoch nachgewiesen, daß die 'abbāsidische Bewegung von Beginn an ein enges Verhältnis zu den *fuqahā'* hatte. Sie sind lediglich der Meinung, daß die ersten 'abbāsidischen Kalifen, die Bedeutung der *ḥadīṯ*-Gelehrsamkeit nicht erkannt haben.

[26] *GAL*, i, 178–80; *Suppl.*, i, 303–305; *GAS*, i, 484–490; EI[1] iv, 271–273 (Willi Heffening). Schacht, *On the Origins of Muslim Jurisprudence*, 1–22 und passim. Über aš-Šafi'īs Leben vgl. Khadduri, *al-Imam Muhammad ibn Idris al-Shafi'i's al-Risala fi usul af-fiqh*, 8–19.

[27] aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla*; engl. Übers. Khadduri, *al-Iman Muhammad ibn Idris al-Shafi'i's*

in den Schulen von Medina und Kufa nie einen Disput über die bindende Kraft des Korans gab, gibt aš-Šāfiʿī dieser Rechtsquelle eine besondere Bedeutung als die vorrangige Quelle des islamischen Rechts. Gleichzeitig, so aš-Šāfiʿī, gibt der Koran einen Leitfaden zur Hand, wie diese schwierige Rechtsquelle interpretiert und ergänzt werden kann, nämlich durch das wiederholte Gebot, „Gott und seinem Gesandten zu gehorchen."[28] Daraus erschließt aš-Šāfiʿī die zweite Quelle des islamischen Rechts: das Handeln und Reden des Propheten, überliefert im Textkorpus des *ḥadīṯ*. Die vorher herangezogenen Überlieferungen über Prophetengefährten verlieren bei aš-Šāfiʿī ihren gesetzgebenden Charakter. Sein Standpunkt unterscheidet sich an dieser Stelle von seinen Vorgängern darin, daß Leute wie Mālik b. Anas z.B. den Propheten und auch seine Gefährten als die zur Interpretation des Korans am besten geeigneten Personen ansahen, denen man zu folgen hatte. Der Prophet war bei diesen Gelehrten ein *primus inter pares* aber trotzdem doch ein menschlicher Interpret, dessen Interpretation man durchaus verwerfen konnte.[29] Bei aš-Šāfiʿī sind die Entscheidungen Muḥammads göttlich inspiriert, der Koran kann einzig aus der Kenntnis der Handlungen des Propheten heraus verstanden werden. Für den Fall, daß das Handeln des Propheten dem göttlichen Wort im Koran widerspricht, gilt der Wortlaut des Korans, denn das Handeln des Propheten kann das göttliche Wort nicht aufheben.

Aš-Šāfiʿī war aber vorrangig bestrebt, uniforme Grundsätze in der Rechtsprechung aus einzelnen Passagen des Korans und des Propheten-*ḥadīṯ* zu eruieren und die scheinbar widersprechenden Passagen als Ausnahmen mit diesen Regeln zu versöhnen.[30] In unüberwindlichen Konfliktfällen dieser beiden Rechtsquellen trat eine Theorie der „Aufhebung" (*nasḫ*) konträrer Rechtsquellen in Kraft. Demnach kann der Koran allein vom Koran aufgehoben werden, ebenso kann ein *ḥadīṯ* nur von einer anderen, konträren Überlieferung aufgehoben werden, die möglicherweise durch mehr Zeugen belegt ist. Weder kann der Koran die *sunna* noch die *sunna* den Koran aufheben. Eine Anerkennung der Möglichkeit, daß der Koran die *sunna* aufheben kann, so aš-Šāfiʿī, würde ihre exegetische Funktion negieren.[31] Gerade

---

al-Risala fi usul al-fiqh; die kleineren methodischen Schriften sind abgedruckt in aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, vii, 87–306.

[28] Z. B. *Koran*, **3**.132; **4**.13, 59, 80; **5**.92.

[29] Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 53–57.

[30] Ebd., 11–10, 53–57.

[31] Ebd., 14–16.

in dieser Regel liegt eine der wesentlichsten Neuerungen aš-Šāfi'īs, sie ist eine Stärkung der Autorität des Propheten-*ḥadīṯ*.

Mit den zwei weiteren Quellen des islamischen Rechts, Konsens (*iǧmā'*) und Analogie (*qiyās*), nahm aš-Šāfi'ī Institutionen auf, die schon in den vorhergegangenen Generationen existiert hatten. Unter einem Konsens (*iǧmā'*) hatten die Gelehrten der lokalen Rechtsschulen von Medina z.B. die Übereinstimmung aller Gelehrten am Ort verstanden. Aš-Šāfi'ī forderte dies für die gesamte islamische Gemeinde, für Rechtsgelehrte wie für Laien und beschränkte damit die Rolle des *iǧmā'* auf die Entscheidung über Allgemeinplätze. Mit Anologieurteil *qiyās* wurde von aš-Šāfi'ī das bezeichnet, was in der vorhergehenden Tradition „Ermessen" (*ra'y*) oder „Entscheidung zum Besten" (*istiḥsān*) geheißen hatte. Aš-Šāfi'ī wandte sich aber gegen jegliche Spekulation, die sich nach seiner Meinung in den vorherigen Generationen hinter diesen Begriffen verborgen hatte. Er forderte methodisch gründliche Analogien, die sich an den Rechtssätzen des Korans und der *sunna* orientieren müssen und die einzig dann erlaubt sind, wenn keine dieser beiden Rechtsquellen eine Entscheidung anbietet.[32]

Die einzelnen Bücher, in denen aš-Šāfi'īs Rechtsentscheidungen diskutiert wurden, wurden von seinen Nachfolgern zu einem einzigen Werk zusammengefaßt.[33] In dieser Sammlung befindet sich auch „Das Buch über die *ḥadd*-Strafen und über das Merkmal der Ableugnung" („Kitāb al-Ḥudūd wa-ṣifat an-nafiy"), in dem aš-Šāfi'ī sich ausführlich mit dem Rechtsurteil für Apostasie befaßt.[34]

Die Rechtsgelehrten seiner Epoche, so aš-Šāfi'ī, sind sich vor allem in zwei Punkten uneinig. Der erste Punkt mangelnder Übereinstimmung betrifft das Apostasieurteil gegen Frauen. Aš-Šāfi'ī richtet sich gegen die Meinung der Rechtstradition von Kufa, wonach eine Apostatin

---

[32] Ebd., 88–94, 120–128.

[33] aš-Šāfi'ī, *Kitāb al-Umm*. Die ursprüngliche Liste der Bücher findet sich in *Fihrist*, 210f.; (engl)., i, 515–519.

[34] aš-Šāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, vi, 145–165. Der *Fihrist*, i, 211; engl. Übers., i, 517 erwähnt sowohl ein „Kitāb al-Murtadd al-kabīr" („Das lange Buch über den Apostaten") und ein „Kitāb al-Murtadd aṣ-ṣaġīr" („Das kurze Buch über den Apostaten") unter den Werken aš-Šāfi'īs. Beide müssen als vermißt gelten. Möglicherweise ist das lange Buch aber in dem genannten Kapitel mit dem Titel „Bāb al-mutadd al-kabīr" („Langes Kapitel über den Apostaten") aufgegangen. Ein „kurzes Kapitel" gibt es daneben nämlich nicht. Über Apostasie vgl. auch „Kitāb al-Qitāl ahl al-baġy wa-ahl ar-ridda", iv, 133–147, wo juristische Fragen behandelt werden, die mit den *ridda*-Kriegen und mit Rebellentum zusammenhängen. Über die Beschränkung der Gültigkeit des *ḥadīṯ*: „Wer seine Religion wechselt, den tötet!" auf Muslime vgl. „Kitāb al-Ǧizya" (iv, 82–133), iv, 105.

nicht getötet, sondern eingekerkert werden soll. Abū Yūsuf hatte dieses Urteil auf einen Ausspruch des Prophetengefährten Ibn ʿAbbās zurückgeführt. Dies, so aš-Šāfiʿī, sei nicht stichhaltig:

> Wir haben die Gemeinschaft der Gelehrten nach diesem *ḥadīṯ* befragt, und ich habe keinen unter ihnen kennengelernt, der schwieg und nicht sagte, er sei falsch.[35]

Weitere Begründungen werden von aš-Šāfiʿi ebenfalls verworfen. So soll Abū Yūsuf oder einer seiner Schüler sein Urteil, daß Frauen nicht getötet werden, auf eine zweite Begründung gemäß Analogie gestützt haben: Muḥammad habe befohlen, so der kufische Gelehrte, die Frauen in den unterworfenen Gebieten des *dār al-ḥarb* unter allen Umständen zu schonen. Da dieses Gebot nicht für Männer galt, begründe es eine generell mildere Behandlung von Frauen.[36] Solche Überlegungen weichen für aš-Šāfiʿī zu weit vom eigentlichen Gegenstand ab, denn im Fall der *ḥadd*-Strafen, zu denen aš-Šāfiʿī das Apostasieurteil zählt, gibt es in keinem einzigen Fall eine mildere Sonderbehandlung für Frauen. Die Gemeinde sei nach aš-Šāfiʿī vielmehr gehalten, diese Strafen nach ihrem Wortlaut zu vollstrecken. Und da weder im Koran noch im *ḥadīṯ* eine Ausnahme für Frauen erwähnt sei, gelte für sie das gleiche harte Urteil wie für Männer. Selbst Frauen, die minderjährige Kinder haben, seien dem Todesurteil unterworfen, und sogar gegen Schwangere solle man das Urteil vollziehen, nachdem sie ihre Leibesfrucht ausgetragen haben.[37]

Der zweite Punkt der Uneinigkeit ist die *istitāba*. Soll den der Apostasie Beschuldigten stets die Möglichkeit gegeben werden, öffentlich zu bereuen, um damit das Todesurteil gegen sie abzuwenden? Es standen sich drei Positionen gegenüber: Eine Gruppe von Gelehrten sagte, daß ein Apostat, der als Muslim geboren wurde, anders behandelt werden müsse als ein Proselyt, der wieder zu seiner ursprüng-

---

[35] Ebd., vi, 160.

[36] Ebd., vi, 160. Der im Text nicht genannte Diskussionspartner aš-Šāfiʿīs ist Abū Yūsuf oder ein Schüler von ihm, denn Abū Yūsuf ist es, gegen den sich die Polemik zu Beginn der Diskussion richtet: „Derjenige, der dies überliefert, ist keiner von den *ḥadīṯ*-Gelehrten und ich sagte zu ihm: ‚Da hast du gerade gehört, was diejenigen, deren Kenntnisse über jeden Zweifel erhaben sind, über deinen *ḥadīṯ* sagen.'" Vgl. die Überlieferung eines *ḥadīṯ* über den vermeintlichen Ausspruch Ibn ʿAbbās bei Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḫarāǧ*, 181.

[37] aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, vi, 149. Eine Ausnahme macht aš-Šāfiʿī einzig bei Minderjährigen, „deren Verstand noch nicht voll entwickelt ist" und für den Fall, daß jemand zum Abfall vom Islam gezwungen wurde (ebd., 152).

lichen Religion zurückkehrt. Nur die letzteren dürfe man nach Meinung dieser Gelehrten zur Umkehr auffordern, denn jemand, der seit seiner Jugend die *ḥadd*-Strafen des Islams kenne, wisse, daß ein Verstoß gegen dieses Recht Gottes mit dem Tod bestraft werde. Diese Gelehrten betrachteten den Abfall eines Muslim, der von Kindheit an Muslim war, als schwersten Fall der Apostasie.

Eine zweite Gruppe von Gelehrten setzte die Priorität anders. Sie meinten, daß diejenigen Apostaten am verwerflichsten seien, die ein Versteckspiel mit ihrer Religion betreiben würden, also die *zanādiqa*. Mālik b. Anas war einer ihrer Vertreter, denn er urteilte, man solle *zanādiqa* gar nicht erst zur Umkehr auffordern, da sie keine Glaubwürdigkeit mehr in ihrem Bekenntnis genießen würden. Māliks Position hatte vor allem Heuchler unter den arabischen Beduinen im Blick, die am vorislamischen Götzenkult festhielten. Aš-Šāfi'ī referiert diesen Standpunkt, der unter den Rechtsgelehrten von Medina auch in seiner Generation Anhänger gefunden hatte:

> Andere unter ihnen sagen hierzu, wer zu seiner Religion zurückkehrt und sich äußerlich z.B. wieder zum Judentum oder dem Christentum bekennt, der ist zur Umkehr aufzufordern. Wenn er reuig zum Islam zurückkehrt, so nimm ihn auf, wenn er nicht bereut, so töte ihn. Kehrt er aber zu einer Religion zurück, die geheimgehalten wird, wie die *zandaqa*, und es kommt heraus, dann töte ihn; und wenn er öffentlich die Umkehr ausspricht, so nimm dies nicht an, und schätze alle gleich ein, ob sie als Muslime geboren wurden oder nicht.[38]

Diese Position hat die juristischen Probleme ignoriert, die durch die Massenkonversionen unter der ländlichen Bevölkerung in Syrien, im Irak und Iran entstanden waren.[39] Der unverzügliche Vollzug der Todesstrafe im Fall geheimer Apostasie hätte in diesen Ländern zu einer Welle von Exekutionen geführt, der diejenigen Neu-Muslime zum Opfer gefallen wären, die im geheimen an Riten ihrer alten Religion festhielten. Aš-Šāfi'ī lehnte diese Position ab. Nach seiner Meinung müsse allen Beschuldigten in einem Apostasieverfahren die Option zur Rückkehr in die Gemeinschaft gewährt werden. Seine Meinung ist die dritte Position zur *istitāba*:

> Wir stimmen mit einigen Gelehrten aus Medina, aus Mekka, aus den östlichen Gebieten und aus anderen Orten darin überein, daß niemand getötet werden soll, der öffentlich die Umkehr ausspricht und daß man

[38] Ebd., vi, 156.
[39] Vgl. Khadduri, *The Islamic Law of Nations. Shaybani's Siyar*, 23.

> diejenigen, die als Muslime geboren wurden, mit denjenigen gleich behandeln soll, die nicht als Muslime geboren wurden und die an eine Religion glauben, zu der sie sich auch äußerlich bekennen oder an eine Religion, die sie geheim halten, denn alles dies ist (der gleiche) Unglaube.[40]

Das einzige Kriterium, um einen Muslim von einem Apostaten zu unterscheiden, ist nach aš-Šāfi'īs Meinung das öffentliche Bekenntnis durch Aussprechen der Glaubensformel. Wer die *šahāda*-Formel ausspricht, d.h. wer sich zu einem Gott und zu Muḥammad als seinem Propheten bekennt, galt für aš-Šāfi'ī als Muslim, ganz gleich wie oft er sich vor Aussprechen dieser Formel vom Islam losgesagt hatte, und wie oft er durch ein lippenhaftes Bekenntnis sein Leben gerettet hatte:

> Das äußerliche Bekenntnis zum Glauben bewahrt das Leben unterschiedslos in beiden folgenden Fällen: Daß sich (1.) jemand äußerlich zum Glauben bekennt, der (tatsächlich) nicht mehr Götzendiener ist, und daß sich (2.) jemand äußerlich zum Glauben bekennt, dann Götzendienst betreibt, nachdem er sich äußerlich dazu bekannt hatte, und sich dann wieder äußerlich zum Glauben bekennt.
>
> Welche Art von Unglauben es auch sei, geheimer Unglaube oder Unglaube, zu dem man sich öffentlich bekennt, (es gibt keinen Unterschied).[41]

Aš-Šāfi'i schloß sich in diesem Punkt der Rechtsmeinung der kufischen Gelehrten an. Sein Nachweis der Legitimität einer universellen Anwendung der *istitāba* weicht aber wesentlich von ihrem Ansatz ab. Abū Yūsuf hatte seine Entscheidung mit *aḥādīṯ* begründet in denen der Prophet seinen Anhängern gebietet, niemanden zu töten, der die *šahāda* ausspricht. Im Gegensatz dazu hat aš-Šāfi'ī erkannt, daß es ebenso gut überlieferte *aḥādīṯ* gibt, in denen die Gläubigen aufgefordert werden, alle Apostaten zu töten, ohne daß die *istatāba* erwähnt wird. Im Textkorpus des *ḥadīṯ* gibt es zwei sich widersprechende Richtungen, die sich nicht nach dem Muster einer allgemeinen Regel und speziellen Ausnahme vereinheitlichen lassen. Die *istitāba* läßt sich aus dem *ḥadīṯ*-Korpus nicht überzeugend begründen.[42]

---

[40] aš-Šāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, vi, 156.

[41] Ebd., vi, 145f.

[42] Die *istitāba* ist in keinem Ausspruch des Propheten belegt. Abū Yūsuf (und Mālik b. Anas) hat in einem zweiten Ansatz mit Hilfe des *ḥadīṯ* argumentiert, in dem 'Umar gegen die Tötung eines Apostaten durch Abū Mūsā und Mu'āḏ b.

Aš-Šāfiʿī hat sich deshalb einer Argumentation bedient, die sich so gut wie ausschließlich auf den Koran aufbaut. Die Aufforderung, alle Apostaten zu töten, findet sich allein im *ḥadīṯ*, nicht aber im Koran. Demgegenüber werden die Muslime in einigen Versen des Korans aufgefordert, ihre Feinde so lange zu bekämpfen, „bis nur noch Gott verehrt wird", bzw. „bis sie sich bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben."[43] Wer selbst nach diesem öffentlichen Bekenntnis noch ungläubig ist, dem wird im Koran eine „gewaltige Strafe" im Jenseits angekündigt, im Diesseits bleibt er aber verschont.[44]

Aš-Šāfiʿī betrachtete das Apostasieurteil als *ḥadd*-Strafe und zitiert aus dem *ḥadīṯ* den Ausspruch Muḥammads, in dem das Apostasieurteil im Zusammenhang anderer *ḥadd*-Strafen erwähnt wird.[45] In diesem *ḥadīṯ* ist laut aš-Šāfiʿī die sprachliche Wendung „Unglaube nach Glaube" (*kufr baʿda īmān*) erklärungsbedürftig, denn sie legt die Kriterien fest, nach denen jemand als Apostat gilt oder nicht. Aš-Šāfiʿī schreibt, die Formulierung „Unglaube nach Glaube" bedeute in diesem Kontext: „Unglaube (. . .) sofern der Ungläubige nicht bereut." Er begründet dieses philologische Urteil mit einem allgemeinen Hinweis auf den Wortgebrauch im Koran und *ḥadīṯ*.[46] Aš-Šāfiʿī versuchte die sich widersprechenden Rechtsquellen des Korans und des *ḥadīṯ* durch (Um-)Deutung der Worte „Unglaube nach Glaube" in Übereinstimmung zu bringen. Er stützt sich dabei vorrangig auf die Aussagen des Korans, denn im Koran wird kein ungeprüftes Urteil gegen Apostaten gefällt wie in manchen *aḥādīṯ*. Dennoch ist seine Begründung der *istitāba* aus dem Koran nicht überzeugend, weil in dieser Rechtsquelle überhaupt kein Urteil gegen Apostaten

---

Ġabal ohne vorhergehende *istitāba* protestiert. Die Tötung des Apostaten durch die beiden Prophetengefährten ist aber auch in Varianten überliefert, die keine vorhergehende *istitāba* erwähnen (vgl. dazu S. 54f. in diesem Abschnitt). Darüber hinaus zählen diese Überlieferungen zum Gefährten- und nicht zum Propheten-*ḥadīṯ*. Bei aš-Šāfiʿī ist der Gefährten-*ḥadīṯ* anders als bei seinen Vorgängern nur eine nachrangige Rechtsquelle.

[43] aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, vi, 145 beruft sich auf diese beiden Formulierungen, die im *Koran*, **2**.192 und **9**.5 vorkommen.

[44] Aš-Šāfiʿī zitiert hier *Koran*, **2**.217 und **39**.65.

[45] aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, vi, 145: „(. . .) ʿUṯmān b. ʿAffān berichtet, der Gesandte Gottes hat gesagt: ‚Das Blut eines muslimischen Mannes darf nur in einem der (folgenden) drei Fälle vergossen werden: bei Unglauben nach Glauben, bei Geschlechtsverkehr nach (ehelicher) Unbescholtenheit und bei Tötung eines anderen Menschen.'"

[46] Ebd., vi, 145.

gefällt wird, das im Diesseits zu vollstrecken wäre. Seine philologische Deutung ist letztlich eine Einverleibung des koranischen Gebots, Apostaten nicht zu verurteilen, in den Text des *ḥadīṯ*-Korpus.

Überzeugender ist aš-Šāfi'īs Begründung einer Anwendung der *istitāba* im Fall der *zanādiqa*. Auch hier ist der Koran seine vorrangige Rechtsquelle. Aš-Šāfi'ī erinnert an die Auseinandersetzung zwischen Muslimen und „Heuchlern" im Koran. Im Vers **63**.1 werden die *munāfiqūn*, die „Heuchler" unter den Stadtbewohnern in Medina, als Menschen beschrieben, die öffentlich gegenüber Muḥammad bezeugen, daß sie Muslime und Gläubige seien, in ihrem wahren Bekenntnis aber vom Islam abweichen. Quelle dieses Wissens über das wahre Bekenntnis der *munāfiqūn* ist Gott selber.[47] „Sie haben sich hinter Eiden verschanzt (. . .) und haben eine erniedrigende Strafe zu erwarten."[48] Aš-Šāfi'ī betont, daß sich diese Strafankündigung auf das Jenseits bezieht. Im Diesseits gehen die *munāfiqūn* straffrei aus. Sie verstekken sich hinter ihren Eiden, um einer diesseitigen Strafe zu entgehen. Aš-Šāfi'ī meint, genauso würden sich die *zanādiqa* hinter ihren Eiden verschanzen, um der diesseitigen Strafe zu entgehen. Die *munāfiqūn* würdem das Beispiel geben, nach denen über die *zanādiqa* seiner Epoche geurteilt werden müsse:

> Über die *munāfiqūn* wird gesagt, daß sie glaubten und dann ungläubig wurden, nachdem sie Glauben hatten. Wenn man sie danach gefragt hat, so haben sie es abgestritten und bekräftigt, sie seien gläubig. Sie haben sich äußerlich zur Umkehr und zur Rückkehr vom Unglauben bekannt. Was die Dinge angeht, die nur zwischen ihnen und Gott ausgemacht werden können, so sind sie im Unglauben verblieben. (. . .) Gott sagt (im Koran), sie seien ‚auf dem untersten Grund des Höllenfeuers, du findest für sie keine Helfer.'[49]
>
> So berichtet Gott über die *munāfiqūn* und ihren Unglauben. Das (jenseitige) Urteil über sie gehört zu den Geheimnissen seiner Schöpfung, die nur er kennt. (Das jenseitige Urteil) richtet sich nach diesem Koranvers, der bestimmt, daß sie im untersten Grund des Höllenfeuers sind, weil sie über ihren Glauben lügen. Das Urteil im Diesseits muß sich danach richten, was sie äußerlich über den Glauben sagen. Wenn sie sich dabei mit Lügen vor dem Todesurteil verschanzen und ihren Unglauben geheimhalten und sich äußerlich zum Glauben bekennen, dann gilt, entsprechend dem Wortlaut des Korans, daß das äußer-

[47] *Koran*, **63**.1; Übers. Paret, 395: „Gott bezeugt, daß die Heuchler lügen."
[48] *Koran*, **58**.16; Übers. Paret. 387. Vgl. auch Vers **63**.2.
[49] *Koran*, **4**.145.

> liche Bekenntnis zum Glauben in jedem Fall vor der Todesstrafe schützt.[50]

Diese Einschätzung gibt nach aš-Šāfiʿī die Motive für die Handlungen des Propheten wieder. Der Koran betone an mehreren Stellen, daß niemand über den wahren Glauben („das Herz") eines Glaubensbruders urteilen könne. Der Prophet gebe auch Auskunft darüber, daß gemäß dem göttlichen Gesetz das Leben desjenigen geschützt sei, der sich nur äußerlich zum Islam bekennt, um Zuflucht vor dem Tod zu finden.[51] Der Islam wird von aš-Šāfiʿī als Zufluchtstätte verstanden, die vor der Anschuldigung schützt, Apostat zu sein. Gott ist der „Sachverwalter" (*walī*) dieses Asyls, und er urteilt in späterer Instanz darüber, was in diesem Leben geheim bleibt, denn nur er kennt den wahren Glauben derer, die dieses Refugium nutzen.

Aber gleichzeitig beläßt der Text des Korans die *munāfiqūn* in einem unbestimmten *locus poenitentiae*. Zwar wird keine Todesstrafe gegen sie verhängt, doch aus dem Text des Korans wird deutlich, daß eine Reihe von sozialen Sanktionen das Zusammenleben der Muslime und *munāfiqūn* behindern.[52] In seiner Gleichsetzung der koranischen *munāfiqūn* mit den *zanādiqa* seiner Epoche überträgt aš-Šāfiʿī auch diese unbestimmten koranischen Sanktionen auf diejenigen, die ihre Apostasie verheimlichen. Während das Leben durch das öffentliche Bekenntnis zum Islam geschützt ist, gilt dies nicht für die Freiheit und die Unbescholtenheit der *zanādiqa*:

> Wenn man auf irgendjemanden trifft, der immer noch Götzendiener ist und sich nur äußerlich zum Islam bekannt hat – welcher Fall auch immer zutrifft – so hindert das nicht daran, ihn niederzumachen. Man darf ihn dann unterdrücken, ihn seiner Freiheit berauben, einkerkern und ähnliches, was sein Blut, das aufgrund des Glaubens geschützt ist, nicht fließen läßt. In diesem Fall ist uns (nur) das Urteil auferlegt, wonach man ihn nicht aufgrund der Vermutung töten darf, er sei nicht gläubig.[53]

Heimliche Apostasie wurde von aš-Šāfiʿī zwar nicht geduldet, aber sie erfährt eine um vieles mildere Behandlung als der öffentlich eingestandene Abfall vom Islam. Wer durch ein öffentliches Bekenntnis „diejenigen verläßt, deren Blut geschützt ist, und zu denen zurückkehrt,

---

[50] aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, vi, 146.
[51] Arab.: *lam yuslim illā mutaʿawwiḍan min al-qatli bi-l-islām.*; Ebd., vi, 146.
[52] Vgl. dazu das 2. Kapitel in diesem Abschnitt.
[53] Ebd., vi, 147.

deren Blut zu vergießen erlaubt ist," über den müsse man härter urteilen als über einen geheimen Götzendiener; ersterer stehe auf einer Stufe mit den im Krieg zu bekämpfenden Ungläubigen, denn er hatte das bessere Bekenntnis kennengelernt und wählt offen den Weg ins Verderben.[54]

Aš-Šāfi'ī hat in seinem Urteil über die geheimen Apostaten auf eine juristische Fixierung der schon in den späten Suren des Korans angelegte Unterscheidung zwischen Gläubigen (*mu'minūn*) und Muslimen (*muslimūn*) hingewirkt. Er hat aus der Gemeinschaft derer, die sich äußerlich zum Islam (bei aš-Šāfi'ī: „zum Glauben") bekennen, einen juristischen *corpus* gemacht, in dem „das Blut geschützt ist". Dieses *corpus* ist nicht identisch mit der Gemeinschaft der Gläubigen. Zwar hat aš-Šāfi'ī versucht, mit seiner Wortwahl eine möglichst große Nähe zwischen der Gemeinschaft der Gläubigen und der Gemeinschaft derer herzustellen, deren Blut geschützt ist,[55] der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen wird aber am Beispiel der *munāfiqūn* deutlich. In den späten Suren des Korans (vor allem Sure 63) sind die *munāfiqūn* Feinde der Gemeinschaft der Gläubigen, die es zu bekämpfen gilt, wenn sie rebellieren. Für aš-Šāfi'ī blieben sie und ihresgleichen Mitglieder des geschützten Rechtskörpers, denn sie hatten öffentlich ein Bekenntnis zum Islam abgegeben. Aš-Šāfi'ī erkannte an, daß es sich bei diesem Bekenntnis um ein rein äußerliches Kriterium handelt, welches den Eintritt in die Zufluchtstätte garantiert.[56]

Aš-Šāfi'ī zog die Konsequenz aus einer Überlegung, die unter murǧi'itischem Einfluß in der Rechtsschule von Kufa, der späteren hanafitischen Rechtsschule, entwickelt wurde. Sie meinte, wenn allen Apostaten gleichermaßen das Recht zugestanden werde, ihren Abfall vom muslimischen Glauben zu bereuen und straflos zum Islam zurückzukehren, dann könne heimliche Apostasie kein Vergehen sein, da sich jeder Beschuldigte durch ein äußerliches Reuebekenntnis der Strafe entziehen kann. Diese Überlegung hatte sich auf die Erwäh-

---

[54] Ebd., vi, 145.

[55] So benutzt aš-Šāfi'ī die Formulierung „das äußere Bekenntnis zum Glauben" (*iẓhār al-īmān*), niemals heißt es „das äußere Bekenntnis zum Islam". Das Wort *islām* als Bezeichnung einer Glaubensgemeinschaft kommt bei ihm so gut wie nie vor. Selbst die Wendung „wenn er als Muslim geboren wurde" (*iḏā wulida 'alā l-islām*) entnimmt aš-Šāfi'ī dem Zitat eines anderen Juristen und wendet sich gegen jegliche Relevanz dieses Kriteriums.

[56] aš-Šāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, 149 gibt den Rat, wenn jemand aufgrund einer Verwirrung die *šahāda*-Formel nicht sprechen kann, so soll man sie dem Delinquenten vorsprechen, und warten, bis er sie nachspricht.

nung der „Aufforderung zur Umkehr" (*istitāba*) im Gefährten-*ḥadīṯ* gestützt. Aš-Šāfiʿī lehnte Begründungen aus dem Gefährten-*ḥadīṯ* ab, sondern erkannte nur das Propheten-*ḥadīṯ* als Rechtsquelle an. Im Propheten-*ḥadīṯ* gibt es allerdings widersprüchliche Mitteilungen über die Anwendung der *istitāba*. Deshalb hat sich aš-Šāfiʿī in seiner Begründung der *istitāba* auf den Koran berufen. Dies steht in Einklang mit seiner *uṣūl*-Theorie, wonach ein Rechtssatz widerspruchslos aus einer Quelle des islamischen Rechts abgeleitet werden soll und der Koran in dieser Ableitung Priorität genießt. Die Theorie über die *uṣūl al-fiqh* bedingte eine grundlegendere Begründung der weniger strengen Anwendung des Apostasieurteils. Diese Begründung führte schließlich zu einer Tolerierung derjenigen, die nicht die rituellen Pflichten des Islams erfüllen und in ihrem privaten Bekenntnis von den Grundsätzen des Islams abweichen, solange sie auf Aufforderung die *šahāda*-Formel aussprechen.

Aš-Šāfiʿī unterschied zwischen einem Apostaten im Sinne šariʿatischen Strafrechts und einem Ungläubigen. Wenn ein Muslim im geheimen einem anderen Bekenntnis anhing oder im Verborgenen die Riten einer anderen Religion ausgeübt hat, so hat ihn das für aš-Šāfiʿī zum Ungläubigen gemacht. Dieser Unglaube war aber kein Vergehen, auf das die Todesstrafe für Apostasie Anwendung fand. Zum strafrechtlichen Apostaten wurde der Ungläubige erst, wenn er sich öffentlich vom Islam losgesagt hat. Bei aš-Šāfiʿī wurde diese Unterscheidung allerdings nur faktisch vollzogen, ohne daß gleichzeitig zwischen *murtadd* (Apostat) und *kāfir* (Ungläubiger) als strafrechtliche Termini unterschieden wurde. Aš-Šāfiʿī argumentierte, daß Apostasie im Sinne des Strafrechts nicht gänzlich vom Begriff des Unglaubens getrennt werden könne, weil der strafrechtliche Begriff „Apostasie" nicht zu erklären sei, ohne auf den theologischen Begriff „Unglaube" zurückzugreifen.[57] Damit man im Strafrecht von Apostasie sprechen konnte, bedurfte es bei aš-Šāfiʿī der Erfüllung dreier notwendiger Kriterien: (1.) Glaube (gemeint ist: Muslim-Sein), (2.) danach Unglaube und (3.) die Unterlassung der Umkehr, nachdem man dazu aufgefordert wurde. Für die Benennung eines Muslims als Ungläubigen (*kāfir*), waren schon die ersten beiden Kriterien hinreichend. Unglaube an sich, d.h. bevor der Ungläubige zur Umkehr aufgefordert wurde, konnte kein Todesurteil rechtfertigen.

---

[57] aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, vi, 145. Vgl im *Koran*, **3**.90, **9**.74, **3**.80, **3**.86, **3**.100, **3**.106, **5**.12, **24**.55.

2. ABSCHNITT

DIE ENTWICKLUNG DES APOSTASIEURTEILS ZU EINEM MITTEL DER DISZIPLINIERUNG RELIGIÖSER ABWEICHUNGEN – 218/833 BIS 454/1063

Das Jahr 408 der islamischen Zeitrechnung begann im Mai 1017 und es war kein glückliches Jahr für die Bewohner der Stadt Bagdad. Der Historiker Ibn al-Aṯīr beginnt seine im Rückblick von zweihundert Jahren entstandene Chronik über die Geschehnisse dieses Jahres mit einem Ereignis, das niemand unter den Einwohnern der Kalifenstadt zur Kenntnis genommen hat, dessen Folgen aber alle Bewohner kaum vierzig Jahre später schmerzhaft zu spüren bekamen: „In diesem Jahr", so Ibn al-Aṯīr, „verließen die Türken in großer Zahl China. Die Anzahl ihrer Zelte überstieg dreihunderttausend und unter ihnen waren Türken verschiedensten Ursprungs."[1]

408/1017 hatte die politische Macht des Kalifen in Bagdad längst ihren Höhepunkt überschritten. Seit über einhundert Jahren litten die Bewohner der Stadt unter den Auswirkungen des Zusammenbruchs der Zentralmacht. Vom Norden her wurde Bagdad seit einigen Jahren von kurdischen Bergstämmen bedrängt. Die Handelsstraßen in die Kernregionen Irans und in das reiche Chorasan waren unsicher geworden. Noch schlimmer war die Situation auf den Wegen nach Westen und Süden. Die Beduinenstämme am Rande Mesopotamiens fielen über die Bauern im Irak her und plünderten alle Reisenden aus, derer sie habhaft werden konnten. Längst vorbei waren die Zeiten, als es zu einer der vornehmsten religiösen Pflichten des Kalifen gehörte, für den Unterhalt der Pilgerroute nach Mekka und den Schutz der Pilger zu sorgen. Damals, im 2./8. und 3./9. Jahrhundert, sicherten Befestigungen die Straße gegen Überfälle und Wasservorräte. Depots für Lebensmittel und Viehfutter sorgten für die Versorgung der mehrere Tausend zählenden Pilger. Der Kalif wurde in der Karawane symbolisch durch einen juwelengeschmückten Sonnenschirm vertreten. Nun zogen schon seit einigen Jahren gar keine Pilger mehr aus dem Irak durch die Wüste nach Mekka.[2] Dort betrachtete man diese Entwicklung mit großer Sorge. Im Interesse guter Handelsbeziehungen sandten die Mekkaner 404/1013 einen Brief nach Bagdad, in dem sie die Iraker von der Sicherheit der Wege überzeugen wollten. Er bewirkte aber nur das Gegenteil, denn es stellte sich heraus, daß die beiden Überbringer des Briefes Beduinen waren, die den eigentlichen Boten ausgeplündert und ermordet

---

[1] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, ix, 209.
[2] Sibṭ b. al-Ǧauzī, *Mir'āt az-zamān*, Hs. London, fol. 203*v*.

hatten. Den Brief wollten sie aber auch im eigenen Interesse gern in Bagdad ankommen sehen.[3]

Dem Kalifen in Bagdad standen keine eigenen Truppen zur Verfügung, um in dieser Lage Abhilfe zu leisten. Die militärische Macht lag in den Händen des Großemirs (*amīr al-umarā'*) Sulṭānaddaula. Der regierende Kalif al-Qādir war 381/991 selber von dem damaligen Großemir Bahā'addaula eingesetzt worden, nachdem dieser seinen Vorgänger und Vetter aṭ-Ṭā'i' wegen politischer Mißliebigkeit abgesetzt hatte. Es was schon das vierte Mal innerhalb von 50 Jahren, daß die Großemire aus der Familie der Būyiden einen Kalifen vom Thron geholt hatten. Die ehemaligen Kalifen starben meist nach langer Haft im Gefängnis. Aṭ-Ṭā'i' entging zumindest dem Schicksal zweier seiner Vorgänger, die geblendet wurden, um den Rechtsgelehrten einen Vorwand für ihre Absetzung zu geben.[4] Aṭ-Ṭā'i' wählte die Abdankung und übergab damit den Thron an seinen damals 45-jährigen Vetter al-Qādir, der schon längere Zeit gegen ihn intrigiert hatte.[5] Die Chronisten beschreiben den neuen Kalifen als „Mann der Religion",[6] und von der šāfi'itischen Rechtsschule wurde er als einer der ihren beansprucht.[7] In seinen frühen Regierungsjahren ließ al-Qādir auf seine Kosten eine neue Freitagsmoschee in Bagdad erbauen.[8]

Nachdem der Großemir 390/1000 Bagdad verlassen und seine Residenz wieder in Schiraz im Südwesten Irans eingerichtet hatte wuchs der politische Spielraum des Kalifen. Zwar blieb die militärische Macht in der Provinz Irak in den Händen eines Statthalters mit dem Titel *'amīd al-ǧuyūš* („Stütze des Heeres"), doch der Kalif zeigte nun mehr und mehr Verantwortung für die Sicherheit der Stadt. Er verschaffte einem mächtigen Beduinenfürsten die Steuerpacht über einen Landstrich im Irak, um so eine sichere Passage der Pilgerkarawane zu gewährleisten.[9]

Die tatsächliche Macht des Kalifen erstreckte sich aber kaum über

---

[3] Ebd., fol. 200*v*, sub anno 405.

[4] Ein Mangel an Sinneskräften disqualifizierte den Kalifen zur Ausübung seines Amtes.

[5] Busse, *Chalif und Großkönig*, 69f., 156ff.

[6] Arab.: *kāna min ahl ad-dīn*; Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 160. Vgl. al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād*, iv, 37.

[7] Busse, *Chalif und Großkönig*, 432f.; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, v, 5f.

[8] Busse, *Chalif und Großkönig*, 151.

[9] Ebd., 80, 366.

die Mauern seines Palastes hinaus. Selbst in Bagdad regierten 408 d.H. andere Kräfte, die sich gerade in diesem Jahr einen heftigen Kampf lieferten. Bagdad war am Beginn des 5./11. Jahrhunderts weniger eine einheitliche Stadt, denn vielmehr ein großer metropolischer Ballungsraum, der sich in Nord-Süd- wie in Ost-West-Richtung jeweils mehr als zehn Kilometer lang erstreckte.[10] Die größte Metropole der damaligen Welt war entstanden, als stets neue Märkte und Stadtviertel um die 145/762 gegründete kreisrunde Palaststadt auf dem rechten Tigrisufer gebaut wurden. Nachdem die runde Palaststadt in der Mitte des 4./10. Jahrhunderts aufgegeben worden war, entwickelte sich Bagdad zu einer Ansammlung einzelner Städte (der ehemaligen „Viertel") beiderseits des Tigris. Vor allem die auf dem Westufer liegenden Viertel waren häufig Inseln, die von breiten Kanälen umgeben waren, welche Euphratwasser durch Bagdad in den Tigris leiteten. Nur eines dieser Viertel verfügte über eine Mauer, Ruṣāfah auf dem Ostufer, wo ursprünglich die Kasernen lagen und wo sich im 4./10. Jahrhundert die Regierung einrichtete.[11]

Im Lauf der Jahrhunderte haben die einzelnen Viertel, oder besser Teilstädte, jeweils einen eigenen Charakter entwickelt, der wesentlich mit der Religion oder der Glaubensrichtung ihrer Bewohner zusammenhing. Das bedeutendste dieser Viertel war Karḫ, das wenig südlich der Palaststadt lag und schon vor der Gründung von Bagdad ein regionales Zentrum war. Es galt von Beginn an als ein reiches, schiitisches Wohn- und Händlerviertel. Zwischen Karḫ und dem Tigris waren später zwei sunnitische Wohnviertel entstanden, Bāb Baṣra und Nahr al-Qallā'īn. Im letzteren befand sich das Grab des Ma'rūf al-Karḫī, eines sunnitischen Asketen aus der Regierungszeit Hārūn ar-Rašīds. Das Grab galt als segenspendend, und selbst der Kalif al-Qādir soll es in einfachen Kleidern und inkognito besucht haben.[12]

Die Streitigkeiten zwischen den sunnitischen und schiitischen Bewohnern wurden in der Metropole Bagdad seit der Mitte des 4./10.

---

[10] le Strange, *Bagdad During the Abbasid Chaliphat*, 18.

[11] Über die Entwicklung der Stadt Bagdad vgl. al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, in seinem *Ta'rīḫ Baġdād*, i, 62–132, übersetzt und ausgewertet bei Lassner, *The Topography of Bagdad in the Early Middle Ages*. Daneben le Strange *Bagdad During the Abbasid Chaliphat* und Makdisi, *The Topography of Eleventh Century Bagdad, Materials and Notes*.

[12] Sibṭ b. al-Ǧauzī, *Mir'āt az-zamān*, Hs. London, fol. 221*v*, sub anno 421; Makdizi, *The Topography*, 2. Teil, 290. Das Grab des Ma'rūf wird noch heute in Bagdad besucht.

Jahrhunderts in bürgerkriegsähnlichen Kämpfen ausgetragen. Die Chronisten benutzen das Wort *fitna* (pl. *fitan*) für diese Auseinandersetzungen und bezeichnen damit sowohl Krawalle als auch Aufruhr bis hin zu offenen Schlachten.[13] Die Kämpfe, die diese *fitan* ausmachten, wurden von sogenannten „Strolchen", *ʿayyārūn*, geführt, die sich zu Gruppen organisiert hatten. In den Quellen bezeichnet das Wort *ʿayyārūn* zwischen urbanen Räuberbanden und streng organisierten Milizen eine Bandbreite von paramilitärischen Gruppen. In Bagdad waren sie erstmals während der ersten Belagerung der Stadt aufgetreten, als die Söhne Hārūn ar-Rašīds, al-Amīn und al-Maʾmūn in den Jahren 196–198/812–813 um die Hauptstadt und um den Kalifenthron Krieg geführt hatten. In der Endphase der Belagerung waren die *ʿayyārūn* und der „Pöbel" (*ʿawāmm*) Herren über Bagdad, das ihnen vom besiegten al-Amīn zum Plündern überlassen wurde. Sie konnten dem straff geführten Heer des Siegers al-Maʾmūn erstaunlich lange Widerstand leisten, bevor die Stadt nach 14 Monaten Belagerung in seine Hände fiel.[14] In den Berichten über diese Ereignisse werden die *ʿayyārūn* entlaufene Sträflinge, Habenichtse, Nackte, Gesinde und der Auswurf des Volkes genannt.[15]

Spätestens seit dieser Belagerung am Beginn des 3./9. Jahrhunderts gehören die Berichte über das Unwesen der *ʿayyārūn* zum festen Bestandteil der Quellenzeugnisse für die Geschichte Bagdads und aller anderen Großstädte im Osten des ʿAbbāsidenreiches.[16] Die Räuber-Milizen waren nach dem Vorbild von Militäreinheiten organisiert. In ihren Blütezeiten gab es für jede Durchgangsstraße einen *amīr* (Befehlshaber) und die *ʿayyārūn* eines Viertels unterstanden einem *mutaqaddim* (Anführer). Obwohl sich die Aktivitäten der einzelnen Gruppen meist auf ihren Stadtteil begrenzten, gab es gelegentlich einen *qāʾid* (Führer) der *ʿayyārūn*. Diese Führer hatten schon im 4./10. Jahrhundert zeitweise so großen Einfluß, daß sie quasi als „Schutzgeld" mit der Zollpacht für den Schiffsverkehr auf dem Tigris belehnt wurden.[17] 361/971 wurden die *ʿayyārūn* erstmalig mit schiitisch-sun-

---

[13] Die ursprüngliche Bedeutung von *fitna* ist „Versuchung, Anfechtung". Gott schickt Versuchungen, um die Glaubensfestigkeit der Gläubigen zu prüfen.

[14] Hoffmann, *Al-Amīn, al-Maʾmūn und der ‚Pöbel' von Bagdad in den Jahren 812–813.*

[15] Ebd., 35; vgl. auch Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'epoque ʿabbaside. IXe–XIe siècles*, 57. Die Quellen werden vor allem durch die beiden Historiker al-Masʿūdī und aṭ-Ṭabarī repräsentiert, die weit besseren Gesellschaftsschichten angehörten.

[16] Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme*, Teil 2, 44.

[17] So im Jahr 332/942, vgl. Sabari, *Mouvements populaires*, 80. Über die Aktivitä-

nitischen Auseinandersetzungen im Volk in Verbindung gebracht.[18] Die einzelnen Stadtteile verteidigten sich nun selber unter Führung eines *ra'īs*.[19] Solche *ʿayyārūn*, die sich aufgrund eines religiösen Bekenntnisses zusammensetzten, hatte es auch schon vorher gegeben. Bei den Chronisten werden sie auch *ʿaṣabīyāt* genannt, „diejenigen, die sich hartnäckig für etwas einsetzen".[20]

Als der Großemir im Jahr 390/1000 Bagdad verließ, hatte die būyidische Macht ihren Zenit schon überschritten. Den *ʿayyārūn* kam der Umzug des Großemirs offenbar entgegen, denn in den nachfolgenden Jahren nahmen vor allem die Attacken der schiitischen Milizen auf die Begüterten der Stadt zu.[21] 392/1002 wurde die *fitna* in Bagdad neu belebt, „der Einfluß der *ʿayyārūn* wuchs", schrieb der Chronist Ibn al-Ǧauzī, „und mit ihm wuchs die Verderbtheit in der Stadt Bagdad." Bald standen sich schiitische und sunnitische Milizen unmittelbar gegenüber. Wo schiitische Viertel an sunnitische grenzten, vor allem an der Grenze zwischen dem schiitischen Viertels Karḫ und dem sunnitischen Bāb Baṣra, kam es zu heftigen Kämpfen. Da beide Gruppen aber auch ihrem eigentlichen Gewerbe nachgingen, „tauschten sie gegenseitig ihre Verwerflichkeiten aus, plünderten die Reichtümer und töteten."[22] Der Großemir entsandte schließlich seinen obersten Militär, den *ʿamīd al-ǧuyūs* Abū ʿAlī al-Ḥasan, nach Bagdad. Als er Ende des Jahres 392 (November 1003) Bagdad betrat, hatte sich die Stadt aus Angst vor ihm geschmückt. Er griff hart unter den Milizen durch und band jeweils einen schiitischen Milizionär mit einem sunnitischen zusammen und ersäufte beide vor den Augen der Menschenmenge im Tigris. Daraufhin verbot er den Sunniten und den Schiiten der Stadt, öffentlich ihr Bekenntnis kundzutun.[23] Den Schiiten des Stadtteils Karḫ verwehrte er die Klagefeiern

---

ten der *ʿāyyarūn* im 4./10. Jahrhundert vgl ebd., 78–81. Die wirkliche Hochzeit der *ʿayyārūn* lag noch nach den Ereignissen des Jahres 408/1017, nämlich in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts, als die Führer der *ʿayyārūn* kurz vor Eintreffen der Seldschuken 447/1055 die Herrscher über Bagdad waren.

[18] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, viii, 455f.

[19] Sabari, *Mouvements populaires*, 81.

[20] Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme*, Teil 2, 29.

[21] Sabari, *Mouvements populaires*, 81.

[22] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 219f.

[23] Ebd., vii, 220. Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 23 interpretiert die Ertränkten als Mitglieder der hochrangigen ʿAliden- und ʿAbbāsidenfamilien, die die Hintermänner der Plündereien gewesen sein sollen. Die Unruhen haben aber ganz deutlich einen religiösen Hintergrund. Mit *ʿalawī* und *ʿabbāsī* sind Mitglieder der schiitischen und sunnitischen Milizen gemeint, die während der *fitna* offenbar vom *naqīb* der

aus Anlaß des *'āšūrā'*-Tags, des Trauertags der Schiiten, der seit 50 Jahren festlich begangen wurde. Den sunnitischen Einwohnern des angrenzenden Viertels Bāb Baṣra widerfuhr das Gleiche, ihnen wurde jeglicher Umzug zu den Gräbern der Lokalheiligen verboten. Schließlich befahl der *'amīd al-ǧuyūš* einem seiner Diener, mit einem großen Teller voller Silberdirhams auf dem Kopf von einem Ende der Stadt zum anderen zu gehen. „Als er wiederkam, war es schon Mitternacht und er sagte, daß er durch die ganze Stadt gegangen sei, doch er habe niemanden getroffen, der ihm nahegekommen sei."[24]

'Aliden und vom Kalifen unterstützt wurden. (Das wäre dann das erste religionspolitische Engagement des Kalifen al-Qādir.) Bei Hilāl aṣ-Ṣābī', *Ta'rīḫ Baġdād*, 107 wird dieser Zusammenhang deutlich: „Der *'amīd al-ǧuyūš* forschte nach den *'ayyārūn* der 'Aliden und 'Abbāsiden, und wenn sie ihm in die Hände fielen, befahl er, einen 'Aliden jeweils an einen 'Abbāsiden zu binden und sie zu ersäufen, (. . .) auf diese Weise hörte die andauernde *fitna* auf."

[24] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 253.

1. KAPITEL

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

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

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

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

---

[1] Nagel, *Das Kalifat der Abbasiden*, 147; Laoust, *La profession de foi*, XCIV.

[2] Über Ibn al-Ǧauzī vgl. *GAL*, i, 500–506; EI², iii, 750–752 (Henry Laoust) und Leder, *Ibn al-Ǧawzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft*, 15–42.

[3] An dieser Stelle grenzte der schiitische Stadtteil Karḫ an den sunnitischen Nahr al-Qallā'īn.

> von den Bewohnern und den *ʿayyārūn* in Karḫ verwehrt und sie kämpften gegen ihn. Er entfachte im Marktviertel von Karḫ und am Daǧǧāǧ-Kanal am Rand von Karḫ ein Feuer, doch auch das bot ihm nicht die Gelegenheit, einzudringen.[4]

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

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

---

[4] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 287.
[5] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, ix, 216.
[6] Glassen, *Der mittlere Weg*, 19.
[7] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, ix, 216.
[8] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 255: „Jener, der in Ägypten emporgekommen ist, und seine Vorfahren sind Ungläubige (*kuffār*), lasterhaft (*fussād*), schamlos (*fuǧǧār*), Abweichler (*mulḥidūn*) und *zanādiqa*, sie leugnen den Islam und bekennen sich zum dualistischen Magiertum."

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

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

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

---

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

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

[11] Arab.: *wa-qīla fihi man qāla inna l-qurʾāna maḫlūqᵘⁿ fa-huwa kāfirᵘⁿ ḥilālu d-dam*; Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 289.

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

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

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

[13] al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād*, iv, 37f.

[14] Mez, *Die Renaissance des Islâms*, 198.

[15] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 109–110. Die Übersetzung des Dokuments bei Mez, *Die Renaissance des Islâms*, 198–201 ist an vielen Stellen überholt.

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

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

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

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

[16] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 109f.

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

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

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

---

[17] aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ser. 3, 1112f.

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

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

[20] Über die *miḥna* vgl. EI², vii, 2–6 (Martin Hinds); *TuG*, iii, 446–508 und Lapidus, *The Separation of State and Religion*, 378–382.

[21] Sourdel, *La politique religieuse du calife ʿabbaside al-Maʾmūn*, 44.

[22] Diskutiert von Martin Hinds in EI², vii, 4f. und von Josef van Ess in *TuG*, iii, 446ff.

lich um ein Treuebekenntnis oder um eine Ergebenheitsadresse ging. Der Kalif al-Ma'mun verstand sich als Erbe der Prophetie Muḥammads und war gewillt, dieses Vermächtnis gegen die Religionsgelehrten zu verteidigen.[23]

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

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

> Sie bringen sich selber mit der *sunna* in Verbindung (. . .) und erklären, sie seien die Leute der Wahrheit, Religion und der Gemeinschaft, wohingegen sie diejeneigen, die nicht wie sie sind, Fehlgeleite, Ungläubige und Schismatiker nennen.[27]

---

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

[24] So im oben zitierten Brief an Isḥāq b. Ibrahīm: „Der Fürst der Gläubigen ist der Meinung, daß diejenigen das Übel der muslimischen Gemeinde und die Häupter der Irrlehren sind, die das Einheitsbekenntnis nicht verstehen, und daß sie nur einen niedrigen Anteil am Glauben haben (*al-maḥsūsūn min al-īmān ḥasīban*), daß sie Fässer der Unwissenheit, Verlautbarungsorgane der Lüge und die Zunge des Teufels sind (. . .)." (aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ser. 3, 1115.)

[25] Man vermied offenbar im Einklang mit den Rechtsurteilen der ḥanafitischen und šāfiʿitischen Schule jedes Blutvergießen.

[26] *TuG*, iii, 455. Isḥāq wurde angewiesen, die Richter zu prüfen, die ihrerseits die ihnen unterstellten Berufszeugen (*ʿudūl*, sing. *ʿādil*) verhören sollten. Durch den Verlust der *ʿadāla* waren die Gelehrten praktisch von jeder Art öffentlichen Amtes ausgeschlossen.

[27] Arab.: *ahl al-bāṭil wa-l-kufr wa-l-furqa*; aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ser. 3, 1114.

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

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

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

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

---

[28] *TuG*, iii, 496.
[29] Madelung, *The Origin of the Controversy Concerning the Creation of the Koran*, 521.
[30] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 110.
[31] Über die hiervon abweichenden Grundlagen des Traditionalismus im Westen der arabischen Welt vgl. S. 360f. im vierten Abschnitt dieser Arbeit.

jungen ḥanbalitischen Rechtsschule vertreten, deren Lehrmeinungen al-Qādir in seinem Glaubensbekenntnis vertreten hat.[32]

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

> Man soll niemanden zum Ungläubigen erklären, der die gesetztlichen Bestimmungen unterläßt, ausgenommen allein das vorgeschriebene Gebet.[33]

Denn der Prophet habe in einem *ḥadīṯ* festgehalten, daß zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen das Unterlassen der Gebetspflicht stehe:[34]

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

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

---

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

[33] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 111.

[34] Der *ḥadīṯ* lautet: „Zwischen dem Gläubigen und dem Unglauben steht die Unterlassung des Gebets" (arab.: *baina l-ʿabdi wa-l-kufri taraku ṣ-ṣalāt*). Vgl. die Belegstellen bei Wensinck, *Concordance et indices*, i, 271*b*. Der *ḥadīṯ* selber ist keine hinreichende Begründung für al-Qādirs Urteil, wonach jemand ungläubig ist, wenn er das Gebet unterläßt.

[35] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 111.

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

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

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

---

[36] Glassen, *Der mittlere Weg*, 14f.

[37] Makdizi, *Ibn 'Aqīl et la résurgance de l'Islam traditionaliste*, 319f.

[38] Ebd., 333f.; Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 165f.

[39] Über diese Gruppe vgl. Makdizi, *Ibn 'Aqīl et la résurgance de l'Islam traditionaliste*, 319f.; Glassen, *Der mittlere Weg*, 18, 26 und Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 164–166.

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

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

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

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

[40] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 289.

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

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

---

[41] Vgl. aš-Šāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, vi, 147.
[42] as-Subkī, *Ṭabaqāt*, v, 5f.
[43] Ebd., iv, 62.
[44] Glassen, *Der mittlere Weg*, 13.
[45] al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād*, v, 47.
[46] Glassen, *Der mittlere Weg*, 14.

2. KAPITEL

DER HINTERGRUND DER VERURTEILUNG VON 409/1018: DAS TRADITIONALISTISCHE BILD VON DER MUSLIMISCHEN GEMEINDE

Es ist nicht überliefert, wer unter den Gelehrten Bagdads bei der Verlesung des qādiritischen Glaubensbekenntnisses 409/1019 anwesend war. Man kann aber mit einer gewissen Berechtigung davon ausgehen, daß al-Qādir wie bei der Verurteilung der fāṭimidischen Kalifen im Jahr 402/1012 alle hochrangigen Vertreter der führenden muslimischen Glaubensrichtungen der Stadt versammelt hatte. Damals war die Liste der Anwesenden von dem schon genannten einflußreichen Juristen Abū Ḥāmid al-Isfarā'īnī angeführt worden.[1] Er war das Oberhaupt der šāfi'itischen Rechtsschule im Irak und unterrichtete in einer Moschee in Karḫ.[2] Zu seinen Vorlesungen fanden sich bis zu 700 Studenten ein. Nicht zuletzt auf seinen Einfluß ist die zunehmende Verbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule im Irak zurückzuführen. Im ganzen Volk genoß er Popularität, er wurde mit der Verteilung frommer Stiftungen an Arme betreut und viele zahlten ihre Almosensteuer direkt an ihn.[3] Al-Isfarā'īnī besaß darüber hinaus ein offenes Ohr bei den būyidischen Herrschern in Schiraz. Seine Macht in Bagdad war größer als die des Kalifen. Während eines Streits mit al-Qādir hatte er diesen gewarnt, daß ein Brief von ihm genügen würde, den Kalifen abzusetzen: „Wisse hingegen, daß du nicht die Macht hast, mich aus meinem Amt zu entfernen, denn darin hat mich Gott eingesetzt."[4]

---

[1] Die Liste der bei der Verurteilung von 402/1012 Anwesenden wird bei Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 255 überliefert, sie ist bei Glassen, *Der mittlere Weg*, 10 ausgewertet. Abū Ḥāmid al-Isfarā'ānī ist nicht mit seinem etwas jüngeren Zeitgenossen Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī und auch nicht mit dem 471/1078 verstorbenen Abū l-Muẓaffar al-Isfarā'īnī zu verwechseln. Beide waren Aš'ariten aus Nischapur.

[2] Die Šāfi'iten stellten damals die Richter im schiitischen Wohnviertel von Karḫ. Vgl. Halm, *Die Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule*, 158.

[3] Über al-Isfarā'īnī vgl. Makdizi, *Ibn 'Aqīl et la résurgance de l'Islam traditionaliste*, 195–200; Busse; *Chalif und Großkönig*, 427, 432; Halm, *Die Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule*, 156f.; Glassen, *Der mittlere Weg*, 15f.; Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 277.

[4] as-Subkī, *Ṭabaqāt*, iv, 64; vgl. auch Glassen, *Der mittlere Weg*, 16.

Als 402/1012 die Fāṭimidenkalifen im Palast al-Qādirs feierlich zu Ungläubigen erklärt wurden, waren selbst schiitische und mu'tazilitische Rechtsgelehrte anwesend gewesen, darunter auch der einflußreiche Schiit al-Mufīd. Der Buchhändler Ibn an-Nadīm hatte al-Mufīd 40 Jahre vorher als jungen Mann kennengelernt, und schrieb über ihn, er sei ein sehr gescheiter Autor von Kalām, „der mit seinem scharfen Verstand vermag, die Dinge zu durchdringen."[5] Al-Mufīd gilt als die herausragende Gestalt der frühen zwölfer-schiitischen Theologie.[6] Neben al-Mufīd und al-Isfarā'īnī waren 402/1012 auch die Führer der ḥanafitischen Rechtsschule al-Qudūrī und aṣ-Ṣaimārī anwesend gewesen.[7] Al-Qudūrī hatte das bis in das 20. Jahrhundert am meisten benutzte und verbreitete Handbuch des ḥanafitischen Rechts verfaßt.[8] Al-Qudūrīs Rechtshandbuch zeigt, daß sich das Verfahren gegen Muslime, die der Apostasie beschuldigt werden, in den zwei Jahrhunderten seit Abū Yūsuf und aš-Šaibānī nicht verändert hat. Die Aufforderung zur Umkehr (*istitāba*) ist auch in al-Qudūrīs Rechtshandbuch nach wie vor ein unerläßlicher Teil des Apostasieverfahrens. Dem Aufruf zur Rückkehr muß durch eine Beugehaft von drei Tagen Nachdruck verliehen werden und das Apostasieurteil darf nur dann vollzogen werden, wenn der Delinquent selbst nach Ablauf dieser Frist auf keinen Bekehrungsversuch eingegangen ist. Wie in der frühen ḥanafitischen Rechtstradition gilt auch bei al-Qudūrī, daß das Todesurteil an Frauen generell nicht vollzogen werden darf und daß sie in dauernder Beugehaft bleiben. Das Eigentum eines Delinquenten gilt von Beginn des Verfahrens an als enteignet. Sofern er muslimische Erben hat, fällt es ihnen zu. Es muß jedoch zurückgegeben werden, wenn der Beschuldigte sich bekehrt, oder nach einer Flucht in das feindliche Ausland als Bekehrter zurückkehrt. Einkommen, das er während seiner Flucht erwoben hat, ist kampflos erworbene Beute (*fay'*) und fällt an den Herrscher.

Alle diese Vorschriften wurden wie zahlreiche andere, die das Eigentum und die Schulden eines Apostaten betreffen, von den frü-

---

[5] *Fihrist*, i, 178; engl. Übers., i, 443.

[6] Über die Theologie al-Mufīds vgl. Sander, *Zwischen Charisma und Ratio*, 82–122; McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*; Sourdel, *L'imāmisme vu par le Cheick al-Mufid* und ders., *Les conceptions imāmites au début du XIe siècle d'après le Shaikh al-Mufid*.

[7] Zu ihnen vgl. Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgance de l'Islam traditionaliste*, 168–171.

[8] So O. Spies und E. Pritsch in ihrer Bibliographie *Klassisches islamisches Recht*, 242 über den *al-Muḫtaṣar* des al-Qudūrī. Vgl. auch Meron, *The Development of Legal Thought in Hanafi Texts*, 78f.

hen Gelehrten der ḥanafitischen Rechtstradition im 2./8. Jahrhundert festgelegt. In einem wichtigen Punkt weicht al-Qudūrī aber von den frühen Gelehrten ab. Anders als bei Abū Yūsuf und aš-Šaibānī erkennt al-Qudūrī ein Lippenbekenntnis zu Gott und zu Muḥammad als seinem Propheten nicht mehr ausdrücklich als hinreichend an:

> Wenn ein Muslim sich von seinem Glauben abkehrt, wird er (zur Rückkehr) zum Islam aufgefordert.[9] Hat er Zweifel oder Einwände, so werden sie ihm gegenüber ausgeräumt und er wird drei Tage lang eingesperrt. Bekennt er sich zum Islam, wird er nicht getötet. Wird er von jemandem getötet, bevor er zur Rückkehr aufgefordert wurde, so ist das eine Handlung, die mißbilligt werden muß – dem Täter geschieht jedoch nichts.[10]

In der Frühzeit des Islams erwarteten die Rechtsgelehrten weniger inhaltliche Einwände gegen den Islam, sondern fürchteten, neubekehrte Muslime würden an ihren alten Riten und Glaubensvorstellungen festhalten. Bei al-Qudūrī dagegen waren inhaltliche Zweifel und Einwände gegen die muslimischen Glaubensvorstellungen der Auslöser für Apostasie. Al-Qudūrī erwähnt nicht mehr ausdrücklich, daß es genügt, sich *de jure* mit der Bekenntnisformel zum Islam zu bekennen.

Der Kalif al-Qādir hat vor seiner Verurteilung der fāṭimidischen Herrscher Rechtswerke in Auftrag gegeben, die das Urteil begründet haben, wonach alle ismāʿīlitischen Schiiten Apostaten seien.[11] Der 404/1014 verstorbene šāfiʿitische Rechtsgelehrte al-Isṭaḫrī hat im Auftrag al-Qādirs ein leider verlorenes Buch mit dem Titel „Widerlegung der Bāṭiniten" („ar-Radd ʿalā l-Bātinīya") verfaßt.[12] „Bāṭiniten" war eine polemische Bezeichnung für einen radikalen Zweig unter den Schiiten, nämlich die Ismāʿīliten oder auch Siebener-Schiiten.

---

[9] Arab.: *ʿuriḍa ʿalaihi l-islām.*

[10] al-Qudūrī, *al-Muḫtaṣar*, 229. Die den Apostaten betreffenden Fragen sind im „Kitāb as-Siyar" („Buch der Kriegszüge") eines Rechtshandbuches behandelt. Das „Kitāb as-Siyar" des *al-Muḫtaṣar*, 222–231 von al-Qudūrī findet sich ediert und ins Lateinische übersetzt auch bei Rosenmüller, *Analecta Arabica*, 1. Bd., zitierte Passage im arab. Text, 16f., latein. Text, 13. Franz. Übers. des „Kitāb as-Siyār" aus dem *al-Muḫtaṣar* bei Solvet, *Institut du droit mahométan*, 13–37, zitierte Passage 34f. Vgl. auch die Passage über Apostasie im Buch über *ǧihād* bei Bercher, *Le livre de Guerre Sainte d'al-Qudûrî*, 144–147.

[11] Laoust, *La profession de foi*, XCV und Klemm, *Die Mission des fāṭimidischen Agenten al-Muʾyyad fī ʿd-dīn in Šīrāz*, 131.

[12] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 268; al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Taʾrīḫ Baġdād*, xi, 431; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, v, 258.

Im 5./11. Jahrhundert waren die Ismā'īliten zahlreich in Ägypten, Syrien und im Irak vertreten und sie bedrohten das 'abbāsidische Kalifat so wirksam, daß viele damalige Gelehrte sie nicht zu unrecht als gefährliche Staatsfeinde einschätzten. Al-Isṭaḫrī, der Verfasser des anti-ismā'īlitischen Traktats, war ein mu'tazilitischer Mutakallim und gehörte als Mu'tazilit kaum zu den nahen Vertrauten des Kalifen al-Qādir. Hier dominierten die tradtionalistischen Kräfte. Kurz vor der Verurteilung der Fāṭimiden verlor der Kalif in Ibn Ḥāmid den Rechtsgelehrten, dem er offenbar am meisten vertraute. Al-Ḥasan ibn Ḥāmid war Führer der Bagdader Ḥanbaliten gewesen und gehörte zum engen Kreis um den Kalifen al-Qādir.[13] Der Kalif soll ihn nicht nur wegen seiner theologischen Kompetenz, sondern auch aufgrund seines asketischen und freigebigen Lebenswandels geschätzt haben. 403/1012 verließ Ibn Ḥāmid Bagdad, um zum wiederholten Mal an den Pilgerzeremonien in Mekka teilzunehmen. Auf der Rückreise wurde die Pilgerkarawane von Beduinen überfallen und Ibn Ḥāmid verlor wie viele andere sein Leben.[14] Von seinen Schriften, vor allem seiner „Zusammenstellung der Themen, über die sich die Rechtgelehrten uneinig sind" („Kitāb al-Ǧāmi' fī ḫtilāf al-fuqahā'"), ist leider nichts überliefert.

Für traditionalistische Gelehrte wie Ibn Ḥāmid oder al-Isfarā'īnī war der Kalif nur der Repräsentant eines vergangenen Anspruchs auf Einheit der Gemeinde Muḥammads. Am Beginn des 5./11. Jahrhunderts versuchten diese traditionalistischen Gelehrten mit ihrer Bewegung dem Kalifat eine neue Funktion zu geben, indem sie mit Hilfe des Kalifen alle feindlichen, d.h. rationalistischen Richtungen des Islams auszugrenzen versuchten. Das Selbstbewußtsein für dieses Unternehmungen bezog die traditionalistische Bewegung aus der Unterstützung durch die sunnitische Volksmasse und ihre *'ayyārūn*. Dem Kalif standen keine eigenen militärischen Kräfte zur Verfügung, und er war damit von den traditionalitischen Gelehrten und ihrem Einfluß auf die *'ayyārūn* abhängig. Während einer Abendveranstaltung bei einem Wesir des Kalifen al-Qādir sagte der ḥanbalitische Rechtsgelehrte Ibn Baqqāl (gest. 440/1048), ein Schüler Ibn Ḥāmids:

---

[13] So Laoust in EI², iii, 159, und i, 784. Über Ibn Ḥāmid vgl. *GAL Suppl.*, i, 311; *GAS*, i, 515; Makdizi, *Ibn 'Aqīl et la resurgence*, 227–232; Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 263f.; al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād*, vii, 303.

[14] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 261.

> Das Kalifat ist ein Zelt und die Ḥanbaliten sind seine Zeltstricke. Schneidet man die Stricke ab, fällt bald auch das Zelt.[15]

Der sunnitische Traditionalismus hatte ein ganz bestimmtes Bild von der Gemeinde Muḥammads und dem Platz der eigenen Gruppe unter den vielen verschiedenen Meinungen der Muslime. Dies war letztlich die politische Ideologie, die hinter der Erneuerung des Sunnitentums am Beginn des 5./11. Jahrhunderts stand. Über die Art, wie man unter den Traditionalisten in der Generation Ibn Ḥāmids, al-Isfarā'īnīs und al-Qādirs über die verschiedenen Glaubensrichtungen im Islam dachte, gibt ein Werk Auskunft, das in den Jugendjahren dieser drei Männer verfaßt wurde. „Das Buch der Ermahnung und Widerlegung der Irrgläubigen und Neuerer" (*Kitāb at-Tanbīh wa-r-radd ʿalā ahl al-ahwāʾ wa-l-bidaʿ*) wurde 350/962 von dem šāfiʿitischen Traditionalisten al-Malaṭī verfaßt.[16] Der Autor wurde in der ersten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts in Malatya, dem antiken Metilene, am Oberlauf des Euphrat geboren. Schon 322/934 ging Malatya wie viele Städte im Grenzgebiet aufgrund der erfolgreichen Kampagnen der Byzantiner für die Muslime verloren.[17] Al-Malaṭī starb 377/987 in Askalon in Palästina.[18] Über al-Malaṭī weiß man außer diesen knappen Lebensdaten nur, daß er als Rechtsgelehrter der šāfiʿitischen Schule angehörte und daß er Traditionalist war, also ein Gegner der rationalistischen Methode des Kalām. Er gehörte zu denjenigen Gelehrten, die sich in den Grundlagen der Rechtswissenschaft (den *uṣūl*) an der ḥanbalitischen Richtung orientierten, in der tatsächlichen Ausführung des Rechts (den *furūʿ*) aber der šāfiʿitischen Rechtsschule folgten.[19]

Al-Malaṭīs „Buch der Ermahnung" gehört zur Literaturgattung der Häresiographie, und al-Malaṭī bemüht sich in ihm, alle Glaubensrichtungen des Islams zu benennen und ihre Glaubenslehren auf-

---

[15] Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 373. Der Wesir, bei dessen Abendveranstaltung diese Worte fielen, war Ibn Ḥāǧib an-Nuʿmān, der von 383/992 bis zu seinem Tod 421/1030 mit kurzen Unterbrechungen für al-Qādir im Amt war (zu ihm vgl. Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 245; viii, 51f.; Busse, *Chalif und Großkönig*, 249; Glassen, *Der mittlere Weg*, 13).

[16] Über das Datum vgl. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, 185.

[17] Honigmann, *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071*, 70.

[18] Die spärlichen Nachrichten über al-Malaṭī finden sich bei as-Subkī, *Ṭabaqāt*, iii, 77f.; Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, 174f.; *GAL Suppl.*, i, 332, 348; *GAS*, i, 607 und EI², vi, 230, (Red.).

[19] Über dieses „*ḥanbalī fī l-uṣūl wa-šāfiʿī fī l-furūʿ*" vgl. Laoust, *Les premieres professions de foi hanbalite*, 25.

zuzeigen.[20] Er ist der früheste überlieferte Autor, der sein Material über die verschiedenen Sekten im Islam gemäß einem Propheten-*ḥadīṯ* arrangiert, wonach sich die Gemeinde Muḥammads in 73 Gruppen spalten werde, und nur eine dieser Gruppen rechtgeleitet sei. Diese Überlieferung hat die Perspektive bestimmt, mit der zuerst die traditionalistischen Gelehrten und später das ganze Sunnitentum auf die von ihnen abweichenden Muslime geblickt haben.

Sofern der eigentliche Anfang nicht verloren gegangen ist,[21] beginnt al-Malaṭī seine Häresiographie mit einer ungewöhnlich langen und ausführlichen Erklärung eines Ereignisses aus der Prophetenvita. In der 48. Sure des Korans wird beschrieben, wie eine Reihe von Beduinen, die in der Steppe um Medina lebten, sich weigerten, am Zug gegen Mekka teilzunehmen, der im Jahr 6/628 zum Vertrag von al-Ḥudaibiya führte. Wie schon im zweiten Kapitel des ersten Abschnitts analysiert, wird die mangelnde Loyalität der Beduinen im Koran mit keiner weltliche Strafe belegt, sondern ihnen wird angekündigt, daß „Gott (. . .) ihnen eine schmerzhafte Strafe zukommen läßt".[22] Al-Malaṭī greift diese Verse auf und kommentiert sie in der Art eines *tafsīr*, d.h. er ergänzt die Offenbarung durch die vermeintlich historischen Umstände, die zur Sendung dieser Verse geführt haben und schmückt das ganze Geschehen durch eine Reihe von *aḥādīṯ* aus, die den Konflikt zwischen Muḥammad und den illoyalen Beduinen verdeutlichen. Diese Beduinen, so al-Malaṭī, waren „der minderwertige Teil der Herde", der sich widersetzt hat.[23] „Diese und ähnliche Berichte sind wenig segensvoll, wenn man erfahren will, wie es mit dieser Religion angefangen hat und welch Drangsal in ihr ist (. . .)."[24] Die Beduinen, die den Islam angenommen hatten und mit denen sich Muḥammad plagen mußte, sind für al-Malaṭī die ersten Vorgänger der vielen Abweichungen, denen er sich in seinem Buch widmet. Sie sind Verdorbene, und es wäre falsch zu glauben, man könne ihner mit leichten Mitteln Herr werden.[25]

---

[20] Über diese Gattung vgl. Wilferd Madelung in *Grundriß der Arabischen Philologie*, ii, 374–383; Ritter, *Philologika III. Muhammedanische Häresiographien*, und Laoust, *L'hérésiographie musulmane sous les Abbasides*.

[21] Vgl. die Vermutung von Sven Dedering in der Einleitung zu seiner Edition des *Kitāb at-Tanbīh*.

[22] *Koran*, Vers **48**.16.

[23] Arab.: *šurāṭ*; al-Malaṭī, *Kitāb at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 2; Ed. Kauṭarī, 4.

[24] Ebd., Ed. Dedering, 8; Ed. Kauṭarī, 10.

[25] Ebd., Ed. Dedering, 8f.; Ed Kauṭarī, 11.

Al-Malaṭī hält fest, daß ein Widerspruch zu „den Alten" (*as-salaf*), d.h. zu den Prophetengefährten und denjenigen, die ihnen gefolgt sind, die Rückkehr in das Stadium der Unwissenheit bedeute, welches vor der Ankunft des Islams auf der arabischen Halbinsel herrschte. Rechtgläubigkeit setzt zuallererst die Anerkennung der heiligen Texte, also des Korans und des *ḥadīṯ* als wahr voraus. Wer dieses Kriterium nicht erfüllt, ist ungläubig und wird dafür von Gott bestraft werden:

> Hast du dein Verständnis dieser Dinge von Gott oder bist du einer von den Verworfenen, die einen Teil des Korans glauben und einen anderen Teil nicht glauben? So wisse, daß jemand, der an einen Vers des Korans nicht glaubt, in bezug auf den ganzen Koran ungläubig ist. Und wer an einen einzigen *ḥadīṯ* nicht glaubt, der ist gegenüber dem Schöpfer des Religionsgesetzes ungläubig und ihm nützt keine (fromme) Tat, sondern er endet unweigerlich in der Hölle.[26]

Nach al-Malaṭī gibt es zweiundsiebzig Sekten (*firaq*, sing. *firqa*), die von diesen Grundsätzen abweichen. Al-Malaṭī nimmt sich vor, sie alle „mit Namen zu benennen und zu verdeutlichen, was sie sich als ihren Unglauben (*kufr*) und als ihre Feindschaft (gegen Gott) angemaßt haben und wie sie diese Anmaßung im Verein mit ihren Taten in die Hölle führen wird."[27] Nur eine einzige Glaubensgruppe, so al-Malaṭī, trifft den richtigen Glauben des Islams. Diese Perspektive entnimmt er aus dem Propheten-*ḥadīṯ*:

> Denn wie sagte der Prophet (Eulogie): ‚Die Juden haben sich in 71 Sekten aufgeteilt, eine davon wird gerettet werden, aber 70 enden in der Hölle. Die Christen haben sich in 72 aufgeteilt, eine davon wird gerettet werden und 71 enden in der Hölle.' Er erwähnte, daß die gerettete unter den Juden die Folgschaft von Moses (Eulogie) sei und daß die *ḥawāriyūn* unter den Muslimen, die zur Folgschaft Jesu gehören (die gerettete unter den Christen) sei. Dann fuhr er fort: ‚Meine Gemeinde wird sich in 73 Sekten aufteilen, eine einzige wird gerettet werden und 72 enden in der Hölle.' Da fragte man: ‚Welche ist diejenige, die gerettet werden wird, O Prophet?' ‚Ich und meine Gefährten – wann immer sie auch leben werden.' Und er sagte auch: ‚. . . ihr müßt zur großen Mehrheit (der Muslime) gehören.'[28]

Dieser Text ist eine Kollation mehrerer, unabhängig voneinander überlieferter *aḥādīṯ*. „Die Zahl der Sekten," so hat schon Ignaz Goldziher

---

[26] Ebd., Ed. Dedering, 9f.; Ed. Kauṯarī, 12.
[27] Ebd., Ed. Dedering, 10; Ed. Kauṯarī, 13.
[28] Arab. *ʿalaikum bi-s-sawādi l-aʿẓam*; ebd., Ed. Dedering, 10; Ed. Kauṯarī, 12f.

mit Verwunderung festgestellt, „galt allen Ernstes als vom Propheten ausdrücklich festgelegt."[29] In drei der sechs kanonischen Sammlungen, die in der Mitte des 3./9. Jahrhunderts entstanden sind, und im *al-Musnad* des Aḥmad b. Ḥanbal wird in verschiedenen Varianten der *ḥadīṯ* aufgeführt, wonach sich die Gemeinde Muḥammads mal in 72, meist aber in 73 Sekten aufteilt. In jeder Variante wird deutlich, daß diese Zahl eine Steigerung entweder nur der jüdischen Glaubensrichtungen oder der Anzahl der jüdischen und christlichen Glaubensrichtungen ist.[30] In keiner dieser kanonisch-überlieferten Versionen lautet allerdings die Antwort Muḥammads auf die Frage, welche die gerettete Sekte unter den Muslimen sei: „Ich und meine Gefährten – wann immer sie auch leben werden." Vielmehr heißt es dort schlicht, die gerettete sei „die Gemeinschaft" (*al-ǧamāʿa*).[31] Al-Malaṭīs Formulierung ist eine Interpretation dessen, was Muḥammad mit dieser Gemeinschaft gemeint haben könne. Abgeschlossen wird die traditionalistische Position durch das von al-Malaṭī zitierte Prophetenwort, wonach man sich – wenn man der Höllenstrafe entgehen will – zur Mehrheit der Muslime schlagen müsse. Dies geht auf ein *ḥadīṯ* zurück, das nur mit einer einzigen Kette von Überlieferern bekannt ist und das auch nur von einem einzigen Autor unter den sechs Sammlungen in sein Buch aufgenommen wurde. Dabei handelt es sich um die Fortentwicklung eines anderen, für die Dogmatik wichtigen Propheten-*ḥadīṯ*, wonach sich die Muslime in keinem Irrtum einig sein können:

> Meine Gemeinde wird sich über keinen Irrtum einig sein. Wenn ihr eine Uneinigkeit (*iḫtilāf*) bemerkt, so solltet ihr mit der Majorität sein.[32]

Der frühe Bürgerkrieg nach dem Tod Muḥammads und die nachfolgenden Auseinandersetzungen und Kämpfe zwischen den frühen Parteien werden oft als Ereignisse beschrieben, die das historische

---

[29] Goldziher, *Die dogmatische Partei der Sālimijja*, 74; vgl. auch ders., *Vorlesungen zum Islam*, 188f., 201f.

[30] Später kommen noch 70 Sekten der Mazdaisten hinzu. So z.B. bei aš-Šahrastānī (gest. 548/1153), *al-Milal wa-n-nihal*, 2f.; franz. Übers., i, 108; dt. Übers., i, 3f. Al-Malaṭīs Version über die 73 Sekten ist mit einer Fassung identisch, die Ibn Māǧa in seine Sammlung aufgenommen hat. Ibn Māǧa, op. cit., *fitan* 17, ii, 1321f. Weitere Versionen dieses *ḥadīṯ* sind bei Abū Dāwūd, op. cit., *sunna* 1, v, 44ff.; at-Tirmiḏī, op. cit., *īmān* 18 und Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, iv, 102; ii, 332; iii; 145 überliefert.

[31] So bei Ibn Māǧa und Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, iii, 145 und iv, 102.

[32] Ibn Māǧa, op. cit., *fitan* 8; ii, 1303.

Denken der Muslime nachhaltig bestimmt haben. Das Einleitungsschema von al-Malaṭī, wonach die Uneinigkeit der Muslime aus der Unbotmäßigkeit einer Gruppe von Beduinen hervorgeht, war so schon seit mehr als 200 Jahren bekannt.[33] Die Beduinen sind hier die Gruppe, aus der die Ḫāriǧiten hervorgehen werden. Die Existenz der Sekten erklärt sich aus dem Trauma der Geschichte.[34] In dem *ḥadīṯ* von den 73 Sekten des Islams reflektiert sich die Erfahrung über den relativ frühen Verlust der Einheit der Gemeinde. Gemäß dem historischen Verständnis der muslimischen Geschichtsschreiber brach diese Einheit unter dem Kalifat von ʿAlī auf. Deshalb verwundert es wenig, wenn auch ʿAlī selber die Prophezeihung in den Mund gelegt wird, daß die Gemeinschaft der Muslime zwangsläufig den Weg aller Religionen vor ihr gehen und sich in eine unübersichtliche Vielzahl von Sekten aufteilen wird.[35] In den Mund von ʿAlī gelegt, wird die scheinbare Zwangsläufigkeit zu einer Entschuldigung für die ihm zur Last gelegte Mitschuld an dieser Entwicklung und zu einer Entlastung für die Fehler der frühen Gemeinde. Die im Vergleich zu den Juden und Christen höhere Anzahl von Sekten der Muslime ist darüber hinaus eine Selbstanklage für die frühe Spaltung und wurde zu Anfang auch weniger als exakte Größe, sondern eher als Maß der Unübersichtlichkeit verstanden.[36] Die Vorstellung von der Spaltung aller Religionen in etwa 70 Sekten war im 4./10. Jahrhundert ein so populäres Wissensgut, daß es selbst in den seit dieser Zeit belegten Sindbad-Geschichten vorkommt, die später in die Sammlung von Tausend-und-einer-Nacht aufgenommen wurden.[37]

---

[33] van Ess, *Frühe muʿtazilitische Häresiographie*, 26.

[34] Ebd.

[35] aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ser. 1, 3141.

[36] Goldziher, *Le dénombrement des sectes mohametans*, 133f. hat vermutet, daß sich die Zahl 73 aus der weniger genauen Bestimmung entwickelt hat, wonach der Glaube gemäß einer Prophetentradition „sechzig (bzw. siebzig) und ein paar Zweige (*šuʿba*) hat und die Schamhaftigkeit ein Zweig des Glaubens ist." (al-Buḫarī, op. cit., *īmān* 3; i, 11.) Watt, *The Great Community and the Sects*, 26 hat diesen Zusammenhang bestritten.

[37] In der 541. Nacht der Kairiner Ausgabe werden die 72 Sekten der Juden erwähnt. Während seiner ersten Reise beschreibt Sindbad, wie er im Reich des Königs Meherǧān Inder kennenlernt, die ihn über die Religion der Brahmanen unterrichten: „Ferner taten sie mir kund, daß sie nach Art der Juden in zweiundsiebzig Sekten zerfallen." (*Alf laila wa laila*, Ed. Būlāq, ii, 7: *fa-aʿlamūnī anna ṣinfa l-yahūdi yaftariqa ʿalā ṯnaini wa-sabʿīna firqat*^{an}. Die Kalkutta-Ausgabe von 1839 hat an gleicher Stelle (541. Nacht; Bd. iii, S. 14) eine andere Lesart, statt Juden (*yahūd*) heißt es Inder (*hunūd*), womit der Satz eine ganz andere grammatische Deutung

Trotz der erdrückenden Zahl von 72 fehlgeleiteten Glaubensrichtungen zu nur einer einzigen, die den wahren Glauben des Islams vertritt, ist die Mehrheit der Muslime im Bild der traditionalistischen Gelehrten rechtgläubig. Die gerettete Glaubensrichtung ist für al-Malaṭī jene, die – vorgeblich – ihre ersten Anhänger unter den Gefährten des Propheten fand. Nach einer Aufzählung von 23 Autoritäten folgt bei al-Malaṭī eine Aufstellung aller Handlungen und Glaubensüberzeugungen, die Gottes Wohlgefallen erregen. Dies, so al-Malaṭī, seien die Grundlagen der *sunna*.[38] Al-Malaṭī weicht in seiner positiven Bestimmung des Glaubens der rechtgeleiteten Sekte kaum vom Glaubensbekenntnis al-Qādirs ab. Anders als das qādiritische Glaubensbekenntnis enthält al-Malaṭis Katalog aber auch Artikel, die das Verhältnis der rechtgläubigen Partei zu den anderen bestimmen:

> (Gottes Wohlgefallen erzielt man durch . . .) Geduld unter dem Banner des Herrschers, sei er nun gerecht oder ein Tyrann, indem man nicht mit Waffengewalt gegen die Fürsten rebelliert, selbst wenn sie ungerecht sind, indem man niemanden, der zu den Leuten des Einheitsbekenntnisses zählt, in die Hölle oder ins Paradies einordnet und indem man niemanden, der zu den Leuten des Einheitsbekenntnisses zählt, aufgrund eines Vergehens zum Ungläubigen erklärt, selbst wenn er eine große Sünde begangen hat.[39]

Im letzten Punkt zeigt sich der Einfluß murǧi'itischer Überlegungen. Dieser Teil des traditionalistischen Glaubensbekenntnisses ist eine Reaktion auf die Ereignisse des ersten Bürgerkriegs, wie sie sich im historischen Weltbild der Muslime des 4./10. Jahrhunderts dargestellt haben. Der dritte Kalif ʿUṯmān wurde gemäß dieser Darstellung von einer Gruppe von Muslimen ermordet, die ihn für einen großen Sünder hielten und daraufhin meinten, er sei ein Ungläubi-

---

erfährt. Während in der Übersetzung von Antoine Galland die Passage völlig fehlt (ii, 12f.) haben die meisten europäischen Übersetzer (Richard Burton, Gustav Weil) die Lesart der Kalkutta-Ausgabe bevorzugt, weil sie als Beschreibung des indischen Kastensystems gedeutet werden kann. Auch Enno Littmann folgt in seiner Übersetzung (iv, 110) dem Kalkutta-Druck: „Ferner taten sie mir kund, daß das Volk der Inder in zweiundsiebzig Kasten zerfällt; (. . .)." Eine dritte Lesart wiederum, die von den Londoner Hss. Brit Mus. Or. 1597 (fol. 6*v*) und 2918 (fol. 8*v*) repäsentiert wird, besagt, daß sich die Inder (und nicht die Brahmanen) in 42 Religionen (*milla*) spalten. Der Sindbad-Roman wurde schon um 308/920 in der Vita des Kalifen ar-Rāḍī erwähnt (aṣ-Ṣūlī, *Aḫbār ar-Rāḍī wa-l-Mutaqī*, 6), in die Sammlung von Tausend-und-einer-Nacht wurde er erst durch Antoine Galland am Beginn des 17. Jahrhunderts eingefügt.

[38] al-Malaṭī, *Kītāb at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 11f.; Ed. Kauṯarī, 15.

[39] Ebd.

ger und Apostat gewesen. Die Mörder von ʿUṯmān bildeten bald den Kern der ḫāriǧitischen Bewegung, von der ein Teil für das Recht auf religiösen Mord eintrat, wenn jemand eine kapitale Sünde begangen hat (*istiʿrāḍ*).[40] Auf der Gegenseite wurde als Reaktion die mehr oder minder entgegengesetzte Position entwickelt, daß niemand zum Ungläubigen erklärt werden dürfe, selbst wenn er eine kapitale Sünde begangen habe. Diese Haltung ist auch in eine Reihe traditionalistischer Glaubensbekenntnisse eingegangen, konnte sich aber unter den Traditionalisten nicht einhellig durchsetzen.[41] Wenn al-Qāḍir in seinem Glaubensbekenntnis verkündet, daß es nur eine einzige Handlung gibt, die einen zum Ungläubigen macht, nämlich die Unterlassung des Gebets, dann handelt es sich dabei um eine Version dieses Grundsatzes, die – inspiriert durch einen Propheten-*ḥadīṯ* – in einem Punkt aufgehoben wird.[42] Die anderenorts angewandte, grundsätzlichere Position, daß *keine* Sünde zu Unglaube führen könne, hatte bei vielen Autoren zur Folge, daß niemand aufgrund einer Handlung oder Unterlassung, sondern nur aufgrund seiner Meinung und seines Bekenntnisses zum Ungläubigen erklärt werden konnte.

Der vorhergehende Punkt in al-Malaṭīs Bestimmung des rechten Glaubens geht noch weiter und besagt, daß man über niemanden, „der zu den Leuten des Einheitsbekenntnisses gehört" (arab.: *min ahl al-tauḥīd*) ein Urteil fällen solle, wonach er in die Hölle oder in den Himmel eingehen werde. Dieser Punkt ist ungewöhnlich und hat auch in den traditionalistischen Glaubensbekenntnissen dieser Zeit keine Parallele. Bei einem Zeitgenossen von al-Malaṭī, dem Ḥanbaliten und Traditionalisten Ibn Baṭṭa, wird mit Berufung auf Koran **21**.47 vielmehr festgelegt, daß das Urteil Gottes in jedem Fall gerecht sei. Wer an der gerechten Beurteilung der diesseitigen Handlungen zweifele, begehe eine sehr schwere Abweichung (*ilḥād*). Die Gerechtigkeit des Urteils im Jenseits macht den jenseitigen Status eines Muslims vorhersehbar. Al-Malaṭis Position ist in diesem Punkt von rationalistischer Spekulation beeinflußt, und er bezweifelt, daß die Art

---

[40] Über *istiʿrāḍ* vgl. EI², vi, 269, (Charles Pellat) und unter dem Stichwort *Khawāriǧ*, EI², vi, 1076, (Giorgio Levi Della Vida); Pampus, *Über die Rolle der Ḫāriǧīya im frühen Islam*, 59–70 und Watt, *The Formative Period*, 22.

[41] Vgl. dazu Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, 119 und al-Malaṭīs eigene Einschränkung dieses Glaubenssatzes im *Kitāb at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 35; Ed. Kauṯarī, 45.

[42] Nämlich durch den *ḥadīṯ*, wonach zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen das Unterlassen der Gebetspflicht steht, vgl. S. 117 in diesem Abschnitt.

dieser Gerechtigkeit sich schon auf Erden vorhersagen läßt. Es sei nicht des Menschen Sache, dem Urteil Gottes vorzugreifen. Letztlich betrifft diese Zurückhaltung aber nur die „Leute des Einheitsbekenntnisses", d.h. die traditionalistischen Muslime. Al-Malaṭī belegt in späteren Passagen seines Buches aber selber, daß es nicht verboten ist, Angehörige heterodoxer Gruppen „Ungläubige" zu nennen.

Al-Malaṭī ist in seiner Häresiographie nicht zurückhaltend mit Vorhersagen über zukünftige Höllenstrafen für Ungläubige. Fast alle 72 abweichenden Sekten sind für ihn Ungläubige und dazu verdammt, in die Hölle einzugehen. Die Zahl 72 wird bei ihm noch nicht ganz wörtlich verstanden. Zwar ist es sein erklärtes Projekt, den Islam in 73 Sekten darzustellen, die Ausführung bleibt aber hinter diesem Anspruch zurück.[43] Innerhalb der einzelnen Kapitel entfaltet sich eine verwirrende Vielfalt von Ober- und Untersekten, deren genaue Zahl selbst dem Autor unwichtig ist – es sind viele, und viele von ihnen sind Ungläubige:

> Alle diese Sekten, die behaupten, es hätte einen Anfang gegeben, in dem Sinne, daß auch bei Gott neu anfangende Dinge – nämlich seine Rede – aufgetreten sind, (. . .) gehören zu den Parteien des Unglaubens und zu den Gruppen der Unwissenheit. (. . .) Wer vom Urteil des Korans abweicht, ist ein Ungläubiger.[44]

> Du mußt wissen, daß alle diese Sekten der imāmitischen Schiiten, die wir gerade erwähnt haben und die wir noch erwähnen werden, Ungläubige sind, die es zu weit treiben. Sie haben das Einheitsbekenntnis und den Islam verlassen.[45]

> Frag (diese Leute): ‚Hat der Koran Recht mit dem, was er sagt oder nicht?' Und wenn sie sagen ‚Nein!', bezichtigen sie Gott, die Unwahrheit zu sagen, und sind ungläubig, weil sie ihren Herrn einen Lügner nennen.[46]

Al-Malaṭīs Urteile über den Unglauben der Sekten folgen keinem eindeutigen Kriterium und sind in den Text gestreut. Hinter ihnen steht keine systematische Überlegung über die Kriterien für Unglauben.[47] Religiöse Gruppen sind einmal extreme Abweichler (*mulḥidūn*),[48]

---

[43] al-Malaṭī, *Kitāb at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 72; Ed. Kauṯarī, 91.
[44] Ebd., Ed. Dedering, 15; Ed. Kauṯarī, 19.
[45] Ebd., Ed. Dedering, 19; Ed. Kauṯarī, 24.
[46] Ebd., Ed. Dedering, 23; Ed. Kauṯarī, 29.
[47] Dies gilt für die gesamte frühe häresiographische Literatur im Islam vgl. Nagel, *Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam*, 9.
[48] Dieses Wort geht auf den koranischen Sprachgebrauch in den Versen **7**.180,

ein anderes Mal „Leute, die Gott Unwahrheit oder Lüge unterstellen," (*mukaḏḏibūn*) oder Ungläubige (*kuffār*). Nicht immer ist klar, auf welche Gruppen sich diese Urteile erstrecken. Weil er möglichst nah an die Zahl 72 kommen möchte, zerteilt al-Malaṭī Sekten willkürlich und unsystematisch. Oft genügt ein einziges distinktives Merkmal, um eine im vorhergehenden Abschnitt beschriebene Gruppe nochmals in zwei zu teilen, denen jeweils ein Eponym gegeben wird, das auf Personen zurückgeht, von denen man meinte, sie seien sich über den distinktiven Glaubenssatz uneinig gewesen.

Schiiten gehören bei al-Malaṭī allesamt zu den Ungläubigen. Neben ihnen scheint die Schein-Sekte der Ǧahmiten einzig und allein aufgestellt zu sein, um unter sich die ungläubigen Behauptungen der rationalistischen Theologie aufzunehmen: die Behauptung, der Koran sei geschaffen, Gott hätte keinen Thron, er sei gar nicht im Himmel, Gott würde die Menschen am Tage des Jüngsten Gerichts nicht wiegen, die Behauptung, es gebe keine Engel, die die Taten der Menschen aufschreiben würden, Gott wäre nicht hinter einem Schleier verborgen, die Behauptung, Gott hätte kein Angesicht und sei auch für Moses unsichtbar gewesen und hätte auch nicht zu ihm reden können, die Behauptung, Gott habe kein Gehör und keine Sicht und schließlich auch die Behauptung, daß das Paradies und die Hölle keine ewigen Orte seien, sondern solche, die vergehen würden wie alle anderen auch.[49]

Alle diese Behauptungen glaubt al-Malaṭī auf die Gestalt des Ǧahm b. Ṣafwān zurückführen zu können. Seine Sekte, die Ǧahmiten, ist bei al-Malaṭī ein Zweig der sogenannten *muʿaṭṭila*, wörtlich „diejenigen, die jemandem etwas wegnehmen". In diesem Fall ist Gott gemeint, die *muʿaṭṭila* berauben Gott seiner Attribute:

> Sie behaupten: ‚Gott ist kein Ding und auch nicht von den Dingen, er ist in keinem Ding, die Eigenschaft ‚Ding' trifft für ihn nicht zu, auch nicht der Begriff ‚Ding' noch die Vorstellung eines Dinges.' Sie kennen Gott gar nicht und reden über ihn, als wollten sie ihn auskehren. Trotzdem sprechen sie ihm Göttlichkeit zu und beschreiben ihn dennoch mit keiner Eigenschaft, die mit Recht göttlich genannt werden kann.[50]

17.27, **22**.25 **41**.40 und **72**.22 zurück und bedeutet ursprünglich „diejenigen, die abweichen". Später (und so auch bei al-Malaṭī) wird es synonym zu „Ungläubige" benutzt.

[49] al-Malaṭī, *Kitāb at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 75–110; Ed. Kauṯarī, 96–145.

[50] Ebd., Ed. Dedering, 75; Ed. Kauṯarī, 96.

Diese Lehre der *muʿaṭṭila*, die anderenorts direkt Ǧahm b. Ṣafwān zugesprochen wurde, unterscheidet streng zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Von allen Dingen könne gesagt werden, daß sie in der Zeit hervorgebracht seien (*muḥdaṯ*). Gott als Schöpfer „eines jeden Dings"[51] könne nicht mit seinen Geschöpfen zusammen „Ding" genannt werden. Schon im Koran heiße es, „ihm gleiche kein Ding".[52] Gottes Sein – so der „ǧahmitische" Standpunkt – übersteige das Sein der Dinge. Wenn er sich im Koran selber Attribute zuschreibe, so könne das nur allegorisch gemeint sein und referiere nicht auf aktuelle Eigenschaften.[53] Die *muʿaṭṭila* bezogen ihr Gottesbild aus religiöser Spekulation und nicht aus den anthropomorphen Beschreibungen des Korans. Ǧahmiten und *muʿaṭṭila* wurden von al-Malaṭī weitestgehend miteinander identifiziert. Beide sind bei ihm wiederum Zweige einer noch größere Richtung von Ungläubigen, den *zanādiqa*. Die *zanādiqa* setzen sich bei al-Malaṭī aus fünf Sekten zusammen: den genannten *muʿaṭṭila*, den Manichäern, den Mazdaisten sowie zwei gnostischen Gruppen, die al-Malaṭī „ʿAbdakiten" und „Spiritualisten" (*rūḥānīya*) nennt.[54]

An dieser Einteilung läßt sich verdeutlichen, wie der Begriff *zanādiqa* als juristischer Terminus in die religiöse Polemik überführt wurde. Die *zanādiqa* waren in den frühen juristschen Texten Muslime, die geheim einer anderen Religion angehört oder deren Riten ausgeführt haben. Da al-Malaṭīs Buch von den 73 Sekten der Gemeinde Muḥammads handelt, folgt die Erwähnung der Manichäer und Mazdaisten der ursprünglichen Bedeutung des Wortes. Gemeint sind nominelle Muslime, die den Lehrmeinungen dieser beiden Religionen folgen oder geheim ihre Riten ausführen und damit *zandaqa*, d.h. geheime Apostasie betreiben. Die Ǧahmiten, also die rationalistischen Theologen, folgen keiner fremden Religion und sind deshalb auch keine *zanādiqa* im juristischen Sinn. Sie haben sich aber so weit von dem, was als rechtgeleitet verstanden wurde, entfernt, daß das Wort *zanādiqa* in einem polemischen Sinn auf sie Anwendung findet. Diese Entwicklung läßt sich schon mehr als ein Jahrhundert vorher, nämlich seit der Mitte des 3./9. Jahrhunderts belegen.[55] Hier bei al-Malaṭī wird „Ǧahmitentum" als Bekenntnis verstanden,

---

[51] *Koran*, Vers **39**.63.
[52] Ebd., **42**.11.
[53] Dazu Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 103 und *TuG*, ii, 449–502.
[54] al-Malaṭī, *Kitāb at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 71–75; Ed. Kauṯarī, 91–95.
[55] Ein frühes Beispiel ist z.B. Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 273/886), *ar-Radd ʿalā*

das wie das Bekenntnis zum Manichäismus dem Islam zuwiderläuft. Die Bedeutung von *zandaqa* hat sich also mit der Zeit erweitert – bezeichnete es ursprünglich die klandestine Apostasie, so sind mit *zanādiqa* nun die Erz-Ungläubigen innerhalb der Gemeinde Muḥammads gemeint.

Da die Ǧahmiten für al-Malaṭī als Erz-Ungläubige galten, fällt das Urteil über die weniger radikalen Rationalisten, also über die Mu'taziliten, entsprechend gemäßigter aus:

> Man muß wissen, daß die Mu'taziliten Kalām auf eine Weise betreiben, deren Erwähnung nicht tugendhaft ist, denn sie haben dabei die Grundlagen des Islams verlassen und sich in die Verzweigungen des Unglaubens verstrickt.[56]

Auch in einem zweiten Zusammenhang werden die Mu'taziliten mit einem milderen Urteil belegt als die Ungläubigen oder gar die *zanādiqa*, denn über einen ehemals mu'tazilitischen Theologen schreibt al-Malaṭī, er hätte „die Grenzen der Mu'tazila verlassen und sei zum Unglauben und zum *zandaqa* übergegangen".[57] Wer sich unter den Gruppen, die der sunnitisch-traditionalistischen Richtung nahestehen, nicht auf die Methode des Kalām einläßt und damit der Gefahr einer Verstrickung in den Unglauben entgeht, der bleibt bei al-Malaṭī ganz von dem Urteil verschont, er sei ungläubig. Den Murǧi'iten z.B., mit denen die Traditionalisten in vielen theologischen Fragen übereinstimmen, wird Unwissenheit, aber nicht Unglaube vorgeworfen:

> Ich erwähne die Murgi'iten in diesem Buch einzig und allein deshalb, weil ihre Behauptungen jenseits des Verstands und auch jenseits aller Kenntnisse liegen.[58]

Das Bild der islamischen Gemeinde, das al-Malaṭī präsentiert, geht also von einem Zentrum aus, in dem sich das Glaubensbekenntnis der Traditionalisten befindet, umgeben von einer Vielzahl von Glaubensrichtungen, die sich in Sekten teilen, welche sich wiederum in

---

z-zanādiqa wa-l-ǧahmīya, 53–75. Diese doppelte Bedeutung von *zanādiqa* hat die Forschung seit jeher verwirrt. So stellt z.B. Zaehner, *Postscript to Ẓurvān*, 234 verwundert fest, daß *zindīq* im 5./11. und 6./12. Jahrhundert bei einem Autor (nämlich al-Ġazālī) sowohl Manichäer wie vom Islam abweichende Glaubensmeinungen bezeichnet, bei einem anderen Autor (al-Bīrūnī) aber nur Manichäer und bei einem dritten (as-Suhrawardī) schließlich Philosophen, die die Ewigkeit der Welt behaupten.

[56] al-Malaṭī, *Kītāb at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 33; Ed. Kauṭarī, 41.

[57] Ebd., Ed. Dedering, 32; Ed. Kauṭarī, 39. Gemeint ist der weitgehend unbekannte Hišām 'Abbād b. Sulaimān.

[58] Ebd., Ed. Dedering, 35; Ed. Kauṭarī, 43.

Zweige und Gruppen teilen. Die meisten dieser Sekten sind so weit vom Zentrum entfernt, daß sie ungläubig genannt werden müssen. Einige sind aber nur „in Unglauben verstrickt" und einige, ganz wenige, „begehen Fehler, ohne deshalb ungläubig zu sein."

Eine solche Darstellung der muslimischen Gemeinde wirft sofort ein eschatologisches Problem auf: Wenn es für die 73 Sekten des Islams nur zwei Möglichkeiten im Jenseits gibt, nämlich entweder gerettet zu werden oder in der Hölle zu enden, und die Strafe für Unglauben ewiges Höllenfeuer ist, wie kann es Sekten geben, die nicht zu der einen geretteten gehören und die trotzdem nicht ungläubig sind? Da es nur diese zwei Möglichkeiten gibt – Höllenstrafe oder Paradies – muß das Urteil über die abweichenden 72 Sekten stets gleich ausfallen. Sie müßten alle ins Höllenfeuer eingehen. Der Koran läßt an einer Vielzahl von Stellen keinen Zweifel darüber, daß es *genau* die Ungläubigen und die Sünder dieser Welt sind, die im Jenseits die Qualen der Hölle erleiden werden. Damit tritt das *ḥadīṯ* von den jeweils 70 und mehr Sekten der drei Offenbarungsreligionen in einen Konflikt mit dem Konzept von Apostasie in der islamischen Theologie. Das *ḥadīṯ* von den 73 Sekten macht jüdische und christliche Ungläubige mit muslimischen Ungläubigen gleich und unterscheidet nicht zwischen Ungläubigen, die vor ihrem Unglauben gläubig waren und solchen, die sowieso einer ungläubigen Religion angehören. Al-Malaṭīs Position zum Unglauben der Muslime führt zu der eigenartigen Konsequenz, daß die rechtgeleitete Sekte der Juden (also diejenigen, die dem Bekenntnis Moses folgen) im Jenseits besser gestellt ist als z.B. die muslimischen Murǧi'iten.

Innerhalb der muslimischen Gemeinde entsteht eine Abstufung der Glaubensabweichung in zwei Klassen: (1.) diejenigen, die aufgrund ihres falschen Bekenntnisses nicht ins Paradies kommen und (2.) die Ungläubigen. Neben diesen beiden Gruppen treten auch die Apostaten. Die Relation dieser drei Gruppen zueinander wird ebensowenig erörtert wie mögliche Unterscheidungskriterien zwischen diesen drei Klassen. Es wird nicht klar, wer noch zur muslimischen Gemeinde zu zählen ist und wer sie aufgrund seines Bekenntnisses verlassen hat. Das *ḥadīṯ* von den 73 Sekten des Islams läßt sich nur mit Mühe mit dem juristisch-theologischen Konzept von Apostasie im Islam in Einklang bringen.

3. KAPITEL

DIE VERURTEILUNG DER PHILOSOPHEN ALS „ĞAHMITEN" UND APOSTATEN DURCH DIE TRADITIONALISTISCHE BEWEGUNG

Zwölf Jahre bevor al-Malaṭī sein Buch über die 73 Sekten des Islams verfaßte, starb 339/950 der Philosoph al-Fārābī in Damaskus oder auf der Reise von dort nach Askalon. Al-Fārābī war in seinem letzten Lebensjahrzehnt eine prominente Figur am Hof des Ḥamdanidenherrschers Saifaddaula in Aleppo gewesen. Der Name al-Fārābīs oder der eines anderen Philosophen findet sich in al-Malaṭīs Häresiographie aber ebensowenig wie die Wörter Philosoph (*failasūf*) oder Philosophie (*falsafa*). Als traditionalistischer Gelehrter hat al-Malaṭī die Bücher der peripatetischen Philosophie im Islam nicht gekannt. Dennoch war ihm zu Ohren gekommen, was in diesen Schriften behauptet wird. Die Sekte der *muʿaṭṭila*, „diejenigen, die Gott aller seiner Attribute berauben", wird im „Buch der Ermahnung" (*Kitāb at-Tanbīh*) mit folgenden Worten eingeführt:

> Sie behaupten, die Dinge würden ohne Schöpfung bestehen und hätten weder einen Schöpfer noch einen Lenker. Die Geschöpfe seien wie die Pflanzen in den Wüstengegenden und in den Steppen, von denen ein Teil in jedem Jahr stirbt und ein anderer neu lebt und wächst. Sie behaupten, die Körper der Menschen würden durch vier Temperamente (*aṭ-ṭabāʾiʿ al-arbiʿa*) beherrscht werden, wenn eines davon die Oberhand gewinnt, wäre das tödlich, denn (bekanntermaßen) stirbt das Kleine und das Große lebt. Der Mensch sei von seinem Vater geschaffen und der wiederum von seinem Vater. Adam kennen sie nicht (als ersten Menschen), Adam hat (für sie) einen Vater. Gott aber ist hoch erhaben über das, was sie behaupten.[1]

Dies ist ein vereinfachtes Referat der Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Lehre von den vier Temperamenten. Die Temperamentenlehre war ein Gemeinplatz griechischer Gelehrsamkeit und ging mit ihr in die arabische Medizin ein.[2] Die Lehre von der Ewigkeit

---

[1] al-Malaṭī, *Kitāb at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 72; Ed. Kauṯarī, 91f. Die Passage findet sich von Holger Preißler ins Deutsche übersetzt bei Hoffmann, *Lust an der Geschichte. Die Blütezeit der islamischen Welt*, 186f.

[2] Vgl. Art. „Säfte, Säftelehre" in: *HWdP*, viii, 1119–1126, (Dietlinde Goltz).

der Welt hat ihre Quellen in den naturwissenschaftlichen Schriften Aristoteles'[3] und wurde mit al-Fārābī zu einer der grundlegenden Lehren der peripatetischen Philosophie im Islam. Al-Fārābī und nach ihm Avicenna haben die Existenz eines ewigen Schöpfers nicht bestritten, aber ihrer Meinung nach hat es immer etwas gegeben, das mit diesem Schöpfer existiert hat, auch wenn es von ihm hervorgebracht wurde. Wenn von einer schöpfenden Eigenschaft Gottes die Rede war, so haben die Philosophen darunter verstanden, daß Gott die Existenz der Welt ontologisch bewirkt hat. Schöpfung wurde von al-Fārābī z.B. auf Grundlage einer neuplatonischen Emanenztheorie als ewiger Prozeß gelehrt. Der Schöpfer genießt demnach allein eine ontologische Priorität vor seiner Schöpfung und keine zeitliche.[4] Gott war für die Philosophen kein *creator ex nihilo*, sondern er stellt in einem ständigen Prozeß die Formen zur Verfügung, die in Konjunktion mit der Materie zu den individuellen Dingen führen. Avicenna beschrieb Gott als *dator formarum* (*wāhib aṣ-ṣuwar*)[5] und verband mit Gott die Eigenschaft der „notwendigen Existenz" (*wāǧib al-wuǧūd*), die die Ursache allen Seins ist, d.h. Ursache von allem, was in der Welt möglich ist, aller „möglichen Existenz" (*mumkin al-wuǧūd*). Die Welt als Ganze, also die „mögliche Existenz", ist bei Avicenna mit Gott gleichewig.[6] Die Position der *muʿaṭṭila*, d.h. jener Gelehrten, die Gott nicht als „Ding" betrachteten, wurde von Avicenna als naiv verspottet, weil diese Gelehrten keine Einsicht in das Wesen Gottes hätten und „Gott seiner vorzüglichsten Eigenschaft berauben, die niemals endet," nämlich seiner Schöpferkraft.[7]

Man muß annehmen, daß unter den Gelehrten des 4./10. Jahr-

---

[3] Aristoteles, *Physica*, 250*b*f.; ders., *De caelo*, 279*b*–283*b* und ders., *Meteorologica*, 1072*b*.

[4] Vgl z.B. al-Fārābī, *as-Siyāsa al-madanīya* 48.16–17: „Deshalb folgt die Existenz dessen, was von Gott ausgehend existiert, in keiner Weise nach ihm in der Zeit, sondern in allen anderen Bedeutungen des Wortes ‚nach'." Über al-Fārābīs Kosmologie und Schöpfungslehre vgl. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 44–48.

[5] Avicenna, *aš-Šifāʾ, al-Ilāhīyāt*, 411, 413; lat. *Liber de philosophia prima*, ii, 490, 493.

[6] Über die Ewigkeit der Welt und den Vollzug der Schöpfung bei Avicenna vgl. Behler, *Die Ewigkeit der Welt*, 104–114; Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 74–83; Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 444–446 und Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 202–214; Gardet, *Quelques aspects de la pensée avicennienne*, 559–563 und ders., *La pensée religieuse d'Avicenne*, 62–66, 114–125.

[7] Avicenna, *aš-Šifāʾ, Ilāhīyāt*, ii, 380; *Liber de philosophia prima*, ii, 445. Die lateinischen Übersetzer Avicennas am Beginn des 13. Jahrhunderts haben in ihrer Übersetzung die Perspektive der Traditionalisten übernommen und übersetzten *muʿaṭṭila* als *haeretici*.

hunderts auch einige weniger detaillierte und mehr popularisierte Formulierungen der Lehre von der Ewigkeit der Welt in Umlauf waren. Möglicherweise wurde versucht, die Lehre mit dem Beispiel von Adams Vater zu verdeutlichen. Der gleiche Vorgang läßt sich in Europa im 13. Jahrhundert beobachten, denn unter den 219 Thesen, die 1277 von Bischof Tempier in Paris verurteilt wurden, findet sich sowohl die Behauptung, es gebe keinen ersten Menschen, wie auch die Ansicht, ohne Vater könne kein Mensch von Gott geschaffen worden sein.[8] Traditionalistische Theologen, die wenig Einblick in die Unterschiede auf Seiten der rationalistischen Theologie hatten, haben die Behauptung von der Ewigkeit der Welt mit jener Gruppe in Zusammenhang gebracht, die behauptete, Gott sei kein „Ding". Im Denken der Traditionalisten beraubten beide Gott seiner Eigenschaften. Unter den Lehren, die al-Malaṭī der Sekte der *muʿaṭṭila* zuschreibt, fallen deshalb auch vereinfachte Versionen der peripatetischen Philosophie.

Als einzige Untersekte der *muʿaṭṭila* verzeichnet al-Malaṭi die Ǧahmiten. Nach oben hin werden die *muʿaṭṭila* den fünf Sekten der *zanādiqa* zugeordnet. Nirgendwo schreibt al-Malaṭī explizit, daß die *zanādiqa* an Heftigkeit oder Gefahr über den Unglauben oder die Abweichung der anderen vier Hauptrichtungen im Islam (Schiiten, Ḫāriǧiten, Qadariten und Murǧi'iten) hinausragen würden. Abstufungen im Unglauben würden auch dem Wortlaut des *ḥadīṯ* von den 73 Sekten widersprechen. Trotzdem belegt seine Bemerkung, wonach ein namentlich genannter, ehemaliger Muʿtazilit „die Grenzen der Muʿtazila zum Unglauben und zur *zanādiqa* überschritten hat",[9] daß auch al-Malaṭi nicht frei von der Idee war, mit *zandaqa* sei eine neue Qualität von Unglauben erreicht. Peripatetische Philosophie war in al-Malaṭīs Bild der Gemeinde Muḥammads eine Wissenschaft, die ebenso weit von der einzig wahren Glaubenslehre entfernt war wie der Dualismus der Manichäer oder der Mazdaisten.

Philosophen und sogenannte Ǧahmiten wurden von den Traditionalisten als Spielarten der *muʿaṭṭila* und *zanādiqa* betrachtet. Wer aber waren diese „Ǧahmiten"? Da kein einziges Zeugnis überliefert ist, in dem ein Muslim von sich selber behauptet, Ǧahmit zu sein, wurden die Ǧahmiten von einigen Forschern als reine Scheinsekte betrachtet.

---

[8] Vgl. die Lehrsätze 9 und 35 der Verurteilung bei Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, 106f., 132.

[9] al-Malaṭī, *Kitāb at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 32; Ed. Kauṯarī, 39.

Sie seien nichts anderes als eine Projektionsfläche für eine Reihe von rationalistischen Positionen, die die Traditionalisten für ungläubig hielten.[10] Über die Lehren des Namensgebers dieses Eponyms gibt es keine Originalquellen, sondern nur Darstellungen von Seiten seiner Gegner. In der Mitte des 3./8. Jahrhunderts, also zwei Generationen vor Aḥmad b. Ḥanbal, soll Ǧahm b. Ṣafwān Sekretär unter einem Heerführer in Chorasan gewesen sein. Politisch verwickelte er sich in den Widerstand gegen die späte Umayyadenherrschaft und war Teil einer Bewegung, die in Chorasan vor allem von den nichtarabischen Muslimen, den Persern und Türken unterstützt wurde. 128/746 wurde er als Rebell exekutiert.[11] Die doxographischen Berichte genießen wegen ihrer feindlichen Tendenz nur bedingte Glaubwürdigkeit. Richard M. Frank hat aufgrund dieser Berichte für einen neuplatonischen Hintergrund Ǧahm b. Ṣafwāns argumentiert, der ihm selber gar nicht bewußt gewesen sein muß.[12] Für Richard M. Frank und für Josef van Ess bezeichnet das Wort „Ǧahmiten" zumindest bis zum frühen 4./10. Jahrhundert eine ganz bestimmte Gruppe von Gelehrten, die in Chorasan und dort vor allem in Tirmiḏ, dem heutigen Termes, am Oberlauf des Amu-Darja (Oxos) lehrte. Diese frühen Ǧahmiten fallen vor allem durch ihre Lehre einer absoluten Vorherbestimmung menschlichen Handelns auf und mögen ursprünglich gar keine Rationalisten gewesen, sondern erst später in diese Position hineingedrängt worden sein. In der Stille der Provinz sind die Ǧahmiten zu einem nicht näher bekanntem Zeitpunkt unbemerkt erloschen.[13]

Für den Zusammmenhang der „Ǧahmiten" bei al-Malaṭī und für den Beginn des 5./11. Jahrhunderts ist der historische Ǧahm b. Ṣafyān oder eine historische Schule der Ǧahmiten bedeutungslos. Wenn al-Malaṭi oder andere Autoren seiner Zeit schreiben, Ǧahm leugne

---

[10] So die Position bei Madelung, *Der Imām al-Qāsim*, 241–244, und Watt, *The Formative Period*, 144f. Vgl. auch Watt in seinem Aufsatz *The Study of the Development of the Islamic Sects*, 85: „(. . .) Jahmiyya, of whom it would not be too much to say that as a sect it is a pure fiction of the heresiographers."

[11] Vgl. dazu den Artikel über den Anführer der Bewegung „al-Ḥārith b. Surayǧ" in EI², iii, 223f. (M. J. Kister) über Ǧahm b. Ṣafwān vgl. EI², 11, 388, (William M. Watt); Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (s. Index) und Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 86f.

[12] Frank, *The Neoplatonism of Ǧahm b. Ṣafwān*, 423f.

[13] van Ess, *Ḍirār b. ʿAmr und die Cahmiya*, Teil 2, 63. Über die *ǧahmīya* vgl. auch *TuG*, ii, 184–186, 493–508; iii, 449f. und Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 102–105.

dies und behaupte jenes, so meinen sie damit einen Modell-„Ǧahmiten", nämlich einen rationalistischen Theologen, der sein Gottesbild nicht aus dem Koran, sondern aus rationalistischer Spekulation nahm. Um die Wende des 4./10. auf das 5./11. Jahrhundert war mit „Ǧahmitentum" eine Bandbreite von Lehren gemeint, die von den Mu'taziliten bis zur peripatetischen Philosophie reichte.[14]

Im traditionalistischen Weltbild waren die „Ǧahmiten" die extremen Gegner der Rechtgläubigkeit des Sunnitentums. Die Form, in der die traditionalistische Bewegung im 4./10. und im 5./11. Jahrhundert in Bagdad und im Irak auftrat, nämlich die ḥanbalitische Rechtsschule, war aus einer programmatischen Opposition gegen die „Ǧahmiten" hervorgegangen. Aḥmad b. Ḥanbal, der Namensgeber der ḥanbalitischen Rechtsschule, war eine zentrale Figur in der Opposition gegen den Versuch des Kalifen al-Ma'mūn und seiner Nachfolger, das Dogma von der Geschaffenheit des Korans als obligatorisches Bekenntnis einzuführen. Aḥmad b. Ḥanbal gehörte in die erste Generation von Juristen nach aš-Šāfi'ī, in der die grundlegende Bedeutung des Propheten-*ḥadīṯ* für die Jurisprudenz Anerkennung gefunden hatte. Als er unter al-Ma'mūn und ein zweites Mal unter al-Mu'taṣim aufgefordert wurde, sich zur Lehre der Geschaffenheit des Korans zu bekennen, soll er sich beide Male vehement geweigert haben. Zumindest das erste Mal habe man ihn daraufhin eingekerkert. Diese Ereignisse sind ebenso wie die Redaktion seiner Sammlung der Aussprüche des Propheten von späteren Ḥanbaliten zu einer Heldenvita ausgeschmückt worden und lassen sich heute kaum noch rekonstruieren.[15] Es ist nicht gesichert, ob Aḥmad b. Ḥanbal überhaupt Schriften hinterlassen hat. Er starb 241/855 nach dem Ende der *miḥna*-Verfolgungen und soll vor seinem Tod vom Kalifen al-Mutawakkil nicht nur rehabilitiert worden sein, der Herrscher soll sich bei ihm auch persönlich für das unter seinen drei Vorgängern erlittene Unrecht entschuldigt haben.[16]

Das letzte Detail ist sicherlich eine Legende, in der sich der Sieg der traditionalistischen Rechtsgelehrten in der politischen Macht-

---

[14] Über den Zusammenhang von Mu'taziliten und Ǧahmiten vgl. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, 124–133 und Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 61f.

[15] Der gründlichste Versuch findet sich in *TuG*, iii, 456–465.

[16] So bei Ibn Abī Ya'lā, *Tabaqāt al-ḥanābila*, 9; über Aḥmad b. Ḥanbal vgl. *GAL*, i, 181f.; *Suppl.* i, 309; *GAS*, i, 502–509; EI², i, 274 (Henry Laoust); Laoust, *Le hanbalisme sous le caliphat de Bagdad*, 69–74.

probe mit dem ʿabbāsidischen Kalifat widerspiegelt. Die vor diesem Konflikt bedeutungslose Streitfrage, ob der Koran geschaffen sei oder nicht, wurde im Verlauf der *miḥna* von den Gelehrten der traditionalistischen Partei und mehr noch von ihren Nachfolgern in späteren Generationen in das Zentrum des Glaubensbekenntnisses gerückt. Es scheint, als ging es bei der Behauptung von der Ungeschaffenheit des Korans stets um mehr als die theologische Implikation, daß Gottes Rede ebenso ewig sein müsse wie er selber. Die Traditionalisten hatten dabei immer auch die Machtfrage im Blick. Einmal hatte das Kalifat es gewagt, ihnen in dieser Frage ihren Einfluß streitig zu machen. Jeder, der weiterhin die Behauptungen des Kalifen al-Maʾmūn aufrecht erhielt, wurde von den Traditionalisten mit dem Bann des Unglaubens belegt.

Die programmatische Opposition der Traditionalisten gegen die „Ǧahmiten" begann schon während der *miḥna*-Verfolgungen. Aḥmad b. Ḥanbal selber wird eine Schrift mit dem Titel „Die Widerlegung auf die *zanādiqa* und die Ǧahmiten" (*ar-Radd ʿalā z-zanādiqa wa-l-ǧahmīya*) zugeschrieben.[17] In ihr läßt er keinen Zweifel daran, daß die „Ǧahmiten" Ungläubige seien.[18] Ein späterer Biograph von Aḥmad b. Ḥanbal brachte seine Position auf die einfache Formel: „Wer annimmt, daß das Rezitieren des Korans geschaffen ist, ist ein Ǧahmit, und ein Ǧahmit ist ein Ungläubiger."[19] In späteren Jahrhunderten fielen eine ganze Reihe von anderen rationalistischen Behauptungen über die Attribute Gottes ebenso unter die Lehren der „Ǧahmiten".

Dem Vorwurf des Unglaubens gegen die muslimischen „Ǧahmiten" mußte nach Aḥmad b. Ḥanbal ein individuelles Apostasieverfahren folgen. Diese Position wird in dem Referat eines seiner Zeitgenossen überliefert. Aḥmad selber wird in diesem Gespräch aber eher als Taube unter den Traditionalisten dargestellt. Er sprach sich dafür aus, daß auch die Ǧahmiten – entsprechend den Vorschriften der ḥanafitischen und šāfiʿitischen Rechtsschule – zur Umkehr auf-

---

[17] Diese Zuschreibung wird gemeinhin akzeptiert vgl. *GAL*, i, 181; *GAS*, i, 507; Laoust, *Les premieres professions du foi hanbalit*, 12 und ders., *Le hanbalisme sous le caliphat de Bagdad*, 72. Die Schrift ist bei Seale, *Muslim Theology*, 96–125 ins Englische übersetzt.

[18] Aḥmad b. Ḥanbal, *ar-Radd ʿalā z-zanādiqa wa-l-ǧahmīya*, 95f. Engl. Übers. bei Seale, *Muslim Theology*, 119.

[19] Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 24f., 68, 82, 86; Watt, *The Formative Period*, 144.

gefordert werden müssen. Sein Gegner, ein unbedeutender Traditionsgelehrter, ging weiter und meinte, dies gelte nur für die einfachen Gläubigen. Die Propagandisten und Prediger der ǧahmitischen Lehre dürfe man demgegenüber als Apostaten töten, ohne ihnen vorher die Gelegenheit zu geben, ihre Lehre zu widerrufen.[20]

[20] ad-Dārimī, *ar-Radd ʿalā l-ǧahmīya*, Ed. Vitestam, 101; Ed. an-Naššār/aṭ-Ṭālibī, 353 berichtet: „Ich hörte ar-Rabīʿ b. Nāfiʿ Abū Tauba al-Ḥalabī sagen: ‚Ich hatte einen Disput mit Aḥmad b. Ḥanbal darüber, ob jene Ǧahmiten getötet werden sollen. Er sagte: ‚Man muß sie zur Umkehr auffordern!' Ich sagte zu ihm: ‚Was ihre Prediger angeht, so muß man sie nicht zur Umkehr auffordern, sondern kann ihnen sofort den Kopf abschlagen.'" Abū Tauba (gest. 241/855) ist auch bei Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 115 dafür bekannt, daß er meinte, im Falle der Ǧahmiten auf eine *istitāba* verzichten zu dürfen.

4. KAPITEL

DIE TRENNUNG DER KRITERIEN FÜR UNGLAUBEN UND APOSTASIE IN DER TRADITIONALISTISCHEN BEWEGUNG WÄHREND DES 3./9. UND 4./10. JAHRHUNDERTS

Aḥmad b. Ḥanbal und die frühen Traditionalisten wichen mit ihrer Meinung über die Apostasie der „Ǧahmiten" ganz wesentlich von den Rechtsentscheidungen der frühen Ḥanafiten und aš-Šāfi'īs ab. War das nominelle Zeugnis zum Islam durch Aussprechen der Bekenntnisformel für Abū Yūsuf, aš-Šaibānī und aš-Šāfi'ī ein hinreichendes Kriterium für die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft der Muslime gewesen, galt für die Traditionalisten, daß das lippenhafte Bekenntnis kein Maßstab für den Glauben eines Muslims sein könne. Einzig das Festhalten an bestimmten Glaubenssätzen gebe ihrer Meinung nach darüber Auskunft, ob jemand Muslim sei oder nicht. Wer nicht an die Ewigkeit des Korans glaubte, war für Aḥmad b. Ḥanbal und die Traditionalisten kein Muslim, sondern zählte zu den Apostaten. Während die frühen Rechtsgelehrten am Ende des 2./8. Jahrhunderts und am Beginn des 3./9. Jahrhunderts hinter einer äußerlichen Erklärung der Zugehörigkeit zum Islam faktisch eine Freiheit des Bekenntnisses bewahrt haben, setzte sich seit der Mitte des 3./9. Jahrhunderts eine Tendenz durch, die bestimmte Dogmen als so wesentlich für den Islam betrachtete, daß jegliche Abweichung davon als Apostasie verstanden wurde. Diese Entwicklung ging von den traditionalistischen Juristen der ḥanbalitischen Rechtsschule aus.

Vor dem Jahr 409/1018 waren die Traditionalisten nicht in der Position, ihre juristische Auffassung von der Apostasie der „Ǧahmiten" in tatsächliche Gerichtsverfahren umzusetzen. Bis zu diesem Datum blieb es bei Appellen, das vermeintliche islamische Recht einzulösen und den theologischen Gegnern unter den Rationalisten den Kopf abzuschlagen. Vor allem aus der Frühzeit der Bewegung, als man sicher sein konnte, daß die Forderungen nicht eingelöst wurden, sind laute Stimmen überliefert, die unbarmherzig die Tötung der „Ǧahmiten" forderten.

Bald nach Aḥmad b. Ḥanbals Tod hat einer seiner Schüler und

ein erster Vertreter der ḥanbalitischen Rechtsschule, Abū Saʿīd ad-Dārimī (gest. 282/895) aus Herat im heutigen Afghanistan die Apostasie der Ǧahmiten in seiner „Widerlegung auf die Ǧahmiten" (*ar-Radd ʿalā l-ǧahmīya*) behandelt. Über den Unglauben der Ǧahmiten besteht für ad-Dārimī kein Zweifel: „Die Ǧahmiten sind für uns *zanādiqa* von der schlimmsten Sorte".[1] Für ad-Dārimī enthält dieses Urteil die Verpflichtung, ein Apostasieverfahren gegen die Ǧahmiten zu eröffnen. Als Apostaten müsse man sie aber vor einem Rechtsurteil zur Umkehr auffordern. Da man erwarten könne, daß sie unter Zwang zumindest äußerlich ihre Rückkehr zu den wahren Lehren des Islams bestätigen würden, werde es in diesem ersten Verfahren zu keinem Urteil kommen. Deshalb brauche man, so ad-Dārimī, in diesem ersten Verfahren ihre Antwort gar nicht abzuwarten:

> Wenn sie äußerlich ihre Umkehr bekennen, lasse man sie in Ruhe. Wenn sie dies nicht tun, lasse man sie auch in Ruhe.

Wichtig sei allein, daß man sie zur Umkehr aufgefordert habe und damit dem überlieferten Recht auf *istitāba* genüge getan sei. Man könne nämlich davon ausgehen, daß sie so oder so zu ihren Lehren zurückkehren – ganz gleich ob sie sich äußerlich zum Islam bekennen würden oder nicht. Wird diese Rückkehr zu ihren Lehren von einer hinreichenden Anzahl von Zeugen bestätigt, könne man sie erneut anklagen und töten, ohne sie beim zweiten Mal ausdrücklich zur Umkehr aufgefordert zu haben:

> Wenn dies von Zeugen bestätigt wurde, und (die Beschuldigten ihren Unglauben) geleugnet haben und (dabei) nicht ihre Umkehr erklärt haben, werden sie getötet.[2]

Ad-Dārimī kommt nur zu seinem Ziel – dem Todesurteil für Ǧahmiten – wenn er einen Rechtskniff anwendet, der die Aufforderung zur Umkehr faktisch umgeht.

Dies rechtliche Prozedere macht zwei Dinge deutlich. Zum einen halten auch die Ḥanbaliten an dem Grundsatz der ḥanafitischen und šāfiitischen Juristen fest, wonach in einem Gerichtsverfahren jeder Apostat zur Umkehr aufgefordert werden mußte – und damit faktisch

---

[1] ad-Dārimī, *ar-Radd ʿalā l-ǧahmīya*, Ed. Vitestam, 100, vgl. 85f., 96–99; Ed. Naššār/aṭ-Ṭālibī, 352, vgl. 335f., 346–350. Über ad-Dārimī vgl. *GAL Suppl.*, i, 342; *GAS*, i, 600f. und das Vorwort zur Edition von Gösta Vitestam, 45–50.

[2] ad-Dārimī, *ar-Radd ʿalā l-ǧahmīya*, Ed. Vitestam, 100; Ed. Naššār/aṭ-Ṭālibī, 352.

einer Verurteilung entgangen ist. Zum anderen gab es Kräfte innerhalb der Ḥanbaliten, die sich dieser lästigen Hürde entledigen wollten und Wege suchten, wie man nur *pro forma* an ihr festhalten und sie tatsächlich umgehen kann.[3] Die Ḥanbaliten gaben sich anders als die frühen Ḥanafiten und Šāfi'iten nicht mit einem äußerlichen Bekenntnis zum Islam zufrieden. Das Zeugnis zur Ungeschaffenheit des Korans ist auch bei ad-Dārimī notwendiger Teil des muslimischen Bekenntnisses. Ad-Dārimī fordert nicht nur ein Bekenntnis zur Gemeinschaft, sondern zugleich zu einer ganz bestimmten theologischen Position. Für diese Überlegung war der juristische Boden im islamischen Denken aber noch nicht bereitet und deshalb muß ad-Dāmirī Zuflucht bei einem Rechtskniff nehmen. In den Augen der Traditionalisten waren „Ǧahmiten" *de facto* Apostaten, weil sie den Traditionalisten in einem von ihnen als notwendig angesehenen Element der Glaubenslehre widersprachen. Das juristische Denken der muslimischen Gemeinde während des 3./9. Jahrhunderts verhinderte jedoch eine Verwirklichung dieses Apostasieurteils.

Beide Texte, sowohl die „Widerlegung" von Aḥmad b. Ḥanbal, wie die des ad-Dārimī, gehören zur grundlegenden juristischen Literatur der ḥanbalitischen Rechtsschule. Die Verurteilung von Ǧahmiten als Ungläubige zieht sich als Dogma durch die ganze ḥanbalitische Literatur bis in die Mitte des 5./11. Jahrhunderts.[4] Gleichzeitig waren aber viele traditionalistische Gelehrte mit den Überzeugungen aš-Šāfi'īs über die Mitgliedschaft zur muslimischen Gemeinde vertraut und fühlten sich diesen Grundsätzen verpflichtet. Traditionalismus und Mitgliedschaft zur šāfi'itischen Rechtsschule gingen oft Hand in Hand. Im Denken dieser Rechtsgelehrten standen sich zwei Kriterien für Unglauben gegenüber, nämlich erstens die Abweichung vom vermeintlich notwendigen Glaubenssatz, und zweitens das lippenhafte Bekenntnis zur Gemeinschaft. Nicht alle traditionalistischen Gelehrten konnten sich in diesem Konflikt so vorbehaltlos auf eine Seite schlagen wie Aḥmad b. Ḥanbal und ad-Dārimī. Daher gab es unter den

---

[3] ad-Dārimī, *ar-Radd 'alā l-ǧahmīya*, Ed. Vitestam, 100–103; Ed. an-Naṣṣār/aṭ-Ṭālibī, 352–356, diskutiert in einem ganzen Kapitel, ob die *istitāba* wirklich notwendig ist. Er führt eine Reihe von Präzedenzfällen vor allem aus der ganz frühen islamischen Geschichte an, in denen Apostaten ohne Aufforderung zur Umkehr getötet wurden (die Tötung der sog. *zanādiqa* durch 'Alī, die Tötung des al-Ǧa'd b. Dirham u.ä.) und weist auf das Urteil Mālik b. Anas, wonach die *istitāba* im Fall von *zanādiqa* unterbleiben kann. Am Ende kann er sich der Pflicht zur *istitāba* aber nicht entziehen.

[4] Laoust, *Les premiers professions de foi hanbalit*, 15, 16, 21, 22.

traditionalitischen Gelehrten die Tendenz, das Kriterium der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft von dem Kritierium des Unglaubens zu trennen.

Auskunft über das Verhältnis zwischen Unglauben und Apostasie in der traditionalistischen Bewegung gibt ein Glaubensbekenntnis, das der ḥanbalitische Rechtsgelehrte Ibn Baṭṭa in der zweiten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts verfaßt hat. Ibn Baṭṭa wurde 304/917 in ʿUkbarā, einem Ort am Ufer des Tigris, 60 km flußaufwärts von Bagdad geboren. Er ging früh zu Studien in die Hauptstadt und verbrachte die Zeit danach auf Reisen im Irak und auf der arabischen Halbinsel. Um 344/955 setzte er sich in seiner Heimatstadt zur Ruhe und starb dort 387/997.[5] Sein „Kommentar und Erklärung der Grundsätze der *sunna* und des Bekenntnisses" (*aš-Šarḥ wa-l-ibāna ʿalā s-sunna wa-d-diyāna*) ist ein Glaubensbekenntnis der traditionalistischen Bewegung. Das Buch wurde auch als „Die kleine Erklärung" (*al-Ibāna aṣ-ṣaġīra*) bekannt und gilt als das früheste ausführliche Glaubensbekenntniß der ḥanbalitischen Rechtsschule.

Angeregt vom Koranvers **49**.14, in dem ein Unterschied zwischen gläubigen Muslimen gemacht wird und solchen, die nur den Islam angenommen haben, legt Ibn Baṭṭa dar, daß das Wort „Islam" etwas anderes bezeichnet als das Wort „Glaube" (*īmān*):

> ‚Islam' ist ein Wort, das die Glaubensgemeinschaft (*al-milla*) bezeichnet, ‚Glaube' hingegen ein Wort, das ein Vertrauen in die Wahrhaftigkeit einer Person bezeichnet (*at-taṣdīq*).[6]

Im Koran heißt es nämlich von Jakob, daß er kein Vertrauen in die Wahrhaftigkeit seiner Söhne hatte, als sie ohne Joseph heimkamen und berichteten, ein Wolf hätte ihn gefressen. Im Vers **12**.17 wird gesagt, Jakob hätte keinen Glauben in seine Söhne gehabt. Glaube ist für Ibn Baṭṭa dementsprechend ein Vertrauen in die Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) Gottes und die Wahrheit seiner Offenbarung. Im Gegensatz dazu ist Islam die Bezeichnung einer Religionsgemeinschaft:

> Ein Mann kann aufhören gläubig (*mu'min*) zu sein und trotzdem Muslim bleiben. Man kann nicht vom Islam ausgeschlossen werden, außer wenn man mehrere Götter anbetet (*širk bi-llāh*) oder indem man eine

---

[5] Vgl. *GAL* i, 194; *Suppl.* i, 334; *GAS*, i, 514f.; EI², i, 734f. (Henry Laoust) und die Einleitung in Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*.

[6] Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, arab. Text, 49; franz. Übers., 82. Zu *taṣdīq* und seiner Bedeutung vgl. S. 171–173 in diesem Abschnitt.

> Verpflichtung, die Gott einem auferlegt hat (*farīḍa*), ganz bewußt nicht befolgt. Wenn man aber eine Verpflichtung aus Nachlässigkeit oder Faulheit nicht erfüllt, so liegt es in der Entscheidung Gottes zu strafen oder zu verzeihen.[7]

Die Trennung zwischen den Kriterium für einen Gläubigen und dem für einen Muslimen führte zu einer Unterscheidung zwischen Unglauben und Apostasie. Ungläubig war jemand, der Gott in seiner Offenbarung nicht glaubte, d.h. kein Vertrauen in diese Offenbarung hatte. Der Vorwurf, ungläubig zu sein, mag eine Reihe von privaten Sanktionen nach sich gezogen haben, er hatte aber keine legalen Folgen und führte nicht zu einer juristischen Anklage. Ein Apostat war für Ibn Baṭṭa ein Polytheist oder jemand, der die religiösen Pflichten für sich nicht anerkannt hat. Das Kriterium, aufgrund dessen ein Apostat aus der Gemeinschaft der Muslime ausgeschlossen wurde, war viel spezieller als jenes, welches zum Vorwurf des Unglaubens führte. Ungläubig war man, wenn man Gott nicht vertraute, so wie Jakob seinen Söhnen nicht vertraut hatte. Ein Apostat war man hingegen erst, wenn man sich dem Polytheismus angeschlossen hat.

Urteilt man aus ihren frühen Texten und den Überlieferungen über Aḥmad b. Ḥanbal, so wirkt die Bewegung der traditionalistischen Ḥanbaliten in einem für den Islam bisher unbekannten Maße intolerant und inquisitorisch. Für die Traditionalisten waren so gut wie alle theologischen Gegner Ungläubige, und in den frühen Texten suchte man nach Wegen, dies Urteil im Fall der Ǧahmiten mit der Todesstrafe zu vollstrecken. In den späteren Texten des 4./9. Jahrhunderts bedeutet das nach wie vor mit großer Bereitschaft gefällte Urteil über den Unglauben der theologischen Gegner aber nicht, daß die vermeintlichen Ungläubigen zugleich auch zu Apostaten erklärt wurden. Tatsächlich beschränkten sich die Wirkungen dieses Vorwurfs auf Sanktionen im Alltagsleben und deshalb wird der Vorwurf des Unglaubens (arab.: *takfīr*) von Seiten der Traditionalisten ein Mittel religiöser Polemik, mit der keine legalen Sanktionen im strafrechtlichen Sinn verbunden waren. Diese Wirkung des *kufr*-Urteils wird auch in al-Aš'arīs (gest. 324/935) Doxographie deutlich, die etwa fünfzig Jahre vor der al-Malaṭīs verfaßt wurde. In seinem Buch „Die Meinungen derer, die sich zum Islam bekennen, und die Unter-

[7] Ebd., arab. Text, 50; franz. Übers., 82f.

schiede derer, die das Gebet vollziehen" (*Maqālāt al-islamīyīn wa-ḫtilāf al-muṣallīn*), gibt al-Aš'arī die Position der Traditionalisten folgendermaßen wieder:

> Islam liegt vor, wenn man bezeugt, daß es nur einen einzigen Gott gibt und daß Muḥammad sein Prophet ist, so wie es aus dem *ḥadīṯ* hervorgeht. Islam ist für sie etwas anderes als Glaube. Sie behaupten, Glaube setzte sich aus Worten und Taten zusammen und nehme (entsprechend der gottesfürchtigen Taten) zu oder ab.[8]

Unter den meisten Traditionalisten am Beginn des 4./10. Jhs wurde also die Position aš-Šāfi'īs anerkannt, wonach über die Zugehörigkeit zur Gemeinde allein aufgrund des rein äußerlichen Bekenntnisses zur Glaubensgemeinschaft des Islams und nicht aufgrund einer theologischen Position entschieden wird. An den Glauben eines Muslims wurden darüber hinausgegehende Anforderungen gestellt, nämlich ein unbegrenztes Vertrauen in Gott sowie gottesfürchtiges Handeln.

Der Unterschied zwischen den Kriterien für Islam und denen für Glauben findet sich auch im Glaubensbekenntnis des Kalifen al-Qādir aus dem Jahr 408/1019. Die Unterlassung des Gebets führt im Dokument al-Qādirs zu Unglauben – nicht aber zu Apostasie.[9] Mit dem Vorwurf des Unglaubens ist die Vorhersage verbunden, am Ende der Tage in die Hölle einzugehen.[10] Die Vernachlässigung religiöser Pflichten wurde von al-Qādir nicht als Anlaß angesehen, die Saumseligen zur Umkehr aufzufordern und auf diese Art ein Apostasieverfahren gegen sie einzuleiten. In diesem Fall wurde der Glaube angezweifelt nicht aber die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft. Im Gegensatz dazu verurteilte al-Qādir alljene zu Apostaten, die behauptet haben, der Koran sei geschaffen.[11] Die Behauptung der Geschaffenheit des Korans war für al-Qādir nicht nur Unglaube, der im Jenseits bestraft wird, sondern Apostasie, und sie wurde im Diesseits mit dem Tod bestraft. Das Glaubensbekenntnis al-Qādirs macht deutlich, daß

---

[8] al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn*, i, 293. Über die Person al-Aš'arīs vgl. S. 166f. in diesem Abschnitt.

[9] „Man soll niemanden zum Ungläubigen erklären, der die gesetztlichen Bestimmungen unterläßt, ausgenommen allein das vorgeschriebene Gebet." (Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 111.)

[10] „Wenn er stirbt, bevor er zur Umkehr gefunden und das Gebet wiederaufgenommen hat oder schwach wurde und wieder aufhörte zu beten, so wird er mit Pharao und den anderen Ungläubigen (in der Hölle) auferweckt." (Ebd.)

[11] „Wer behauptet, der Koran sei auf irgendeine Weise geschaffen, der ist ein Ungläubiger, dessen Blut vergossen werden darf, nachdem man ihn zur Umkehr aufgefordert hat." (Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 110.)

sich die rechtliche Position von Aḥmad b. Ḥanbal und ad-Dārimī am Kalifenhof durchgesetzt hat. Demnach war ein Muslim nicht nur dann vom Islam abgefallen, wenn er das Bekenntnis zum Islam verweigerte, sondern auch, wenn er von den Rechtsgelehrten als „Ǧahmit" erkannt wurde.

5. KAPITEL

DIE KRITERIEN FÜR APOSTASIE UND UNGLAUBEN UNTER DEN MU'TAZILITEN

Der Philosoph Avicenna diente im Jahr der Verurteilung durch den Kalifen 409/1018 als Wesir unter dem Būyidenherrscher Šamsaddaula in Hamadan, weniger als 15 Tagesreisen nördlich von Bagdad im iranischen Hochland.[1] Bevor er dieses Amt angenommen hatte, war Avicenna bis 406/1015 ein hoher Beamter am Hof Mağddaulas in Rayy gewesen.[2] Beide Fürsten gehörten zur Familie der Būyiden, die am Beginn des 5./11. Jahrhunderts ihre Herrschaft im Westen Irans und im Irak in eine Anzahl von Emiraten aufgeteilt hatte. Rayy war die Hauptstadt der Region Medien (arab.: Ğibāl). In den letzten zwei Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts hatte der šāfi'itische Rechtsgelehrte 'Abdalğabbār al-Asadābādī das Amt des Oberrichters (*qāḍī l-quḍāt*) der Provinz Medien in Rayy inne. Auch nach seiner Absetzung um 386/996[3] blieb er in Rayy und wirkte dort bis zu seinem Tod 415/1025 als Rechtsgelehrter. Avicenna hat ihn sicherlich am Hof Mağdaddaulas getroffen.[4] 'Abdalğabbār wird in einem Sendschreiben namentlich erwähnt, das Avicenna als Antwort auf einige Einwände der Mutakallimūn über die Natur des Raumes verfaßt haben soll.[5] Später in seinem Leben soll Avicenna Gedichte verfaßt haben, in denen er den Stil eines Lehrers und Mentors 'Abdalğabbārs kopiert hat.[6] Auf der Seite des Theologen 'Abdalğabbār gab

---

[1] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-a'yān*, ii, 159; al-Ğūzğānī, *Sīrat aš-šaiḫ ar-ra'īs*, arab. und engl. 50–59. Šamsaddaula herrschte 405/1014–412/1023.

[2] al-Ğūzğānī, *Sīrat aš-šaiḫ ar-ra'īs*, arab. u. engl. 48f.; über diese Lebensphase vgl. auch Goodman, *Avicenna*, 26f.

[3] Genauer zwischen 385/995 und 387/997. Diese Zeitspanne ergibt sich aus dem Tod seines Gönners, des Ṣāḥib b. 'Abbād, und dem Tod des Herrschers Faḫralmulks, der ihn nach dem Tod Ibn 'Abbāds abgesetzt hat. Über 'Abdalğabbārs Leben vgl. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, 12–20.

[4] Mağddaula und seine Mutter, die „Sayyida", herrschten in Anschluß an Faḫralmulk von 387/997 bis 420/1029 in Rayy. William M. Watt hat vermutet, daß sie 'Abdalğabbār wieder als Oberrichter eingesetzt haben (Watt/Marmura, *Der Islam II*, 427).

[5] Die Zuschreibung dieses Werkes zu Avicenna ist jedoch zweifelhaft: Pseudo?-Avicenna, *Risāla li-ba'ḍ al-mutakallimūn*, 155.7f. Vgl. Marmura, *Avicenna and the Kalām*, 174.

[6] Nämlich den Stil des Ibn 'Abbād, vgl. Afnan, *Avicenna. His Life and Works*, 72.

es offenbar auch Kontakte zu Philosophen. Er hat sich anders als die traditionalistischen Gelehrten mit den Lehren der Philosophen auseinandergesetzt. An einigen Stellen in seinem Werk beschreibt er Gott als „die Notwendigkeit des Seienden", eine Formulierung, die auf seinen Zeitgenossen Avicenna zurückgeht.[7]

Der Kadi ʿAbdalǧabbār, wie er aufgrund seines Richteramtes genannt wird, wurde um 325/936 in Hamadan geboren und lebte bis 367/978 in Bagdad. Er gehörte der rationalistischen Richtung der islamischen Theologie an und war Muʿtazilit. Die theologische Schule der Muʿtazila war aus einer frühen Gruppe muslimischer Gelehrter im Irak hervorgegangen, die in theologischen Diskussionen über die Willensfreiheit des Menschen für die volle Verantwortung des Menschens und gegen göttliche Vorherbestimmung eingetreten waren. Im Verlauf des 3./9. Jahrhunderts entwickelte sich in ihren Kreisen – beeinflußt vom Stil christlicher Theologie – die Methode des Kalām. In der Muʿtazila liefen verschiedene Einflüsse, nicht zuletzt griechisches Gedankengut zusammen und formten eine Theologie, die die absolute Verantwortlichkeit des Menschen, aber auch die Gerechtigkeit Gottes im Urteil über den Menschen betont hat. Das Gottesbild der Muʿtaziliten konzentrierte sich auf das *tauḥīd*, also auf die Einzigkeit Gottes, mit der z.B. der Glaubenssatz von der Ungeschaffenheit des Korans und die anthropomorphen Beschreibungen Gottes im Koran in Konflikt geraten. Ihren Höhepunkt erlebte die Bewegung in der zweiten Hälfte des 3./9. Jahrhunderts, als sie von al-Maʾmūn während der *miḥna* quasi zur Staatstheologie erhoben wurde. Aber auch in diesem Punkt hatte die *miḥna* das Gegenteil dessen zur Folge, was sie anstrebte, und in der Folgezeit geriet die Muʿtazila unter starken Druck von Seiten der Traditionalisten. Der Kadi ʿAbdalǧabbār war ein später Vertreter dieser Richtung, er gilt als der letzte bedeutende muʿtazilitische Gelehrte.[8] Sein Hauptwerk ist die 20-bändige „Summe über Gottes Einzigkeit und Gerechtigkeit" (*al-Muġnī fī abwāb al-tauḥīd wa-l-ʿaḍl*).[9]

---

[7] Arab.: *wuǧūb al-mauǧūd*; ʿAbdalǧābbār, *al-Muġnī*, iv, 250.9f.; xi, 432.13. Vgl. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 261f.

[8] So Sezgin in *GAS*, i, 625. Über den Kadi ʿAbdalǧabbār vgl. *GAL Suppl.*, i, 343; *GAS*, i, 624–626; EI², i, 59f., (Samuel Miklos Stern); al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Taʾrīḫ Baġdād*, xi, 113–115. Siehe auch Watt in Watt/Marmura, *Der Islam II*, 427–432.

[9] Der Text der Summe ist erst seit den 50er Jahren bekannt, nachdem eine Handschrift im Jemen aufgefunden wurde. Eine Inhaltsangabe des monumentalen Werks findet sich bei Anawati/Caspar/Khodeiri, *Une somme inédite de theologie moʿtazilite*, franz. 285f., arab. 287–316. Studien zu diesem Buch sind von Hourani, *Islamic*

Der Kadi ʿAbdalǧabbār war einer jener Gelehrten, die vom Kalifen al-Qādir zur Umkehr aufgefordert und schließlich als Apostaten verurteilt wurden, weil sie die Lehre von der Geschaffenheit des Korans vertreten haben. Der Koran, so der Kadi ʿAbdalǧabbār, sei wie jede Offenbarung eine Rede Gottes. Eine Rede könne immer nur Akzidenz, nie aber Substanz sein. Gottes Rede unterscheide sich in dieser Hinsicht nicht von der Rede des Menschen:

> Die Gelehrten unserer Partei vertreten die Meinung, daß die Rede Gottes (Eulogie) zur Art der vernünftigen Rede gehört, die von jemandem wahrgenommen werden kann. Diese vernünftige Rede besteht aus Buchstaben, die (auf vernünftige Art) angeordnet sind, und sie besteht aus Geräuschen, die man in (ihre) Teile auflösen kann. Sie ist ein Akzidenz, das Gott (Eulogie) in den Körpern geschaffen hat, so daß sie (von den Körpern) gehört und ihr Sinn verstanden wird.[10]

Gott habe diese Rede unter seinen Geschöpfen in der Zeit hervorgebracht. Jegliche andere Behauptung impliziere, die Rede sei selber göttliche Substanz und dies würde die Einzigkeit Gottes einschränken. Der Koran, so wie er den Muslimen vorliegt, sei die Niederschrift einer Rede Gottes, die er *in einem* seiner Geschöpfe, nämlich in Muḥammad, aber *für alle* Menschen in der Zeit geschaffen hat.[11]

Die Summe (*al-Muġnī*) des Kadi ʿAbdalǧabbār gehört wie al-Malaṭīs „Buch der Ermahnung" (*Kitāb at-Tanbīh*) zum doxographischen Schrifttum im Islam. Gleichzeitig ist die Summe ein klassisches Werk der Kalām-Literatur, in dem der Autor versucht, die verschiedenen Glaubensrichtungen und Meinungen aufgrund von Argumenten, die von akzeptierten Grundsätzen ausgehen, zu widerlegen, um so die Wahrheit der eigenen Position zu verdeutlichen. Während al-Malaṭīs Werk von Religionspolemik geprägt ist, die die Leser in ihrem Standpunkt bestätigt, ist die Summe des Kadi ʿAbdalǧabbār ein Werk dialektischer bzw. topischer Argumente, das seine Leser durch Begründungen zu überzeugen versucht. Dies unterschiedliche Literaturgenre bedingt, daß abweichende Glaubensgruppen in ʿAbdalǧabbārs Summe anders als in al-Malaṭīs „Buch der Ermahnungen" nicht als Ungläubige oder Apostaten verurteilt werden. Ausgrenzendes oder sanktionierendes Vokabular wie „ungläubig" (*kāfir*) oder „abweichend" (*mulḥid*)

Rationalism, Monnet, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Peters, *God's Created Speech*, Bernard, *L'iǧmāʿ chez ʿAbd al-Ǧabbār* und Sander, *Zwischen Charisma und Ratio*, 55–79 verfaßt worden.

[10] ʿAbdalǧabbār, *al-Muġnī*, vii, 14; vgl. dazu Peters, *God's Created Speech*, 286f.

[11] ʿAbdalǧabbār, *al-Muġnī*, vii, 222–224; Peters, *God's Created Speech*, 417f.

kommt in der Summe nur selten vor. Selbst Gruppen, die auch aus mu'tazilitischer Sicht weit von der vermeintlich richtigen Lehre abgewichen sind, wie z.B. die Ḫāriǧiten, werden widerlegt, jedoch nicht als Ungläubige verurteilt.[12] 'Abdalǧabbārs Polemik beschränkt sich darauf, abweichende Meinungen als selbstwidersprüchlich oder irrig darzustellen:

> Wisse, daß sich viele Glaubenslehren (*maḏāhib*) selber widersprechen und sich nicht auf Beweise, Argumente oder auf Grundsätze stützen, die wohlbegründet sind. Sie enthalten viele Punkte, die nicht der Vernunft entsprechen, was erst auffällt, wenn man bei der Darlegung ihrer Lehren in der Lage ist, ihre Unzulänglichkeit und Verderbtheit aufzuzeigen.[13]

Rationalistische Gruppen im Islam taten sich bis zum Ende des 5./11. Jahrhunderts schwer mit ihrem Verhältnis zu den Teilen der muslimischen Gemeinde, die keine rationalistische Theologie betrieben haben. Hier waren weniger ihre theologischen Gegner, sondern die einfachen Gläubigen gemeint, die sich mit Theologie gar nicht beschäftigt haben. Man dachte dabei vor allem an jene Muslime, die keine religiöse Bildung hatten, weil sie fern von den Städten lebten, „wie etwa die Kurden und die Beduinen, diejenigen, die im Gebirge leben und die auf den Dörfern weit in der Ferne arbeiten."[14] Anders als die Mu'taziliten konnten diese Muslime die religiösen Gebote und Verbote nicht begründen und man meinte, daß sie kleinen Kindern glichen, die unfähig seien, einen Verstandesbeweis zu verstehen. Religiöse Spekulation über den Charakter Gottes und die Entwicklung von Kenntnissen über religiöse Themen wurden von den Mu'taziliten jedoch als eine Pflicht angesehen, die Gott den Menschen im Koran auferlegt hat.[15] Unter der Landbevölkerung, so der Kadi 'Abdalǧabbār, wisse man aber gar nicht, daß dies zu den Pflichten des Islams gehöre. Überhaupt hätte man dort nur eine vage Meinung (*ẓann*) von den religiösen Verplichtungen eines Muslims und keine Kenntnis (*'ilm*).[16]

Ein Grundsatz der Mu'taziliten lautete, daß Gott niemals ungerecht zu seinen Geschöpfen sei und ihnen deshalb keine *obligatio non*

---

[12] 'Abdalǧabbār, *al-Muġnī*, xx.2, 33–57, 95–111.

[13] Ebd., v, 9. Selbst die ismā'īlitischen Schiiten (Bāṭiniten und Qarmāṭen) erfahren im *Tatbīṯ dalā'il an-nubūwa*, ii, 594–659 des 'Abdalǧabbār eine sehr nüchterne Widerlegung.

[14] 'Abdalǧabbār, *al-Muġnī*, xii, 525.16.

[15] Ebd., xii, 512.

[16] Ebd., xii, 525.19.

possit auferlegt habe, d.h. nichts von ihnen verlange, was sie nicht erfüllen können.[17] Es entstand ein Konflikt zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der allgemeinen Pflicht zur religiösen Spekulation. In seiner Summe (*al-Muġnī*) läßt der Kadi ʿAbdalǧabbār dieses Problem von einem Kontrahenten an sich herantragen. Warum, so fragt der Kontrahent, halten die Muʿtaziliten daran fest, daß alle Menschen zu religiöser Spekulation beauftragt sind? Könne es nicht sein, daß Gott die Menschen einzig damit beauftragt habe, an das zu glauben, was er im Koran beschrieben hat? Warum solle es eine Pflicht sein, hinter den Wortsinn der Offenbarung zu blicken? Sei es nicht vielmehr einerlei, ob das Bekenntnis eines Muslims „Wissen" oder nur „vage Meinung" genannt werden könne? Begehre ein ungebildeter Muslim, die Verstandesbeweise kennenzulernen und zu verstehen, so sei das löblich. Dies könne jedoch nicht als Pflicht von ihm verlangt werden. Sein Unvermögen, die Hintergründe der Offenbarung zu verstehen, entschuldige ihn und befreie ihn von dieser Pflicht. ʿAbdalǧabbārs Diskussionspartner merkt in einem interessanten doxographischen Exkurs an, daß dies auch die Position einer Gruppe von Muʿtaziliten gewesen sei:

> Es gibt ja auch einige (von Euch), die behaupten z.B., daß in den ausführenden Urteilen des religiösen Gesetzes (*furūʿ*) ein jeder im Recht ist, der sich um das rechte Urteil bemüht.[18] Einige Gelehrte der Stadt Basra gehen sogar noch weiter und sagen: ‚Selbst der Antropomorphist ist, wenn er den Koran (heterodox) interpretiert, wie jemand, der sich zum (richtigen) Einheitsbekenntnis bekennt,[19] denn er erfüllt das, womit Gott ihn belastet hat – und genauso liegt der Fall mit allen anderen Glaubensrichtungen.'[20]

Dieser doxographische Exkurs belegt die Existenz von Gelehrten unter den Muʿtaziliten des beginnenden 5./11. Jahrhunderts, für die allein das Bemühen oder der Wille zum rechten Glauben die religiöse Verpflichtung erfüllt, ganz gleich, zu welchem Bekenntnis dieses Bemühen führt. Für diese Muʿtaziliten haben alle Muslime ihre

---

[17] Vgl. Koran, Vers **2**.286: „Gott verlangt von niemanden mehr als er (zu leisten) vermag." (Übers. Paret, 43.)

[18] Lies *muṣīb* statt *muḍīb*. Das Schlagwort: „Jeder um das Recht bemühte, hat recht" (*kullu muǧtahid muṣīb*) wurde auf den frühen muʿtazilitischen Rechtsgelehrten in Basra ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī (gest. um 166/783) zurückgeführt (vgl. *TuG*, ii, 155–164).

[19] Arab.: *ka-l-muwaḥḥid*.

[20] ʿAbdalǧabbār, *al-Muġnī*, xii, 526.12–15.

religiöse Pflicht erfüllt, wenn sie sich um die Ausführung der religiösen Pflichten bemüht haben.[21]

ʿAbdalǧabbārs eigener Standpunkt ist nicht weit von der toleranten Position dieser Gruppe entfernt. In seiner Erwiderung auf den Einwand des Diskussionspartners erkennt er dessen Kritik an, und bewertet die Gerechtigkeit Gottes höher als die Pflicht zur Spekulation. Zwar hält ʿAbdalǧabbār an dem Grundsatz fest, wonach die religiöse Spekulation zu den Pflichten des Islams gehört, gleichzeitig gesteht er ein, daß nicht jedem der Weg der Verstandesbeweise offensteht. Wer die Argumente der Vernunft nicht verstehen kann, der soll sie zumindest nachsprechen oder sich auf ähnlich ungenügende Weise an sie annähern.[22] In seiner Barmherzigkeit wird Gott all jenen verzeihen, denen es nicht gelingt, sie zu verstehen. Das Nachdenken über Gott und seine Natur bleibt aber eine Pflicht, der sich niemand – entsprechend seinen individuellen Möglichkeiten – entziehen kann:

> In allen Glaubenssachen ist es notwendig, daß der Mensch die dazugehörigen Verstandesbeweise kennt. Und wenn er zu den Leuten gehört, die (ihre Meinungen) von anderen übernehmen, soll er über die übernommenen Beweise nachdenken. Wenn er (aber) zu den Gelehrten gehört, soll er in allen Einzelheiten über sie nachdenken. Wenn er darüber nachdenkt, wird er den Antropomorphismus zurückweisen.[23]

Obwohl ʿAbdalǧabbār die Verpflichtung zu religiöser Spekulation betont, erkennt er aufgrund Gottes Gerechtigkeit an, daß selbst diejenigen Gnade erwarten dürfen, die dieser Pflicht nicht nachkommen können. Dies ist letztlich dieselbe Position wie die, wonach selbst

---

[21] Über die Bandbreite der muʿtazilitischen Positionen zu diesem Thema vgl. den Ašʿariten al-Baġdādī (gest. 429/1037), *Tafsīr asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, fol. 220*v*: „Unter den Muʿtaziliten gibt es unterschiedliche Meinungen über diejenigen, die wahre Glaubensüberzeugungen von anderen übernehmen. Einige von ihnen sagen, ein solcher Mann sei kein Gläubiger. Andere von ihnen (gehen weiter und) behaupten, er sei ein Ungläubiger, dessen Umkehr von seinem Unglauben nicht gültig ist, solange er sich einiger seiner religiösen Pflichten entzieht und sich nicht mit Spekulation und Beweisführung beschäftigt. Dies ist die Meinung des Abū Ḥāšim (al-Ǧubbāʾī). Andere von ihnen behaupten: ‚Er wird von Gott als gläubig betrachtet, wir hingegen wissen nichts über seinen Zustand bei Gott.' Wieder andere sagen: ‚Er wird von uns und von Gott als gläubig betrachtet. Denn wir vermuten, daß er wahre Glaubensüberzeugungen hat, die durch Argumentationen gestützt sind, da man immer eine wohlmeinende Vermutung haben muß. Wenn er in Wahrheit Glaubensüberzeugungen hat, die nicht durch Argumentationen gestützt sind, so wird er von Gott nicht als gläubig betrachtet (bei uns gilt er nach wie vor als gläubig).'"

[22] ʿAbadalǧabbār, *al-Muġnī*, xii, 530.3–4.

[23] Ebd., xii, 533.1–3.

ein fehlgeleiteter Anthropomorphist „wie ein rechtgeleiteter Einheitsbekenner" ist. Kein Muslim wird als Ungläubiger verurteilt, weil er falsche Glaubensüberzeugungen hat. Diese Toleranz gilt selbst für die schärfsten Gegner unter den Traditionalisten. Gemäß ʿAbdalǧabbār wäre es ungerecht, den Fehlglauben eines Muslims zu verurteilen, denn Gott hat den Fehlgläubigen möglicherweise nicht dazu befähigt, zum rechten Glauben zu finden.

Der Muʿtazilit ʿAbdalǧabbār gehörte nicht zu den Gelehrten seiner Epoche, die bereitwillig ihre theologischen Gegner zu Ungläubigen erklärt haben. Dabei galten gerade die Muʿtaziliten bei ihren religiösen Gegnern als eifrigste Hetzer des *takfīr*, d.h. der Beschuldigung, ungläubig zu sein. Al-Malaṭī glaubte z.B. zu wissen, daß die Muʿtaziliten Bagdads und die Muʿtaziliten der Stadt Basra sich gegenseitig in über tausend Fragen, in denen sie nicht übereinstimmen, zu Ungläubigen erklären würden.[24] Der spätere Doxograph aš-Šahrastāni überliefert eine Anekdote, in der der ansonsten unbedeutende Muʿtazilit Abū Mūsā al-Murdār (gest. 266/841) aus Basra wie andere Gelehrte seiner Schule, Muslime aufgrund von nebensächlichen Behauptungen und alltäglichen Redewendungen, die sie benutzten, zu Ungläubigen erklärt hat. Al-Murdār soll so weit gegangen sein, alle Muslime für ungläubig zu halten, die die Taten der Menschen als Schöpfungen (*maḫlūqāt*) Gottes beschrieben haben:

> Einmal fragte ihn Ibrāhīm b. as-Sindī über die Einwohner der gesamten Erde und Abū Mūsā nannte sie alle Ungläubige. Daraufhin ging Ibrāhīm auf ihn zu und sagte: ‚Das Paradies ist (so groß), es umfaßt den Himmel und die Erde, und trotzdem kommst nur du hinein und die drei, die mit dir übereinstimmen?' Al-Murdār war daraufhin still und antwortete nichts.[25]

In Teilen der Forschungsliteratur haben diese Berichte den Eindruck hinterlassen, als seien es gerade die Muʿtaziliten gewesen, die ihre Opponenten als Ungläubige verurteilt haben. Die Quellen über das *takfīr* der Muʿtaziliten sind jedoch alle von Gegnern der Muʿtazila verfaßt, nämlich von Traditionalisten und Aš'ariten. Da die Schule der Muʿtazila selber im 7./13. Jahrhundert untergegangen ist und der Großteil ihrer Literatur nicht weiter überliefert wurde, war man

---

[24] al-Malaṭī, *at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 32; Ed. Kauṯarī, 40.

[25] aš-Šahrastānī, *al-Millal wa n-nihal*, 48f.; franz. Übers. i, 242f.; dt. Übers. i, 72 (dort fälschlicherweise: „al-Muzdar").

ganz wesentlich auf ihnen feindlich gesinnte Informanten angewiesen. Anekdoten wie die über al-Murdar sind Teil einer religiösen Polemik und es bleibt offen, inwieweit al-Murdar wirklich seine Nachbarn, Gefährten und alle Mit-Muslime zu Ungläubigen erklärt hat. Selbst wenn der Bericht bei aš-Šahrastānī zuverlässig ist, läßt er offen, was al-Murdar unter dem Wort *kāfir* verstand, und welche Sanktionen er damit verbunden sah. Der ʿAbdalǧabbār hat ein sehr hohes Verständnis von der Eigenschaft „Glaube". Er schreibt, das Wort „gläubig" (*muʾmin*) sei im islamischen Recht ein Wort des Lobes, und werde im Koran nur gebraucht, um etwas Löbliches hervorzuheben.[26]

Die Muʿtazilten betrachteten sich selber ebenso wie die Traditionalisten als die Mitte unter allen muslimischen Glaubensgruppen. Der Kadi ʿAbdalǧabbār schreibt z.B., daß man die Muʿtaziliten auch „die ausgeglichene Gruppe"[27] nenne, weil sie sich sowohl von der nachlässigen Behandlung religiöser Fragen wie von den Übertreibungen und Übereiferungen getrennt habe.[28] Die Muʿtaziliten würden dem Weg der Vernunft folgen, „und es wird gesagt, daß die Muʿtaziliten zu den ersten Gefährten Muḥammads gehörten. Deshalb soll der Prophet auch zu einem seiner Gefährten gesagt haben: ‚Wer sich vom Bösen trennt, findet das Gute!'"[29] Unter den Muʿtaziliten gab es eine eigene Betrachtungsweise der Religionsspaltungen im Islam. Sie läßt sich anhand zweier Häresiographien verfolgen, die schon am Ende des 3./9. Jahrhundert in der Frühzeit dieses literarischen Genres entstanden sind. Die beiden Bücher, „Die Ursprünge der Religionssekten" (*Uṣūl an-niḥal*) und das „Buch der ausgeglichenen Position unter den Lehrmeinungen" (*Kitāb al-Ausaṭ fī l-maqālāt*), wurden von ʿAbdallāh al-Anbarī mit dem Beinamen an-Nāšiʾ al-Akbar verfaßt. An-Nāšiʾ al-Akbar war ein Beamter aus dem mittleren Euphrattal, der in Bagdad ausgebildet wurde und dort lebte, bis er vielleicht um 279/892 nach Ägypten zog, wo er 293/906 starb.[30]

An-Nāšiʾ kannte den *ḥadīṯ* von den 73 Sekten der Gemeinde Muḥ-

---

[26] Arab.: *muʾmin fī š-šarīʿa ism li-l-madḥ*; ʿAbdalǧabbār, *Kitāb al-Uṣūl al-ḫamsa*, 93.13f.; engl. Übers. in Martin/Woodward/Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, 106.

[27] Arab.: *al-muqtaṣida*.

[28] Dies ist die wörtliche Bedeutung von arab. *muʿtazila*, „die sich (von anderen) getrennt hat".

[29] ʿAbdalǧabbār, *Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-muʿtazila*, 165. Der *ḥadīṯ* findet sich nicht in den klassischen Sammlungen des 3./9. Jahrhunderts.

[30] Manchmal wird der Autor auch Ibn Širšīr genannt. Über sein Leben vgl. van Ess, *Frühe muʿtazilitische Häresiographie*, 1–17. Vgl. auch *GAL*, i, 128; *Suppl.* i, 188.

ammads, nahm ihn aber nicht zum Anlaß, alle 73 Sekten aufzuzählen.[31] An-Nāši' teilt die Muslime in fünf Hauptrichtungen ein: in die Schiiten, die Ḫāriǧiten, die Mu'taziliten, die Murǧi'iten und die *ḥašwīya*. Wie der Kadi 'Abdalǧabbār betrachtet er das Mu'tazilitentum als Mitte aller religiösen Positionen des Islams, abgegrenzt sowohl von den Gruppen, die in der Imamatsfrage eine strenge Position einnehmen, wie auch von denen, die eine weit weniger rationalistische Methode in ihrer Theologie etabliert haben. Mit *ḥašwīya* waren alle Muslime gemeint, die Gott mit einem Übermaß an anthropomorphen Eigenschaften „anfüllen" (arab.: *ḥašā* mit Verbalnomen *ḥašw*). An-Nāši' meinte damit nicht nur die ungebildeten Beduinen, die Landbevölkerung oder die einfache Bevölkerung der Millionenstadt Bagdad, sondern vor allem die traditionalistischen Gelehrten der *ḥadīṯ*-Gelehrsamkeit. Die pejorative Bezeichnung *ḥašwīya* ist auch etymologisch das genaue Gegenteil der *mu'aṭṭila*. Während letztere diejenigen sind, die Gott alle Attribute „wegnehmen" (arab.: *'aṭṭala*), füllen die *ḥašwīya* Gott mit einer Reihe von Attributen an, die ihm nicht zustehen.[32]

Nicht ein bestimmter Glaubenssatz, sondern das Gebet ist bei an-Nāši' das einzige Band, das die Gemeinde Muḥammads zusammenhält und an der man ihre Mitglieder über 200 Jahre nach seinem Tod noch erkennen kann. „Leute des Gebets" (*ahl aṣ-ṣalāt*) ist die von an-Nāši' benutzte Formulierung für alle, die sich selber zur Gemeinde Muḥammads zählen. Da das muslimische Gebet nach übereinstimmendem Ritus in Richtung Mekka vollzogen wird, ist „Leute der Gebetsrichtung" (*ahl al-qibla*) ein häufig benutzter, synonymer Ausdruck.[33] Beide Bezeichnungen vermeiden jeden Streit, ob die einzelnen Sekten mit Recht zu den Muslimen zu zählen sind, oder ob nicht einige von ihnen Ungläubige oder Apostaten sind. An-Nāši' legt keinen Wert auf eine solche Diskussion, denn in seinem Buch

---

[31] van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, arab. Text, 20.

[32] Diese Ethymologie von *ḥašwīya* wurde in der arabischen Literatur durch eine Reihe von Deutungen verdrängt, die sich alle von den vielen Bedeutungen des arabischen Worts *ḥašw* ableiten. Die verschiedenen arabischen Deutungen sind bei Houtsma, *Die Ḥashwīya*, 196–198, aufgeführt. In der europäischen Islamwissenschaft vollzog sich der gleiche Prozeß: Während zu Beginn der Forschung die Deutung von *ḥašw*, „Anfüllung", vorgeschlagen wurde (vgl. das Referat der frühen Position von Martinus Theodorus Houtsma bei van Vloten, *Les Hachwiya et nabita*, 105), setzte sich die Interpretation der *ḥašwīya* als „Schwätzer" durch, ohne daß dafür gute Argumente geliefert wurden. (Vgl. Houtsma, *Die Ḥashwīya*, 200; Halkin, *The Ḥashwiyya*; EI², iii, 269 (Red.))

[33] Vgl. z.B. van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, arab. Text, 20.

über „Die Ursprünge der Religionssekten" verzichtet er darauf, abweichende Religionsgruppen zu verurteilen. Niemand wird des Unglaubens bezichtigt oder gar als Apostat gebrandmarkt.

Das Ziel seines zweiten Werks „Das Buch der ausgeglichenen Position" wird nicht deutlich, denn es ist nur noch in Auszügen erhalten und die Einleitung fehlt.[34] Offenbar wollte an-Nāši' in diesem Buch die Lehren der einzelnen Religionsgruppen darlegen und sich mit Argumenten gegen sie wenden. Entsprechende Passagen zu den Religionen Irans, den Juden, den Christen und zu einigen Richtungen der Muslime sind erhalten. In einer Passage wird der Hintergrund für die Toleranz deutlich, die an-Nāši' in seinen „Unsprüngen der Religionssekten" an den Tag legt. Ungläubig ist bei an-Nāši' nur der, der „Gott nicht erkennt" und sich in dieser Ignoranz sicher fühlt. Wer aber Gott zu erkennen sucht, der ist kein Ungläubiger mehr, weil er eine reine Absicht hat und es in der Beurteilung dieses Status keine Rolle spielt, ob er in seiner Suche das richtige trifft oder nicht:

> Wer, nachdem er Gott erkannt hat, Häresien vertritt (*yu'awwil*), damit aber Gott nahezukommen beabsichtigt ist gehorsam (gegenüber dem göttlichen Gebot) mag er auch irren und seine Absicht nicht erreichen. Es gibt nämlich kein Argument gegen ihn, da er zwar die Wahrheit nicht traf, jedoch nach ihr strebte und sich nach Kräften Mühe gab; ein Argument bestünde nur dann gegen ihn, wenn er wüßte, daß er sich sicher fühlt und (Gott) ihm befohlen hat, nach der Wahrheit zu streben, er es aber dennoch nicht tut.[35]

Jemand, der gläubig war, sich also öffentlich zum Islam bekannte, wurde erst dann ungläubig, wenn deutlich wurde, daß er die Erkenntnis Gottes gar nicht anstrebte.[36]

Die Toleranz bei an-Nāši' al-Akbar im 3./9. Jahrhundert geht nicht so weit wie beim Kadi 'Abdalǧabbār im 5./11. Jahrhundert. An-Nāši' hält sich die Möglichkeit offen, seinen theologischen Gegnern das Streben nach Gotteserkenntnis abzusprechen und sie als Ungläubige zu verurteilen. Wie bei 'Abdalǧabbār entscheidet aber

---

[34] Ebd., dt. Text, 61f.

[35] Ebd., arab. Text, 107; dt. Übersetzung von van Ess, dt. Text, 142f. Beim Kadi 'Abdalǧabbār wird Wahrheit als ein Status definiert, in dem die Seele Ruhe findet (*sukūn an-nafs*). Teilt an-Nāši' möglicherweise diesen Standpunkt und gewährt jedem, der in seinen Glaubensmeinungen Ruhe findet, seine „Wahrheit"?

[36] Josef van Ess bezeichnete dies zu recht als eine „großzügige Ablehnung des sonst so verbreiteten takfīr", ebd., dt. Text, 143.

auch bei an-Nāši' al-Akbar das Bemühen über den Glauben oder den Unglauben des Muslimen. Unter den Mu'taziliten des 5./11. Jahrhunderts galt, daß das Befolgen aller von Gott auferlegten Pflichten Teil des Glaubens ist,[37] nur wer dies bewußt und zielstrebig vernachlässigt, kann nicht mehr zu den Gläubigen gezählt werden. Er kann nicht darauf hoffen, daß ihm seine Sünden im Jenseits vergeben werden oder daß Muḥammad während des Gerichts Fürsprache für ihn einlegt.[38] Hier zeigt sich der rigorose Moralismus der Mu'tazila, für die galt, daß Gott stets gerecht urteilt und deshalb auch keinem Ungerechten vergeben kann. Auf der anderen Seite zeigt sich in dieser Position der Einfluß murği'itischer Überlegungen, wonach kein Mensch im Diesseits über den Glauben eines anderen Muslimen urteilen darf. Eine der fünf Grundsätze aus der Frühzeit der Mu'tazila war die Lehre vom „Standort zwischen den beiden Standorten" (*al-manzila baina l-manzilatain*).[39] Ein großer Sünder wurde in dieser Welt weder als Gläubiger noch als Ungläubiger angesehen, er stand für die Mu'taziliten auf einem dritten Ort, zwischen dem des Gläubigen und des Ungläubigen. Diese Lehre war eine Reaktion auf den murği'itischen Einwand, wonach das Urteil über einen großen Sünder in dieser Welt ausbleiben müsse, da es allein von Gott im Jenseits gefällt werde. Diese Theologie des „Hinausschiebens" (*irǧā'*) des Urteils hat bei den Mu'tazilten des 5./11. Jahrhundert auch bei den Kritierien für die Mitgliedschaft eines Muslims in der Gemeinde gegolten.[40] Jemand, der eine schwere Sünde begangen hat – sei es durch die ausgeführte Tat oder durch den Entschluß dazu[41] – wurde weder ein Ungläubiger genannt noch wie ein Ungläubiger behandelt,

> denn die Prophetengenossen und ihre Nachfolger stimmten darin überein, daß jemand, der eine Kapitalsünde begangen hat, nicht von der

---

[37] Mānkdīm, *Ta'līq 'alā šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, 707f. Dieses Werk ist ein Kommentar zu einem verlorenen Buch des Kadi 'Abdalǧabbār, dem „Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa", verfaßt von Abū l-Ḥusain Mānkdīm (gest. 425/1034), einem der Schüler des Kadi 'Abdalǧabbār in Rayy. (Vgl. dazu Gimaret, *Les Uṣūl al-Ḫamsa du Qāḍī 'Abd al-Ǧabbar et leur commentaires*, 50–54).

[38] Mānkdīm, *Ta'līq 'alā šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, 688.

[39] Die fünf Grundsätze lauten: (1.) Gott ist Einer und Einheit, (2.) Gott ist gerecht, (3.) was Gott verheißt, wird eintreten, (4.) der schwere Sünder steht zwischen Glaube und Unglaube und (5.) die Menschen sind aufgefordert, Gutes zu tun und Verwerfliches zu unterlassen.

[40] Darüber, daß Handlungen z.B. nicht zum „Verlassen des Islams" (*tark al-islām*) führen können, vgl. Mānkdīm, *Ta'līq 'alā šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, 708.

[41] Mānkdīm, *Ta'līq 'alā šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, 632.

> Erbfolge ausgeschlossen wird, daß es ihm nicht verboten wird, Muslime zu heiraten und daß er auf dem Gräberfeld der Muslime bestattet werden darf.[42]

Einem schweren Sünder (*fāsiq*) wurden keine Rechte entzogen, die er als Muslim genießt. In einer Schrift des Kadi ʿAbdalǧabbār heißt es deutlich, daß ein schwerer Sünder auf ewig in der Hölle verweilen wird. Trotzdem sei er kein Ungläubiger, denn als solcher müßte er konsequenterweise als Apostat behandelt werden und sei vom Ausschluß aus der Gemeinde betroffen. In diesem Fall müßte man ihn gefangennehmen und zur Umkehr auffordern. Dies, so der Kadi ʿAbdalǧabbār, werde jedoch von den islamischen Rechtsgelehrten abgelehnt.[43] In der Praxis des Alltagslebens bedeutete dies die Gleichsetzung eines großen Sünders mit einem Gläubigen. Allein der wahrhaft Ungläubige, d.h. jener, der sich vom Islam lossagt, wird von allen diesen Rechtsakten ausgeschlossen. Ein Apostat, d.h. jemand, der sich vom Islam lossagt, verdient auch für den Kadi ʿAbdalǧabbār „die schwerste Strafe und es ist angemessen, daß er von allen Ausschlüssen des Privat- und Geschäftslebens betroffen ist."[44]

Die Toleranz innerhalb der Muʿtaziliten war eine direkte Folge des Hinausschiebens des Urteils (*irǧāʾ*) und damit ein Erbe des Murǧiʾismus im frühen Islam. Für die Muʿtazila war das Bemühen um Gotteserkenntnis Kriterium für die Mitgliedschaft zur Gemeinde. Die gleiche Überlegung hatte im 3./8. Jahrhundert dazu geführt, ein nominelles Bekenntnis zum Islam als Kriterium für die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft der Muslime zu akzeptieren. Die Muʿtaziliten gingen aber weiter als die frühen ḥanafitischen und šāfiʿitischen Juristen, denn für sie war die nominelle Haltung zum Islam und zur Erkenntnis Gottes nicht nur das Kriterium für die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft, sondern auch für seinen Status als Gläubigen. „Glaube" war für die Muʿtaziliten des 5./11. Jahrhunderts eine religiöse Auszeichnung und ein Lob. Dieses Lob kam – mit Ausnahme der großen Sünder – allen Mitgliedern der muslimischen Gemeinde zu.

Bei der Anwendung des Personenrechts gab es für die Muʿtaziliten des 5./11. Jahrhunderts keinen Unterschied zwischen dem Status eines Gläubigen (*muʾmin*), eines Muslims (*muslim*) oder gar eines großen Sünders (*fāsiq*). Juristisch wurden diese drei alle als Muslime

---

[42] Ebd., 713.

[43] ʿAbdalǧabbār, *Kitāb al-Uṣūl al-ḫamsa*, 91, 93.21–24, 94; engl. Übers. in Martin/Woodward/Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, 103f., 106, 107.

[44] Mānkdīm, *Taʿlīq ʿalā šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, 713.

behandelt und keiner von ihnen wurde seiner Rechte beraubt. Während der Unterschied zwischen einem Gläubigen und einem Sünder eine moralische Differenz markiert, wurde diese Differenz in der juristischen Praxis der Mu'taziliten aufgegeben. Hier gab es nur den Status eines Muslims oder eines Ungläubigen d.h. Apostaten. Im Rechtsverständnis der Mu'tazilten wurde nicht zwischen Unglauben und Apostasie unterschieden. Wer als Muslim ungläubig wurde, war für die Mu'tazilten notwendigerweise ein Apostat. Dieser Fall konnte aber nur dann eintreten, wenn sich ein Muslim vom Islam oder vom Bestreben nach Gotteserkenntnis lossagte. Der theologische Grundsatz der Mu'tazilten, zwischen dem Glauben und dem Unglauben etwas Drittes anzunehmen, führte dazu, in der diesseitigen Stellung eines Muslims nur zwei Möglichkeiten zu akzeptieren: entweder war ein Muslim ein Gläubiger oder ein offener Apostat. Für die Gegner der Mu'taziliten war diese Beschränkung auf nur zwei Stellungen für das Urteil im Diesseits eine Gleichmacherei aller moralischen Unterschiede. Der Ḥanbalit Abū Ya'lā (gest. 458/1066) charakterisierte eine Generation nach 'Abdalǧabbār die Position der Mu'taziliten zutreffend als Gleichsetzung von Glauben und Islam. Die Mu'tazilten würden keinen Unterschied zwischen der einfachen Erfüllung der notwendigsten Riten des Islams und dem gottesfürchtigen Handeln eines wahren Gläubigen kennen:

> Sie behaupten (. . .), jeder Gläubige sei ein Muslim und jeder Muslim ein Gläubiger.[45]

Nachdem die europäische Forschung während des 19. Jahrhunderts mit der Theologie der Mu'tazila bekannt wurde, galten die Mu'taziliten als „Freidenker des Islams" und wurden als Vorläufer der islamischen Philosophen angesehen.[46] Dieses Bild mußte bald korrigiert werden und man erkannte, daß sich unter den Mu'taziliten konsequente Monotheisten vereint hatten, die z.B. in ethischen Fragen strenge Moralisten waren und jede Handlung nach „gut" und „böse" beurteilten.[47] Mit der frühen Forschung über die Mu'tazila hatte sich die Hoffnung verbunden, daß die Geschichte des Islams eine ganz

---

[45] Abū Ya'lā, *al-Mu'tamad*, 193.

[46] Die erste Monographie zu dem Thema von dem Züricher Professor Heinrich Steiner trägt den Titel: *Die Mu'taziliten, oder die Freidenker im Islam*, seine 1865 in Leipzig vorgelegte Dissertation: „Die Mu'taziliten als Vorläufer der islamischen Dogmatiker und Philosophen".

[47] Arab.: *ḥasan* und *qabīḥ*. Die Korrektur des Bildes über die Mu'tazila geht im wesentlichen auf Goldziher zurück, vgl. z.B. seine *Vorlesungen zum Islam*, 100f.

andere Richtung genommen hätte, wenn sich die mu'tazilitische Theologie in den drei Jahrhunderten von 850 bis 1150 durchgesetzt hätte.[48] Eine solche Behauptung war aufgrund besserer Kenntnis der Quellen bald nicht mehr zu halten. Im Fall der Entwicklung des Apostasieurteils in der islamischen Theologie gilt jedoch, daß in der Mu'tazila – selbst in der späten Phase der Bewegung während des 5./11. Jahrhunderts – Thesen diskutiert wurden, die in einer für alle nominellen Muslime gültigen Toleranz in Fragen des Glaubens resultierten. Die vom Grundsatz der Gerechtgigkeit Gottes ausgehenden Überlegungen unter den Mu'tazilten stellten sicher, daß keinem Muslim, der „nach der Erkenntnis Gottes" gestrebt hat, Sanktionen auferlegt wurden, selbst wenn sein Streben zu vermeintlichem Fehlglauben geführt hat. Unter den Mu'taziliten des frühen 5./11. Jahrhunderts galt, daß niemand, der sich zur Gemeinde Muḥammads zählte, als Ungläubiger oder Apostat verurteilt werden konnte.

[48] Steiner, *Die Mu'taziliten, oder die Freidenker im Islam*, 89: „Die mu'tazilitischen Doctrinen zählten fort und fort noch viele Anhänger, besonders unten den Gelehrten, ihre cultur-geschichtliche Bedeutung war aber (. . .) entschieden. Das factische Resultat (. . .) war die Ausbildung der Scholastik, mit anderen Worten die Thatsache, dass der Islâm an seiner Einseligkeit festhielt und blieb, was er von Anfang an gewesen war: trockene Verstandes- und Gesetzesreligion."

6. KAPITEL

DIE ENTWICKLUNG EINES REGELHAFTEN KRITERIUMS FÜR UNGLAUBEN BEI DEM AŠʿARITEN AL-BĀQILLĀNĪ

Der Kadi ʿAbdalǧabbār kannte den *ḥadīṯ* über die 73 Sekten der Muslime und er wird von ihm in einer Version überliefert, wonach die gerettete Glaubensgruppe alljene Muslime umfaßt, die sich von Irrlehren absetzten.[1] Das Abgesondert-Sein von den Irrlehren der Masse der Muslime war eines der Leitmotive der späten Muʿtazila. Während die Traditionalisten die Verbindung mit der Mehrheit der Muslime forderten, entwickelte sich unter den Muʿtaziliten die Haltung, die Isolation von der Masse zu preisen. Diese Fassung des *ḥadīṯ*, so der Kadi ʿAbdalǧabbār, sei jedoch später in Vergessenheit geraten und habe leider keine Aufnahme ins *ḥadīṯ*-Korpus gefunden. Die traditionalistischen *ḥadīṯ*-Gelehrten hätten fälschlicherweise eine Formulierung aufgenommen, wonach nur eine einzige Sekte die gerettete sei.[2]

Die im Irak am Beginn des 5./11. Jahrhunderts vertretenen Muslime, die sich nicht zum Schiitentum bekannt haben, erscheinen in der häresiographischen Polemik dieser Zeit tief gespalten. Auf der einen Seite standen die Traditionalisten mit ihrer *ḥadīṯ*-Gelehrsamkeit und einem Glaubensbekenntnis, das versucht hat, auf jegliche religiöse Spekulation zu verzichten, um den Glauben der frühesten Muslime zu konservieren. Auf der anderen Seite standen die rationalistischen Richtungen, die von ihren Gegnern in die Rubriken Murǧi'it, Muʿtazilit

---

[1] ʿAbdalǧabbār, *Faḍl al-iʿtizāl*, 166: „Von Sufyān aṯ-Ṯaurī wird berichtet: ‚Der Prophet hat gesagt: ‚Die Israeliten haben sich in 72 Sekten getrennt, meine Gemeinde wird sich in 73 Sekten trennen; (das Paradies) erfüllt sich für die Gruppe, die sich absondert (auch: die muʿtazilitische Gruppe) und sie ist es, die geehrt wird.“ Dann sagte Sufyān zu seinen Gefährten, daß man diese Gruppe mit diesem Namen bezeichnet, weil sie sich von der Irrlehre abgesondert hat.“

[2] Die kanonischen Überlieferungen über die Aussprüche Muḥammads wurden von traditionalistischen Gelehrten zusammengestellt, und die übernahmen kein Material, daß z.B. von Leuten an sie herangetragen wurde, die mit dem Dogma von der Geschaffenheit des Korans auch nur von Ferne in Verbindung gebracht wurden (so die Position Aḥmad b. Ḥanbals, vgl. *TuG*, iii, 470).

oder im Extrem Ǧahmit eingeordnet wurden. Diese Beschränkung auf zwei Blöcke ist jedoch simplifizierend und wird der muslimischen Gemeinde am Beginn des 5./11. Jahrhunderts nicht gerecht. Als al-Malaṭī sein Buch über die 73 Sekten des Islams schrieb, setzte sich vor allem innerhalb der šāfiʿitischen Rechtsschule eine theologische Richtung durch, die einen traditionalistischen Standpunkt mit einer rationalistischen Methode zu vereinbaren suchte. Sie befand sich genau an der Bruchstelle zwischen Traditionalismus und Rationalismus. Innerhalb dieser Gruppe der Aš'ariten wurde weit systematischer über Unglauben und Abfall von der muslimischen Gemeinde nachgedacht als unter den Ḥanbaliten oder den Muʿtaziliten. Aus den Aš'ariten ging am Ende des 5./11. Jahrhunderts die am gründlichsten durchdachte Verurteilung von Philosophen und anderen Glaubensgruppen hervor und deshalb werden die Entwicklungen innerhalb der aš'aritischen Schule in drei folgenden Kapiteln dieses Abschnitts im Zentrum der Untersuchung stehen.

Die aš'aritische Schule führte sich selber auf Abū l-Ḥassan al-Aš'arī zurück, dem die islamische Historiographie zuschreibt, den Kalām für das orthodoxe Sunnitum dienstbar gemacht zu haben. Al-Aš'ari wurde um 260/873 in Basra geboren, wo die Muʿtaziliten damals einen festen Sitz hatten. Er war einer der fähigsten Schüler des muʿtazilitischen Theologen Abū ʿAlī al-Ǧubbāʾī (gest. 303/915), vielleicht auch der Konkurrent von dessen Sohn Abū Ḥāšim (gest. 321/933). Zwischen Abū Ḥāšim und al-Aš'arī scheint es zu einem Zerwürfnis gekommen zu sein, das al-Aš'arī möglicherweise motivierte, sich von der Muʿtazila zu trennen. Sein Bruch mit dem Kreis um Abū ʿAlī al-Ǧubbāʾī wurde in den späteren aš'aritischen Zeugnissen als das Erlebnis einer Bekehrung geschildert, die im Jahr 300/912 stattgefunden haben soll.[3] Im Alter lehrte al-Aš'arī in Bagdad und starb dort 324/935.[4]

An der Theologie der Muʿtaziliten soll al-Aš'arī die Unentscheidbarkeit eines konsequenten Rationalismus bemängelt haben. Der Rationalismus führe zu einem Gleichgewicht der Argumente, in dem sich kein Beweis vor dem anderen auszeichne.[5] Für al-Aš'arī gaben die Muʿtazila den Schriftbelegen aus dem Koran und dem *ḥadiṯ*-Kor-

---

[3] as-Subkī, *Ṭabaqāt*, iii, 347–354.

[4] Über al-Aš'arī vgl. *GAL*, i, 206–208; *Suppl.* i, 345f.; *GAS*, i, 602–604; EI², i, 694f. (William M. Watt); über seine Theologie vgl. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*.

[5] Arab.: *takāfuʾ al-adilla*, ein skeptizistisches Argument gegen den Rationalismus.

pus zu wenig Raum in ihrer Theologie. Er warf ihnen vor, in vielem vom Wortlaut der Überlieferungen abzuweichen. Zum Beispiel hielten die Muʿtaziliten die *visio beatifica*, die Schau Gottes, für unmöglich, da Gott keinen Körper habe und auch in keiner anderen Weise sichtbar sei. Al-Ašʿari hat diesen Glaubenssatz mit neuen rationalistischen Argumenten verteidigt, nachdem er ihn sowohl im Koran wie im *ḥadīṯ* wohlbegründet fand.[6] Damit entfiel die Notwendigkeit, die *visio beatifica* allegorisch zu interpretieren. In seinem Glaubensbekenntnis verpflichtete sich al-Ašʿarī zu dem Grundsatz, solange nicht vom Wortlaut des Korans abzuweichen, bis er durch einen Vernunftbeweis dazu gezwungen wird.[7]

In den Inhalten seines Glaubensbekenntnisses wendet sich al-Ašʿarī Positionen zu, wie sie von der traditionalistischen *ḥadīṯ*-Gelehrsamkeit etabliert wurden, also von den „Leuten der *sunna* und der Gemeinschaft", wie sie sich selber nannten. Mehrfach bezeichnete er Aḥmad b. Ḥanbal als den großen Lehrer der islamischen Religion.[8] Von ihm hat al-Ašʿarī auch die Lehre von der Ungeschaffenheit des Korans übernommen sowie den Standpunkt, wonach jeder ein Ungläubiger ist, der den Koran für geschaffen hält.[9] Trotzdem haben sich al-Ašʿarī und die Gelehrten seiner Schule nie von der rationalistischen Methode des Kalām getrennt. Auf eine kurze Formel gebracht, geht es den Ašʿariten darum, die im Koran und im *ḥadīṯ* überlieferten Glaubenssätze aus der Frühzeit des Islams mit rationalistischen Argumenten zu begründen.[10] Für einen mehr als vier Jahrhunderte später schreibenden Biographen war al-Ašʿarī deshalb „der Scheich der Leute der *sunna* und der Gemeinschaft und der Imām der Mutakallimūn."[11]

Diese Darstellung al-Ašʿarīs als Mann „zweier Wege" birgt eine unerwartete Schwierigkeit. Al-Ašʿarī und die Schule der Ašʿariten stehen einfach zu sehr in der Mitte des theologischen Spektrums und erscheinen zu überzeugend als das beste beider Richtungen der islamischen Theologie. Für die europäische Forschung war es deshalb nicht

---

[6] al-Ašʿarī, *al-Ibāna*, Ed. Maḥmūd, 35–62; Ed. ʿUyūn, 58–71; engl. Übers., 56–62.
[7] Ebd., Ed. Maḥmūd, 40.4f.; Ed. ʿUyūn, 60.10f.; engl. Übers. 57.
[8] Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 146.
[9] al-Ašʿarī, *al-Ibāna*, Ed. Maḥmūd, 23, 63–69, 95f.; Ed. ʿUyūn, 46, 72–75, 90f.; engl. Übers. 50, 66–69, 78f.
[10] Ob al-Ašʿari darin wirklich der erste war, wird z.B. von Schacht, *New Sources for the History of Muhammadan Theology*, 33–36 bestritten.
[11] as-Subkī, *Ṭabaqāt*, iii, 347.

verwunderlich, daß sich die Aš'ariten als führende Richtung innerhalb der islamischen Theologie durchsetzen konnten. George Makdisi hat aber schon 1962 darauf hingewiesen, daß diese Forschung von einer Geschichtsschreibung beeinflußt wird, die al-Aš'ari und die Aš'ariten bewußt als den Ausgleich zwischen den vermeintlichen Extremen der Mu'tazila und dem Traditionalismus dargestellt hat. Alle Quellen, die zu Beginn der Forschung über die islamische Theologie im 19. Jahrhundert und bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts herangezogen wurden, waren von Aš'ariten verfaßt.[12] Makdisi hat gefragt, ob unser Eindruck von der Polarität der Mu'tazila und der Traditionalisten nicht der Schatten einer aš'aritische Idealisierung ist.[13] Möglicherweise ist das Bild von der muslimischen Glaubensgemeinschaft in der europäischen Forschung falsch aufgehängt. Eine wesentliche Voraussetzung, die es den Aš'ariten überhaupt erst ermöglicht, sich selber als Ausgleich zweier islamischer Extreme zu präsentieren, war z.B. der Ausschluß aller rationalistischen Richtungen jenseits der Mu'tazila.[14]

Die Lehren Aḥmad b. Ḥanbals waren für al-Aš'ari nach dem Koran und dem *ḥadīṯ* das dritte, woran er erklärtermaßen festhielt und woran er glaubte.[15] Das Verhältnis der traditionalistischen Theologen zu den aš'aritischen Rationalisten war jedoch weit komplizierter als dieses Bekenntnis erwarten läßt. Die ḥanbalitischen Traditionalisten hießen die Aš'ariten keinesfalls in ihrem Lager willkommen. Im Gegenteil, sie sahen in den Aš'ariten vor allem rationalistische Mutakallimūn, die ihre Argumentation weniger auf akzeptierte Regeln und *aḥādīṯ* stützten, sondern zu leichtfertig von einer Kenntnis der Geschöpfe auf eine Kenntnis Gottes schlossen.[16] Am Beginn des 5./11. Jahrhunderts sind die ersten Anfeindungen zwischen Aš'ariten und Ḥanba-

---

[12] Gemeint sind vor allem aš-Šahrastānīs *al-Milal wa-n-nihal*, das 1850 von Theodor Haarbrücker ins Deutsche übersetzt wurde und al-Ġazālīs *Munkiḏ min aḍ-ḍalāl*, das schon acht Jahre vorher auf Französisch vorlag. Im 20. Jahrhundert gewannen die aš'aritischen Quellen al-Baġdādī, *al-Farq baina l-firaq*, al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn*, as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfi'īya al-kubra* und Ibn 'Asākir, *Tabyīn kaḏib al-muftarī* an Bedeutung.

[13] Makdisi, *Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History*.

[14] Vgl. dazu S. 242f.

[15] al-Aš'arī, *al-Ibāna*, Ed. Maḥmūd, 20; Ed. 'Uyūn, 43; engl. Übers., 49.

[16] Und sich deshalb aus Sicht der Traditionalisten des Anthropomophismus schuldig machten. Vgl. Allard, *En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'arī par ses contemporaines hanbalites?*

liten dokumentiert.[17] Dies war aber erst der Anfang einer heftigen Auseinandersetzung, in deren Verlauf sich die beiden Parteien in der Stadt Bagdad blutige Kämpfe liefern sollten.[18]

Vor der Verurteilung der Fāṭimiden 402/1012 durch al-Qādir hatte nicht nur der Muʿtazilit al-Iṣṭaḫrī eine Schrift verfaßt, in der der Unglaube der Ismāʿīliten begründet wurde, sondern auch der einflußreiche ašʿaritische Gelehrte al-Bāqillānī. Al-Bāqillānī war eine weit bedeutendere Figur als al-Iṣṭaḫrī und sein Buch „Die Entschleierung der Geheimnisse wider den Bāṭiniten" („Kašf al-asrār ʿalā l-bāṭinīya") mag wie das Werk al-Iṣṭaḫrīs als Auftragsarbeit des Kalifen verfaßt worden sein – erwähnt ist dies nicht. Dieses Buch ist leider verloren und man weiß nur, daß al-Bāqillānī in ihm die vorgebliche Abstammung der Fāṭimidenkalifen von ʿAlī als Lüge verworfen hat und daß es ein Kapitel mit dem Titel „Über den Inhalt der Lehren der Dahriten, Philosophen und Dualisten" enthielt.[19] „Die Entschleierung der Geheimnisse" scheint damit das früheste Beispiel für eine ausführliche Auseinandersetzung der ašʿaritischen Schule mit den Philosophen gewesen zu sein. Als Jurist gehörte al-Bāqillānī nicht zur šāfiʿitischen Rechtsschule, sondern zur mālikitischen, und damit fiel es ihm leichter, andere Muslime zu Apostaten zu erklären. Die mālikitische Rechtsschule hat von Beginn an eine weit unduldsamere Haltung gegen religiöse Abweichungen eingenommen.[20] Al-Bāqillānī

---

[17] Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam*, 340–348.

[18] Vgl. dazu S. 221–226.

[19] Arab.: *Ḏikr ǧumal maqālāt ad-dahrīya wa-l-falāsifa wa-ṭ-ṭanawīya*; vgl. Ibn Ḥazm, *Fiṣal al-milal*, iv, 222. Das Buch wird mit Angabe des behandelten Themas bei as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 18 und al-Ġazālī, *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*, ii, 900 (XIV.5.2); dt. Übers. in Bauer, *Erlaubtes und verbotenes Gut*, 164, Note 3 erwähnt. Bei Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, 35; engl Übers., i, 43f. wird ebenfalls deutlich, daß al-Bāqillānī die ʿalidische Abkunft der Fāṭimiden anzweifelt. Vgl. auch *GAL Suppl.*, i, 349 und *GAS*, i, 610. Was „Dahrit" bezeichnet ist unklar. Es handelt sich wie bei den Ǧahmiten um eine Pseudo-Sekte, der kein namentlicher Vertreter zugeordnet werden kann. Der Begriff geht auf das arab. Wort *dahr*, „Zeit" zurück und entsteht aufgrund von Koran **45**.24: „Und sie (d.h. die Ungläubigen) sagen: ‚Es gibt nur unser diesseitiges Leben. Wir sterben und leben (in diesem Rahmen), und nur die Zeit (die allem, was existiert, den Stempel der Vergänglichkeit aufdrückt) läßt uns zugrunde gehen.' Sie haben aber kein Wissen darüber und stellen nur Mutmaßungen an." (Übers. Paret, 352.) Im Koran sind damit Elemente im beduinischen religiösen Denken gemeint, wonach die zyklische Wiederkehr der Jahreszeiten die herausragende Macht über die Menschen hat, der der Mensch schließlich erliegt. Der spätere Doxograph aš-Šahrastānī (gest. 547/1153) schreibt in *al-Milal wa-n-nihal*, 201, franz. Übers., ii, 91, dt. Übers., i, 1f., die Dahriten seien eine Gruppe von Philosophen, die der Meinung seien, „es gebe keine andere Welt hinter der wahrgenommenen Welt."

[20] Vgl. S. 375–381 im 4. Abschnitt.

war jedoch ein untypischer Mālikit, denn er hat die argumentative Auseinandersetzung mit den Heterodoxen gesucht. Sein Hauptwerk mit dem Titel „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige und die *mu'aṭṭila*" (*Kitāb at-Tamhīd fī radd 'alā l-mulḥida wa-l-mu'aṭṭila*) ist von Helmut Ritter als eine „Anweisung zur Widerlegung der verschiedensten Ketzer und Ungläubigen" gedeutet worden.[21]

Muḥammad b. al-Bāqillānī[22] stammte aus Baṣra, wo er seine Ausbildung bei zwei Lehrern erhielt, die beide noch bei al-Aš'ari gelernt hatten. Er fiel dem būyidischen Großemir 'Aḍudaddaula auf, der ein bedeutender Förderer der griechischen Wissenschaften und der peripathetischen Philosophie war.[23] 'Aḍudaddaula berief al-Bāqillānī um 360/970 zur Disputation an seinen Hof nach Schiraz. Offenbar zog al-Bāqillānī später mit 'Aḍudaddaula nach Bagdad, wo er lehrte und 403/1013 starb. Die Būyiden schickten ihn 372/982 auf eine diplomatische Mission nach Konstantinopel, deren Ausgang offenbar nicht zufriedenstellend war, denn im Alter soll sich sein Verhältnis zu den Būyiden abgekühlt haben. Über seine Kontakte zum Hof des Kalifen al-Qādir ist nichts bekannt. Trotz seines Rationalismus nahm al-Bāqillānī keine anti-traditionalistische Haltung gegen die Ḥanbaliten ein, wie man es von Aš'ariten nach der Mitte des 5./11. Jahrhunderts kennt. Seine „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige" ist wie die Summe (*al-Muġnī*) des Kadi 'Abdalǧabbār ein frühes Beispiel einer Kategorie langer und umfassender theologischer Abhandlungen, die mit den *summae theologicae* der lateinischen Tradition verglichen werden können.[24]

Nachdem sich al-Aš'arī von den Mu'taziliten getrennt hatte, gab er auch die fünf Grundsätze der Mu'tazila auf, deren vierter, die Lehre von der Zwischenstellung des großen Sünders, die Toleranz der Mu'taziliten des 5./11. Jahrhunderts gegenüber Religionsgruppen,

---

[21] So Ritter, *Philologica iii, Muhammedanische Häresiographien*, 41. Mit dem *mu'aṭṭila* („die jemanden etwas wegnehmen") sind hier polemisch die Mu'taziliten gemeint, die aus Sicht der Aš'ariten Gott um seine Attribute berauben.

[22] Deshalb manchmal auch Ibn al-Bāqillānī genannt; über ihn *GAL*, i, 197; *Suppl.*; i, 349; *GAS*, i, 608–610; EI², i, 958f. (Richard J. McCarthy).

[23] Kraemer, *Humanism and the Renaissance of Islam*, 272–285.

[24] Das Buch wurde 1947 aufgrund eines Pariser Manuskripts von Maḥmūd M. al-Ḫuḍairī und M. 'Abdalhādī Abū Riḍā in Kairo publiziert. Später wurde eine zweite Handschrift in Istanbul entdeckt, die einen großen Abschnitt enthält, der im Pariser Manuskript fehlt. Der mittlere Teil wurde aufgrund des Istanbuler Manuskripts von Richard J. McCarthy 1957 neu herausgegeben, die Seiten 160–239 der Kairiner Ausgabe fehlen aber in der von McCarthy.

die von ihnen abweichend, begründet hatte. Al-Aš'arī selber hat bestritten, daß es zwischen dem Glauben und dem Unglauben ein Drittes gebe.[25] Al-Bāqillānīs Standpunkt zum Unglauben übernimmt sowohl Positionen der Mu'tazila wie der traditionalitischen Gelehrten. Unglaube ist für ihn (1.) die „Unkenntnis Gottes" (arab.: *al-ǧahl bi-llāh*, wie bei den Mu'taziliten) sowie (2.) die Meinung, Gott sei ein Lügner oder habe Dinge offenbart, die nicht wahr seien (arab.: *takḏīb bi-llāh*, wie bei den Traditionalisten).[26] Die zu den Mu'taziliten gelegte Spur der Unwissenheit wird jedoch nicht weiter verfolgt, sondern allein der zweite Punkt, das *takḏīb*, ist bei al-Bāqillānī von Bedeutung. Glaube ist bei den Aš'ariten ein Vertrauen in Gott oder genauer gesagt, die Überzeugung, daß Gott „wahr spricht und (in seiner Offenbarung) wahrhaftig (gegenüber den Menschen) ist" (*taṣdīq bi-llāh*). Diesem *taṣdīq* muß eine genaue, durch Argumente begründbare Kenntnis (*'ilm*) der Eigenschaften Gottes vorhergehen.[27] Weil es zwischen Glauben und Unglauben nichts Drittes gibt, ist Unglaube das genaue Gegenteil von Glaube, nämlich die Unterstellung, Gott sei gegenüber den Menschen in seiner Offenbarung nicht wahrhaftig gewesen.

Al-Bāqillānī vollzieht hier eine sprachliche Operation, die später für die Begründung des Apostasieurteils gegen die Philosophen von Bedeutung sein wird und deshalb auch semantisch kurz analysiert werden soll. Glaube, so hatte schon al-Aš'arī definiert, ist *taṣdīq bi-llāh*, d.i. ein Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes und in die Wahrheit seiner Offenbarung mit dem eine Kenntnis des Fürwahrgehaltenen einhergehen muß. Dies ist bei al-Aš'arī das einzige Kriterium für den Glauben eines Muslims, also einziges Definiens des Glaubens.[28] Er griff damit ein altes murǧi'itisches Konzept auf, das vorher schon in anderen Theologenschulen Verbreitung gefunden hatte.[29] Das Wort *taṣdīq* ist ein Verbinfinitiv, und das dazugehörige Verb *ṣaddaqa* bezeichnet die Handlung, jemanden für „*ṣidq*" zu halten. Die

---

[25] Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, 154.

[26] al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd*, Ed. McCarthy, 348. Zum Standpunkt der Mu'taziliten über *īmān* vgl. das Referat bei al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn*, i, 266–270. Zum Standpunkt der Traditionalisten vgl. z.B. Ibn Baṭṭa in Laoust, *La profession de foi*, 77f. oder al-Malaṭī, *Kitāb at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 23; Ed. Kauṯarī, 29.

[27] al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd*, Ed. McCarthy, 346.

[28] Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, 152.9f.

[29] al-Aš'arī: *Kitāb al-Luma'*, § 180. „Glaube ist *taṣdīq* gegenüber Gott (*bi-llāh*), darüber herrscht Konsens unter den Philologen der Sprache, in der der Koran gesandt wurde. (. . .) Der Glaube muß das sein, was bei den Philologen ‚Glaube' ist und

Eigenschaft *ṣidq* wird häufig mit „wahrhaftig" übersetzt. Damit trifft man aber nur die Hälfte des Bedeutungsumfangs, denn es ist zumindest denkbar, daß jemand wahrhaftig zu seinem Gesprächspartner ist und trotzdem etwas Falsches berichtet. Das arabische *ṣidq*, so haben William C. Smith und Richard M. Frank unabhängig voneinander betont, umfaßt hingegen beides, die Wahrhaftigkeit des Berichterstatters und die Wahrheit der Aussage.[30] In den Worten der Wahrheitstheorie von Jürgen Habermas ausgedrückt, kann die Eigenschaft *ṣidq* einem Gesprächspartner nur dann zugesprochen werden, wenn sowohl der Geltungsanspruch nach Wahrhaftigkeit des Sprechers wie der nach Wahrheit der Rede erfüllt ist.[31] Der Gläubige ist davon überzeugt, daß Gott in seiner Offenbarung beide Geltungsansprüche erfüllt hat, er hat *taṣdīq* in Gott (*bi-llāh*).

Im Fall des Unglaubens vollzieht al-Bāqillāni – motiviert von einem Beleg im Koran – genau dieselbe Operation, nur setzt er statt der Eigenschaft *ṣidq* („wahrhaftiger Sprecher und wahre Rede") das Gegenteil

---

das ist *taṣdīq*." Tatsächlich wurde *taṣdīq* als Definiens des Glaubens sowohl von Traditionalisten wie von einigen Mu'taziliten anerkannt. Über *tasdīq* als Definiens des Glaubens vgl. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍūdaddīn al-Īcī*, 70f. und Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, 472.

[30] Smith, *Faith as Taṣdīq*, 104–106 untersucht die arabische Sprache, Frank, *Knowledge and taqlīd*, 38–42 und ders., *The Science of Kalām*, 18, 25f. analysiert den Gebrauch von *taṣdīq* in der aš'aritischen Schule.

[31] Diese Unterscheidung macht Jürgen Habermas in seiner Betrachtung von Wahrheit als Konsens im Diskurs. Wahrheit ist für Habermas „die Berechtigung des mit Behauptungen implizit erhobenen Geltungsanspruchs." (Habermas, *Wahrheitstheorien*, 153.) Jeder kommunikativ Handelnde erhebt im Vollzug einer beliebigen Sprechhandlung folgende universale Geltungsansprüche und unterstellt ihre Einlösbarkeit: „Der Sprecher muß einen verständlichen Ausdruck wählen, damit Sprecher und Hörer einander verstehen können; der Sprecher muß die Absicht haben, einen wahren propositionalen Gehalt mitzuteilen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers teilen kann; der Sprecher muß seine Intention wahrhaftig äußern wollen, damit der Hörer an die Äußerung des Sprechers glauben (ihm vertrauen) kann; der Sprecher muß schließlich eine im Hinblick auf bestehende Normen und Werte richtige Äußerung wählen, damit der Hörer die Äußerung akzeptieren kann, (. . .)" (Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, 354f.) Wird eine Proposition oder eine praktische Norm verständlich geäußert, so sind damit drei Geltungsansprüche verbunden. Ein Diskursteilnehmer beansprucht 1.) Wahrheit für einen ausgesagten, propositionalen Gehalt; 2.) Richtigkeit (bzw. Angemessenheit) für Normen und Werte, und 3.) Wahrhaftigkeit für die geäußerten Erlebnisse. (Ebd., 436) Besteht in einem Diskurs keine Divergenz hinsichtlich der zu Grunde liegenden Normen und Werte, bleiben die Wahrheit der Proposition und die Wahrhaftigkeit der Person als einzulösende Geltungsansprüche. In der Kommunikation zwischen Gott und dem Gläubigen sind beide Ansprüche eingelöst. Die Beteiligten kommen zu einem „Konsens" über die Wahrheit der in Frage stehenden Propositionen. In der Kommunikation zwischen einem Ungläubigen und Gott können sich die Beteiligten gemäß der Meinung der Aš'ariten auf keinen gemeinsamen Standpunkt (d.h. „gemeinsame Wahrheit") einigen.

kāḏib ein.[32] Das Wort *kāḏib* kann bedeuten, daß jemand lügt, es kann aber auch nur bedeuten, daß jemanden unwissend etwas Falsches sagt.[33] Ein Ungläubiger hält Gott für einen Lügner oder meint zumindest, die Rede Gottes, d.h. die Offenbarungsschrift, enthalte etwas Falsches, ohne daß der Prophet dies wußte.

Al-Bāqillānī begründet die Position der Aš'ariten damit, daß man eine Todsünde mit den Händen begehe und nicht notwendigerweise auch mit dem Herzen. Das Herz sei der Platz, wo der Glaube an Gott, das Für-Wahrhaftig-Halten Gottes zu finden sei. Während man z.B. jemanden ermordet, mag im Herzen immer noch der Glaube an Gott vorhanden sein. Durch eine solche Tat widersetze sich der Sünder nicht seinem Glauben. Al-Bāqillānī verdeutlicht dies mit einem Vergleich: Hat sich jemand z.B. zu einer Ungehorsamkeit wider den Propheten entschlossen, so verneint der Ungehorsame nicht, daß er den Propheten für wahrhaftig hält und seine Verkündigungen wahr sind. Entsprechendes gilt für denjenigen, der sich gegenüber Gott ungehorsam verhält. Durch seinen Ungehorsam gibt er nicht den Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit und die Wahrheit seiner Offenbarung auf.[34]

Folge dieser Überlegung ist erstens, daß man durch keine Handlung ungläubig werden kann[35] und zweitens, daß man *einzig* durch den Akt ungläubig wird, Gott *nicht* für wahrhaftig oder seine Offenbarung *nicht* für wahr zu halten. Diese Lehre wird in den „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige" (*at-Tamhīd*) bestätigt, als der Einwand an al-Bāqillānī herangetragen wird, daß seine Position zum großen Sünder nicht mit dem *ḥadīṯ*-Korpus übereinstimme, weil Muḥammad in einem *ḥadiṯ* gesagt habe, daß er im Jenseits niemanden vor der Höllenstrafe retten werde, der eine Kapitalsünde (*kabīra*) begangen habe. Alle, die solche Sünden begangen haben – so der Einwand – werden ins Höllenfeuer eingehen werden. Al-Bāqillānī antwortet:

> Diesen Einwand muß man zurückweisen, (. . .) denn wir sagen, daß (der *ḥadīṯ*), den ihr vorbringt, ‚Meine Fürsprache wird nicht für Leute aus dieser Gemeinde eingelegt werden, die eine Kapitalsünde begangen

---

[32] Vgl. Koran, Vers **84**.22: „Diejenigen die ungläubig sind, erklären (die göttliche Botschaft) für Lüge." (Übers. Paret, 425.)

[33] *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, i, 90–92.

[34] al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tambīh*, Ed. McCarthy, 349.

[35] Ein großer Sünder (*fāsiq*) galt als gläubig; vgl. al-Aš'arī, *Kitāb al-Luma'*, § 181.

> haben!' folgendes meint: Die von ihnen begangenen Kapitalsünden sind (in diesem Fall) Abfall, nachdem man sich zum Islam bekannt hat oder Unglaube, nachdem man gläubig war.[36]

Die Formulierungen „Abfall, nachdem man sich zum Islam bekannt hat" (*ridda baʿda islām*) und „Unglaube, nachdem man gläubig war" (*kufr baʿda īmān*) sind Rechtstermini, die Apostasie, also den strafbaren Abfall vom Islam bezeichnen. Apostasie ist die einzige Sünde, die geradewegs in die Hölle führt – bei jedem andere Vergehen kann mit Hilfe der Fürsprache des Propheten die Höllenstrafe abgewendet werden.

Aufgrund dieser systematischen Überlegungen kommt al-Bāqillānī zu einem regelhaften Kriterium für Unglauben (*kufr*). Er steht damit in der Tradition al-Aš'arīs, der Unglaube sowohl als Leugnung Gottes wie als die Annahme definiert hatte, Gott hätte in seinen Nachrichten etwas Falsches berichtet.[37] Neu bei al-Bāqillānī ist nicht die Konzentration auf ein Kriterium für den Glauben, sondern auf ein einziges Kriterium für den Unglauben. Dieses Kriterium ist das Begehen von *takḏīb*, d.h., den Inhalt von Gottes Offenbarung in irgendeiner Weise in Abrede zu stellen.[38]

Wer gegen dieses Kriterium verstößt, ist für al-Bāqillānī ein Ungläubiger aber er ist kein Apostat. Wie sein Schulgründer al-Aš'arī macht al-Bāqillānī eine Unterscheidung zwischen einem Gläubigen und einem Muslim. Al-Aš'arīs Überlegungen zum Verhältnis zwischen Islam und Glauben standen in der Tradition der Koranverse **8**.2–4, in denen zwischen „wahren Gläubigen" und Muslimen unterschieden wird, die nur die Pflichten der Religion erfüllen.[39] Al-Bāqillānī zitiert darüber hinaus jenen Koranvers, in dem die Beduinen als Muslime, nicht aber als Gläubige beschrieben werden:

> Die Beduinen sagen: ‚Wir sind gläubig'. Sag: Ihr seid nicht (wirklich) gläubig. Sagt vielmehr: ‚Wir haben den Islam angenommen'![40]

---

[36] al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tambīh*, 368.6–14.

[37] Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, 150.23.

[38] Vgl. Antes, *Das Verhältnis zu den Ungläubigen in der islamischen Theologie*, 123.

[39] Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, 155.4ff. *Koran*, **8**.4: „Das sind die wahren Gläubigen (arab.: *muʾminūn ḥaqqᵃⁿ*). Sie haben (dereinst) bei ihrem Herrn (besondere) Rangstufen und Vergebung und vortrefflichen Unterhalt zu erwarten." (Übers. Paret, 125.)

[40] *Koran*, **49**.14; vgl. darüber das 2. Kapitel im 1. Abschnitt.

Islam ist für al-Aš'arī und al-Bāqillānī Unterwerfung und Unterordnung unter den Befehl Gottes. Jede gehorsame Leistung (*ṭā'a*), durch die der Gläubigige sich seinem Herrn unterordnet und durch die er sich seinem Befehl unterwirft, ist bei al-Aš'arī Islam.[41] Anders als bei der Definition des Glaubens umfaßt Islam Bekenntnis *und* Handlungen. Der Glaube ist nur eine herausragende Eigenschaft (*ḫaṣla*) unter mehreren Eigenschaften, die den Islam ausmachen. Er muß nicht notwendig vorliegen, damit man von einem Muslim redet. Al-Bāqillānī hat diesen Standpunkt auf die Formel gebracht, daß jeder Glaube Islam ist, nicht jeder Islam aber Glaube.[42] Al-Aš'arī hatte schon zwei Generationen vorher geschrieben:

> Jeder Gläubige ist ein Muslim, nicht jeder Muslim ist gläubig. Wenn seine Unterwerfung nämlich nicht mit Fürwahrhalten und Glauben einhergeht (ist er nicht gläubig).[43]

Welches Kriterium aber entscheidet über den Islam? Bei al-Aš'ari, am Beginn des 4./10. Jahrhunderts galt der šāfi'itische Grundsatz, wonach ein äußerliches Bekenntnis die Mitgliedschaft zur muslimischen Gemeinde garantiert. Ein Rechtsurteil über den Ausschluß der Gemeinde konnte nur dann gefällt werden, wenn sich der Beschuldigte selber vom muslimischen Glauben losgesagt hatte. Al-Aš'arī:

> Wir stimmen mit allen, die uns in Fragen des Glaubens widersprechen darin überein, daß der Glaube bei der Anwendung der Scharia Bekräftigung mit der Sprache sei.[44]

Al-Bāqillānī weicht von dieser Position des Schulgründers nicht ab. In seinem Kalām-Traktat „Die ausgeglichene Darstellung dessen, wovon man überzeugt sein und was man kennen muß"[45] erläutert al-Bāqillānī die Trennung zwischen dem Glauben und der Mitgliedschaft zur Gemeinschaft der Muslime. Das Kriterium für die Mitgliedschaft sei nicht das „Fürwahrhalten mit dem Herzen", sondern einzig das Bekenntnis mit der Zunge und der Vollzug der notwendigsten

---

[41] Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, 154f. Einige Mu'taziliten des 4./10. Jahrhunderts hatten diese Definition nicht für Islam, sondern für „Glaube" (*īmān*) benutzt (vgl. al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn*, i, 266f.)

[42] al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd*, Ed. McCarthy, 347.15f.

[43] Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, 155.2f.; vgl. auch Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, 481.

[44] Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālat al-Aš'arī*, 150.3–4.

[45] *al-Inṣāf fima yaǧibu i'tiqādahū wa-lā yaǧūzu l-ǧahl bih.*

religiösen Handlungen. Jedoch, nur wer mit dem Herzen fürwahrhalte, könne ein „wahrhaft Gläubiger" genannt werden. Wer die religiösen Pflichten erfülle und sich mit der Zunge zur Einheit Gottes bekenne, im Herzen jedoch Gott für einen Lügner halte, den könne man nur im übertragenen Sinn „gläubig" nennen.[46] Im Diesseits schütze das äußere Bekenntnis zum Islam das Leben und das Eigentum selbst eines ungläubigen Muslims: „Denn vom äußerlichen Bekenntnis her ist er gläubig, doch für Gott ist er nicht gläubig."[47]

Die Überlegungen bei al-Bāqillānī lassen sich auf drei Punkte zusammenfassen: (1.) Ein Muslim ist entweder gläubig oder ungläubig und nicht auf einem Zwischenstadium. (2.) Glaube ist eine *einzige* Eigenschaft nämlich das Für-Wahrhaftig-Halten Gottes, das das Fürwahrhalten seiner Offenbarung einschließt, und (3.) Islam ist eine Vielzahl von Eigenschaften, die auf eine „Unterwerfung unter das Urteil Gottes und die Befolgung seiner Befehle" hinauslaufen. Der Glaube ist keine notwendige Gehorsamsleistung, um als Muslim zu gelten. Kriterium für die Mitgliedschaft zum Islam ist das Bekenntnis zur Einheit Gottes und zu Muḥammad als seinen Propheten. Während die ersten beide Punkte gewissenhaft ausgearbeitet sind und in einer schrittweisen Argumentation dargelegt werden, läßt der dritte Punkt eine sorgfältige Erörterung vermissen. Was ist mit der Formulierung gemeint, der Glaube sei eine „herausragende Eigenschaft unter den herausragenden Eigenschaften des Islams"?[48] Was sind die „Gehorsamsleistungen" (*ṭāʿāt*), die den Islam ausmachen? In al-Bāqillānīs Kalām-Traktat wird deutlich, daß es nur eine Handlung gibt, die ein Muslim notwendig erfüllen muß: das Aussprechen der Bekenntnisformel.

Al-Bāqillānī vermerkt in seinen „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige", daß es innerhalb der Gemeinde der Muslime höchst unterschiedliche Meinung darüber gebe, welche Gruppen Ungläubige, welche Frevler und welche einfach nur irrend genannt werden müssen.[49] Unter den Gelehrten seiner Zeit beobachtet al-Bāqillānī die Neigung, Leute des Unglaubens zu bezichtigen, die die Wahrheit der Offenbarung gar nicht anzweifeln. In diesen Fällen, so al-

---

[46] Arab.: *muʾmin*^{an} *ḥaqīqat*^{an} und *muʾmin*^{an} *maǧāz*^{an}; al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 55f.
[47] Arab.: *li-annahū muʾmin min ḥaiṯū az-zāhir wa-huwa ʿinda llāh ġair muʾmin*; ebd.
[48] Arab.: *ḫaṣla min ḫiṣāl al-islām.*
[49] al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd*, Ed. Kairo, 181.8f.

Bāqillānī, wird das Wort „Ungläubiger" (*kāfir*) ungerechtfertigt und in einem polemischen Zusammenhang benutzt:

> Nun kommt es manchmal vor, daß man etwas ‚Unglaube' nennt, was sich unter der Flagge des Unglaubens vereint,[50] wie z.B. Astrologie, das unbefugte Konsumieren verbotener Sachen, das Töten von Propheten oder Dinge der gleichen Art, denen Einhalt geboten werden sollte. Es besteht (aber) ein gültiger Konsens darüber, daß (das Wort ‚Ungläubiger') allein im Fall des Unglaubens gegen Gott angewandt wird, also gegen denjenigen, der Gott leugnet und über ihn unwissend ist.[51]

Wieder gilt, daß die genannten sündhaften Handlungen und Bekenntnisse, wie Astrologie, Frevel und selbst der Mord an einem Propheten für al-Bāqillānī nicht zu Unglauben führen können. Nur eine einzige Sünde kann dies, nämlich die Leugnung Gottes und die Unterstellung, die Offenbarung sei nicht wahr. Wenn Astrologen, Frevler oder Prophetenmörder Ungläubige genannt werden, so ist das für al-Bāqillāni kein korrekter Gebrauch des Wortes.

In seiner Theologie hat al-Bāqillānī eine größere Methodenstrenge als al-Aš'arī angestrebt.[52] Al-Bāqillānī forderte exakte Definitionen als eine der wesentlichen Grundlagen einer methodisch einwandfreien Theologie. Als erster verlangte er, daß Definiens und Definiendum in einer austauschbaren Relation zueinander stehen müssen (*mun'akas*).[53] Das Definierende muß *genau* dem Definierten entsprechen und darf nicht einfach nur die Gattung angeben, zu dem das Definierte gehört. Dieser Grundsatz hat zu großen methodischen Fortschritten in der aš'aritischen Theologie geführt und blieb gültig, bis sich unter al-Ġazālīs Einfluß die noch strengere, aristotelische Forderung durchsetzte, wonach die Definition das *genus proximum* und die *differentias specificas* enthalten muß.[54] Das regelhafte Kriterium des Unglaubens erlaubt es, die Eigenschaft „ungläubig" zu definieren. Unglaube ist *takḏīb bi-llāh*, „die Meinung, Gott hätte etwas Falsches offenbart." Was aber ausbleibt, ist die Definition des Apostaten. Al-Bāqillānī versucht sich dem Begriff Islam methodisch zu nähern,

---

[50] Wörtlich: „(. . .) was eine Fahne auf den Unglauben setzt." (Arab: *mā ǧa'ala 'alam^an 'alā l-kufr.*)

[51] Ebd., Ed. McCarthy, 349.13–17.

[52] Vgl. Ibn Ḫaldūn, *Muqaddima*, 465; engl. Übers., iii, 50f.

[53] Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 158f.

[54] Vgl. dazu S. 321 im 3. Abschnitt.

unterläßt es aber, den Abfall vom Islam zu behandeln. Die Relation zwischen Unglauben und Apostasie ist nach wie vor konfus. Die Verwirrung zwischen diesen beiden Begriffen, die nicht zuletzt durch den *ḥadīṯ* von den 73 Sekten in den sunnitischen Islam getragen wurde, ist bei al-Bāqillānī noch nicht aufgehoben.

Die Existenz eines Kapitels über die Schriften der Dahriten, Philosophen und Dualisten im leider verlorengegangenen Buch über „Die Entschleierung der Geheimnisse wider den Bāṭiniten" legt nahe, daß al-Bāqillānī mit den Lehren der Philosophen vertraut war. Al-Aš'ari selber hatte einige Lehren der „Philosophen" (*al-falāsifa*) widerlegt, z.B. ihre Auffassung, daß Gott Schöpfer, Grund und Wirkursache der Welt sei ohne ihr zeitlich vorherzugehen.[55] Mit den „Lehren der Philosophen" waren also im wesentlichen die Behauptung von der Ewigkeit der Welt und die damit im Verständnis der Theologen verbundene Leugnung von Gott als Schöpfer dieser Welt gemeint. Diese Lehren wurde kein Autor zugeordnet und nichts deutet darauf hin, daß ein Aš'arit vor al-Ǧuwainī (gest. 478/1085) eines der Bücher der Philosophen gelesen hat.

Al-Bāqillānī stellte in seinen „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige" eine Liste von ungläubigen Religionsgruppen zusammen, die in der häresiographischen Literatur bis über das 6./12. Jahrhundert Bestand hatte. Alle Religionsgruppen, die den Koran nicht für wahr hielten, waren für al-Bāqillānī ungläubig. Von den indischen Brahmanen glaubte man z.B. zu wissen, daß sie jegliche Prophetie für erlogen hielten und deshalb die Offenbarungsschriften ablehnten.[56] Im Fall der anderen Religionen, wie z.B. der Zoroastrier, Juden oder Christen gilt dies nur für die Prophetie Muḥ-

---

[55] Vgl. Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, 110. Die weiteren von al-Aš'arī widerlegten Lehren der Philosophen sind: Definition des Menschen als *animal rationale* (ebd., 217), kein Raum ohne Körper und kein Akzidens ohne Substanz (ebd., 273), Feuer – und nicht Gott – ist dafür verantwortlich, wenn etwas nach oben steigt und das Gewicht des Steins dafür, wenn etwas noch unten fällt (ebd., 276).

[56] al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd*, Ed. McCarthy, 104. Mit Brahmanen (arab.: *barāhima*) sind ursprünglich Formen der hinduistischen Religion gemeint. Dieses Urteil über die Theologie der Brahmanen verbreitete sich im arabischen Kulturkreis u.ä. deshalb, weil der Theologe Ibn ar-Rāwandī im 3./9. Jahrhundert seine Ablehnung jeglicher Offenbarungsreligion fiktional als Zitat aus den Schriften den „Brahmanen" vortrug (vgl. Niewöhner, *Veritas sive Varietas*, 238–245). Dies wurde von wenigen Zeitgenossen durchschaut (vgl. Pines, *A doctrine of the Brahmans (Barāhima) according to Al-Qāsim b. Ibrāhīm and Sa'adia Gaon*). Zu den Kenntnissen über die Theologie der Buddhisten (arab.: *samanīya*) im Kalām vgl. Pines, *A Study of the Impact of Indian, mainly Buddhist Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines.*

ammads und damit auch für den Koran.[57] Die Philosophen werden in den „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige" nicht auf dieses Kriterium untersucht. Al-Bāqillānī diskutiert einige naturwissenschaftliche Thesen und wirft den Philosophen vor, daß ihre Lehren die Allmacht Gottes einschränken würden und deshalb zu verwerfen seien.[58] Als Gruppe werden die Philosophen (*al-falāsifa*) in einer Reihe mit anderen „Religionen" (*adyān*, singl. *dīn*) genannt, nämlich den Brahmanen, Zoroastriern und Dahriten.[59] Mehrfach werden sie in Argumenten erwähnt, die belegen sollen, daß die jüdischen Überlieferungen über die frühen Propheten (vor allem über Moses) zwar von den Christen und Muslimen, nicht aber von den „Brahmanen, Zoroastriern, Philosophen und den Leuten extremer Abweichungen (*ilḥād*)" akzeptiert werden: „Alle diese Gruppen bestreiten die Trennung des Roten Meeres, das Hervorsprudeln der Quellen aus dem Stein und die weiße Hand, die (Moses vor Pharao) herausgezogen hat."[60] Dies läßt darauf schließen, daß al-Bāqillānī die Philosophen zu jenen Gruppen zählte, die der Offenbarung vorwarfen, die Unwahrheit zu berichten. In al-Bāqillānīs verlorenem Buch „Die Entschleierung der Geheimnisse wider den Bāṭiniten" („Kašf al-asrār ʿalā l-bāṭinīya") mag dieser Gedanke ausgeführt gewesen sein. Hierbei handelte es sich möglicherweise um das früheste Werk der islamischen Theologie, in dem systematisch die Kriterien dargelegt wurden, warum einzelne Religionsgruppen zu den Ungläubigen zu zählen sind. Die Erwähnung der Philosophen im Kreis von Dahriten und Dualisten läßt auch hier vermuten, daß sie für al-Bāqillānī Ungläubige waren. Möglicherweise war „Die Entschleierung der Geheimnisse" auch das erste Buch im Islam, in dem der vermeintliche Unglaube der Philosophen mit Argumenten begründet wurde. Da es außerhalb der ašʿaritischen Schule kein regelhaftes Kriterium für Unglauben gab, konnte erst ein Ašʿarit ein solches Werk schreiben.

---

[57] al-Bāqillānī, *Kītāb at-Tamhīd*, Ed. McCarthy, 139.
[58] Ebd., 34–47.
[59] Ebd., 164.16f.
[60] Ebd., 172.9–12. Die drei Wunder werden Moses im Koran zugeschrieben, vgl. die Verse **10**.90, **2**.60 und **7**.108.

7. KAPITEL

DIE AUSFÜHRUNG DES APOSTASIEURTEILS VON 409/1018 DURCH MAḤMŪD VON GHAZNA

Nachdem der Kalif al-Qādir im Muḥarram 409/Juni 1018 sein Glaubensbekenntnis verlesen ließ, flammten die Unruhen in Bagdad erneut auf. Der būyidische Heerführer Ibn Sahlān befand sich gerade in Wasit, nur 150 km südlich von Bagdad, um einen Aufruhr der dortigen *ʿayyārūn* niederzuschlagen. „Die Nachricht von der immer heftiger werdenden *fitna* in Bagdad erreichte ihn dort," so berichtet der Chronist Ibn al-Aṯīr, „und er zog daraufhin auf die Hauptstadt, die er in den letzten Tagen des Rabīʿ II 409 (Mitte September 1018) erreichte. Die *ʿayyārūn* flüchteten vor ihm, er verbannte eine Reihe von Leuten, die die Partei des ʿabbāsidischen Kalifen unterstützt hatten, und darüber hinaus den schiitischen Rechtsgelehrten al-Mufīd aus der Stadt. Ibn Sahlān sandte seine dailamitischen Truppen in die Außenbezirke des schiitischen Stadtteils Karḫ und in das angrenzende, sunnitische Bāb-Baṣra-Viertel. Bis zu dieser Zeit war es noch niemandem gelungen, dort einzudringen, und auch die Dailamiten versuchten es vergebens."[1]

Die Niederschlagung der *fitna* durch die būyidischen Truppen hat dem Kalifen den geringen Spielraum vor Augen geführt, in dem er in Bagdad agierte. Die Būyiden waren nicht gewillt, einen Machtzuwachs des Kalifen, geschweige denn seine anti-schiitische Religionspolitik zu unterstützen.[2] Schon im Vorjahr 408/1017 hatte al-Qādir deshalb eine Delegation an den Sultan Maḥmūd von Ghazna gesandt, der in den vorhergehenden zwei Jahrzehnten ein großes Reich zwischen dem Osten Irans und dem Norden Indiens erobert hatte. Diese Abordnung trug Maḥmūd von Ghazna an, gemeinsam gegen radi-

---

[1] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, ix, 216f. Über die Niederschlagung der Unruhen 409/1018 vgl. auch Glassen, *Der mittlere Weg*, 19, Busse, *Chalif und Großkönig*, 92f. und Laoust, *Les agitations religieuse à Baghdād*, 171f.

[2] In Bagdad hatte das qādiritische Glaubensbekenntnis trotzdem Auswirkungen auf die Besetzung der Richterämter und auf die Bewilligung des Zeugenstatus (*ʿadāla*). Einige Kandidaten mußten ihren vermeindlich muʿtazilitischen Neigungen absprechen, bevor sie den Zeugenstatus erhielten. Vgl. Glassen, *Der mittlere Weg*, 13f.

kale Schiiten und die Mu'tazila vorzugehen.[3] Über den Erfolg dieser Abordnung berichtet der Hofchronist Ibn al-Ǧauzī:

> Maḥmūd von Ghazna nahm sich die Anordnung des Fürsten der Gläubigen zum Vorbild und ließ sich in seinem Handeln und in seinen Taten davon leiten. (Formell) als Stellvertreter (des Kalifen) in Chorasan und anderenorts eingesetzt, folgte er dieser Weisung und tötete Mu'taziliten und Schiiten, Ismā'īliten und Qarmāṭen, Ǧahmiten und Anthropomorphisten. Er kreuzigte sie, setzte sie gefangen und verbot ihnen zu lehren. Er ordnete ihre Verfluchung an, die von der Kanzel verkündet wurde, und befahl, alle Gruppen von Neuerern zu bedrohen und sie aus ihren Schlupfwinkeln zu vertreiben. Dies wurde eine Gewohnheit im Islam.[4]

Maḥmūd von Ghazna war der Sohn eines *ġulām*, eines türkischen Militärsklaven in Diensten der Sāmāniden. Die persische Dynastie der Sāmāniden waren Förderer der griechischen Wissenschaften und der Philosophie. Der Historiker al-Bīrūnī profitierte ebenso von ihrer Großzügigkeit wie Avicenna, der bis zum Ende der Sāmānidenherrschaft 389/999 als junger Mann an ihrem Hof in Buchara diente. Maḥmūds Vater Sebüktegin verstand sich als Vasall der Sāmāniden, schuf sich jedoch einen unabhängigen Herrschaftsbereich, dessen Mittelpunkt 366/977 die Stadt Ghazna im afghanischen Hochland wurde.[5] Nachdem sein Sohn Maḥmūd 388/998 die Herrschaft übernommen hatte, ging von Ghazna eine Religionspoltik aus, die sich bewußt als das Gegenteil zur liberalen Haltung der Būyiden und Sāmāniden verstand. Maḥmūd ordnete sich den Vorgaben aus Bagdad unter und ließ sich in seiner offiziellen Korrespondenz mit dem Kalifen al-Qādir als „Knecht des Fürsten der Gläubigen" bezeichnen.[6] Die Sāmāniden hatten den gewaltsamen Wechsel auf dem Kalifenthron von aṭ-Ṭā'i' zu dessen Vetter al-Qādir im Jahr 381/991 nicht anerkannt und es versäumt, sich ihre Herrschaft durch ein offizielles Schreiben des neuen Kalifen bestätigen zu lassen. Solche Einsetzungsurkunden, die die „Statthalterschaft" über die einzelnen Gebiete des islamischen Reiches an die faktischen Herrscher übertrugen,

---

[3] Loust, *La profession du foi d'Ibn Baṭṭa*, XCVf. und ders., *Les agitations religieuse à Baghdād*, 172. Laoust zitiert den Historiker aḏ-Ḏahabī (gest. 784/1348).

[4] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 287. Über die Verfolgung von Mu'taziliten unter Maḥmūd von Ghazna vgl. auch Bosworth, *The Rise of the Karāmiyyah in Khorasan*, 12.

[5] Heute Ghazni 130 km südlich der afghanischen Hauptstadt Kabul.

[6] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, vii, 292. Über die Religionspolitik der Ghaznawiden vgl. Bosworth, *The Imperial Policy of the Early Ghaznawids*, 59f., und *The Ghaznavids*, 52–54.

waren trotz der Schwäche des Kalifats unter den Būyiden nach wie vor üblich. Als Maḥmūd von Ghazna 389/999 Buchara einnahm und die Herrschaft der Sāmāniden zerschlug, erklärte er in einem Schreiben an den Kalifen al-Qādir, daß er allein um dessen Anerkennung als rechtmäßigen Kalifen in die Schlacht gezogen sei. Er verlangte zum Dank, daß der Kalif die so entstandenen politischen Verhältnisse legitimiere und Maḥmūd die unumschränkte Herrschaft über die eroberten und die noch zu erobernden Gebiete bestätige. Von einer bloßen Statthalterschaft war nicht mehr die Rede.[7] Der Kalif entsprach dieser Bitte und fand in Maḥmūd einen mächtigen Fürsten, der die Grundsätze des qādiritischen Glaubensbekenntnisses in seinem Herrschaftsbereich durchsetzte. Ein erstes Opfer der Religionspolitik Maḥmūds wurde der faṭimidische Gesandte at-Tāhartī. 403/1012 wurde er als Missionar und Werber (*dā'ī*) für das ismā'īlitische Bekenntnis verurteilt und in Ghazna exekutiert.[8]

Iran war bis zum Auftauchen der Ghaznawiden am Beginn des 5./11. Jahrhunderts ein fruchtbarer Boden für die griechischen Wissenschaften und die Philosophie gewesen. In Rayy hatte z.B. der Arzt, Astronom und Philosoph Muḥammad b. Zakariyyā' ar-Rāzī (gest. 320/932) gewirkt, der „Rhazes" der lateinischen Medizin. Fast einhundert Jahre später haben sowohl Avicenna wie der mu'tazilitische Theologe 'Abdalǧabbār am Hof in Rayy gewirkt. Deren Herr, der būyidische Fürst Mağdaddaula, war fünfzehn Jahre nachdem Avicenna seinen Hof verlassen hatte, gezwungen gewesen, in einem Streit mit seinen Söldnern 420/1029 Maḥmūd von Ghazna um Hilfe zu bitten. Der Ghaznawide erschien in Rayy, nahm die Stadt und danach die ganze Provinz Medien ein und setzte Mağdaddaula gefangen. In einem Brief an den Kalifen al-Qādir legitimierte Maḥūd seine militärische Expansion mit dem Anspruch, die traditionalistische Religionspolitik des Kalifen auch in Medien durchzusetzen. Der Kalif selber hatte schließlich die Ismā'īliten, die Mu'taziliten und alle anderen rationalistischen Theologen („Ǧahmiten") als Apostaten verurteilt und ihnen die Todesstrafe angedroht. Maḥmūd sah sich als Vollstrecker dieses Apostasieurteils. Die liberale Atmosphäre in Rayy und am Hof Mağdaddaulas wurde von Maḥmūd in seinem Brief an

---

[7] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 52f. Vgl. Bosworth, *The Ghaznavids*, 28; Nagel, *Das Kalifat der Abbasiden*, 146f.

[8] as-Subkī, *Ṭabaqāt*, v, 320f.; Gardizī, *Zain al-aḫbār*, 291; Bosworth, *The Rise of the Karāmiyyah*, 10f.

den Kalifen als ein Zustand beschrieben, der nicht geduldet werden konnte:

> Gott hat diesen Ort den Händen der Finsternis entrissen, er reinigte ihn von der Propaganda der ungläubigen Ismāʿīliten und der lasterhaften Neuerer. Die geheiligte Majestät hatte schon aus anderen Briefen erfahren, wie der Knecht (Maḥmūd von Ghazna) sein Bestreben und seine Mühe auf den Kampf gegen die Ungläubigen und Irrenden (*ahl al-kufr wa-ḍ-ḍalāl*) richtete und wie er gegen jeden vorging, der sich von der Schar der sündhaften Bāṭiniten im Land Chorasan zeigte. Die Stadt Rayy zeichnete sich dadurch aus, daß jene dort Zuflucht fanden und offen für den Unglauben warben. Sie mischten sich unter die Neuerer der Muʿtaziliten und unter die Extremisten der imāmitischen Schiiten, die dem Buch Gottes und der *sunna* widersprechen. Sie beschimpften in aller Öffentlichkeit die Gefährten des Propheten und vertraten die Lehre des Unglaubens und der Freizügigkeit. Ihr Anführer war Mağdaddaula selber![9]

Nachdem die Stadt Rayy von den türkischen Truppen Maḥmūds eingenommen wurde, forderte man Rechtsgelehrte auf, über die Einwohner der Stadt und besonders über das būyidischen Truppenkontingent aus schiitischen Dailamiten zu richten. Maḥmūd fährt in seinem Brief fort:

> Die Rechtsgelehrten waren sich einig darin, daß viele von ihnen jenseits aller Gottesfurcht lebten und zu den Reihen der Frevler gehörten, die halsstarrig an ihren Abweichungen festhielten. Deshalb mußte man sie – entsprechend dem Maß ihrer Missetaten – töten, verstümmeln oder verbannen. Wenn dies nicht die Abtrünnigen (vom Islam) sind, wer ist es dann? Ihre Glaubenslehren und ihre Bekenntnisse sind von dreierlei Art, entweder kokettieren sie mit dem Schiitentum oder sie sind imāmitische Schiiten oder gar Bāṭiniten. Alle drei Gruppen werden am Tage des Jüngsten Gerichts mit schwarzen Gesichtern dastehen!
>
> Die Rechtsgelehrten kamen zu dem Urteil, daß die meisten Leute kein rituelles Gebet verrichteten, noch die Läuterungsabgabe gezahlt hatten und auch nicht die Bestimmungen des Religionsgesetzes kannten. Sie konnten nicht zwischen erlaubt und verboten unterscheiden, sondern verleumdeten offen die Prophetengefährten, schalten sie und hielten dies alles auch noch für Religion. Am wenigsten schlimm trieben es die Muʿtaziliten. Die Bāṭiniten unter ihnen glaubten jedoch weder an Gott (Eulogie) noch an seine Engel, seine Schriften, seine

---

[9] Ibn al-Ǧauzi, *al-Muntaẓam*, viii, 38f. Engl. Übersetzung des ganzen Briefes bei Bosworth, *The Imperial Policy of the Early Ghaznawids*, 70–72. Vgl. zu diesem Schreiben Bosworth, *The Ghaznavids*, 53f.; Glassen, *Der mittlere Weg*, 12, 22 und Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 61f.

> Gesandten und auch nicht an das Jüngste Gericht. Vielmehr betrachteten sie alle Religionen als Gaukelwerk der Gelehrten. Sie selber bekannten sich zu den Lehren des Libertinismus, der ihnen alle Güter, alle Frauen und die Ermordung Unschuldiger erlaubte. (. . .)
>
> Die Bāṭiniten wurden entlang den Hauptstraßen der Stadt gekreuzigt. Sie hingen dort, solange die Armee Herr über die Stadt war. Die Armee eignete sich ihr Eigentum an und teilte es unter sich auf. Vorher hatten die Getöteten eine immense Summe Geld als Lösung für ihre Sicherheit geboten, aber ihnen wurde gesagt, daß es ihnen an ihr Leben ging und daß es keinen Weg gebe, darüber zu handeln. (. . .)
>
> Aus der Bibliothek Mağdaddaulas ließ man fünfzig Ladungen Bücher konfiszieren, darunter fehlte es nicht an den Schriften der Mu'taziliten, Philosophen und imāmitischen Schiiten. Zu Füßen der Gekreuzigten wurden diese Bücher verbrannt, denn sie waren die Ursprünge der Neuerungen."[10]

Die Greueltaten Maḥmūds bei der Einnahme Rayys werden von einem Zeitgenossen bestätigt. Vor allem Bāṭiniten, also ismā'īlitische Schiiten sollen ihnen durch Steinigung und Verschleppung zum Opfer gefallen sein.[11] Die gnostische Theologie der Ismā'īliten war mittelbar von neuplatonischer Kosmologie beeinflußt. Seit dem 4./10. Jahrhundert gab es eine enge Verknüpfung zwischen dem Ismā'īlitentum und der ebenfalls vom Neuplatonismus beeinflußten peripatetischen Philosophie im Islam. Einige Philosophen waren gleichzeitig Ismā'īliten und haben zur Entwicklung der ismā'īlitischen Theologie beigetragen.[12]

Welche Auswirkungen das Autodafé von 420/1029 auf die philosophische Gemeinde in Rayy hatte, läßt sich schwer ermitteln. Abū 'Abdallāh al-Ma'ṣūmī, einer der bedeutendsten Schüler Avicennas und

---

[10] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 40.

[11] Gardīzī, *Zain al-aḫbār*, 313: „Er befahl alle Leute herbeizuschaffen, die dieser Lehre angehörten und ließ sie steinigen. Viele Angehörige dieser Lehre wurden von ihm getötet, einige ließ er fesseln und sandte sie nach Chorasan, wo sie in seinen Kerkern und Festungen starben."

[12] Die Verbindung zwischen Ismā'īlitentum und Neuplatonismus begann im frühen 4./10. Jahrhundert mit Abū l-Ḥassan an-Nasafī (gest. 332/943) und Abū Ya'qūb as-Siǧistānī (gest. nach 361/971). Als das bedeutendste Beispiel dieser Verknüpfung gilt die „Enzyklopädie der Lauteren Brüder" (*Rasā'il iḫwān aṣ-ṣafā'*), über deren Datierung und Art der Verbindung zum Ismā'īlitentum keine Einigkeit herrscht. (Übersicht über den Forschungsstand bei Hamdani, *A critique of Paul Casanovas dating*, 145f. und *REPh*, iv, 685–688 (Ian Richard Netton); über die Autoren der Enzyklopädie vgl. Stern, *New informations about the authors.*) Eine Verknüpfung von Philosophie und Ismā'īlitentum im 5./11. Jahrhundert findet sich bei Nāṣir-i Ḫusraw (gest. nach 465/1073) in seinem 462/1070 verfaßten *Kitāb-i Ǧāmi' al-ḥikmatain.*

Verfasser eines Kompendiums avicennistischer Metaphysik, soll während der Eroberung Mediens durch die Truppen Maḥmūds getötet worden sein.[13] Avicenna selber hatte die Eroberung durch die Ghaznawiden in Isfahan erlebt, wo er sich mit dem būyidischen Lokalherrscher ʿAlāʾaddaula aufhielt.[14] In dem Jahr zuvor hatte er in Rayy und Isfahan sein zweites umfassendes Kompendium der Wissenschaften, „Die ausgeglichene Darstellung" („al-Inṣāf"), in über 6000 Blättern und 20 Bänden verfaßt. Als die Truppen Maḥmūds auch Isfahan einnahmen und Avicenna mit ʿAlāʾaddaula im Frühjahr 421/1030 aus der Stadt fliehen mußte, wurde das einzige Manuskript dieser Enzyklopädie nach Ghazna verschleppt.[15] Avicenna erwähnt in einem Brief an einen seiner Schüler, wie sehr ihn dieser Verlust entmutigt hat. Wer, so fragt Avicenna seinen Schüler, hat schon die Zeit, sich von eitlen Geschäften zu befreien und sich über eine längere Periode ganz der Wahrheit, der Sorge ums Jenseits und der Verbreitung der Tugenden zu widmen? „Mich hat die Fügung in die Klauen der schicksalhaften Wechselfälle geworfen, und ich weiß nicht, wie ich mich davon erlösen und retten soll."[16]

Über die Verhältnisse in Rayy unterrichtet ein Brief, den einer der Schüler Avicennas nach der Einnahme durch Maḥmūd verfaßt hat. Der unbekannte philosophische Gelehrte berichtet einem ebenfalls unbekannten Freund in Bagdad, daß das verlorene Werk Avicennas in dem Jahr verfaßt sei, in dem die Reiterscharen des Sultans Maḥmūds von Ghazna über das Land hergefallen seien.[17] Es habe Kommentare zu allen Büchern Aristoteles, enthalten, „darunter sogar zur *Theologia*, über dessen Inhalt er Dinge hervorgebracht hat, die bisher nicht in Erwägung gezogen waren".[18] ʿAlāʾaddaula konnte

---

[13] So Muḥammad Šāfiʿ in seiner Edition von al-Baiḥaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, 95, Fußnote 2.

[14] Goodman, *Avicenna*, 40–43.

[15] Einige Reste dieser Schrift sind in der Mitte des 6./12. Jahrhunderts (aus der Bibliothek in Ghazna?) wieder aufgetaucht und konnten von ʿAbdarraḥmān Badawī in seinem *Arisṭū ʿinda l-ʿarab*, 22–116 zusammengetragen werden. Unter anderem dieses verlorene Werk hat dem Mythos Nahrung gegeben, Avicenna hätte eine verlorene „östliche Philosophie" verfaßt (vgl. Gutas, *Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy*, 229).

[16] Der Brief ist in der Hs. Hunt. 543 der Bodleian Library, Oxford, foll. 5*r*–6*r* (zitierte Passage, fol. 5*r*.19–21) überliefert und bei Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 57–60 ins Englische übersetzt. Vgl. jetzt auch die Edition in Avicenna, *al-Mubāḥaṯāt*, 49–53; zitierte Passage 50.5f.

[17] Arab.: *ʿāma ṭurūq rukāb as-sulṭān al-māḍī hāḏihī l-bilād.*

[18] Der Brief ist ebenfalls in der Hs. Hunt. 534, foll. 13*v*–15*v* (zitierte Passage

noch im darauffolgenden Jahr Rayy von den Ghaznawiden zurückerobern, und mit ihm zog auch Avicenna zurück in die Stadt und hatte – dem Brief nach zu urteilen – wieder einen regen Studentenkreis.[19]

Das politische Augenmerk Maḥmūds von Ghazna richtete sich 420/1029, nach der Eroberung Rayys, auf die Kerngebiete des islamischen Reiches. Von Rayy aus wollte er den Irak erobern und den Kalifen von der Oberherrschaft der pro-schiitischen und pro-philosophischen Būyiden befreien. Maḥmūd verstarb jedoch bald nach der Eroberung von Rayy und konnte seinen geplanten Westfeldzug nicht mehr durchführen. Sein Sohn Mas'ūd erbte 421/1031 ein enormes Reich, das sich im Westen von der Grenze zum Irak bis in das Ganges-Tal im Osten erstreckte. In der Einsetzungsurkunde für Mas'ūd forderte der Kalif al-Qā'im ausdrücklich, daß er die religiösen Abweichler (*mulḥidūn*) bändigen und Gegner des sunnitischen Kalifen bekämpfen müsse.[20] Mit dem Rückhalt seiner großen Territorien und ihrer großen Reichtümer wollte Mas'ūd die islamische Welt erneuern und Konstantinopel erobern.[21] Tatsächlich mußte er seine Herrschaft erst gegen die Ansprüche eines Bruders sichern, bevor der Westen seines Reiches wieder an die Būyiden verlorenging und nach 426/1035 der Invasion der Seldschuken zum Opfer fiel. Diese türkischen Nomaden und ihre Nachkommen, die Osmanen, sollten im Lauf der folgenden vier Jahrhunderte seine Pläne in die Tat umsetzen. Nach Avicennas Tod 428/1037 in Isfahan fiel auch Medien in die Hände der Seldschuken. Die Förderung der griechischen Wissenschaften und der Philosophie durch die Būyiden hatte damit endgültig ein Ende.

14*r*.4–5) der Bodleien Library, Oxford, überliefert (jetzt auch ediert in Avicenna, *al-Mubāḥaṭāt*, 80–85.) Englische Übersetzung in Gutas, *Avicenna and the Aristotelien Tradition*, 66–72. Über diesen Brief vgl. auch Pines, *La 'philosophie orientale' d'Avicenne*, 35–37. Der die *Theologia* betreffende Teil des „al-Inṣāf" ist bei Badawī, *Arisṭū 'inda al-'Arab*, 35–74 ediert.

[19] Hs. Oxford, Hunt. 534, fol. 14*r*.14f; engl. Übers. 67; vgl. auch Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 134f.

[20] Das arabische Dokument ist überliefert bei al-Baihaqī, *Ta'rīḫ-i Mas'ūdī*, i, 301.

[21] Bosworth, *The Imperial Policy of the Early Ghaznawids*, 72f.

8. KAPITEL

DIE UNTERTEILUNG DER UNGLÄUBIGEN IN APOSTATEN UND „VERIRRTE" BEI DEM AŠʿARITEN ʿABDALQĀHIR AL-BAĠDĀDĪ

Eines der Kernterritorien im Ghaznawidenreich war die Provinz Chorasan, ein Gebiet, das den heutige Nordosten des Irans zusammen mit Turkmenistan und dem Westen Afghanistans umfaßte. Die Hauptstadt der Provinz Chorasan war im 5./11. Jahrhundert Nischapur. Die Sāmāniden hatten Nischapur durch ihre Förderung zu einer wichtigen Handelsstadt auf der Seidenstraße und zu einer Hochburg muslimischer Gelehrsamkeit werden lassen. Ihre Blüte erlebte sie im 5./11. und 6./12. Jahrhundert, danach entvölkerten die Plünderung des Jahres 548/1153 durch eine Gruppe türkischer Nomaden sowie eine Anzahl heftiger Erdbeben die Stadt. 618/1221 wurde sie schließlich von den Mongolen unter Toluy, einem Sohn Dschingis Chans eingenommen und gebrandschatzt. „Die Tartaren", so schrieb ein Zeitgenosse, „ließen keine Mauer der Stadt aufrecht stehen".[1]

Am Beginn des 5./11. Jahrhunderts wurde Nischapur neben Bagdad und Basra zur dritten Hochburg der aš'aritischen Schule. Eine Schicht reicher Kaufleute sorgte mit ihrem Bedürfnis nach Bildung und gesellschaftlicher Anerkennung für die Unterhaltung einer hochrangigen Bildungselite in der Stadt. Das Bildungssystem in Nischapur wie in anderen islamischen Städten beruhte auf öffentlichen Vorlesungen, bei denen die Schüler ihre Lehrer privat entlohnten. Das Prestige des Lehrers übertrug sich direkt auf die Schüler und so sorgte dieses System dafür, daß eine Reihe von angesehenen *ḥadīṯ*- und Rechtsgelehrten in die damals reiche Stadt kamen.[2] Der šāfiʿitische Rechtsgelehrte Ibn Fūrak war der wichtigste Begründer der aš'aritischen Theologie in Nischapur. Er hatte in seiner Jugend zusammen mit al-Bāqillānī in Basra studiert und ging nach Rayy, um dort

---

[1] Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, iii, 231. Ausführliche Beschreibungen der Stadt Nischapur im 5./11. Jahrhundert finden sich bei le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 383–388; Bosworth, *The Ghaznavids*, 149–202, und Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 3–19.

[2] Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 47–60.

die aš'aritische Theologie zu verbreiten. In der mu'tazilitischen Umgebung von Rayy führten seine Vorlesungen zu heftiger Opposition, und er wurde bald von den wohlhabenden Šāfi'iten in Nischapur abgeworben.[3] Er starb 406/1015 als er von einer Verhandlung am Hof Maḥmūds von Ghazna zurück nach Nischapur reiste. Maḥmūd verhielt sich aufgrund seiner vom Kalifen al-Qādir beeinflußten Religionspolitik reserviert gegenüber den rationalistischen Aš'ariten. Offenbar hatte er Ibn Fūrak nach Ghazna zitiert, damit dieser die aš'aritische Theologie vor den Vorwurf des Unglaubens verteidigte. Es ist unklar, ob Ibn Fūrak Erfolg hatte, denn er starb auf der Heimreise nach Nischapur. Ein aš'aritischer Biograph vermutete, daß er entweder von Maḥmūds Schergen oder von den Gegnern der Aš'ariten in Nischapur, der theologischen Partei der Karrāmiten, vergiftet wurde, die ihn auch am Beginn des Verfahrens denunziert haben sollen.[4]

Während bei den frühen Aš'ariten von Bagdad das Verhältnis zwischen Unglauben und Apostasie ungeklärt bleibt, wurden unter den Aš'ariten in Nischapur erstmals Unterscheidungskriterien zwischen dem Status eines Muslims und eines Gläubigen entwickelt. Die erste systematische Erörterung von Maßstäben für die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft der Muslime findet sich bei 'Abdalqāhir al-Baġdādī.[5] Er verfaßte um 420/1030 eine Häresiographie, in der die in der aš'aritischen Schule entwickelten Vorstellungen zu Glauben und Unglauben zu einem neuen, bis dahin unbekannten Ordnungsprinzip für die Sekten des Islams führen. 'Abdalqāhir al-Baġdādī stammte aus dem Irak, kam aber in jungen Jahren, wahrscheinlich um 365/975 mit seiner Familie nach Nischapur. Sein Vater war ein reicher Kaufmann, der wie viele andere von der günstigen Besteuerung in Nischapur und dem Handel auf der Seidenstraße angezogen wurde. Sein Sohn studierte unter den dortigen Gelehrten der aš'aritischen Schule darunter auch Ibn Fūrak. Er soll das gesamte Vermögen seines Vaters für seine Studien verwendet haben.[6] Nach der Eroberung Nischapurs durch die Ghaznawiden 388/998 und nach dem Tod von Ibn Fūrak 406/1015 übernahm 'Abdalqāhir al-Baġdādī zusammen mit

---

[3] Ebd., 59.

[4] Ibn 'Asākir, *Tabyīn kaḏib al-muftarī*, 233. Über die Involvierung der Karrāmiten vgl. Bosworth, *The Rise of the Karāmiyyah in Khorasan*, 11. Über die Partei der Karrāmiten in Nischapur vgl. S. 205f. in diesem Abschnitt.

[5] 'Abdalqāhir al-Baġdādī ist nicht zu verwechseln mit dem einhundert Jahre später schreibenden, konvertierten Juden Abū l-Barakāt al-Baġdādī (gest. um 560/1165), über den Shlomo Pines in seinen *Studies in Abū l-Barakāt al-Baghdādī* gearbeitet hat.

[6] Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 23.

dem etwas älteren Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī die führende Position unter den Aš'ariten von Nischapur.[7] Nachdem die türkischen Seldschuken 428/1037 die Stadt Nischapur und deren Umgebung bedrängten, flüchtete al-Baġdādī nach Isfarayin, 150 km nordwestlich seiner Heimatstadt gelegen. Dort in Isfarayin starb er bald darauf 429/1037.[8]

Al-Baġdādī hat eine Anzahl theologischer Werke verfaßt, von denen einige noch nicht ediert vorliegen. Die europäische Forschung interessierte sich von Beginn an stark für seine Häresiographie mit dem Titel „Die Unterschiede zwischen den Sekten" (*al-Farq baina l-firaq*). Dies Buch ist das erste Beispiel einer ausgereiften Form der häresiographischen Tradition im Islam.[9] Neben der Häresiographie des einhundert Jahre jüngeren aš-Šahrastānī wurde al-Baġdādīs „Unterschiede zwischen den Sekten" zu einer der Hauptquellen für die Geschichte der islamischen Theologie. Man meinte, in diesen beiden Werken vollständige und mehr oder weniger objektive Darstellungen der verschiedenen theologischen Positionen in der Geschichte des Islams gefunden zu haben. Im Zusammenhang dieser Untersuchung soll lediglich das Ordnungsprinzip der Häresiographie al-Baġdādīs analysiert werden.

Als Aš'arit war al-Baġdādī den gleichen Prinzipien verpflichtet wie al-Bāqillānī. In seinem theologischen Hauptwerk, dem Kalām-Traktat „Die Grundsätze der Religion" (*Uṣūl ad-dīn*) führt al-Baġdādī aus, daß es keine Zwischenstellung zwischen Glauben und Unglauben geben kann.[10] Ein Muslim sei entweder gläubig oder ungläubig. Daneben gibt es eine zweite Unterscheidung zwischen Islam und Nicht-Islam. Glaube (*īmān*) und Islam sind auch für al-Baġdādī zwei verschiedene Zustände, die nach unterschiedlichen Kriterien beurteilt werden. Dabei erfordert Glauben strengere Kriterien als Islam:

> Jeder Glaube ist Islam, doch nicht jeder Islam ist Glaube.[11]

Glaube kann auf dreierlei Weise definiert werden – alle drei Möglichkeiten sind für al-Baġdādī gleichermaßen angemessen. Zuallererst

---

[7] Nicht zu verwechseln mit dem im 1. und 2. Kapitel in diesem Abschnitt genannten Bagdader Gelehrten Abū Ḥāmid al-Isfarā'īnī. Über Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī (gest. 418/1027) vgl. *GAL Suppl.*, i, 66; EI², i, 107, (Wilferd Madelung) und van Ess, *Die Erkenntnislehre*, Index.

[8] *GAL*, i, 385; *Suppl.* i, 666; EI², i, 909 (Arthur Stanley Tritton); as-Subkī, *Tabaqāt*, v, 136–148.

[9] Watt, *The Formative Period*, 1.

[10] al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn*, 255.

[11] al-Baġdādī, *Tafsīr asmā' Allāh al-ḥusnā*, fol. 220*v*.

zitiert er die Position al-Aš'arīs wonach Glaube Fürwahrhalten und Für-Wahrhaftig-Halten (*taṣdīq*) Gottes und seines Gesandten ist, sofern dieses *taṣdīq* mit Kenntnissen (arab.: *ma'rifa*) einhergeht. Zwei weitere Positionen, die von al-Baġdādī ebenso akzeptiert werden, definieren Glaube als „Anerkennung (*iqrār*) Gottes, seiner Bücher und seines Gesandten, sofern diese Anerkennung mit Kenntnissen und *taṣdīq* einhergeht" oder als „die Gesamtheit gottesfürchtiger Taten, seien sie von Gott geboten oder nur freiwillig". Die Definition von Unglauben übernimmt al-Baġdādī von al-Bāqillānī:

> Unglaube ist (. . .) Fürfalschhalten (*takḏīb*).[12]

In seinem Kalām-Traktat „Die Grundsätze der Religion" (*Uṣūl ad-dīn*), erörtert al-Baġdādī gewissenhaft und ausführlich die Bedingungen, die Glaube zu erfüllen hat. Er diskutiert Probleme, wie den Zeitpunkt, von dem ein Heranwachsender glauben muß, oder die Frage, ob Nicht-Muslime, die noch nie etwas von der Religion des Islams gehört haben, unter Umständen nicht auch als gläubig gelten können. Triebfeder der Erörterungen um das Thema Glaube (*īmān*) ist allein die eschatologische Bedeutung des Glaubens. Wer im Diesseits nicht gläubig ist, wird im Jenseits auch nicht gerettet werden und kann nicht ins Paradies eingehen, solange Muḥammad nicht für ihn Fürsprache einlegt. Die Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube setzt einen religiösen Imperativ, dem all jene folgen müssen, die um ihr Seelenheil bemüht sind. Die Prädikate „gläubig" (*mu'min*) und „ungläubig" (*kāfir*) haben deshalb eine rein eschatologische Bedeutung und werden nicht als Eigenschaften oder gar Delikte diskutiert, die einem Urteil weltlicher Gerichtsbarkeit unterliegen können.

Parallel zu dieser Unterscheidung und gleichzeitig unabhängig davon, entwickelt al-Baġdādī eine Einteilung der muslimischen Gemeinde in drei Gruppen. Im Gegensatz zur Unterscheidung Glaube-Unglaube ist diese Dreiteilung von juristischen Überlegungen geprägt und versucht den *ḥadīṯ* von den 73 Sekten des Islams mit den legalen Konsequenzen für Apostasie in Einklang zu bringen.[13] Die Unterteilung in drei Gruppen bedient sich zweier Unterscheidungen. Zuerst trennt

---

[12] al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn*, 249.

[13] Al-Baġdādīs Häresiographie geht ebenso wie die des al-Malaṭī von der Prophetenüberlieferung über die 73 Sekten aus, von denen nur eine einzige dem wahren Glauben des Islams folgt (vgl. al-Baġdādī, *al-Farq baina l-firaq*, 4–8; engl. Übers., Part 1, 21–24).

al-Baġdādī die rechtgeleitete Religionsgruppen von den 72 fehlgeleiteten. Die Kriterien für die rechtgeleitete Religionsgruppe sind ein Abbild von al-Baġdādīs Ausführungen über Glauben in seinem Kalām-Taktat. Hier handelt es sich um eine eschatologische Differenzierung über das Schicksal der Gläubigen im Jenseits. Während al-Baġdādī in seinem Kalām-Traktat jedoch eine möglichst allgemeine und umfassend gültige Definition von Glaube suchte, orientiert sich seine Unterscheidung zwischen der rechtgeleiteten Glaubensgruppe und den 72 fehlgeleiteten an den konkreten Inhalten des muslimischen Glaubensbekentnisses. In der Häresiographie wird die gerettete Sekte als die der Leute der *sunna* und der Gemeinschaft definiert, die in ihrem Glaubensbekenntnis mit den Meinungen der Prophetengefährten übereinstimmen.[14] Dieses Kriterium bietet den Vorteil, daß es besser verifizierbar ist als jenes, wonach Glaube Fürwahrhalten im Herzen sei. Die Deutung des *ḥadīṯ* über die 73 Sekten des Islams erfordert Verivizierbarkeit, denn sie zielt auf eine möglichst präzise Abgrenzung von Rechtglauben versus Unglauben.

Die 72 fehlgeleiteten Sekten des Islams werden von al-Baġdādī in zwei Gruppen eingeteilt, sie gehören entweder zu den „Verirrten"[15] und sind damit Muslime, oder sie gehören zu den „Leuten des Unglaubens",[16] d.h. zu denen, „die sich selber zum Islam zählen und doch nicht dazugehören."[17] Da Islam allgemeiner ist als Glaube, liegt die Grenze des Islams weit jenseits von der des Glaubens. Die Gemeinde des Islam umfaßt bei al-Baġdādī eine Reihe von Sekten, die fehlgläubig sind. Aus dieser Überlegung formuliert al-Baġdādī einen Katalog von Bedingungen für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime.

Der Katalog der Kriterien für die Mitgliedschaft zum Islam taucht an zwei Stellen in al-Baġdādīs Häresiographie auf. Dem Charakter eines Kalām-Werkes folgend, werden vorherige Lösungen des Problems dargestellt und mit Angabe von Gründen verworfen. Al-Baġdādī zitiert drei Meinungen vorhergehender Gelehrter. Alle drei Lösungen repräsentieren die von den frühesten Rechtsgelehrten vertretene Position, wonach die Zugehörigkeit zum Islam allein aufgrund von äußeren Kriterien bestimmt werden kann. Die drei zitierten Positionen

---

[14] Ebd., 318; engl. Übers., Part 2, 164.
[15] Arab.: *ahl al-ahwā'*, wört.: „Leute, die sich von Leidenschaften hinreißen lassen".
[16] Arab.: *ahl al-kufr*.
[17] Ebd., 4; engl. Übers., Part 1, 20.

verdeutlichen auch, wie wenig Entwicklungen es in dieser Frage seit den Überlegungen aš-Šāfi'īs zur Ende des 2./8. Jahrhunderts gegeben hat:

1.) Der Bagdader Mu'tazilit Abū l-Qāsim al-Balḫī (gest. 319/931) wird mit seinem verlorenen „Buch der Lehrmeinungen" („Kitāb al-Maqālāt") zitiert. Er hatte behauptet, jeder, der die Prophetie Muḥammads bestätigt und bezeugt, daß alles, was Muḥammed berichtet hat, wahr sei, ist ein Muslim – ganz gleich was er neben diesem Bekenntnis von sich gibt.[18]
2.) Die für ihren flexiblen Standpunkt in juristischen Fragen bekannte Gruppe der Karrāmiten aus Nischapur wird mit der Behauptung zitiert, daß jeder, der sich zu den beiden Glaubensformeln des Islams bekennt („Ich bekenne, (1.) daß es nur einen einzigen Gott gibt und (2.) daß Muḥammad sein Prophet ist.") und sie ausspricht, ein Muslim sei, ganz gleich ob er dabei aufrichtig ist oder sein Bekenntnis nur heuchelt.[19]
3.) Schließlich werden einige Rechtsgelehrte unter den Leuten der *ḥadīṯ*-Gelehrsamkeit mit dem Grundsatz zitiert, daß jeder, der die Verpflichtung zum Gebet in Richtung der Kaaba anerkennt, ein Muslim sei.[20]

Alle diese Lösungen werden von al-Baġdādī verworfen. Das Bekenntnis zu Muḥammad sei als Kriterium nicht ausreichend, weil es eine jüdische Sekte in Isfahan gegeben haben soll, die die Prophetie Muḥammads anerkannt hat und sich doch nicht als Muslime verstand.[21] Sie sollen geglaubt haben, Muḥammad sei als Prophet allein zu den Arabern gesandt worden, nicht aber zu anderen Völkern. Der zweite Standpunkt widerspricht gemäß al-Baġdādī dem Koran, denn die Meinung der Karrāmiten gewähre den *munāfiqūn*, d.h. den Heuchlern unter den Muslimen der ersten Generation, den gleichen Status im Glauben wie den Erzengeln oder den Propheten – dies „obwohl sie sich zur Heuchelei bekannten und die beiden Glaubensformeln nur äußerlich dahergesagt haben."[22] Die dritte Meinung werde schließ-

---

[18] Ebd., 12, 230; engl. Übers., Part 1, 27 u. Part 2, 37. Zum „Kitāb al-Maqālāt" des al-Balḫī vgl. *GAL Suppl.*, i, 343; *GAS*, i, 622f., EI², i, 1002f. (Albert N. Nader). Die gesamte folgende Passage ist ins Deutsche übersetzt bei Hoffmann, *Lust an der Geschichte: Die Blütezeit der islamischen Welt*, 183–186.
[19] al-Baġdādī, *al-Farq baina l-firaq*, 12, 230; engl. Übers., Part 1, 27 u. Part 2, 37.
[20] Ebd., 13, 231; engl. Übers., Part 1, 28f. u. Part 2, 38.
[21] Diese Gruppe wird von al-Baġdādī „Jesuisten" (arab.: *'īsāwīya*) genannt.
[22] Ebd., 12. Engl. Übers., Part 1, 27.

lich durch eine Gruppe unter den Muslimen widerlegt, die bezweifelt, daß mit der Kaaba das würfelförmige Gebäude in Mekka gemeint sei. Solche Leute seien von Abū Ḥanīfa als Muslime anerkannt worden, argumentiert al-Baġdādī.[23]

Äußere Kriterien werden von al-Baġdādī für die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft der Muslime abgelehnt. Er wendet sich der Glaubenslehre und Dogmatik zu. Für ihn ist das Bekenntnis zu acht Glaubenssätzen notwendig, um als Muslim zu gelten. Die Gemeinschaft des Islams umfaßt alle, die sich dazu bekennen,

1.) daß die Welt geschaffen ist,
2.) daß der Schöpfer der Welt eins und einzigartig ist (*tauḥīd*), daß er ewig ist, daß ihm eine Anzahl von Attributen zukommen, nämlich z.B. Gerechtigkeit und Weisheit, daß er keine anthropomorphen Attribute hat und daß man ihn um keines seiner Attribute berauben darf,
3.) daß Gott Propheten zu den Menschen gesandt hat und daß Muḥammad ein Prophet ist, der sich mit seiner Gesandschaft an alle Menschen wendet,
4.) daß das religiöse Gesetz (*aš-šarīʿa*) ewige Gültigkeit hat,
5.) daß alles, was Muḥammad berichtet hat, wahr ist,
6.) daß der Koran die Quelle des Religionsgesetzes ist,
7.) daß die Kaaba in Mekka die Gebetsrichtung angibt und
8.) daß die Muslime zur Läuterungsabgabe (*zakāt*) zum Fasten im Monat Ramadan und zur Pilgerfahrt nach Mekka verflichtet sind.[24]

Alle Religionsgruppen, die in ihrem Glaubensbekenntnis von einem dieser acht Punkte abweichen, zählen bei al-Baġdādī nicht zu den Muslimen. Sofern sie nicht zu den „Schutzbefohlenen" (singl. *ḏimmī*), also den drei tolerierten Religionsgruppen der Juden, Christen und Sabäer gehören, seien sie entweder Apostaten, die vom Islam abgefallen sind, oder Angehörige einer nicht-muslimischen Religionsgruppe, die bis aufs Blut bekämpft werden müsse. Diese Gruppen seien die Sekten des Unglaubens (*kufra*), von denen man keine Kopfsteuer nehmen dürfe. Sofern sie auf dem Territorium des Islams leben, müsse man sie zur Annahme des Islams bzw. zur Umkehr auffordern. Würden sie sich daraufhin zum Islam bekennen, würden

[23] Ebd., 13. Engl. Übers., Part 1, 29.
[24] Ebd., 13, 231; engl. Übers., Part 1, 29 u. Part 2, 38f.

sie nicht getötet. Lebten diese Gruppen jedoch außerhalb des Gebiets des Islam, so würden sie als Feinde gelten und könnten nicht als Schutzbefohlene akzeptiert werden. Wenn man einen von ihnen töte, brauche man dafür keine Buße zu leisten.[25]

Die Religionsgruppen, deren Glaubenslehre die acht Forderungen erfüllt, gelten für al-Baġdādī als Muslime. Wenn sie aber von der Lehre der „geretteten" Sekte der Leute *sunna* und der Gemeinschaft abweichen, so seien sie Ungläubige und würden nur als geduldete „Verirrte" (*ahl al-ahwā'*) gelten.[26] Als ungläubige Muslime unterliegen sie grundsätzlich dem religiösen Strafrecht, das die Todesstrafe vorsieht. Al-Baġdādī bedient sich jedoch eines Rechtskniffes um ihre Duldung in der Gemeinschft der Muslime zu rechtfertigen:

> Die Gelehrten unserer Partei erkennen die Gültigung von Kaufverträgen mit den Verirrten (*ahl al-ahwā'*) an. Ebenso erlauben wir das Abschließen von Verträgen mit ihnen, in denen beiden Seiten ähnliche Verbindlichkeiten auferlegt werden. Wir sind zwar verpflichtet, sie zu töten nachdem sie sich geweigert haben (zum rechten Glauben) zurückzukehren, doch gilt die Verpflichtung zum Vollzug dieser Strafe gegen einen Apostaten nur für den Herrscher nicht für die Untertanen. (. . .) Die Verirrten sind in diesem Fall wie feindliche Fremde (*ahl al-ḥarb*) zu behandeln. Dem Muslim ist es erlaubt, Handel mit den feindlichen Fremden zu betreiben und entsprechendes gilt für die Verirrten.[27]

Al-Baġdādī spielt hier auf den rechtlichen Status eines Feindes an, der mit einer „Sicherheitsgarantie", einem *amān* ausgestattet ist. Der *amān*-Status des islamischen Rechts unterbricht sowohl die Verpflichtung zum Dschihad gegen die Ungläubigen wie den Vollzug der Strafen gegen sie. Diese Rechtsinstitution gründet sich auf den Koranvers **9**.6[28] und regelt ursprünglich den legalen Status eines Rei-

---

[25] al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn*, 323f. Vgl. auch ders., *al-Farq baina l-firaq*, 339; engl. Übers., Part 2, 224: „Der Status dieser zahlreichen Gruppen ist der von Apostaten, die unsere Religion verlassen haben. Man darf kein Fleisch essen, das sie geschlachtet haben und auch keine ihrer Frauen heiraten. Es ist nicht erlaubt, sie im Ausgleich für Tributzahlungen im Gebiet des Islams leben zu lassen. Man muß sie zur Umkehr auffordern. Kehren sie um, so ist es (damit) gut, kehren sie aber nicht um, muß man sie töten und kann ihren Besitz als Kriegsbeute einziehen."

[26] Der Begriff *ahl al-ahwā'* ist nicht neu, er kommt z. B. schon bei al-Malaṭī (gest 377/987) vor und bezeichnet dort eine nicht weiter bestimmte Gruppe von Heterodoxen (vgl. den Titel von al-Malaṭīs Buch *at-Tanbīh* und ebd., Ed. Dedering, 44; Ed. Kauṭarī, 55).

[27] al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn*, 340.

[28] „Und wenn einer von den Heiden (*al-mušrikūn*) dich um Schutz angeht, dann

senden aus dem *dār al-ḥarb*, dem „Feindesland" im *dār al-islām*, dem Territorium, in dem das islamische Recht gilt. Aufgrund der Dschihad-Verpflichtung gilt im Grundsatz jeder Nicht-Muslim, der in den *dār al-islām* kommt, als vogelfrei. Man darf ihn straflos töten, ihn versklaven oder sich seines Hab und Gutes bemächtigen. Erst der *amān* schützt das Leben und den Besitz des Fremden während seines Aufenthaltes im islamischen Staatsgebiet.[29] Neben vielen anderen Rechten genoß der mit einem *amān* ausgestattete Fremde (arab.: *musta'min*) Religionsfreiheit.[30] Dies galt aber nicht für einen Apostaten. Wenn ein Apostat ins Feindesland geflohen war und als Schutzbefohlener (*musta'min*) zurückkehrte, verfiel er der Todestrafe, sofern er nicht zum Islam zurückkehrte.[31]

Ursprünglich ein Teil des Kriegsrecht konnte der *amān* von jedem Mitkämpfer auf Seiten der Muslime erteilt werden, sofern er damit im Interesse der Muslime handelte. Spätestens im Verlauf des 5./11. Jahrhunderts setzte sich aber der Standpunkt durch, daß der *amān* Teil des Staatsrechts sei und nur vom Imām/Kalifen bzw. dessen Sachverwalter, also dem lokalen Herrscher, erteilt werden könne.[32]

Als ungläubige Muslime – nicht aber als Apostaten – genießen die „Verirrten" (*ahl al-ahwā'*) den Schutz ihres Lebens, ihrer Freiheit und ihres Eigentums; sie sind wie Fremde (*ahl al-ḥarb*) zu behandeln, für die der *amān* gewährt wurde. Als Ungläubige gelten für sie aber alle weiteren Einschränkungen des islamischen Rechts, d.h. ein rechtgläubiger Muslim darf

- das Fleisch nicht essen, das sie geschlachtet haben,
- eine Muslimin darf keinen Mann aus dieser Gruppe heiraten,
- ein Gebet, das hinter ihnen geleistet wird, muß wiederholt werden und
- es darf kein Totengebet für sie gehalten werden.

Was die Erbschaftsrechte dieser Verirrten angeht, so berichtet al-Baġdādī, daß die Gelehrten sich über diesen Punkt nicht einig seien.[33]

---

gewähre ihm Schutz, damit er das Wort Gottes hören kann! Hierauf laß ihn (unbehelligt) dahin gelangen, wo er in Sicherheit ist! Dies (sei ihnen zugestanden), weil es Leute sind, die nicht Bescheid wissen." (Übers. Paret, 133.)

[29] Heffening, *Das islamische Fremdenrecht*, 38.

[30] Ebd., 44.

[31] Ebd., 32.

[32] Ebd., 28–30.

[33] al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 340–42; vgl. auch *al-Farq baina l-firaq*, 340–42; engl. Übers., Part 2, 225f. Al-Baġdādī zitiert im *Farq* eine ganze Reihe von Autoritäten

Die Häresiographie al-Baġdādīs folgt der Einteilung in diese drei Gruppen. Im ersten Teil werden die Gruppen der Verirrten genannt und ihre Lehren dargestellt. Al-Baġdādī beginnt mit verschiedenen schiitischen Gruppen, geht dann über zu den Ḫāriğiten, Mu'taziliten, Murği'iten und endet bei den Anthropomorphisten.[34] Im zweiten Teil seines Buches wendet sich al-Baġdādī den wahrhaft Ungläubigen (*ahl al-kufr*) zu, also denjenigen, die mit ihren Glaubenslehren den Islam verlassen haben und als Apostaten gelten. Al-Baġdādī nennt in seiner Häresiographie sieben Gruppen: (1.) die „Übertreiber" (*ġulāt*) unter den Schiiten, (2.) eine *ḥulūlīya* („Immanationisten") genannte Gruppe von extremen Schiiten, die im Imam eine Inkarnation Gottes sah,[35] (3.) sogenannte „Libertinisten" (*mubāḥīya*), die die Verbote des Islams nicht beachteten, (4.) eine *tanāsuḫīya* („Transmigrationisten") genannte Gruppe von extremen Schiiten, die der Seelenwanderung anhing,[36] schließlich (5.) extreme Gruppen unter den Mu'taziliten und (6.) Ḫāriğiten und (7.) die Bāṭiniten.[37] Im dritten Teil der Häresiographie wird die gerettete Sekte, die „Leute der *sunna* und der Gemeinschaft" beschrieben. Sie setzt sich selber aus acht Gruppen zusammen, nämlich den Rechtsgelehrten, den *ḥadiṯ*-Gelehrten, den Sprachgelehrten aus Kufa und Basra, den Koran-Gelehrten, den Asketen und Mystikern, den Glaubenskämpfern (*murābiṭūn*) und schließlich der großen Masse der Gläubigen (*'āmma*).[38]

---

des frühen *fiqh* (Abū Yūsuf, aš-Šāfi'ī u.ä.) so, als wären sie mit dem rechtlichen Status der *ahl al-ahwā'* vertraut. Tatsächlich wird dieser Status erst von al-Baġdādī begründet. Die zitierten Stellungnahmen der vorhergehenden Autoren beziehen sich i.d.R. auf Religionsgruppen, von denen sie meinten, es handele sich zwar um Muslime, man dürfe aber kein Zeugnis von ihnen annehmen. In seinem *Tafsīr asmā' Allāh al-husnā* stellt al-Baġdādī die Meinungen zum rechtlichen Status der *ahl al-ahwā'* in einem gesonderten Kapitel „über den (rechtlichen) Ort, der den *ahl al-ahwā'* zukommt" (foll. 228*v*–230*r*) zusammen.

[34] al-Baġdādī, *al-Farq baina l-firaq*, 14–229; engl. Übers., Part 1, 31–210. Dieser Teil ist ausgewertet bei Laoust, *La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdadi*, 25–40. Eine Liste aller 73 Sekten und ihrer Einteilung findet sich darüber hinaus in der Einleitung zur englischen Übersetzung von K. Chamber Seelye (Part 1), 14–17.

[35] Wer die *ḥulūlīya* sind, wird bei al-Baġdādī nicht klar. Zum Zusammenhang mit den Schiiten vgl. aš-Šahrastānī, *al-Milal wa-n-nihal*, 79, 133; franz. Übers., i, 346, 512; dt. Übers., i, 118, 200f.

[36] Nämlich indem die Göttlichkeit von einem Imam auf den nächsten übergeht. Vgl. aš-Šahrastānī, *al-Milal wa-n-nihal*, 133; franz. Übers., i, 510f.; dt. Übers., i, 200f.

[37] al-Baġdādī, *al-Farq baina l-firaq*, 230–312; engl. Übers., Part 2, 41–157; vgl. Laoust, *La classification*, 40–47.

[38] al-Baġdādī, *al-Farq baina l-firaq*, 312–366; engl. Übers., Part 2, 158–227; vgl. Laoust, *La classification*, 47–50.

Die Philosophen werden in al-Baġdādīs Häresiographie weder unter den Verirrten (*ahl al-ahwā'*) noch unter den Apostaten genannt. Tatsächlich fehlen unter den Anhängern des schlimmsten Unglaubens eine ganze Reihe von Sekten, die bei al-Bāqillānī noch ganz oben auf der Liste der Ungläubigen standen, wie die Dahriten oder die Brahmanen. Al-Baġdādī hält sich konsequenter als andere Autoren an die Vorgabe des *ḥadīṯ* von den 73 Sekten und beschreibt nur die Religionsgruppen, die ihren Ursprung in den theologischen Entwicklungen des Islams haben. Dahriten, Brahmanen und Philosophen galten ihm als fremde Religionsgruppen, die nicht zu den 73 Sekten des Islams zu zählen sind. In seinem theologischen Hauptwerk, die „Grundsätze der Religion" (*Uṣūl ad-dīn*), werden die Philosophen jedoch ebenso wie die Dahriten und Brahmanen erwähnt. Auch hier findet sich eine Liste der Ungläubigen (*ahl al-kufr*), die in vielem dekkungsgleich ist mit der in der Häresiographie. Abweichend zur Häresiographie zählt al-Baġdādī die Mu'taziliten und Qadariten in den „Grundsätzen der Religion" gänzlich zu den Apostaten.[39] Sie zählen zu den Ungläubigen (*ahl al-kufr*), die im Territorium des Islams ebensowenig geduldet werden können wie alle fremden Religionsgruppen, „von denen keine Kopfsteuer akzeptiert werden darf". Neben den Immanationisten (*ḥulūlīya*) und den Anhängern der Seelenwanderung, die auch in der Häresiographie vorkommen, enthält diese Liste 13 verschiedene Sektennamen. Vier von diesen 13 Gruppen hängen mit der griechischen wissenschaftlichen Tradition zusammen: (1.) die Skeptizisten (*as-sūfisṭā'īya*), (2.) die Anhänger der Hyle-Lehre (*aṣḥāb al-hayūlī*), (3.) Naturwissenschaftler (*aṣḥāb aṭ-ṭabāyi'*) und (4.) die Philosophen (*al-falāsifa*).[40]

Herausragend an al-Baġdādīs Werk ist nicht nur, daß er allen ihm bekannten religiösen Gruppen einen Platz im Personenrecht des Islams zuordnet, sondern daß er bei jeder Religionsgruppe begründet, warum die Zuweisung der Gruppe in eine der drei Kategorien erfolgt. Die Philosophen können nicht geduldet werden, so al-Baġdādī, weil sie die Ewigkeit der Welt behaupten und die Existenz eines Schöpfers bestreiten. Aristoteles wird z.B. mit der Behauptung zitiert, die Welt

[39] al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn*, 337.

[40] Ebd., 319–324. Die gesamte Liste der 15 nicht tolerierbaren Religionsgruppen umfaßt: Sophisten, Dahriten, Anhänger der Hyle, Naturwissenschaftler, Philosophen, Astronomen, „Leute die einen Kopf anbeten", „diejenigen, die die Engel anbeten", *al-ḥalūlīya* (Immanationisten), *at-tanāsuḫ* (Anhänger einer Seelenwanderung), *al-ḫarmadīnīya* (?), Bāṭiniten und Brahmanen.

sei ewig und hätte eine ewige Ursache.[41] Die Naturwissenschaftler werden aufgrund ihrer Lehre, daß die vier Grundelemente ewig seien und anhand der vier Säfte die Gesundheit des Menschen bestimmen, verurteilt. Einige Philosophen würden meinen, daß die Sterne zusammen mit den vier Elementen ewig seien und hätten behauptet, daß es eine *quinta essentia* gebe, die für keine Veränderung empfänglich wäre.[42] Die Anhänger der Hyle-Lehre vertreten die auf Platon zurückgehende Überzeugung, wonach die Welt aus ewiger Hyle sei und daß allein die Ideen (hier: Akzidenzien, arab. *aʿrāḍ*) das Geschaffene seien.[43] Den Skeptizisten wirft al-Baġdādī schließlich vor, sie meinten, es gebe kein Wissen von Dingen, und die Dinge selber hätten kein ihnen eigenes Wesen (*ḥaqīqa*), aufgrund dessen man sie erkennen könne. Erkenntnis sei vielmehr eine ebenso unsichere Sache wie der Glaube an eine Religion. Wenn man nämlich meine, das Wesen einer Sache erkannt zu haben, so sei diese Meinung in Wirklichkeit nur ein Glaube, der nicht gesicherter sei, als der Glaube an die Lehrsätze der Religionen.[44]

---

[41] Ebd., 320.17.

[42] Muḥammad b. Zakariyyāʾ ar-Rāzī (gest. 320/932) hat in seinem verlorenen Buch „Über die fünf ewigen Elemente" („al-Qaul fī l-qudamāʾ al-ḫamsa") eine ähnliche Lehre entwickelt. Dort sind die fünf ewigen Elemente Hyle, Raum, Zeit, die universelle Seele und der Schöpfer. (Vgl. ar-Rāzī, *Rasāʾil falsafiya*, 191–216). Al-Kindī (gest. nach 256/870) hat ebenfalls ein Werk über die fünf Elemente verfaßt, daß auch nicht im Original, sondern nur in einer lateinischen Übersetzung, „De quinque essentiis" überliefert ist.

[43] Vgl. Platon, *Timaios*, 27*d*–28*c*; 30*c*f. Über die *aṣḥāb al-hayūlī* als eine Gruppe von islamischen Philosophen vgl. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, 34f.

[44] al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn*, 319–321. Mit *as-sūfisṭāʾīya* (wört. „Sophisten") sind in arabischen häresiographischen Werken Skeptizisten gemeint. (Vgl. van Ess, *Skepticism in Islamic Religious Thought* und ders., *Die Erkenntnislehre* 173–187, 221–236). Nicht immer wird deutlich, was die Autoren unter Skeptizismus oder Sophismus verstanden haben. Der Ḥanbalit Abū Yaʿlā, *al-Muʿtamad*, 20 berichtet eine Generation nach al-Baġdādī: „Die Sophisten verneinen, daß es Wesenheiten (*ḥaqāʾiq*) gibt, die durch Sinne wahrnehmbar sind, wie z.B. die Unterscheidung zwischen weiß und schwarz, zwischen süß und sauer und zwischen lang und kurz." Al-Ġazālī beschäftigt sich ausführlich mit dem Skeptizismus und erwähnt die Gruppe der Sophisten häufig. Auch bei ihm negieren die Sophisten die Erkenntnisfähigkeit der fünf Sinne (vgl. dazu die Auswertung auf. S. 260–265). Für den ein halbes Jahrhundert später schreibenden aš-Šahrastānī, *al-Milal wa-n-nihal*, 201; franz. Übers., ii, 93; dt. Übers., ii, 3 waren die Sophisten Leute, die verneinen, daß man die Wesenheiten durch Sinneswahrnehmung oder durch den Intellekt wahrnehmen kann (arab.: *lā bi-taḥsūs walā maʿqūl*). Al-Baġdādīs Referat ihrer Lehren ist noch am ausführlichsten. Die Identifikation von Sophisten mit Skeptizisten stammt noch aus der Antike. Vermittler waren Texte wie Galens Polemik gegen eine Gruppe von Medizinern, die jegliche Empirie ablehnten und allein theoretischen Kenntnissen vertrauten (*Perí tês ʾiatrikês ʾempeirías*, arab.: *Fī t-taǧriba aṭ-ṭibbīya*; vgl. Galen, *On Medical Experiment*, arab.

Der Zweifel an dem epistemischen Wert der Sinneserkenntnis führt im Fall der Skeptizisten zum Ausschluß aus der Religionsgemeinschaft der Muslime. Es wird jedoch nicht klar, gegen welche der acht grundlegenden Dogmen des Islams dieser Zweifel verstößt. Den Philosophen, die nicht am Wert der Sinneswahrnehmung zweifeln, wird von al-Baġdādī zuallererst ihr Festhalten an der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt,[45] vom unbewegten Beweger[46] und von den ewigen fünf Elementen[47] vorgeworfen. Alle diese drei Lehren verstoßen gegen das erste Dogma, daß al-Baġdādī als Prüfstein zwischen Islam und Apostasie gesetzt hat: die Lehre von der Geschaffenheit der Welt.

30; engl., 108f.) Für die Philosophen wiederum waren die Mutakallimūn die Skeptizisten/Sophisten weil sie an den Erkenntnismöglichkeiten der Philosophie zweifeln würden (vgl. ʿAbdalǧabbār, *Tatbīṯ dalāʾil an-nubūwa*, ii, 361).

[45] Aristoteles, *Physica*, 250*b*f.; ders., *De caelo*, 279*b*–283*b* und ders., *Metereologica*, 1072*b*.

[46] Aristoteles, *Metaphysica*, 1071*b*–1072*b*.

[47] Aristoteles, *De generatione et corruptione*, 330*b*; *De caelo*, 270*b*.20.

9. KAPITEL

DAS SCHEITERN DER AŠʿARITISCHEN KRITERIEN FÜR UNGLAUBEN WÄHREND DER VERFOLGUNG UNTER DEN SELDSCHUKEN 445/1053

„Zu der Zeit, als sich der Emir Maḥmūd von Ghazna in Transoxanien aufhielt, kam zu ihm eine Gruppe von Anführern der Turkmenen und klagte über die Ungerechtigkeiten, die ihnen von ihren eigenen Heerführern angetan, und über den Schaden, der ihnen zugefügt wurde. Sie sagten: ‚Wir sind 4000 Familien und wenn der König akzeptiert, daß wir den Fluß überqueren, Chorasan zu unserer Heimat machen und uns Land als Weidefläche zur Verfügung steht, so wird seine Herrschaft durch uns bereichert werden. Denn wir sind Hirten und haben zahlreiches Weidevieh. Von uns werden viele in seinem Heer dienen.' (. . .) Daraufhin befahl der Emir, daß sie den Fluß überqueren, und so überquerten auf seinen Befehl 4000 vollzählige Familien mit ihren Männern, Frauen, Kindern, ihrem Hab und Gut, ihren Schafen, Kamelen, Pferden und Mauleseln den Amu-Darja und ließen sich in der Karakum-Wüste südlich des Flusses nieder. Hier richteten sie ihre Zelte auf und begannen, die Bewohner zu tyrannisieren.

Als der Sultan Maḥmūd selber den Fluß überquerte trat der Statthalter der Stadt Ṭūs (. . .) an ihn heran und fragte: ‚Wieso hast du diese Turkmenen unter deine Herrschaft gebracht? Was du getan hast, war ein enormer Fehler! Jetzt, wo du sie hergebracht hast, töte sie all oder erlaube mir, ihren Männern so viele Finger abzuschneiden, daß sie keine Pfeile mehr abschießen können.'"[1]

So schildet der Hofchronist ʿAbdalḥayy Gardīzī kaum mehr als 30 Jahre nach dem denkwürdigen Ereignis die Überquerung des Amu-Darja (Oxos) durch die erste Gruppe von Seldschuken im Jahr 416/1025. Nachdem die Turkmenen nach Chorasan eingedrungen waren, blieb Maḥmūd nur die Möglichkeit, die Beutelust der Noma-

[1] Gardīzī, *Zain al-aḫbār*, 307; vgl. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, ix, 266, 323.

den von seinem Herrschaftsgebiet nach Westen umzulenken, wo sie in den Jahren 429/1040 und 430/1041 schwere Verwüstungen in Medien anrichteten. Diese als Irak-Seldschuken bekannt gewordene erste Gruppe von nomadisierenden Türken plünderte Aserbaidschan, bevor sie 432/1042 in den Fruchtbaren Halbmond in Syrien und Mesopotamien einfiel. Auch für die Ghaznawiden wurde die Lage wieder schwierig, als – ermutigt durch die Erfolge der Irak-Seldschuken – neue Gruppen über den Amu-Darja nach Chorasan zogen und das offene Land verunsicherten. „Bis heute", so schrieb Gardīzī in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts, „wurde das Problem nicht gelöst."

Die Einwanderung immer neuer Steppenvölker über den Amu-Darja war für die nächsten vier Jahrhunderte der bestimmende Faktor für die Geschichte im Osten der islamischen Welt. Diese Völkerwanderungen von Türken und Mongolen lieferten nicht nur den Auslöser für die Kreuzzüge[2] und führten zum Ende des ʿabbāsidischen Kalifats 656/1258, sondern – und das ist nicht unwichtig für die Untergang der peripatetischen Philosophie im Islam – sie führten zum Niedergang der Gesellschaftschicht reicher Kaufleute, die in Persien Träger der Bildung und Wissenschaft war.

Die Seldschuken gehörten zu den Oġuzen, eine von den Arabern und Persern Ġuzz genannte Sammlung von mehreren Stämmen, die am Ende des 2./8. Jahrhunderts von Norden und Osten in die Steppen und Halbwüsten um den Aralsee und nördlich des Kaspischen Meeres zogen. Transoxanien, das große Wüsten- und Steppengebiet jenseits des Amu-Darja, war vom 2./8. bis zum 5./11. Jahrhundert das Grenzgebiet der islamischen Reiche. Einer der Anführer der Oġuzen, Selçuk, soll am Ende des 4./10. Jahrhunderts den Islam der damals im Osten weit verbreiteten ḥanafitischen Rechtsschule angenommen haben und diente mit seinen Truppen als Söldner im Grenzgebiet zu den Sāmāniden und Ghaznawiden. Unter seinem

[2] Nachdem die Seldschuken 463/1071 in der Schlacht von Manzikert ein zahlenmäßig überlegenes, byzantinische Heer unter Romanus IV Diogenes vernichtend geschlagen und den Kaiser gefangengenommen hatten, brach die Ostgrenze des byzantinischen Reiches zusammen. Kleinasien wurde bald darauf durch eine Anzahl seldschukischer Kleinfürstentümer (türk. *beylikler*) regiert. Die Einnahme der nur 120 km vor Konstantinopel gelegenen Stadt Nikäa 485/1092 durch Kiliç Arslan I. bewegte Kaiser Alexios I. Komnenos 1095, bei den Lateinern um Söldnertruppen anzufragen. Im November 1095 nahm Pabst Urban diese Anfrage zum Anlaß, während des Konzils von Clermont zum Kreuzzug gegen den wiedererstarkten Islam aufzurufen.

Sohn wurde diese Truppe von rivalisierenden Oġuzen geschlagen, und sie wandte sich mit der Bitte, über den Amu-Darja nach Chorasan ziehen zu dürfen, 416/1025 an Maḥmūd von Ghazna.[3] Wie der Chronist Gardīzī berichtet, willigte der Sultan im Austausch für Steuern und Kriegsdienste ein. Die bald nachströmenden Oġuzen ließen sich aber nicht mehr nach Westen abdrängen. Das Ausmaß der Unsicherheit in Chorasan wurde bestürzend. Außerhalb der Stadtmauern von Baihaq – dem heutigen Sabsevar, 100 Kilometer im Westen von Nischapur – war z.B. in den Jahren von der Ankunft der ersten Türken 422/1031 bis zur Einnahme der Stadt durch die Seldschuken 429/1038 keine Landwirtschaft möglich. Hammelfleisch war auch in der Stadt nicht zu bekommen.[4] Die ghaznawidischen Truppen fochten zwischen 426/1035 und 431/1040 einen permanenten Kampf gegen die Türken in Chorasan. Obwohl die reguläre Armee besser bewaffnet, besser geführt und möglicherweise auch zahlenmäßig überlegen war, behielten die Nomaden die Oberhand, weil die Armee ihre Siege in den Schlachten aufgrund der Mobilität der Oġuzen nicht in Territorialgewinne umsetzen konnte.[5] Die Oġuzen waren zwar nicht in der Lage, Städte einzunehmen, doch die großen Metropolen Chorasans gaben aufgrund des Stillstands im Geschäftsleben und der bald einsetzenden Hungersnot auf. Hinzu kam die durch die Landflucht verstärkte Plage durch die städtischen Milizen, die *ʿayyārūn*. Merw und Herat fielen 428/1037 in die Hände der Oġuzen, Nischapur 429/1038.[6]

Unter den zahlreichen Anführern hatten zwei Enkel Selçuks, die Brüder Tuġrilbeg und Çaġribeg, 426/1035 mit ihren Truppen den Oxus überquert. Sie waren nach der Einnahme der Städte als einzige in der Lage gewesen, aus dem Einfall von plündernden Noma-

---

[3] Bosworth, *The Ghaznavids*, 210–226.

[4] Bosworth, *The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000–1217)*, 19f.

[5] Bosworth, *The Ghaznavids*, 241–249.

[6] Während der Staatengründung der Seldschuken in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts wurden nur wenige Städte wie z.B. Rayy geplündert. Mehr als einhundert Jahre später kam es 548/1153 in Chorasan aber zu einem Streit zwischen dem seldschukischen Statthalter der Provinz und einer Gruppe neuangekommener Oġuzen, der zur Plünderung von Nischapur und Merw führte. Alle großen Städte Chorasans, wie Balch, Merw, Herat oder Nischapur wurden während des Iran-Feldzuges Dschingis Chans 617–618/1220–1221 zerstört und ihre Bewohner zielstrebig ermordet. Die Städte lagen noch lange Zeit danach in Ruinen. Über den Niedergang der urbanen Kultur in Chorasan vor dem Mongolensturm vgl. Bulliet, *Islam. The View from the Edge*, 129–144.

den ein Staatswesen zu gründen.[7] Tuġrilbeg ließ sich 432/1040 in Nischapur als „erhabener Sultan" von den Kanzeln der Moscheen ausrufen,[8] sein Bruder Çaġribeg regierte in Merw über den Osten und Norden Chorasans. Wie das Land sich den Seldschuken ergeben hatte, so beugten sich auch die Gelehrten den neuen Herrschern. Die Kaufleute und die mit ihnen verwandten Rechtsgelehrten und Beamten gaben ihre Hoffnung auf eine Rückkehr der Ghaznawiden auf und stellten sich in den Dienst der Seldschuken.[9] Die neuen türkischen Herrscher kamen ohne religionspolitisches Programm, ihnen ging es zu Beginn vor allem darum, ihre Herrschaft zu konsolidieren, und dazu bedurfte es der Anerkennung durch den Kalifen.

Der Kalif al-Qādir war 422/1031 verstorben, sein Sohn und Nachfolger al-Qā'im (gest. 467/1075) setzte das Lebenswerk seines Vaters fort, indem er sich ebenfalls an die Bewegung des traditionalistischen Islams band, um dadurch eine Stärkung der Autorität des Kalifats zu erreichen. Zweimal entsandte der Kalif den hochangesehenen šāfiʿitischen Rechtsgelehrten Abū l-Ḥasan al-Māwardī 433/1042 und 436/1044 zu Tuġrilbeg. Derweil machte sich die seldschukische Streitmacht auf den Weg, die verbleibenden būyidischen Fürstentümer im Hochland Irans zu zerschlagen, um auf diese Weise persönlich mit dem Kalifen in Kontakt zu treten. Das Gegenüber al-Māwardīs bei den zweiten Verhandlungen um die offizielle Einsetzung Tuġrilbegs war wahrscheinlich Abū Naṣr al-Kundurī, ein junger Rechtsgelehrter aus Nischapur, der um 436/1044 oder kurz später zum Wesir Tuġrilbegs aufgestiegen war.[10] Al-Māwardī hatte klare Vorstellungen von den Pflichten eines Sultans. In seinem Hauptwerk „Die Bestimmungen der Machtausübung" (*al-Aḥkām as-sulṭānīya*) hatte er dargelegt, daß es zur allerersten Pflicht eines Kalifen gehöre, den Islam in seinen Grundlagen zu bewahren und, sobald unzulässige Neuerungen um sich greifen, hiergegen vorzugehen. Damit war die Verfolgung aller Richtungen gemeint, die dem Sunnitentum zuwiderliefen. Die exekutive Ausführung dieser Pflichten könne der Kalif in die Hände von Sultanen und Emiren legen.[11] Al-Māwardī erreichte, daß

---

[7] Lampton, *Aspects of Saljūq-Ghuzz Settlement in Persia*, 112f.
[8] Arab.: *as-sulṭān al-muʿaẓẓam*; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, ix, 328.
[9] Boswort, *The Ghaznavids*, 258–266.
[10] Bulliet, *The Political-Religious History of Nishapur*, 81.
[11] al-Māwardī, *al-Aḥkām as-sulṭānīya*, 30–34; franz. Übers., 59–70; engl. Übers.

Tuġrilbeg die Oberherrschaft des Kalifen und damit die Ausführung dieser Aufgaben akzeptierte. Der Seldschuke mußte sich nun auch für die Sicherheit des Reiches einsetzen, indem er vor allem die verschiedenen Gruppen von marodierenden Oġuzen im Irak und Iran unter seinen Einfluß brachte. Die Seldschuken waren auf diese Weise zu Erben der ghaznawidischen Politik gegenüber dem Kalifat geworden.[12] Gleichzeitig wurden sie mit der offiziellen Übertragung des Sultanats auf Tuġrilbeg im Jahr 447/1055 vor den Toren von Bagdad auch zu Beerbten der Politik des Kalifats. Zwei Jahre später, nachdem die Seldschuken die Bagdader *ʿayyārūn* und eine erfolgreiche schiitische Revolte in der Kalifenstadt niedergeschlagen hatten, empfing Tuġrilbeg in einer feierlichen Zeremonie eine Krone aus der Hand des Kalifen. Seinem Wesir al-Kundurī wurde ein Stück aus dem angeblichen Mantel des Propheten übergeben.[13] Damit waren „Schwert und Schreibrohr", die militärische Macht und ihre Kontrolle durch die Urteilskraft eines Rechtsgelehrten vereint und vom Kalifen legitimiert.[14] Hatte al-Qādir Maḥmūd von Ghazna am Beginn des Jahrhunderts zum Erfüllungsgehilfen seiner anti-rationalistischen Religionspolitik im Iran gemacht, so war es seinem Sohn al-Qā'im in der Mitte des Jahrhunderts gelungen, die weit mächtigeren Seldschuken für die gleiche Politik gegenüber den Rationalisten und Schiiten zu verpflichten.

Selbst nach der endgültigen Konsolidierung der Seldschukenmacht läßt sich eine Kontinuität der traditionalistischen Religionspolitik beobachten, wie sie seit Beginn des Jahrhunderts von den Kalifen, ihren Ratgebern und Maḥmūd von Ghazna verfolgt wurde.[15] Mit der Armee Tuġrilbegs zog diese traditionalistische Politik westwärts und bedrohte die letzten Zentren philosophischer Gelehrsamkeit in Rayy, Isfahan, Hamadan und Bagdad. Die Politik der Verfolgung richtete sich unter der Herrschaft der Seldschuken aber nicht nur gegen die Muʿtaziliten, Philosophen und Schiiten, sondern auch gegen die

32–37. Vgl. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft*, i, 348–360, und ders., *Das Kalifat der Abbasiden*, 154–157.

[12] Nagel, *Über die Ursprünge der Religionspolitik der ersten seldschukischen Sultane.*

[13] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, ix, 435f.; Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 236f.; Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 72f.

[14] „Schwert und Schreibrohr", d.h. der Waffendienst und die Wissenschaft war ein altes Motiv der arabischen Rangstreitdichtung. Vgl. van Gelder, *The Conceit of Pen and Sword*, 339–347.

[15] Glassen, *Der mittlere Weg*, 45.

Ašʿariten. Der Chronist Ibn al-Aṯīr berichtet zweihundert Jahre später, daß al-Kundurī, der Wesir des Sultans Tuġrilbeg, voller Haß gegen die Šāfiʿiten gewesen sei. Als der Sultan 445/1053 von al-Kundurī erbat, die Schiiten in Chorasan von den Kanzeln der Moscheen verfluchen zu lassen, habe er als Rechtsgelehrter dazu seine Einwilligung gegeben. Al-Kundurī soll aber nicht nur die Verfluchung der Schiiten gedultet haben, sondern er soll ihnen auch eigenmächtig die der Ašʿariten hinzugefügt haben.[16] Es wurde angeordnet, die vier beteudendsten Lehrer der Schule in Nischapur gefangenzusetzen. Daraufhin verließen vierhundert ašʿaritische Juristen und Studenten Chorasan. Unter ihnen war auch der führende Gelehrte Abū l-Maʿālī al-Ǧuwainī (gest. 478/1085).[17] Sein Kollege Abū Qāsim al-Qušairī wurde gefangengesetzt.

Der Grund für al-Kundurīs Haß gegen die ašʿaritischen Šāfiʿiten soll seine Mitgliedschaft in der ḥanafitischen Rechtsschule gewesen sein, die in Nischapur mit den Šāfiʿiten konkurrierte. Neben diesen beiden religiösen Fraktionen gab es damals in Chorasan eine dritte Gruppe, nämlich die der Karrāmiten. Da die Karrāmiten im Verlauf des 6./12. Jahrhunderts ihre letzten Anhänger verloren hatten, werden sie bei den späteren Historikern wie Ibn al-Aṯīr gar nicht mehr erwähnt. Die ašʿaritischen Historikern heben allein die Ḥanafiten als Gegner hervor. Trotzdem hatten die Karrāmiten in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts eine machtvolle Position in Nischapur. Die Ursprünge dieser theologischen Bewegung liegen in der Person des Muḥammad b. Karrām (gest. 255/869), der als ein Zeitgenosse Aḥmad b. Ḥanbals in Chorasan gewirkt hat. Von der Theologie Ibn Karrāms und seiner Nachfolger gibt es kaum eigene Zeugnisse, wieder einmal ist man allein auf die Referate ihrer theologischen Gegner angewiesen.[18] Ähnlich wie die Theologie der zeitgleich im Irak entstehenden ḥanbalitischen Richtung sollen die Karrāmiten eine sehr

---

[16] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, x, 21. Wann die staatliche Verfolgung begann, ist unklar, doch schon vor 445/1053 muß die ašʿaritische Partei in Nischapur unter Druck geraten sein, denn aus dem Jahr 436/1045 ist ein Brief überliefert, in dem prominente Ašʿariten ihre theologische Position gegen Angriffe verteidigen. Vgl. Halm, *Al-Kundurī und die fitna von Nīšāpūr*, 214f.

[17] Über ihn vgl. EI², ii, 605f. (Carl Brockelmann u. Louis Gardet); *GAL*, i, 388f.; *Suppl.*, i, 671–673 und die ausführliche Studie von Nagel, *Die Festung des Glaubens*.

[18] Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya* führt in einige karrāmitische Dokumente ein. Eine wichtige Quelle darunter, das „Kitāb ar-Radd" des Makḥūl an-Naṣafī, wird bei Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, 92–95 ausgewertet.

konservative Auslegung der Offenbarungsschriften betrieben haben, die sich eng an den Wortlaut der Offenbarung hielt.[19] Wie die Ḥanbaliten im Irak, wurden auch die Karrāmiten in Chorasan vom einfachen Volk unterstützt.

In der Glaubenslehre vertraten die Karrāmiten im Gegensatz zu den Ḥanbaliten und den Aš'ariten einen äußerst toleranten Standpunkt. Al-Baġdādī, der selber in Streitgesprächen mit den Karrāmiten engagiert war,[20] berichtet, daß sich bei den Karrāmiten Glaube schon durch das Aussprechen der Bekenntnisformel manifestiert habe.[21] Für die Karrāmiten galt also jeder, der sich selber als Anhänger des Propheten Muḥammad ausgab, nicht nur als Muslim, sondern als Gläubiger. Ungläubig war nur, wer sich *expressis verbis* von der Gemeinde der Muslime distanzierte.

Viele Gelehrte in Chorasan folgten in den Grundlagen der Religion den Karrāmiten, im Recht jedoch der ḥanafitischen Tradition.[22] Nachdem die Ghaznawiden Nischapur am Beginn des 5./11. Jahrhunderts erobert hatten, unterstützten sie dort sowohl die ḥanafitische wie die karrāmitische Fraktion.[23] Die Karrāmiten setzten daraufhin die Aš'ariten in Nischapur unter Druck.[24] Schon 403/1012 hatte Maḥmūd jedoch einen Brief des Kalifen al-Qādir erhalten, in dem er ihn aufforderte, die aus der Sicht des ḥanbalitisch-traditionalistischen Kalifen häretischen Karrāmiten nicht weiter zu unterstützen. Als 406/1015 in Nischapur ein heftiger Konflikt zwischen den Karrāmiten und den reichen Kaufleuten der Stadt ausbrach, ließ Maḥmūd die Karrāmiten fallen und beschränkte danach seine Patronage auf die Ḥanafiten.[25] In der Mitte des 5./11. Jahrhunderts hatten die

---

[19] Über die Theologie der Karrāmiten vgl. EI², iv, 667–669 (Clifford E. Bosworth), Watt, *The Formative Period*, 289–291, Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique*, 255–272; Bosworth, *The Ghaznavids*, 185–189.

[20] al-Baġdādī, *al-Farq baina l-firaq*, 224f.; engl. Übers., Part 2, 29 berichtet über ein Streitgespräch mit Karrāmiten in Gegenwart des sāmānidischen Heerführers Ibn Sīmǧūr im Jahr 370/980.

[21] al-Baġdādī, *al-Farq baina l-firaq* 12, 230; engl. Übers., Part 1, 27 u. Part 2, 37. Das gleiche berichtet einhundert Jahre vor ihm al-Māturīdī, *Kitāb at-Tauḥīd*, 373 und einhundert Jahre nach ihm aš-Šahrastānī, *al-Milal wa-n-nihal*, 84; franz. Übers., i, 360; dt. Übers., i, 127.

[22] Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie*, 92f.; Bosworth, *The Rise of the Karāmiyya*, 8, 12.

[23] Bulliet, *The Political-Religious History of Nischapur*, 75, 77.

[24] Vgl. das Verfahren gegen Ibn Fūrak und seinen Tod 405/1014.

[25] Bosworth, *The Rise of the Karāmiyyah*, 8–12.

Karrāmiten viel von ihrem Einfluß verloren, doch sie waren nach wie vor präsent, was durch einen Aufruhr belegt wird, den sie 488–489/1095–1096 angezettelt haben sollen. Erst in diesem Jahr wurden die Schulen der Karrāmiten von den vereint handelnden Šāfiʿiten und Ḥanafiten zerstört und viele Karrāmiten getötet.[26]

Vor Eintreffen der Turkmenen 429/1038 herrschte – neben der Existenz der Karrāmiten – ein gewisses Kräftegleichgewicht zwischen den Ḥanafiten und den Šāfiʿiten in Nischapur. Die Seldschuken gehörten jedoch der ḥanafitischen Rechtsschule an, und so führte die Ankunft der neuen Macht zu einer Verschiebung zugunsten der ḥanafitischen Partei. Die Ašʿariten glaubten, al-Kundūrī habe diese Situation ausgenutzt, um Rache an den Ašʿariten zu üben.[27] Heinz Halm konnte jedoch nachweisen, daß al-Kundurī nicht den Auslöser für die Ašʿaritenverfolgung gab.[28] Er war vielmehr ein umsichtiger Politiker und gebildeter Literat, der einigen Ašʿariten – darunter al-Ǧuwainī – bei ihrer Flucht aus Chorasan behilflich war, indem er sie in seinem Heerlager unterbrachte.[29] Selbst al-Kundurīs angebliche Zugehörigkeit zur ḥanafitischen Rechtsschule muß in Zweifel gezogen werden.[30] Die Unruhen in Nischapur und die daraus folgende Ašʿaritenverfolgung waren die Folge einer heftigen theologischen Auseinandersetzung zwischen den Ašʿariten und ihren Gegnern, in der die Frage im Mittelpunkt stand, wer unter den Muslimen als gläubig zu gelten hatte und wer nicht.[31]

Die Quellen für all diese Ereignisse sind gänzlich von Ašʿariten

---

[26] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, x, 176. Offenbar waren solch blutige Auseinandersetzungen auf kleiner Ebene einer der bedeutendsten Faktoren für die Durchsetzung der sunnitisch-ašʿaritischen Theologie.

[27] as-Subkī, *Ṭabaqāt*, iii, 390. Über die Kundurī-feindliche Legendenbildung unter den Ašʿariten vgl. Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 163f.

[28] Halm, *Der Wesir al-Kundurī und die fitna von Nīšāpūr*, 214f., 221f. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ashʿarī et de ses premiers grand disciples*, 76, 349 sowie Bulliet, *The Political-Religious History of Nishapur*, 81f. deuten mögliche Motive al-Kundurīs und folgen damit der Historiographie, die al-Kundurī alle Schuld gibt. Die Interpretation der Ašʿaritenverfolgung bei Bulliet, *Islam. The View from the Edge*, 122–127 zeigt, daß Halms Beitrag außerhalb der deutschsprachigen Literatur nicht wahrgenommen wurde.

[29] Vgl. die positive Beschreibung der Persönlichkeit al-Kundurīs bei Glassen, *Der mittlere Weg*, 46–49.

[30] Halm, *Der Wesir al-Kundurī und die fitna von Nīšāpūr*, 210.

[31] Glassen, *Der mittlere Weg*, 46 und Halm, *Der Wesir al-Kundurī und die fitna von Nīšāpūr*, 223f., 230 haben die Ašʿaritenverfolgung mit lokalen Gruppenrivalitäten städtischer Notablen erklärt, die aus ihrer Zugehörigkeit zu einem juristischen Ritus eine Ideologie bezogen und mit abgegriffener Polemik gegen die Glaubenshaltung ihrer Rivalen hetzten, gestützt auf die bewaffneten *ʿayyārūn*. Diese Deutung unterschätzt das tatsächliche theologische Element in der Verfolgung der Ašʿariten.

bestimmt.[32] Tilman Nagel hat vermutet, daß die späteren Aš'ariten guten Grund hatten, den wahren Auslöser für die Verfolgung ihrer Partei zu verschweigen. Zwei Dinge mögen eine entscheidende Rolle gespielt haben, zum einen ein radikaler, fast subversiver Zug in ihrer Ethik und zum anderen eine Arroganz gegenüber der einfachen Masse der Gläubigen, die vor allem die frühen Aš'ariten dieser Zeit hegten – quasi eine Jugendsünde der aš'aritischen Theologie.[33]

Für die Aš'ariten lieferte der Islam nur den äußeren Rahmen, in dem der Glaube als wahre Hinwendung zu Gott seinen Platz fand. Die Institutionen des Islams, das religiöse Gemeinwesen, sein Gesetz, die Scharia und die staatliche Ordnung dieser Gemeinschaft waren für den Heilserwerb nicht ausreichend. Erst der Glaube und die Erfüllung aller Pflichten, die Gott den Gläubigen auferlegt hat, waren für die Aš'ariten der Weg zum Heil. Das islamische Gemeinwesen wurde damit zu einem unzulänglichen institutionellen Gefüge erklärt, das den wahrhaft Gläubigen nicht ausreichend sicher zum Erwerb des Heils führt.[34] Für die Aš'ariten war der Staat der Seldschuken vielleicht „muslimisch", aber solange seine Institutionen sich nicht der Ausbreitung eines Glaubenbegriffs widmeten, wie er von den Aš'ariten favorisiert wurde, war dieser Staat nicht gläubig.

Ein zweiter und in diesem Zusammenhang bedeutenderer Auslöser der Aš'aritenverfolgung war die Meinung führender Aš'ariten, daß die große Masse der Muslime zwar zum Islam gehöre, aber nicht gläubig sei. Glaube hat bei den Aš'ariten die Reflektion über Gottes Eigenschaften und die Begründung einer religiösen Überzeugung mit Argumenten beinhaltet. Der *vulgus* (arab.: *ʿawāmm*) konnte in der Meinung der Aš'ariten wohl muslimisch, nicht aber gläubig genannt werden. Wer nur das nachsage, was ihm von den traditionalistischen Theologen über Gott und seine Eigenschaften erzählt werde, ohne kritisch die Argumente dafür zu durchleuchten, der sei kein wahrhaft Gläubiger.

Die späteren Aš'ariten haben behauptet, es habe in ihrer Schule nie eine Verurteilung des *vulgus* gegeben. Im aš'aritischen Schrifttum des 5./11. Jahrhunderts wird das *takfīr al-ʿawāmm* („die Verurteilung des *vulgus*") tatsächlich nicht ausgedrückt. Häufig findet sich darin der Hinweis, daß Zweifel (*šakk*) und Zaudern (*taraddud*) zum Glauben gehören, und daß diese Unklarheiten allein mit rationaler Beweis-

[32] Halm, *Der Wesir al-Kundurī und die fitna von Nīšāpūr*, 206–208.
[33] Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 85–90.
[34] Ebd., 86.

führung auszuräumen seien. Deshalb gehöre rationale Beweisführung zu den Pflichten, mit denen Gott die Gläubigen belastet hat. Wer diese Pflicht nicht erfülle, nähre Zweifel an seinem Glauben.[35] Kein führender Aš'arit dieser Zeit hat behauptet, der *vulgus* sei *ungläubig*. Im den Schriften findet sich vielmehr die Position, die ungebildete Masse der Muslime sei nicht wirklich gläubig. Ein Mitglied der Aš'ariten von Nischapur berichtet fünfzig Jahre nach diesem Konflikt, daß Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī gelehrt habe, diejenigen Muslime, die gar keine rationale Spekulation betreiben, seien keine Gläubigen im ganzen Sinn des Wortes, weil es ihnen an Glaubensüberzeugung mangele.[36] Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī hatte zusammen mit al-Baġdādī von 406/1015 bis zu seinem Tod 418/1027 die Führung der Aš'ariten in Nischapur inne.

ʿAbdalqāhir al-Baġdādī berichtet in seinem „Kommentar zu den schönen Namen Gottes" (*Tafsīr asmā' Allāh al-husnā'*), daß die Gelehrten der aš'aritischen Schule sich allesamt darüber einig seien, daß jemand, der eine unsichere Glaubensüberzeugung habe und sich dieser Unsicherheit bewußt sei, kein Gläubiger sei. Um gläubig zu sein, müsse er seine Zweifel zum Anlaß nehmen, sich mit Hilfe religiöser Spekulation und Beweisführung wahren Glauben anzueignen. Von Glaube lasse sich im Fall des *vulgus* solange nicht mit Recht reden wie man nicht wisse, ob er Argumente für seine Überzeugungen kenne. Gleichzeitig sei der *vulgus* aber außerhalb des Unglaubens, denn der Unglaube sei das Gegenteil wahrer Glaubensüberzeugungen. Man nenne die ungebildete Masse Muslime, weil sie sich den wahren Glaubensüberzeugungen unterworfen hätten und weil sie sich ihnen zumindest annäherten.[37]

Al-Baġdādīs eigene Position weicht von diesem Referat über die

---

[35] Diese Stellen im aš'aritischen Schrifttum dieser Zeit sind ausgewertet bei Frank, *Knowledge and Taqlîd*, 45f.

[36] Dies überliefert Abū l-Qāsim al-Anṣārī (gest. 511 oder 512/1117–19), ein Studienkollege al-Gazālīs in seinem theologischen Hauptwerk *al-Gunya fī l-kalām* (zu al-Anṣārī vgl. einzig as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 96–99): „Was den *vulgus* und die niedrigste Klasse der Leute der Gebetsrichtung angeht, so sind sie von zweierlei Art. Die eine besteht aus Leuten, denen ein Sinn für rationale Argumentation nicht gänzlich abgeht, selbst wenn er ungenügend begründet ist und sich ungeschickt ausdrückt. Solche Leute sind echte Gläubige und sind im ganzen Sinne des Wortes wissend. Die zweite besteht aus Leuten, die in dieser Beziehung gänzlich unbedacht sind und kein echtes Wissen haben. Da sie ihre Glaubensüberzeugung von dem übernommen haben, was andere sagen, mangelt es ihren Glaubensüberzeugungen an Redlichkeit (*ṣafw*) und nicht einer von ihnen ist frei von Ungewißheit und Zweifel." (al-Anṣārī, *al-Gunya fī l-kalām*, fol. 6*v*.5–8).

[37] al-Baġdādī, *Tafsīr asmā' Allāh al-ḥusnā*, fol. 220*v*; vgl. auch ders., *Uṣūl ad-dīn*, 254.

Meinungen innerhalb der Aš'ariten von Nischapur ab. Al-Baġdādī schreibt, man müsse jemanden der eine wahre Glaubensüberzeugung hat, ohne sie argumentativ begründen zu können, als einen Gläubigen anerkennen. Denn man würde auch über jemanden sagen, er sei ein Ungläubiger, wenn er ohne jemals Zweifel gehabt zu haben seinen Unglauben von anderen übernommen habe. Selbst wenn jemand seine Überzeugungen über die Vorschriften des Glaubens, über seine Grundlagen und Bedingungen von anderen übernehme und sich dem Glauben nur aus religiöser Verplichtung annähere, sei er ein Gläubiger. Dies gelte sogar, wenn er sich den Pflichten der Religion widersetzte, und sich nicht mit Spekulation und Beweisführung beschäftigte.[38] Für al-Baġdādī war allein der Inhalt des Glaubens von Bedeutung, nicht die Methode seiner Aneignung.

Der Zusammenhang der Position über den mangelnden Glauben des *vulgus* mit der Verfolgung der Aš'ariten in Nischapur läßt sich anhand der wichtigsten Apologieschrift von seiten der Aš'ariten belegen. Als Reaktion auf seine einmonatige Haft in der Zitadelle von Nischapur 445/1053 hat al-Qušairī eine Schrift verfaßt, in der er die Lehre al-Aš'arīs gegen ihre Feinde verteidigt. Diese „Klage der Leute der *sunna* nebst einem Bericht über die Prüfung, die sie getroffen hat" (*Šikāyat ahl as-sunna bi-ḥikāyat mā nālahum min al-miḥna*) gibt über die Vorwürfe Auskunft, die gegen die Aš'ariten erhoben wurden.[39] Dieses kurze Sendschreiben nimmt direkt Bezug auf die Verfluchung al-Aš'arīs 445/1053 und setzt einen Zusammenhang mit den Rachegelüsten der Ḥanafiten voraus.[40] Da der Sultan Tuġrilbeg von jeglicher aš'aritischer Kritik ausgenommen wird,[41] waren es auch für al-Qušairī Verleumder, die die Aš'ariten auf die Liste der verdammungswürdigen Bekenntnisse setzten. Die von den Aš'ariten grundsätzlich begrüßte Religionspolitik Tuġrilbegs wird von al-Qušairī mit folgenden Worten beschrieben:

---

[38] al-Baġdādī, *Tafsīr asmā Allāh al-husnā*, fol. 221*r*; vgl. auch ders., *Uṣūl ad-dīn*, 254.

[39] Über diese Quelle vgl. Halm, *Der Wesir al-Kundurī*, 224–228 und Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 100–104. Über al-Qušairī vgl. *GAL*, i, 432; *Suppl.*, i, 770; EI², v, 526, (Heinz Halm); Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 151–153.

[40] al-Qušairī, *Šikāyat ahl as-sunna*, 400.

[41] Vgl. as-Subkī, *Ṭabaqāt*, iii, 389: „Er war ein Ḥanafit und guter Sunnit, gerecht, den Gelehrten gegenüber freundlich und einer der großen und bedeutenden Herrscher."

> Gott hat den Muslimen mit dem Sultan (. . .) Tuġrilbeg eine große Ehre und Wohltat erwiesen (. . .), denn er unternimmt die Wiederbelebung der *sunna* und verteidigt sie gegen die anderen Religionen (*milla*), bis er alle Parteien unter den Richtungen der Neuerer mit seinem scharfen Schwert schon an der Wurzel vernichtet hat.[42]

Die Aš'ariten haben es nicht hingenommen, auch als Neuerer und Abweichler vereinnahmt zu werden und haben gerichtlich Protest gegen die Ungerechtigkeit eingelegt. Al-Qušairī beschreibt den Verlauf der Verhandlung vor dem Hohen Gerichtshof.[43] Aus dem Sendschreiben läßt sich aber weder das Urteil des unbekannten Richters noch eine Urteilsbegründung glaubhaft entnehmen.[44] Während des Prozesses kommen sechs Vorwürfe gegen die Aš'ariten zur Sprache. Drei davon sind willentliche Mißverständnisse, in denen Lehrsätze der Aš'ariten aus Mißgunst falsch wiedergegeben werden.[45]

Die verbleibenden Kritikpunkte richteten sich direkt gegen die Glaubenslehre der Aš'ariten. Sie machen den Aš'ariten den Vorwurf, eine Trennung zwischen den Kriterien für den Unglauben eines Muslims und denen für seine Apostasie einzuführen. Al-Qušairī hat hinter diesem Vorwurf die Karrāmiten vermutet, die meinten, der Glaube und die Mitgliedschaft eines Muslimen zur Gemeinde werde durch ein einziges Kriterium, nämlich sein äußerliches Bekenntnis konstituiert.[46] Die Karrāmiten meinten, daß man nur auf diese Weise deutlich zwischen Glauben und Unglauben unterscheiden könne.[47] Glaube, so die Kritik der Karrāmiten, sei bei den Aš'ariten ein Fürwahrhalten Gottes, dem eine gründliche Kenntnis des Fürwahrgehaltenen vorhergehen müsse. Da ein Toter keine Kenntnis

---

[42] al-Qušairī, *Šikāyat ahl as-sunna*, 403.

[43] Ebd., 404f. Wahrscheinlich fand die Verhandlung in Nischapur statt.

[44] Al-Qušairī, *Šikāyat ahl as-sunna*, 405 beschreibt die Urteilsfindung als arbiträren Willensakt des Richters. Der Richter habe nichts von Kalām verstanden und sei ein Gegner dieser Disziplin gewesen. Al-Aš'arīs sei für ihn ein Neuerer (*mubtadi'*) gewesen, dessen unerlaubte Neuerungen noch die der Mu'tazila überstiegen hätten. Kalām habe er für nicht erlaubt gehalten. Andererseits fand er, es sei falsch, Muslime für „eine von diesen Sachen" zu verfluchen.

[45] Ebd, 413–418. Es handelt sich bei den unterstellten Behauptungen um (1.) die Leugnung jeglichen Zusammenhangs zwischen den Taten des Diesseits und Lohn und Strafe im Jenseits, (2.) um die Lehre, man könne Gottes Wort nicht hören, und (3.) um den Satz: „Der Koran ist nicht zwischen den beiden Buchdeckeln noch im Buchexemplar."

[46] Ebd., 412.

[47] Ebd., 419: „Die Karrāmiten behaupten: ‚Glaube ist das nackte Eingeständnis (*al-iqrār al-muǧarrad*) und wer nicht meint, daß Glaube ein Eingeständnis ist, ver-

haben könne, könne man ihn auch nicht gläubig nennen. Ergo habe die Position der Aš'ariten zur Folge, daß der Prophet in seinem Grabe keinen Glauben habe. Wer nicht gläubig sei, könne aber auch kein Prophet sein. Der enge Glaubensbegriff der Aš'ariten impliziere die Behauptung, daß Muḥammad kein Prophet sei. Wer aber Muḥammad nicht als Propheten akzeptiere, der nähre selber Zweifel daran, Muslim zu sein.[48]

Dieser Vorwurf kann nicht den Entkräftungen al-Qušairīs standhalten, der sich mit dem Hinweis begnügt, daß Muḥammad von den Aš'ariten nicht zu den Toten gezählt werde. Bedeutender ist jedoch ein weiterer Vorwurf der Karrāmiten, wonach der *vulgus* für die Aš'ariten autoritätsgläubig sei, weil er nicht die Wissenschaft des Kalām betreibe. Die Masse der Muslime, so die Karrāmiten, gelte für die Aš'ariten nicht als gläubig.[49] Diesen Vorwurf kann al-Qušairī nicht abwehren. Er wiederholt vielmehr die Position der Aš'ariten und betont, daß die Ḥanafiten von Nischapur in diesem Punkt mit den Aš'ariten übereinstimmen. Schließlich weicht al-Qušairī der Kritik der Karrāmiten aus, indem er sich hinter dem *irgā'* zurückzieht, dem „Hinausschieben" des Urteils ins Jenseits. In dieser Welt, so al-Qušairī, könne man über den Glauben eines Muslims nicht urteilen. Das einzig angemessene Urteil stehe Gott zu. Das Billigkeitsprinzip verpflichte die Aš'ariten anzunehmen, daß jeder Muslim gläubig sei. Deshalb würden die Aš'ariten bei jedem Muslim vermuten, daß er über Gott spekuliere, in Argumenten Aufschluß erstrebe und Kenntnisse über ihn habe.

Das Hauptargument von al-Qušairī gegen den Vorwurf der Karrāmiten lautet, daß das Urteil über den Glauben der Menschen nicht mit dem Urteil über ihr Muslim-Sein zusammenfalle. Jeder, den die Aš'ariten im Territorium des Islams antreffen würden und der nicht wie ein Ungläubiger gekleidet sei, gelte für sie als Muslim. Das Fleisch von Tieren, die er geschlachtet habe, werde gegessen, man bete hinter ihm, er werde auf dem Gräberfeld der Muslime begraben, und die Aš'ariten würden Eheverträge mit ihm schließen. Dies alles, obwohl die Tatsache, daß er sich in ein muslimisches Gewand kleidet, nicht auf seinen Glauben schließen lasse. Nach al-Qušairī wird jeder, der sich äußerlich zum Islam bekennt, aufgrund dieses

---

schließt sich der Möglichkeit zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen zu unterscheiden.'"

[48] Ebd., 412.

[49] Ebd., 420.10f.

Bekenntnisses von den Ašʿariten als im Rang eines Gläubigen stehend betrachtet, „obwohl doch der Glaube etwas anderes ist als das bloße Bekennen."[50]

Die Masse der Muslime wird von al-Qušairī nicht als „wahrhaft gläubig", sondern als nur „im Äußeren dem Islam unterworfen" bezeichnet. Damit gesteht al-Qušairī ein, daß die Ašʿariten Zweifel am Glauben des *vulgus* hatten. Al-Qušairī möchte die Diskussion von diesem Thema ablenken und deshalb betont er die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft der Muslime. Über das Kriterium für die Mitgliedschaft waren sich die Ašʿariten mit den Karrāmiten einig. Auch für al-Qušairī war ein lippenhaftes Bekenntnis hinreichend für die äußere Unterwerfung unter dem Islam:

> Aufgrund seines äußeren Bekenntnisses urteilen wir über den äußeren Aspekt seines Glaubens. Doch Gott kennt seine wahre Überzeugung besser und weiß besser, ob er die Wahrheit sagt oder lügt.[51]

Die unbestimmte Terminologie dieser Zeit, die nicht zwischen dem Unglauben als Gegenteil von Glaube (*īmān*) und Apostasie als Gegenteil von Islam trennt, erschwerte in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts die Diskussion. Das Wort *kufr* (eigentl. „Unglaube") konnte je nach Kontext beides bezeichnen, nämlich erstens ein moralisches Urteil über die Glaubensqualifikation und zweitens ein juristisches Urteil über Apostasie. Das Ineinandergreifen zweier Überlegungen, nämlich (1.) über den wahren Glauben eines Muslims und (2.) über die erlaubten Glaubensüberzeugungen innerhalb der muslimischen Gemeinde, bewirkte diese begriffliche Unklarheit.

Das *takfīr al-ʿawāmm*, also die Erklärung, der *vulgus* sei ungläubig, wurde von den führenden Ašʿariten in Nischapur nicht behauptet. Die ašʿaritischen Gelehrte waren aber der Meinung, die theologisch ungebildete Masse sei nicht gläubig und sie meinten damit, daß der *vulgus* aufgrund seiner Vernachlässigung der Pflicht zur religiösen Spekulation nicht für das Heil im Jenseits qualifiziert sei. Diese Position mag von einigen Studenten der Schule zu einem *takfīr al-ʿawāmm*, also zu einem echten Urteil über den Unglauben der Masse popularisiert worden sein.[52] Die Gegner der Ašʿariten, d.h. die Karrāmiten,

---

[50] al-Qušairī, *Šikāyat ahl as-sunna*, 419. Der Text ist bei Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 102f. in Auszügen übersetzt.

[51] al-Qušairī, *Šikāyat ahl as-sunna*, 420.

[52] Ein fünfzig Jahre nach der Verfolgung der Ašʿariten verfaßter Text von al-

haben ihre Chance gesehen, durch das *takfīr al-ʿawāmm* die Aš'ariten bei den neuen seldschukischen Herrschern in Mißkredit zu bringen. Die Politik der Seldschuken strebte zu Beginn die islamische Legitimation ihrer Herrschaft an. Ohne sich ausdrücklich dazu entschieden zu haben, haben die Aš'ariten die Legitimität der Seldschuken negiert. Der Sultan Tuġrilbeg war alles andere als ein Gelehrter, seine Oġuzen-Truppen in der Mehrzahl keiner Schriftsprache mächtig. Die Aš'ariten sprachen Tuġrilbeg, seinen Heerführern und vor allem den türkischen Nomaden ab, gläubige Muslime zu sein. Die neuen Herren mochten große militärische Macht haben – für die Aš'ariten standen sie als Muslime auf einer geringeren Stufe als der Iman, der in seiner Predigt am Freitag ihre Herrschaft ausgrief. In dieser Situation fanden möglicherweise die Karrāmiten Gehör, die jeden Muslimen als Gläubigen akzeptierten, der in der Lage war, zwei Sätze auf Arabisch nachzusprechen.

An den Ereignissen der Jahre 445–446/1053–1055 zeigt sich das Scheitern des Glaubensverständnisses der frühen aš'aritischen Gelehrten. Bis zu diesem Zeitpunkt galt „Kenntnis" (*maʿrifa*) und „Wissen" (*ʿilm*) bei den Aš'ariten als notwendige Voraussetzung des Glaubens. Spätestens nach Auftauchen der Turkmenen als den mächtigsten Herrschern der islamischen Welt konnten sie diesen strengen Glaubensbegriff nicht mehr aufrechterhalten. Die Verfolgung führte zu einem grundsätzlichen Wandel in der aš'aritischen Theologie, der sich schrittweise innerhalb der nächsten fünfzig Jahre vollzog. In den ersten Jahren nach 445/1053 suchte man innerhalb der aš'aritischen Schule nach Wegen, den Vorwürfen von Seiten der Karrāmiten zu entgehen. Al-Qušairīs Anwendung des Billigkeitsprinzips muß als konfuse Reaktion in einer Situation betrachtet werden, in der die Aš'ariten in die Enge getrieben wurden.

Al-Qušairīs etwas jüngerer Zeitgenosse Abū l-Maʿālī al-Ǧuwainī vollzieht einen grundsätzlicheren Wandel, indem er einen Einwand berücksichtigt, der mehr als fünfzig Jahre vorher schon die Position des Muʿtaziliten ʿAbdalǧabbār in dieser Frage bestimmt hat.[53] Wer behaupte, jeder Muslim müsse durch Argumente Kenntnisse erwerben, um seinen Glauben zu festigen, unterwerfe die Masse der Gläubigen einer Verplichtung, die sie nicht erfüllen könne. Aufgrund seiner Gerechtigkeit habe Gott den Menschen jedoch keine Pflich-

---

Ġazālī belegt, daß einige nicht namentlich genannte Aš'ariten das *takfīr al-ʿawāmm* vertreten haben (vgl. das 12. Kapitel in al-Gazālīs, *Faiṣal at-tafriqa*, 210f.; dt. Übers., 89f.)

[53] ʿAbdalǧabbār, *al-Muġnī*, xii, 512–533.

ten auferlegt, die sie nicht erfüllen können. Deshalb gibt es keine Verpflichtung zu Wissen, die der Verpflichtung zum Glauben vorhergeht. Ein Schüler al-Ǧuwainīs überliefert, wie sein Lehrer sich heftig gegen ašʿaritische Gelehrte gewandt hat, die Wissen als Voraussetzung des Glaubens betrachtet haben und wie er ihnen vorwirft, das *takfīr al-ʿawāmm* zu praktizieren. Die Meinung oder besser, die Ahnung, die die ungebildete Masse von Gott habe, müsse vielmehr als Wissen gelten. Für al-Ǧuwainī war diese Ahnung hinreichend und sie konstituiert Glaube, sie war für ihn „Wissen und Kenntnis in einem erweiterten Sinn".[54] Die einfachen Gläubigen sind bei al-Ǧuwainī lediglich der Pflicht unterworfen, ein in den Inhalten korrektes Glaubensbekenntnis zu haben, das frei von Zweifeln und Unsicherheiten ist. Darüber hinaus gibt es eine Aufforderung Gottes, sich durch Argumente eine echte Kenntnis über ihn und die Prophetie seiner Gesandten anzueignen. Für die Gebildeten unter den Muslimen wird dieser Imperativ zur Verpflichtung.[55]

Al-Ǧuwainī hat diese Position in seinem Alterswerk ausgedrückt. In dem „Glaubensbekenntnis für Niẓāmalmulk" (*al-ʿAqīda an-niẓāmīya*) schreibt er, das einfache Volk habe zwar keine Kenntnisse von den Dingen der Religion, sei aber dennoch gläubig, denn es bedürfe gar keiner Kenntnisse, um als gläubig zu gelten. Die Gefährten Muḥammads seien auch nicht in der Lage gewesen, Syllogismen zu erstellen, und sie seien trotzdem gläubig gewesen:

> Gott hat seinen Geschöpfen nicht die Pflicht auferlegt, wahre Kenntnisse über ihn und eine absolute Sicherheit in religiösen Fragen zu erwerben.[56]

---

[54] al-Anṣārī, *al-Ġunyā fī uṣūl ad-dīn*, fol. 6*r*.21–6*v*.1: „Unser Meister (al-Ǧuwainī) hat diese Methode abgelehnt und über die Verpflichtung des *vulgus* zur Spekulation und zur Beweisführung behauptet, daß (diese Gelehrten) in dieser Frage von der Erfüllung einer *obligatio non possit* (*taklīf mā lā yuṭāq*) ausgehen. Er meinte, diese Position sei *takfīr al-ʿawāmm*. Er lehrte, daß der *vulgus* nur zu einem Glaubensbekenntnis verpflichtet ist, das fest (*šadīd*) und frei von Zweifeln und Zaudern ist. Der *vulgus* ist nicht zu Wissen (*ʿilm*) verpflichtet. (...) Es genügt, wenn der *vulgus* ein (in seinen Inhalten) richtiges Glaubensbekenntnis hat, das frei von Zweifeln und Zaudern ist. Dies ist Glaube und dies ist *taṣdīq*. Er sagte: ‚Wenn man [unleserlich] nennt, dann ist dies Glaubensbekenntnis Wissen und Kenntnis in einem erweiterten Sinn.' (*ʿilm wa-maʿrifa ʿalā sabīl t-tawassuʿ*) (...) Er sagte, daß dies Glaubensbekenntnis für den *vulgus* ausreichend sei."

[55] Frank, *Knowledge and Taqlīd*, 53–56.

[56] al-Ǧuwainī, *al-ʿAqīda an-Niẓāmīya*, 65.14f. (Unbefriedigende) dt. Übers. des Traktates in Klopfer, *Das Dogma des Imâm al-Ḥaramain*, 29–109, Zitat S. 104.

3. ABSCHNITT

DIE VERURTEILUNG DER PHILOSOPHEN ALS APOSTATEN – 469/1077 BIS 505/1111

Um 467/1075 machte sich Abū Naṣr b. al-Qušairī von Nischapur auf die Pilgerfahrt nach Mekka. Abū Naṣr stammte aus einer angesehenen Gelehrtenfamilie der Stadt, er war der Sohn des Abū Qāsim al-Qušairī, der zwanzig Jahre vorher während der Verfolgungen der Aš'ariten in der Zitadelle von Nischapur für kurze Zeit gefangen gehalten wurde.[1] Abū Naṣrs Vater war 465/1072 in seiner Heimatstadt gestorben, nachdem mit dem Tod Tuġrilbegs 455/1063 und dem Amtsantritt seines Neffen Alp Arslan die anti-aš'aritische Politik ein Ende gefunden hatte. Abū Qāsims Sohn Ibn al-Qušairī hatte die meiste Zeit seines 30-jährigen Lebens mit Studien über Theologie, Sufismus und Jurisprudenz verbracht. „Nachdem er sich die Rechtswissenschaft bis zum Ende angeeignet hatte", so schreibt später ein Historiker der aš'aritischen Schule, „machte er sich zum Auszug für die Pilgerfahrt bereit, und als er in Bagdad ankam und Lehrsitzungen für ihn anberaumt wurden, bemerkten die Einwohner Bagdads seine Überlegenheit und seine Reife. Sie nahmen seinen herausragenden Charakter in Augenschein (. . .) und bald erschienen die Gelehrten zu seinen Sitzungen. Hochangesehene Lehrer wie Abū Isḥāq aš-Šīrāzī, der bedeutendste Rechtsgelehrte des Irak zu dieser Zeit, harrten an der Schwelle zur Kanzel, von der Ibn al-Qušairī seine Predigten hielt."[2] In Bagdad schloß sich Ibn al-Qušairī der Pilgerkarawane an und löste nach seiner Rückkehr 469 (August 1076–Juli 1077) eine heftige Auseinandersetzung zwischen den Ḥanbaliten und Aš'ariten der Stadt aus.[3] In diesem Streit stießen zwei entgegengesetzte Auffassungen über Unglauben aufeinander.

Die anti-aš'aritische Haltung der frühen Seldschukenzeit war einer neuen Politik gewichen. Al-Kundurī, der Wesir Tuġrilbegs, fiel unter der Herrschaft Alp Arslans in Ungnade und wurde auf Befehl seines Nachfolgers im Wesirsamt 457/1065 geköpft. Der neue Wesir war Niẓāmalmulk, der zuvor als väterlicher Ratgeber in Diensten des damaligen Prinzen Alp Arslan stand. Alp Arslan erbte nach 451/1060

---

[1] Vgl. S. 210 in diesem Buch.

[2] Ibn 'Asākir, *Tabyīn kaḏib al-muftarī*, 308; Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 161.

[3] Über Ibn al-Qušairī (gest. 514/1120) vgl. *GAL*, i, 432; *Suppl.*, i, 772; EI², v, 527 (Heinz Halm); Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgence*, 350–366; Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 153; Ibn 'Asākir, *Tabyīn kaḏib al-muftarī*, 307–310; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 159–166; Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, ix, 220f.

sowohl das Reich seines Vater Caġribeg wie das seines Onkels Tuġrilbeg. Nachdem in der Schlacht von Manzikert 463/1071 das byzantinische Heer vernichtend geschlagen wurde, herrschten Alp Arslan und sein Wesir Niẓāmalmulk über ein Gebiet, das sich von Kleinasien bis Afghanistan erstreckte. Bald darauf starb Alp Arslan 465/1072. Niẓāmalmulk blieb jedoch auch unter seinem 18-jährigen Sohn und Nachfolger Malikšāh im Amt.

Für die Aš'ariten in Nischapur waren mit dem Tod Tuġrilbegs nicht nur die Verfolgungen und Schmähungen zu Ende, sondern es begann eine Zeit, in der sie aktiv vom Staat gefördert wurden. Niẓāmalmulk war quasi einer der ihren, er hatte in seiner Jugend in Nischapur bei dem führenden šāfi'itischen Gelehrten der Stadt studiert. Anders als sein Vorgänger al-Kundurī betrieb Niẓāmalmulk eine aktive Religionspolitik, indem er die Šāfi'iten und Aš'ariten im Herrschaftsgebiet der Seldschuken förderte.[4] Er gründete in einigen großen Städten des Reiches Medresen, also Hochschulen für die juristische Ausbildung, in denen die Lehrstühle ausschließlich mit Šāfi'iten besetzt wurden. Dies waren nicht die ersten Institutionen ihrer Art. Schon vorher wurden Hochschulen durch private Stiftung von Grundbesitz finanziert, in denen die Rechtswissenschaft einer bestimmten Schultradition gelehrt wurde. Mit solchen Stiftungen wollten die Bewohner einer Stadt angesehe Gelehrte anziehen.[5] Andere Institute wandten sich an weitere Kreise und stellten eine Bibliothek und Lehrveranstaltungen für die Öffentlichkeit bereit. Ein Wesir der Būyiden hatte 383/993 z.B. ein „Haus des Wissens" (*dār al-'ilm*) in Bagdad gestiftet, das allen Gelehrten der Stadt offenstand.[6] Die Būyiden förderten die griechischen Wissenschaften und man kann vermuten, daß in diesem Institut auch die Werke der arabischen Philosophen studiert wurden. Das „Haus des Wissens" ging 451/1059 verloren, als eine Volkmasse aus den sunnitischen Stadtteilen Bagdads die Bibliothek mit ihren kostbaren Handschriften in Brand setzte.[7]

---

[4] Über die Religionspolitik Niẓāmalmulk vgl. die Studie von Glassen, *Der mittlere Weg*, 50–95.

[5] Über die Gründung von Medresen in Nischapur vgl. Bulliet, *The Patricians in Nishapur*, 70f., 73f., 250–254.

[6] Makdisi, *Muslim Institutions of Learning*, 7f.; Eche, *Les bibliothèques arabes*, 102–117.

[7] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 205; Glassen, *Der mittlere Weg*, 47. Der Beamte und Historiker Ġars an-Ni'mā b. Hilāl aṣ-Ṣābī hat daraufhin „aus Angst, daß das Wissen schwinde könnte", ein neues Gebäude gestiftet und die zerstörten Bücher aus eigenen Beständen ergänzt (Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 216).

Die Niẓāmīya-Medrese in Bagdad war zu ihrer Zeit keine außergewöhnliche Institution.[8] Die spätere, von Aš'ariten bestimmte Historiographie machte sie zur ersten Schule ihrer Art und zur Keimzelle eines aš'aritischen Siegeszuges in der islamischen Theologie.[9] In der zweiten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts war sie nur eine von vielen Bildungsinstitutionen in Bagdad, die sich allerdings dadurch auszeichnete, daß sie von allerhöchsten Stellen im Staat unterstützt wurde und daß von ihr öffentliche Predigten (singl. *wa'ẓ*) ausgingen, in denen mitunter versucht wurde, die aš'aritische Theologie in Bagdad zu verbreiten.[10]

Der erste Lehrstuhlinhaber für Rechtswissenschaft (*fiqh*) an der Niẓāmīya in Bagdad war Abū Isḥāq aš-Šīrāzī, jener Gelehrte, der sich von den Predigten des Ibn al-Qušairī aus Nischapur faszinieren ließ.[11] Er war ein bei allen Parteien angesehener šāfi'itischer Rechtsprofessor und ursprünglich kein Aš'arit.[12] Aš-Šīrāzī lud Ibn al-Qūšairī – ein Aš'arit wie sein Vater – nach seiner Rückkehr von der Pilgerfahrt ein, seine öffentlichen Predigten an der Niẓāmīya-Medrese zu halten. Diese Vorträge fanden eine große Aufmerksamkeit in der Stadt: „Selten kam es in seinen Sitzungen nicht zu Bekehrungen von Christen und Juden zum Islam."[13] In seinen Predigten bezichtigte er die Partei der Ḥanbaliten des Unglaubens, weil sie Anthropomorphisten seien und meinten, Gott habe Gliedmaßen und einen Körper.[14] Diese öffentlichen Predigten führten im Šawwāl 469 (Mai 1077) zu Provokationen von Seiten der Ḥanbaliten, während derer beide Parteien Tote zu beklagen hatten.[15]

---

[8] Im gleichen Jahr, in dem Niẓāmalmulk mit dem Bau seiner Medrese, der Niẓāmīya in Bagdad begann (457/1065), stiftete ein reicher Finanzmann eine Kuppel über dem Grab Abū Ḥanīfas und ließ eine Medrese für ḥanafitisches Recht daneben errichten. Das Stiftungskapital dieser Hochschule stand dem der Niẓāmīya in nichts nach. Vgl. Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 245; Makdisi, *Muslim Institutions of Learning*, 45. Auch Tuġrilbeg stiftete in Nischapur eine Medrese, vgl. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 74, 252.

[9] Diese Position hat vermittelt durch z.B. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 120, auch in der europäischen Forschungsliteratur große Verbreitung gefunden.

[10] Makdisi, *Muslim Institutions of Learning*, 47.

[11] Gest. 476/1083, über ihn vgl. *GAL*, i, 387; EI[1], iv, 406f. (Willi Heffening).

[12] Glassen, *Der mittlere Weg*, 50. Seine Position zum Aš'arititentum ist ungeklärt, vgl. weiter unten die deutlichen aš'aritischen Positionen in seinem *al-Išāra ilā maḏhab al-ḥaqq*.

[13] as-Subkī, *Ṭabaqāt*, 161.14.

[14] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 305.

[15] Über diese Ereignisse vgl. Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgence*, 350–366; Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 169–175, Glassen, *Der mittlere Weg*, 58f.

Im Verlauf der Auseinandersetzung versuchte der junge Kalif al-Muqtadī (reg. 467–487/1075–1094) die Parteien zur Aussöhnung zu bringen. Als Führer der Šāfi'iten wurde Abū Isḥāq aš-Šīrāzī in den Kalifenhof geladen, die Ḥanbaliten wurden von dem Scherifen Abū Ǧa'far vertreten. Beide standen dem Kalifenhof nahe. Abū Ǧa'far gehörte sogar zur Familie des Kalifen, er war ein Vetter des Kalifen al-Qā'im, des Großvaters al-Muqtadīs, und hatte nach dessen Tod seine Leiche gewaschen.[16] Abū Ǧa'far hatte die traditionalistische Bewegung der Ḥanbaliten in den zwei vorhergehenden Jahrzehnten durch die turbulenten Fraktionskämpfe mit den Schiiten und Rationalisten angeführt.[17] Als der Kalif seinen Wesir mit der Vermittlung zwischen den Parteien beauftragte, behandelten alle Anwesenden den Scherifen Abū Ǧa'far mit größtem Respekt. Abū Isḥāq aš-Šīrāzī erinnerte ihn an die Tage, als sie gemeinsam in Streitgesprächen gegen die Theologie der Aš'ariten argumentiert hatten. Der Scherif hatte jedoch erkannt, daß sich mit dem Amtsantritt Niẓāmalmulks die Machtverteilung zwischen den Šāfi'iten und Ḥanbaliten verändert hatte. Er antwortete aš-Šīrāzī:

> Damals, als du arm warst, war uns nicht klar, welchen Sinnes du warst. Doch (jetzt), wo du einen Anhang und Macht hast, und der erhabene Herr[18] (Niẓāmalmulk) hinter dir steht, wird offenbar, was vorher verborgen war.[19]

Die *fitna* des Jahres 469/1077 war eine Reaktion der einflußreichen Bagdader Ḥanbaliten und ihrer *'ayyārūn* gegen die neue Religionspolitik des Seldschukenstaates. Doch neben dieser politischen Komponente gab es eine zweite religionsrechtliche Ebene. Als der Wesir des Kalifen versuchte, einen Ausgleich zwischen den Parteien herbeizuführen, erwiderte der Scherif Abū Ǧa'far:

> Wie können wir uns einigen? Eine Einigung ist zwischen Kontrahenten möglich, die sich über die Einsetzung eines Richters,[20] über ein weltliches Gut, die Aufteilung einer Erbschaft oder über die Herrschaft

---

[16] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 295.

[17] Letztlich waren es Leute wie der Scherif Abū Ǧa'far, die für die Zerstörung solcher Bildungsinstitutionen wie das „Haus des Wissens" verantwortlich waren. Über ihn vgl. *GAL Suppl.*, i, 687; Makdisi. *Ibn 'Aqīl et la résurgence*, 240–248; Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 393–395.

[18] Im Text pers.: *ḫwāǧe buzurg*.

[19] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 306, Zeilen 13f. Vgl. a. Sibṭ b. al-Ǧauzī, *Mir'āt az-zamān*, Ed. Sevim, 189, Zeilen 6–8.

[20] Im Text *wilāya*, vgl. Dozy, *Supplément aux dictionaires arabes*, ii, 843*b*.

> streiten. Diese Leute aber behaupten, wir seien Ungläubige (*kuffār*) und wir behaupten, daß jeder ein Ungläubiger ist, der nicht von dem überzeugt ist, wovon wir überzeugt sind. Wie ist da ein Ausgleich möglich?
>
> Der Kalif al-Muqtadī ist eine Zuflucht für die Muslime. Schon sein Großvater al-Qā'im und (dessen Vater) al-Qādir hatten ihr Glaubensbekenntnis veröffentlicht und es dem Volk in ihren Versammlungen verlesen lassen. Die Reisenden aus Chorasan und die Pilger haben ihrer beider Bekenntnis bis an das Ende der Welt getragen. Wir halten an diesem Glaubensbekenntnis fest.[21]

Abū Ğa'far stützte seine Verurteilung aller von der Position des Ḥanbalitentums abweichenden Glaubensüberzeugungen auf das 409/1018 veröffentliche qādiritische Glaubensbekenntnis und dessen erneute Veröffentlichung durch den Kalifen al-Qā'im. Al-Qā'im hatte das Dokument auf Druck der Ḥanbaliten 432/1040–41 von neuem vor einer großen Versammlung von Gelehrten und Honoratioren verlesen lassen. Bei dieser neuen Verlesung des qādiritischen Glaubensbekenntnisses wurde zum ursprünglichen Text hinzugefügt:

> Dies ist das Glaubensbekenntnis der Muslime, wer ihm widerspricht, der sündigt und ist ungläubig.[22]

Damit war dreißig Jahre nach seiner erstmaligen Verlesung schon der Widerspruch zu einem der vielen Glaubenssätze im qādiritischen Bekenntnis Unglaube. Noch 409/1018 war für al-Qādir einzig der Verstoß gegen den Glaubenssatz von der Ungeschaffenheit des Korans Unglaube. Die Verlesung von 432/1040–41 dokumentiert eine Verschärfung rechtlicher Konzepte über Unglauben und Apostasie innerhalb der dazwischenliegenden 25 Jahre. Anders als sein Vater verstand der Kalif al-Qā'im das qādiritische Glaubensbekenntnis *in toto* als Grenze zwischen Rechtgläubigkeit und Unglauben. Nach der erneuten Verlesung unter al-Qā'im ging ein Bediensteter des Kalifen mit einem Bogen Papier durch die Reihe der Religionsgelehrten, um ihre Zustimmung oder ihren Widerspruch zum qādiritischen Glaubensbekenntnis schriftlich zur Kenntnis zu nehmen. Ein Augenzeuge

---

[21] Ibn al-Ğauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 306f.; Sibṭ b. al-Ğauzī, *Mir'āt az-zamān*, Ed. Sevim, 189. Im ersten Satz des zweiten Absatzes lese ich *fī dāwāwīnihimā* statt *fī dāwāwīnihim*.

[22] Ibn al-Ğauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 109. Vgl. auch Ibn Kaṯīr, *al-Bidāyā*, xii, 49, wo selbst im Zusammenhang einer kurzen Notiz des Ereignisses dieses *takfīr*-Urteil erwähnt wird. In diesen beiden Quellen wird die Verlesung unter dem Jahr 433 d.H. aufgeführt. Die früheste Quelle dazu, Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 379f., meint jedoch, sie hätte 432 d.H. stattgefunden.

berichtet, diese seien wie die Klauseln eines Vertrages festgelegt worden.[23] Leider ist nur überliefert, daß die namhaftesten ḥanbalitischen Gelehrten deutlich ihre Zustimmung ausgedrückt haben. Ob sich bei dieser Gelegenheit eine Opposition zum qādiritischen Glaubensbekenntnis – und damit „Unglaube" – ausgedrückt hat, wird von dem Augenzeugen nicht erwähnt.

Die Grenze, die al-Qā'im mit der Verlesung des qādiritischen Glaubensbekenntnisses zwischen Rechtglauben und Unglauben gesetzt hat, hatte zuallererst eine eschatologische Bedeutung. Al-Qā'im war der Meinung, daß jemand, der diesem Bekenntnis widersprach, nicht zu den „Leuten der *sunna* und der Gemeinschaft" gehöre und deshalb im Jenseits auch nicht erlöst werde. Die Verurteilung aller abweichenden Meinungen als Unglauben war Teil einer Religionspolemik, mit der deutlich gemacht werden sollte, wie sehr sich die Partei der Traditionalisten selber als Bewahrer der Rechtgläubigkeit verstand. Dies ist aber nur eine Dimension des Urteils des Kalifen. Es enthielt nämlich mehr: Innerhalb der engsten Zirkel des Kalifen waren hohe Beamte und Gelehrte der Meinung, daß jegliches Urteil über den Unglauben eines Muslims ein Apostasieurteil sei, das – weil es als Recht Gottes verstanden wurde – vom Herrscher vollstreckt werden müsse.[24]

In der Mitte des 5./11. Jahrhunderts konnte das Urteil über den Unglauben einer Religionsgruppe eine ganze Reihe religionsrechtlicher Konsequenzen nach sich ziehen. Den Beschuldigten konnte der Status als Zeugen vor Gericht entzogen wurde, oder sie wurden als Vorbeter in der Moschee nicht akzeptiert. Der Verlust des Eigentums war ebensowenig ausgeschlossen wie der des Lebens. Wie das Beispiel der Verfolgung von Rationalisten und Schiiten unter Maḥmūd von Ghazna zeigt, wurden Rechtsgelehrte bei gegebener politischer Konstellation damit beauftragt, über den Unglauben und über das Leben von Heterodoxen zu urteilen.[25] Hinter dem Wort *kufr* verbarg sich eine unbestimmte Bandbreite möglicher Sanktionen. Welche davon wirklich angewandt wurden, war zum Zeitpunkt des Urteilsspruches für beide Parteien, die Verurteilenden und Verurteilten, nicht absehbar.

---

[23] Die Verlesung wird durch einen kurzen, anonymen Augenzeugenbericht von einem Freund des Abū Ya'lā b. al-Farrā geschildert. Der Bericht wird im Rahmen seiner Vita bei Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 380 zitiert.

[24] Vgl. dazu die Belege im nachfolgenden Kapitel.

[25] Vgl. S. 183 im 2. Abschnitt.

Das Beispiel der Predigten Ibn al-Qušairīs zeigt, daß es unter den Aš'ariten nach wie vor üblich war, einen Muslim als „Ungläubigen" (*kāfir*) zu beschimpfen, wenn er eine ihrer Meinung nach ungenügende Glaubensüberzeugung hatte. Dieses Urteil hatte bei ihnen aber eine weit geringere Bedeutung als unter den traditionalistischen Gelehrten, die dem Kalifenpalast nahestanden. Anders als die Gelehrten der traditionalistischen Richtung folgerten die Aš'ariten nicht, daß ein ungläubiger Muslim als Apostat zum Tod verurteilt werden müsse. Die aš'aritische Position sah vor, daß es innerhalb der Gemeinde Muslime gab, die zwar ungläubig waren, aber trotzdem als Muslime anerkannt wurden. Glaube und Unglaube waren für die Aš'ariten individuelle Eigenschaften, die als Folge aus den Glaubensüberzeugungen eines Muslims etwas über sein Schicksal im Jenseits aussagten. Wenn Aš'ariten ihre Gegner als „Ungläubige" beschimpft haben, so meinten sie damit, daß die fehlgeleiteten Glaubensüberzeugungen dieser Gegner den Einzug ins Paradies verhinderten. Dieser Zusammenhang wurde z.B. von al-Qušairī, dem Vater des an der *fitna* von 469/1077 beteiligten Abū Nāṣr, in seinem „Sendschreiben über das Sufitum" festgehalten:

> Wenn jemand sagt: ‚Ich bin wahrhaftig einer, der an Gott glaubt!' (. . .) dann meint dies genau das, was die Leute der *sunna* lehren: Der wahre Gläubige ist derjenige, dem das Recht aufs Paradies gegeben ist.[26]

Unter den Aš'ariten in den Generationen vor al-Ġazālī war mit dem Urteil über den Unglauben eines Muslims keine diesseitige Bestrafung verbunden.

Abū Isḥāq aš-Šīrāzī, der Vertreter der Aš'ariten in dem Streitgespräch mit Abū Ğa'far, schrieb am Ende seines Lebens eine Apologieschrift mit dem Titel „Der Hinweis auf die wahre Lehrmeinung" (*al-Išāra ilā maḏhab al-ḥaqq*). Darin gibt er die Position der Aš'ariten seiner Generation wieder. Die Aš'ariten hielten alle nicht-aš'aritischen Muslime für ungläubig:

> Wer an etwas anderes glaubt, als an das, was wir aufgezeigt haben und was Teil des Glaubensbekenntnisses der Leute der Wahrheit ist, die sich auf den Imān Abū al-Ḥassan al-Aš'arī (Eulogie) berufen, der ist ein Ungläubiger.[27]

---

[26] al-Qušairī, *ar-Risāla al-Qušairīya*, i, 36.3–6; dt. Übers., 28. Vgl. auch al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 54.

[27] aš-Šīrāzī, *al-Išāra ilā maḏhab al-ḥaqq*, 45.

Die Abweichung von al-Aš'ari war für aš-Šīrāzī das Kriterium für den Unglauben eines Muslims. Es war aber nicht das Kriterium für dessen Apostasie. Apostasie war für aš-Šīrāzī der erklärte Abfall vom Islam. Zweifel über die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft konnten seiner Meinung nach durch ein öffentliches Aussprechen der Glaubensformel ausgeräumt werden.[28] Unglaube und die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft des Islams waren für die Aš'ariten dieser Generation zwei zu unterscheidende Eigenschaften, die jeweils aufgrund von unterschiedlichen Kriterien bewertet wurden.

Während der *fitnā* von 469/1077 standen sich diese zwei Positionen über die Bedeutung des Worts „Unglaube" gegenüber. Unter den Traditionalisten wurde Unglaube mehr und mehr mit Apostasie gleichgesetzt. Dies führte zu einer diesseitigen Bedrohung derjenigen, die als Ungläubige verurteilt wurden. Für die Aš'ariten enthielt das Wort „Unglaube" keine diesseitige Bedrohung. Es enthielt kaum mehr als eine Vorhersage über das jenseitige Schicksal der Beschuldigten im Höllenfeuer. Dieser Gegensatz wirkte einer Einigung der Parteien entgegen. Die Aš'ariten gingen im Vergleich zu den Traditionalisten nachlässiger mit dem *takfīr*-Urteil um und beschuldigten die Traditionalisten des Unglaubens. Die Traditionalisten erwiderten mit dem gleichen Vorwurf. Der Scherif Abū Ğa'far war als Vertreter der Traditionalisten mit der Vorstellung vertraut, daß ein *takfīr*-Urteil weltliche Konsequenzen nach sich zog. Er lehnte schließlich jeglichen Ausgleich des Konfliktes ab, weil er im Vorwurf der Aš'ariten die Forderung nach einer weltlichen Strafe sah. Die Traditionalisten nahmen ein *takfīr*-Urteil weit ernster als die Aš'ariten, die im gegenseitigen Austausch von *kufr*-Vorwürfen ein Mittel der Religionspolemik sahen. In der zweiten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts war eine theologische Debatte zwischen den beiden wichtigsten Richtungen des Sunnitentums dieser Zeit unmöglich geworden, weil beide sich gegenseitig zu etwas verurteilten, über dessen weltliche Konsequenzen sie sich uneinig waren.

---

[28] aš-Šīrāzī, *Kitāb at-Tanbīh*, 311; franz Übers., iii, 34: „Wenn jemand zu einer Religionsgemeinschaft abtrünnig wird, deren Mitglieder keine (zulässige) Interpretation (des Korans) betreiben, so genügt es, wenn er sich zur zweiteiligen Glaubensformel bekennt." Die zweiteilige Glaubensformel (*aš-šahādatān*) lautet: „Es gibt nur einen Gott und Muḥammad ist sein Prophet."

1. KAPITEL

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

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

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

---

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

[2] Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 393; Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgence*, 244.

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

Verurteilung von Leuten, die (den Koran und das *ḥadīṯ*-Korpus) interpretieren."[4]

Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ lebte genau eine Generation nach dem Aš'ariten ʿAbdalqāhir al-Baġdādī und hatte eine gewisse Kenntnis von dessen Einteilung der Glaubensüberzeugungen innerhalb der muslimischen Gemeinde in eine Gruppe von geduldeten Heterodoxen und eine nicht geduldete Gruppe von Apostaten. Abū Yaʿlā referiert diese Position in eigenen Worten:

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

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

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

---

[4] Arab.: *Bāb al-qaul fī ikfār al-muta'awwilīn*; Abu Yaʿlā, *al-Muʿtamad*, 267–278.
[5] Abū Yaʿlā, *al-Muʿtamad*, 267.22f., vgl. 271.20f. und 273.*ult.*

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

> Alle diese Gruppen sind Ungläubige, weil es einen *consensus unanimus* (*iǧmā'*) der Muslime über ihren Unglauben gibt. Der *consensus unanimus* ist ein hinreichender Beleg (*dalīl*) für ihren Unglauben.[7]

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

---

[6] Diese Stelle ist sehr konfus. Sie lautet: „... die Philosophen sind diejenigen, die die Charaktere (auch: Naturen) leugnen und gleichzeitig an einer Zunahme, an einem Temperament (auch: Nātur) und an einer Kraft (Macht?) festhalten." (Arab.: ... *wa-l-falāsifati n-nāfiyīna li-ṭ-ṭabā'i'i l-muṯbitīna li-ziyādatin wa-ṭabī'atin wa-qūwatin.*)

[7] Ebd., 267.

[8] Schacht, *Origins of Muhammedan Jurisprudenz*, 83–86.

[9] Ebd., 89–95.

[10] 'Abdalǧabbār, *al-Muġnī*, xvii, 206–215; insbes. 212. Vgl. dazu Bernand, *L'ijmā' chez 'Abd al-Ǧabbār*, 27f.

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

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

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

---

[11] Duncan B. Macdonald in EI[1], ii, 476f.

[12] Abū Ya'lā, *Kitāb al-Mu'tamad*, 272. Ein Muslim, der die Pflichten der Religion vernachlässigt, ist ein *fāsiq millī*, vgl. über die Bedeutung dieses Wortes ebd., 188.

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

[14] Mu'taziliten waren für Abū Ya'lā Ungläubige. In der Mitte des 5./11. Jahrhunderts zählte man noch fünf Rechtsschulen, nämlich die vier noch existenten der Ḥanafiten, Mālikiten, Šāfi'iten und Ḥanbaliten sowie die später untergegangene Schule der Ẓāhiriten (vgl. z.B. die Einteilung der Rechtsgelehrten in diese fünf Schulen bei aš-Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'*). Abū Ya'lā hatte genaue Verstellungen über die Befähigung und Befugnis zur selbständigen Rechtsentscheidung (*iǧtihād*), vgl. dazu sein *Aḥkām as-sulṭānīya*, 62f.

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

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

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

---

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

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

[17] Abū Ya'lā, *al-Mu'tamad*, 267.6.

[18] Ebd., 267f.

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

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

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

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

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

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

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

---

[19] Ebd., 268.
[20] Ebd., 267.
[21] Ebd., 271.
[22] Ebd., 271f. Dies gilt reziprok auch für Leute, die für verboten erklären, was erlaubt ist.
[23] Ebd., 273.*paenult.*

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

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

> Jeder, über den wir das Urteil des Unglaubens fällen, nachdem er sich zum Islam bekannt hatte, ist ein Apostat und wird gemäß den Vorschriften für Apostaten abgeurteilt (. . .). Er darf gemäß diesen Vorschriften nicht versklavt werden, sondern muß nach dreimaliger Aufforderung zur Umkehr getötet werden. Sein Eigentum geht in die Staatskasse der Muslime über.
>
> In diesem Fall kann nur das Urteil gegen einen Apostaten Anwendung finden – denn es liegt Unglaube vor, darüber kann man nicht hinwegsehen![26]

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

---

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

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

[26] Ebd., 273.

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

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

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

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

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

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

---

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

[28] Ebd., 54.

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

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

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

---

[29] Ebd., 54.

[30] Ebd., 55: „(. . .) bei (. . .) Unglaube, der auftritt, nachdem man sich zum Islam bekannt hatte." Hier stimmt Abū Ya'lā wörtlich mit aš-Šāfi'ī überein.

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

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

[31] Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya*, xii, 49.

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

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

---

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

[33] Vgl S. 203.

[34] Über al-Māwardī im Dienst al-Qādirs und al-Qā'ims vgl. Laoust, *La pensée et l'action politique d'al-Māwardī*, 13–16.

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

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

Über al-Māwardīs Beziehungen zu den rationalistischen Theologenschulen in Basra und Bagdad, also zu den Mu'taziliten und den Aš'ariten, ist viel gerätzelt worden. Es gibt Nachrichten, die ihm eine Sympathie zur Mu'tazila nachsagen. Dies mag aber auch nur das Echo einer ihm feindlichen Intrige am Kalifenhof sein. Die gelegentlich zu lesende Behauptung, er sei ein Aš'arit[38] oder gar ein Mu'tazilit[39] gewesen, entbehrt jeder Grundlage. Keiner seiner Lehrer war ein Aš'arit und auch in seinem Schriften zeigt sich kein aš'aritischer Einschlag. Aus seinem ethischen Werk erscheint al-Māwardī weder als ein Traditionalist, der streng die Befolgung der überlieferten Regeln fordert, noch als ein Rationalist, der seine Leser auffordert, die Themen der Religion spekulativ zu durchdringen. Er besetzt vielmehr eine Mittelposition und gibt bei Gelegenheit beiden vorherrschenden Maximen der Lebensführung in der islamischen Welt des 5./11. Jahrhunderts ihr Recht.[40] Vielleicht war es gerade dieser Ausgleich, der al-Māwardīs Beliebtheit als Autor auch in späteren Generationen sichergestellt hat.

---

[36] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 169f.

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

[38] Watt, *Islamic Political Thought*, 106.

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

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

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

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

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

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

---

[41] al-Māwardī, *al-Aḥkām as-sulṭānīya*, 58; engl. Übers., 64; franz. Übers., 116.
[42] Ebd., 55; engl. Übers., 60; franz. Übers., 109.

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

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

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

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

---

[43] Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭā'*, 459f. Vgl. dazu S. 71f.
[44] al-Māwardī, *al-Aḥkām aṣ-ṣulṭānīya*, 55; engl. Übers., 60; franz Übers., 110.

züglich erfolgt, um nicht die Vollstreckung eines Rechts Gottes zu verzögern."[45]

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

[45] Arab.: *ta'ǧīl qatlihim fī l-ḥāl li-allā yu'aḫḫara ḥaqq Allāh*; ebd., 55; engl. Übers., 61; franz. Übers. 110.

2. KAPITEL

DER ISLAM DER PHILOSOPHEN IM 5./11. JAHRHUNDERT

In den Jahren nach der *fitna* von 469/1077 über die Predigten Ibn al-Qušāyrīs lieferten sich die Šāfi'iten und Aš'ariten Bagdads eine Reihe heftiger und oft blutiger Kämpfe mit den Ḥanbaliten der Stadt. Kaum ein Jahr nach dem Tumult um Ibn al-Qušairī wiederholten sich die Ereignisse als im Šawwāl 470 (April-Mai 1078) ein Student der Niẓāmīya-Medrese Aufsehen erregte, wie er auf dem Markt mit den Ḥanbaliten diskutierte. Wieder bezichtigte der junge Aš'arit die Ḥanbaliten des Unglaubens und wieder kam es zu handgreiflichen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Gruppen, die zu über einem Dutzend Toten führten.[1] Das letzte blutige Aufeinandertreffen zwischen den beiden Parteien fand im Rabī' II 475 (September 1082) statt, nachdem der aš'aritische Prediger al-Bakrī von Niẓāmalmulk an die Niẓāmīya-Medrese in Bagdad gesandt wurde.[2] Die Kämpfe innerhalb der sunnitischen Parteien in Bagdad, den Aš'ariten und Ḥanbaliten, fanden ein Ende, als der Wesir Niẓāmalmulk 479/1087 nach Bagdad kam und den Ausgleich mit allen sunnitischen Parteien sowie den Mu'taziliten und selbst mit den Schiiten suchte.

Niẓāmalmulk vergab während seines glanzvollen Besuches in der Kalifenstadt freigiebig Titel, Ehrengewänder und Geldgeschenke an die Bagdader Ḥanbaliten und ehrte die Grabmale ihrer religiösen Vorbilder. Ähnlich verfuhr er mit den Schiiten. Er pilgerte nach Nadschaf und Kerbela und sorgte für die Instandsetzung ihrer Heiligtümer.[3] Er förderte auch die Gründung einer mu'tazilitischen Lehranstalt in Bagdad.[4] Niẓāmalmulk, das geht aus allen Berichten über ihn hervor, war ein Mann, der sich von der Gelehrsamkeit anderer faszinieren ließ.[5] Obwohl er für seine politischen Entscheidungen Rechts-

---

[1] Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgence*, 366f.
[2] Ebd., 366–375.
[3] Glassen, *Der mittlere Weg*, 74, 76.
[4] Makdisi, *Muslim Institutions of Learning*, 36f.
[5] Glassen, *Der mittlere Weg*, 73–77.

gelehrte aus allen Rechtsschulen konsultierte, hatte er als Šāfi'it ein Interesse an der Ausbreitung des aš'aritischen Šāfi'ismus und er förderte ihn durch die Gründung der Niẓāmīya-Medresen. Niẓāmalmulk hat dies Anliegen mit einer Festigung der religiösen Autorität des Kalifen verbunden und diese beiden religionspolitischen Ziele beharrlich verfolgt, ohne die Interessen der anderen Gruppen zu vernachlässigen. Für Erika Glassen war dies in ihrer Studie über die Religionspolitik Niẓāmalmulks eine *via media*, die den Ausgleich der verschiedenen religiösen Richtungen des Reiches zum Ziel hatte. Niẓāmalmulk hat versucht, „gegen alle Widersprüche und ohne den eigenen Parteistandpunkt zu leugnen, eine ausgeglichene Religionspolitik zu praktizieren und den Pluralismus der islamischen Parteien, die oft regional gewachsen sind, großzügig gelten zu lassen."[6]

Diese Interpretation der Religionspolitik Niẓāmalmulks vernachlässigt die Verfolgung einer ganzen Reihe islamischer Bekenntnisse während seiner Herrschaft. Glassens Interpretation setzt „das Vorhandensein der beschriebenen extremen Positionen"[7] voraus und plaziert die Mitte in Relation zu diesen Extremen. Die islamischen Parteien umfassen bei Glassen ein Spektrum, das auf der konservativen Seite mit den traditionalistischen Ḥanbaliten beginnt und über die Gruppe der gemäßigten Šāfi'iten und Ḥanafiten zu den rationalistischen Mu'taziliten und den imāmitischen Schiiten übergeht. In dieser Bandbreite der islamischen Parteien steht das Šāfi'itentum genau in der Mitte, noch genauer in der Mitte stehen die Aš'ariten, die mit ihrer Lehre versucht haben, die positiven Errungenschaften der beiden sunnitischen „Extreme", d.h. die *ḥadīṯ*-Wissenschaft der Traditionalisten und die rationalistische Methode der Mu'taziliten zu vereinen. Eine solche Darstellung macht sich die Sicht der Aš'ariten zu eigen, denn sie akzeptiert z.B., daß die Philosophen keine islamische Partei waren und schließt sie als solche aus.

Der Ausschluß der Philosophen von der islamischen Gemeinde war eine Voraussetzung, damit sich die Aš'ariten in der Mitte plazieren konnten.[8] Die Ausgrenzung aller rationalistischen Richtungen jenseits des Mu'tazilitentums bewirkte, in den Mu'taziliten das rationalistische Extrem zu sehen, gegenüber dem das Aš'aritentum den Ausgleich leistete.

---

[6] Glassen, *Der mittlere Weg*, 178; vgl. auch 78f.
[7] Ebd., 178.
[8] Über diese Position der Aš'ariten vgl. S. 167f.

Die Unvereinbarkeit der peripatetischen Philosophie von al-Fārābī und Avicenna mit dem Islam ist kein von vornherein selbstevidentes Faktum. Sie ist das Ergebnis eines Prozesses, der in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts noch nicht abgeschlossen war. Als Niẓāmalmulk 455/1063 das Wesirsamt übernahm, war die Tradition der peripatetischen Philosophie im Islam noch lebendig. Sie als „islamisches Extrem" nicht in Erwägung zu ziehen, bedeutet, spätere Verhältnisse auf diese Epoche zu übertragen. Avicenna war 26 Jahre vor dem Amtsantritt Niẓāmalmulks gestorben, seine direkten und mittelbaren muslimischen Schüler wie z.B. Bahmanyār b. al-Marzubān, al-Maʿṣūmī, al-Kirmānī, al-Ǧūzǧānī und al-Laukarī führten sein Werk in den Städten Persiens und in Bagdad fort.[9] Im Fall von Avicenna – dessen Vita als einzige aus dieser Gruppe genügend erschlossen ist – gab es enge persönliche und soziale Bindungen zu muslimischen Rechtsgelehrten. Er hatte in seiner Jugend eine juristische Ausbildung genossen und nach 388/999 in Ǧurǧān als ḥanafitischer Rechtsgelehrter praktiziert.[10] Unter dem Einfluß von al-Fārābī hat Avicenna eine Prophetologie und Theologie entwickelt, die einen Ausgleich zwischen der peripatetischen Philosophie und den muslimischen Offenbarungstexten leistet.[11]

---

[9] Die Todesdaten dieser Philosophen sind nur zum Teil bekannt. Bahmanyār war ein zum Islam konvertierter Zoroastrier und starb 458/1066, al-Maʿṣūmī in oder nach 430/1038 und Ibn Zailā starb 440/1048. Al-Laukarī war ein Schüler der nächsten Generation und lebte unter der Herrschaft der Seldschulen, über ihn vgl. S. 341–350 in diesem Buch. Die Schüler Avicennas und ihre Werke sind bisher nur wenig erforscht. Wichtigste Quelle ist al-Baihaqī, *Tatimmat ṣiwan al-ḥikma*, Ed. Šafīʿ, 93–96, 104, 120–122; Ed. Kurd ʿAlī, 99–103, 110f., 126f.; engl. Übers. bei Meyerhof, *ʿAlī al-Bayhaqī's Tatimmat*, 162f., 167f., 176f. An Sekundärliteratur vgl. *GAL*, i, 458f.; *Suppl.*, i, 828; in der EI² die Artikel über Bahmanyār (i, 926; Fazlur Rahman) und Ibn Zailā (iii, 974; Amèlie-Marie Goichon); in der *Encyclopaedia Iranica*, iii, 501–503 den ausführlichen Artikel über Bahmanyār von Hans Daiber; Michot, *La réponse d'Avicenne à Bahmanyâr et al-Kirmânî*, 149, 158f.; Gutas, *Notes and Texts from Cairo Manuscripts II*, 9; al-Ḫuḍairī, *Silsila muttaṣila min talāmīḏ Ibn Sīnā*, ʿAbdarraḥmān Badawī in seiner Edition von Avicenna, *at-Taʿlīqāt*, 8f. und Ibrāhīm Dībāǧī in seiner Edition von al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 8–12.

[10] Gutas, *Avicenna's maḏhab*, 327–331.

[11] Zu Avicennas Verhältnis zur Religion vgl. Marmura, *Avicenna's Theory of Prophecy*, 165–174; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 299f.; Morris, *The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy*, 181–187, 193–196; Gardet, *Quelques aspect de la pensée avicennienne dans ses rapport avec l'orthodoxie musulmane*, 543–720, 738–742 und ders., *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, 62–141. Über Avicennas und al-Fārābīs Verhältnis zu Prophetie und Religion vgl. darüber hinaus Walzer, *al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination*; Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, 30–91; Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 103–123 und Mulder, *Openbaring en Rede*, 34–74.

Die arabischen peripatetischen Philosophen waren bemüht, die Erkenntnisse in den Naturwissenschaften und in der Metaphysik mit der Offenbarung in Einklang zu bringen. Als Mittel wurde hier vor allem die allegorische Interpretation (*ta'wīl*) gewählt, die im Wortlaut der Offenbarung ein für das ungelehrte Volk vereinfachtes Gleichnis der von den Philosophen in größerem Umfang erfaßten Wahrheit sah. Al-Fārābī schrieb z.B. in seinem Buch „Die Erlangung von Glückseligkeit", daß es unter den Völkern und den Bewohnern der Staaten zweierlei Arten von Menschen gebe. Die einen seien der *vulgus* (arab.: *ʿawāmm* oder *ǧumhūr*) und sie sollten sich auf ein spekulatives Wissen beschränken, das mit der allgemeinen Meinung in Einklang stehe. Eine zweite Gruppe von Auserwählten komme aufgrund von wissenschaftlichen Prämissen zu ihren Überzeugungen und zu ihrem Wissen, dies seien die *eruditi* (arab.: *ḫawāṣṣ*).[12] Religion ist nach al-Fārābī nur ein Mittel, dem *vulgus* Tugenden und ein Wissen über Metaphysik nahezubringen. Die Philosophen machen hingegen den Kern der Gruppe der *eruditi* aus:

> Es gibt zwei Wege, eine Sache zu verstehen. Einer von beiden ist, das Wesen der Sache zu erfassen, der zweite, es sich durch ein Gleichnis vorzustellen, das die Sache nachahmt. (. . .) Wenn man die Bedeutungen der existierenden Gegenstände bzw. Zusammenhänge erfaßt oder durch einen apodiktischen Beweis von der Wahrheit des Gegenstandes bzw. des Zusammenhanges überzeugt wird, dann handelt es sich bei der Wissenschaft, die solch Wissen enthält, um Philosophie.
>
> Wenn sie aber durch Imagination mittels Gleichnissen vorgestellt werden, die sie nachahmen, und man zu einer Überzeugung über die Wahrheit der vorgestellten Dinge nur dadurch kommt, daß einem etwas glaubhaft gemacht wird, dann haben die Alten das, was solches Wissen enthält, Religion genannt. (. . .) Die Religion ist für sie eine Nachahmung der Philosophie.[13]

Entsprechend gilt für die Tugenden, daß die Vorschriften der Religion, die für die unwissende Masse der Gläubigen festgelegt wurden, damit sie sich moralisch und tugendhaft verhält, eine Nachahmung der philosophischen Tugenden sind. Die Ge- und Verbote der Religion seien nur ein vereinfachtes Abbild der eigentlichen Moral, die in der Philosophie gelehrt werde. Die *eruditi*, d.h. die Philosophen, seien jedoch selber in der Lage zu entscheiden, was Moral sei, und

---

[12] al-Fārābī, *Taḥṣīl as-saʿāda*, 89; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 75.

[13] Ebd., 90; engl. Übers., 77.

wie man ein tugendhaftes Leben führe. Die Philosophen würden der religiösen Vorschriften nicht bedürfen, weil sie sich am Urbild orientieren würden. Sie dürfen sich nach al-Fārābī dem Religionsgesetz entziehen:

> Religion ahmt die Gruppen äußerst erhabener Handlungen nach, die das (wirkliche) Ziel der menschlichen Tugenden ausmachen. (Dies geschieht) durch die Ähnlichkeit der Güter (der Religion), von denen man (nur) *meint*, sie seien das Ziel.[14]

Die Lehre vom Abbildcharakter der Religion und ihrem Nutzen für die Ausbildung der Tugenden im gemeinen Volk ist in der arabischen peripatetischen Philosophie eine eigenständige Entwicklung des 4./10. Jahrhunderts.[15] Sie gründet sich letztlich auf die platonische Position, nach der das menschliche Streben eine möglichst weitgehende Angleichung an Gott sein müsse.[16] Platon formuliert in seinen *Gesetzen* die Ansicht, den Menschen sei durch Vorschriften zu lehren, daß es Götter gebe und daß sie sich um das Schicksal der Menschen kümmern würden, jedoch nicht durch Opfer und Gebete in ihrem Urteil umzustimmen seien.[17] Das Zusammentreffen der jüdischen Prophetologie mit der Philosophie des Hellenismus führte im Mittelplatonismus dann zu einer Übertragung dieser Gedanken auf das offenbarte Religionsgesetz. Bei Philon von Alexandria (gest. ca. 50 n.Chr.) heißt es z.B. schon, daß die zehn Gebote des offenbarten, jüdischen Gesetzes das Glück bezwecken (das aus einer *imitatio dei* besteht), indem sie zu den Tugenden anleiten.[18] Aber erst in der arabischen Philosophie wird der Gedanke ausgearbeitet, daß die göttliche Offenbarung eine literarisch-verschlüsselte Repräsentation der einen Wahrheit sei. Das von der syrischen Organon-Rezeption übernommene Verständnis von Rhetorik und Poetik als logische Disziplinen, deren Ziel die „Überzeugungserheischung" (*iqnāʿ*) durch Repräs-

---

[14] Ebd, 91.6–8; engl. Übers., 77. (Hervorhebung von mir, F. G.)

[15] Schon al-Malaṭī (gest. 377/987) beschreibt implizit in seinem *at-Tanbīh*, Ed. Dedering, 43f.; Ed. Kauṭarī, 58f., daß eine Gruppe der *zanādiqa* an der Wahrheit der wörtlichen Beschreibungen des Paradieses zweifeln würde und meinte, es gebe jeweils eine Deutung (*tafsīr*) für die *eruditi* (*ḫawāṣṣ*) und eine, die sei allgmein (*ʿāmm*).

[16] Platon, *Theaítetos*, 176b. Der Weg dieser platonischen Ideen war oft sehr verschlungen, sie wirkten z.B. via gnostischen Einflüssen, die von der schiitischen Theologie der Ismāʿīliten vermittelt wurden, vgl. Daiber, *The Ismaili Background of al-Fārābī's Political Philosophy*.

[17] Platon, *Nómoi*, 886e–888d, insbes. 888d.

[18] Philon, *De specialibus legibus*, IV, 134; *De virtutibus*, 168. Vgl. Wolfson, *Philo*, ii, 200–202, 212ff.

sentation und Nachahmung ist, hat sicher daran mitgewirkt. Avicenna, der die Lehre vom Symbolcharakter der Religion ebenfalls vertrat, beruft sich darin – zu Unrecht – auf Platons *Gesetze*:

> Es wurde den Propheten die Bedingung auferlegt, daß ihre Reden ein Symbol (*ramz*) sind und ihre Worte ein Sinnbild (*īmā'*), so wie Platon in seinem Buch *Gesetze* erwähnt, daß derjenige nicht zum Himmelreich gelangen wird, der die Bedeutung der Symbole der Propheten nicht erkennt.[19]

In seiner Einführung in die Zweige der theoretischen Wissenschaft schreibt Avicenna, daß man in den *Gesetzen* Platons nachschlagen soll, wenn man etwas über Prophetie und das Religionsgesetz zu erfahren sucht.[20] Platon bezieht sich in seinen *Gesetzen* natürlich nicht auf Propheten.[21] Avicennas Quelle ist hier offenbar al-Fārābīs Paraphrase der *Gesetze*, in deren Vorwort Platons Technik beschrieben wird, sich in Symbolen auszudrücken. Später referiert al-Fārābī, daß Platon in diesem Buch lehre, wie Zeus und Apollo „solche Mittel" (*tilka al-asbāb*) in ihren Gesetzen benutzt hätten, um die Menschen zur Tugend zu erziehen, und daß es sich dabei nicht um die ursprünglichen Gesetze gehandelt habe.[22] Als Vorlage für seine Paraphrase hat al-Fārābī nicht den platonischen Text, sondern höchstwahrscheinlich die verlorene Synopsis der *Gesetze* von Galen benutzt.[23] Zusätzlich dazu kommt eine neuplatonische Bearbeitung in Frage, die den Text innerhalb des Rahmens einer Offenbarungsreligion quasi „aktualisiert" hat.[24]

Als zweite Idee kam die Lehre hinzu, wonach die Religion der Philosophie unterlegen sei und erstere damit nur ein Abbild der letzteren. Bei Philon war das Verhältnis noch andersherum, er verstand das offenbarte Gesetz der jüdischen Religion als „von Gott bezeugte Weisheit", die alle Weisheit der griechischen Philosophen an Alter

---

[19] Avicenna, *Fī iṯbāt an-nubūwāt*, 48; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 116.

[20] Avicenna, *Fī aqsām al-ʿulūm al-ʿaqlīya*, 108; lat. Übers. in *Avicennae philosophi praeclarissimi*, fol. 140*v*.

[21] Der griechische Begriff *propheteía* taucht außerhalb der Bibel erst im 2. Jahrhundert n.Chr. auf, auch wenn er der Sache nach schon bei Homer belegt ist. Vgl. Art. „Prophetie" im *HWdP*, vii, 1474f. (Reinhold Glei).

[22] al-Fārābī, *Compendium Legum Platonis*, 4.10–13; 7.12f., 8.18f.; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 84f., 87. Vgl. dazu Strauss, *How Fārābī read Plato's Laws*, 322, 339–341.

[23] Gutas, *Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talḫīṣ*, 117f.

[24] Vgl. Francesco Gabrieli in der Einleitung zu seiner Edition des Textes, XI.

und Tugend übertrifft.[25] Aber gleichzeitig muß es auf Seiten der griechischen Philosophen die entgegengesetzte Tradition gegeben haben, denn schon zu Beginn des Neuplatonismus wurde der nachahmende Charakter der Religion gegenüber der Philosophie auf die Alltagsmoral übertragen. In seinem verloren gegangenen Kommentar zu Platons *Politeía* schreibt Galen (gest. ca. 199 n.Chr.), daß die damals neue Religion der Christen sich dadurch auszeichne, eine Ethik zu lehren, die zu einer fast philosophischen (d.h. bei ihm: stoischen) Lebensführung anleite. Dieses Fragment aus Galens *Politeía*-Kommentar ist nur in einem Auszug der verlorenen arabischen Übersetzung überliefert. In diesem arabischen Fragment heißt es:

> Die breite Masse der Leute ist nicht imstande, eine zusammenhängende Argumentation zu verstehen. Darum müssen sie sich mit Symbolen (*rumūz*) behelfen. – Mit Symbolen meint (Galen) die Erzählungen von Lohn und Strafe in der anderen Welt. – Z.B. sehen wir jetzt, daß die Leute, welche man Christen nennt, ihren Glauben gerade auf diese Symbole gegründet haben. Und doch werden von ihnen manchmal Werke zustande gebracht, wie die Werke derer, die in Wahrheit Philosophen sind.[26]

Bei Avicenna wird die Lehre vom Vorrang der Philosophie vor der Religion umgedeutet. Anders als al-Fārābī betont Avicenna nicht die Überlegenheit der Philosophie, sondern er hebt die Rolle der Religion für das Gemeinwesen hervor. Ohne Religion sei die Aufrechterhaltung der Tugenden unter der einfachen Bevölkerung nicht denkbar. Im zehnten Buch der „Metaphysik" (*al-Ilāhiyāt*) in Avicennas Hauptwerk „Die Heilung der Seele" (*aš-Šifā'*) betrachtet er die Prophetie als eine leitende und gesetzgebende Institution für das Gemeinwesen. Im zweiten Kapitel dieses Buches führt Avicenna die Elemente auf, die eine religiöse Glaubenslehre und damit das Religionsgesetz enthalten sollte:

> Der Prophet (. . .) muß die Menschen zuallererst wissen lassen, daß sie einen einzigen, allmächtigen Schöpfer haben, daß er weiß, ‚was ihr geheimhaltet und was ihr bekanntgebt',[27] und daß er den Anspruch

---

[25] Griech. *sofía martyroumène hypò theoū*; Philon, *Legum allegoria*, 46. Vgl. auch ders., *De specialibus legibus*, IV, 179. Vgl. Wolfson, *Philo*, i, 149f. Über die Quellen dieses Denkens bei Aristobul (Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.) vgl. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 300.

[26] Köbert, *Das nur in arabischer Überlieferung erhaltene Urteil Galens über die Christen*, 405. Vgl. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, 57.

[27] Koran, **16**.19, übers. Paret 187.

> erhebt, seinen Geboten zu gehorchen. Denn das Gebot muß demjenigen zustehen, der die Welt erschaffen hat. (Der Prophet muß sie wissen lassen, daß) jeder, der (Gott) gehorcht, im Jenseits von ihm glücklich gemacht wird. Wer sich ihm widersetzt, den wird er im Jenseits verdammen. Dies wird die Masse (*al-ǧumhūr*) dazu führen, die Anweisungen zu befolgen, die von Gott und den Engeln in den Mund des Propheten gelegt wurden.
>
> In Bezug auf die Kenntnisse über Gott sollte der Prophet die Masse nicht mit mehr konfrontieren als dem Wissen, daß Gott einzig ist, die Wahrheit ist, und daß es nichts gibt, was ihm ähnlich ist.[28]

Die philosophische Wahrheit hinter dieser Rede der Propheten, also die Erkenntnis, daß Gottes Existenz an keinen Platz gebunden sei, daß er nicht durch sprachliche Ausdrücke erfaßt werden könne und daß er weder innerhalb noch außerhalb der Welt zu finden sei, sollte man der Masse der Menschen vorenthalten. Die Kenntnis dieser Lehren würde den *vulgus* überfordern und ihn konfus machen. Eine umfassende Belehrung der einfachen Menschen würde nur ganz wenigen nützen, nämlich nur den exzeptionell begabten unter ihnen, die sich dadurch angeleitet fühlen würden, sich mit Philosophie zu befassen. Für die große Mehrzahl wäre eine solche Belehrung am Ende nur schädlich, denn sie würde die Masse verunsichern und dazu führen, daß sie zu Meinungen kommt,

> (. . .) die der Wohlfahrt des Staatswesens entgegenwirken und der Anerkennung der Wahrheit entgegenstehen. Ihr Argwohn und ihr Zweifel wird zunehmen, und es wird einem Staatsmann schwerfallen, sie zu kontrollieren.
>
> Göttliche Weisheit wird nicht von jedem leicht aufgenommen![29]

Die Menschen, die ein Wissen haben, das über dieses symbolische Verständnis des *vulgus* hinausgeht – also die Propheten und die Philosophen – sollten sowohl diese Tatsache selber wie die Inhalte dieses Wissens der Masse vorenthalten. Beides sollte nur unter ihresgleichen erörtert werden. Gegenüber der Masse sollten die Philosophen Gottes Größe preisen und darüber hinaus nur in Symbolen (*rumūz*) und Gleichnissen (*amṯāl*) reden, die für die Masse vorgesehen seien. Vor allem die jenseitigen Strafen müßten in einer Weise dargestellt werden, daß die Masse in ihrer Meinung bestätigt wird und genau versteht, was am Tag des Gerichts geschehen werde:

---

[28] Avicenna, *aš-Šifā'*, *al-Ilāhīyāt*, ii, 442.9–14; *Liber de philosophia prima*, ii, 533; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 100.

[29] Ebd., 443.1–3; lat., 534; engl., 100.

> Über das Glück und die Verdammnis (im Jenseits) muß man Gleichnisse prägen, so daß sie es verstehen und es sich vorstellen können. Von der Wahrheit soll man ihnen nur Allgemeines zu verstehen geben, daß es sich dabei (nämlich) um Dinge handelt, , die kein Auge jemals gesehen und kein Ohr jemals gehört hat',[30] und daß es dort Freuden gibt, die der größte Besitz sind und Leiden, die ewige Strafen sind.[31]

Diese Lehre über die Rolle der gesetzgebenden Propheten führt bei Avicenna zu einem politischen Beweis für der Notwendigkeit von Prophetie in einem Gemeinwesen.[32] Mit einem zweiten Beweis versuchte Avicenna im Rahmen seiner Intellekttheorie nachzuweisen, daß Prophetie nicht nur möglich, sondern auch für das Individuum notwendig sei.[33] Eine durch Propheten offenbarte Religion war für Avicenna nicht nur die beste aller Organisationsformen eines Gemeinwesens, sondern er betrachtete Prophetie als eine für das Gemeinwesen wie auch für ihre Mitglieder notwendige Institution.

Unter allen offenbarten Religionen betrachtete Avicenna die muslimische als die vorzüglichste. Muḥammad war für ihn der bedeutendste unter allen Propheten. In seiner kurzen Schrift „Über den Nachweis von Prophezeiungen" (*Fī iṯbāt an-nubūwāt*) bekennt Avicenna, daß Muḥammad nicht nur den groben Beduinen in der Wüste, sondern der ganzen Menschheit Wissen gebracht hat[34] und hält fest,

> (. . .) daß die Gültigkeit der Prophetie unseres Propheten Muḥammads (Eulogie) dem Verständigen ebenso gewiß ist, wie ihm aufgrund des Vergleichs zwischen ihm und den anderen Propheten die Gültigkeit der Mission Muḥammads deutlich wird.[35]

In der „Heilung der Seele" (*aš-Šifā'*) lobt Avicenna das von Muḥammad offenbarte Religionsgesetz des Islams. Er betont die Angemessenheit

---

[30] Zitat aus einem Propheten-*ḥadīṯ* der vollständig lautet: „Gott der Erhabene sagte: ‚Zur Verehrung der Frommen halte ich Dinge bereit, die kein Auge je gesehen und kein Ohr je gehört hat. Sie sind für das Herz der Menschen keine Gefahr!'" (Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, ii, 313; weitere Belege bei Wensinck, *Corcordances et indices*, iv, 451*a*.)

[31] Avicenna, *aš-Šifā', al-Ilāhīyāt*, ii, 443.7–9; *Liber de philosophia prima*, ii, 535; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 101.

[32] Avicenna, *aš-Šifā', al-Ilāhīyāt*, ii, 439, 6–15; *Liber der philosophia prima*, ii, 528f.

[33] Vgl. das im ersten Teil von Avicennas Schrift *Fī iṯbāt an-nubūwāt* dargelegte Argument, ausgewertet bei Marmura, *Avicenna's Psychological Proof of Prophecy*. Vgl. auch Elamrani-Jamal, *De la multiplicé des modes de la prophétie chez Ibn Sīnā* und Gutas, *Avicenna: De anima (V 6)*, 94f.

[34] Avicenna, *Fī iṯbāt an-nubūwāt*, 48; engl. Übers. bei Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 116.

[35] Ebd., 47; engl. Übers., 115.

einiger Vorschriften dieses Religionsgesetzes und hebt Muḥammad schließlich als „den vorzüglichsten Gesetzgeber" hervor.[36] In einer Schrift über den Charakter jenseitiger Glückseligkeit vergleicht Avicenna die Religionen der Christen, Juden und Muslime und hält fest, daß das Religionsgesetz, welches durch „die Zunge unseres Propheten Muḥammads" gekommen sei, das bestmögliche und vollkommenste sei. Deshalb sei es auch das „Siegel der Religionsgesetze".[37]

Im letzten Kapitel des Buches über Metaphysik in der „Heilung der Seele" legitimiert Avicenna das Kalifat als Amt der Nachfolge und Statthalterschaft des gesetzgebenden Propheten und bestätigt die politische Macht des Kalifen. Die letzten Worte in diesem Buch behält Avicenna sich für ein Lob des Propheten Muḥammad vor, in dem er so weit geht, die in der einfachen Bevölkerung beliebte, übernatürliche Verehrung der Person Muḥammads zu rechtfertigen:

> Wer in sich die Tugend der Gerechtigkeit mit theoretischem Wissen vereint, ist ein glücklicher Mensch. Und wer darüber hinaus die edlen, prophetischen Qualitäten erlangt, wird fast zu einem menschlichen Gott.[38] Ja, es wird fast erlaubt sein, ihn – gleich nach dem erhabenen Gott – anzubeten. Er ist die weltliche Macht auf Erden und Gottes Statthalter in ihr.[39]

Alle Quellen weisen darauf hin, daß Avicenna und mit ihm seine Schüler sich als gläubige Muslime verstanden.[40] Von Seiten der Philosophen im 5./11. Jahrhundert gibt es keine überlieferten Schriften, in denen der Islam oder die offenbarte Religion abgelehnt wird. Der Standpunkt von al-Fārābī hat die Gültigkeit des offenbarten Religionsgesetzes auf das einfache Volk beschränkt und die philosophisch Gebildeten von den religiösen Verpflichtungen ausgenommen. Es bleibt letztlich unklar, inwieweit diese Einschränkung der Gültigkeit des Religionsgesetzes auch bei Avicenna galt. In seinen Schriften führt Avicenna diesen Standpunkt nicht aus. Avicenna hat die

---

[36] Arab.: *afḍal aš-šāri'īn*; Avicenna *aš-Šifā', al-Ilāhīyāt*, ii, 450.7; *Liber de philosophia prima*, ii, 546.34f.; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 106.

[37] Avicenna, *ar-Risāla al-aḍḥawīya fī l-maʿād*, arab. u. ital. 84f.; lat. Übers. in *Avicennae philosophi praeclarissimi*, fol 49*v*. Über Avicennas Lehren zur muslimischen Eschatologie vgl. Anawati, *Un cas typique de l'esoterisme Avicennien* und Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenna* mit einer ausführlichen Bibliographie zu Avicennas Schriften und seinem Verhältnis zur Religion.

[38] Arab.: *kāda an yaṣīra rabb*^{an} *insān*^{an}.

[39] Avicenna, *aš-Šifā', al-Ilāhīyāt*, ii, 455.13–16; lat., ii, 552f.; engl. 110.

[40] Zu Avicennas Schülern und Schülers-Schülern und ihr Verhältnis zur Religion vgl. auch S. 350–353.

Bedeutung der Prophetie und der Religion für die tugendhafte Gestaltung eines Gemeinwesens stets betont, auch wenn er sich und seinesgleichen jenseits der Stufe betrachtete, von dieser Art der Verbreitung der Tugenden profitieren zu können.

Auch wenn alle Versuche einer Einbeziehung der peripatetischen Tradition in ein islamisches Denken am Ende fehlschlugen, wird mit einer Negierung der philosophischen Tradition als Richtung innerhalb des Islams während der zweiten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts die Möglichkeit ihrer Integration frühzeitig ausgeschlossen. Wenn die von Aš'āriten und Traditionalisten während des 6./12. bis in das 8./14. Jahrhundert verfaßten Quellen über die zweite Hälfte des 5./11. Jahrhunderts die philosophische Tradition im Islam nicht erwähnen, so ist diese Darstellung *für diese Epoche* paränetisch. Die Philosophen sollten nach Ansicht dieser Autoren nicht zum Islam gehören, auch wenn sie faktisch zu dieser Zeit noch ein „islamisches Extrem" waren. Diese Schriften beschreiben weniger, wie es ist, als daß sie eine Norm dafür zu setzen versuchen, wie es sein sollte.

3. KAPITEL

DIE RELIGIONSPOLITIK DER SELDSCHUKEN UND DIE BEDROHUNG DES STAATES DURCH DIE ISMĀʿĪLITEN

Unter der muslimischen Bevölkerung, über die Niẓāmalmulk während der zweiten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts herrschte, gab es eine Vielzahl von Glaubensrichtungen und Bekenntnissen: verschiedene Gruppen von ismāʿīlitischen und imāmitischen Schiiten, Zaiditen, Muʿtaziliten, verschiedene sufische Richtungen, Aš'ariten, Māturīditen, Traditionalisten, Karrāmiten usw. Diese Verhältnisse haben sich im Seldschukenreich nur sehr langsam verändert.[1] Niẓāmalmulks Religionspolitik folgte nicht einem Mittelweg zwischen all diesen Bekenntnissen, sondern sie setzte die Mitte, indem seine Politik festlegte, was nicht Islam sein sollte. Die Religionspolitik Niẓāmalmulks sah die Unterdrückung einer ganzen Reihe von Bekenntnissen vor. Nach der *fitna* von 469/1077, in der die Ḥanbaliten und die Aš'ariten in Bagdad aneinandergeraten waren, schrieb Niẓamalmulk an seinen Kollegen und Rivalen Faḫralmulk b. Ǧāhir, den Wesir des Kalifen al-Qā'im in Bagdad. Niẓāmalmulk legte in diesem Brief dar, warum eine Situation, wie sie aufgrund der Kritik an den Predigten Ibn al-Qušairīs in Bagdad entstanden war, unter seinem direkten Einfluß nicht hätte auftreten können. In Chorasan, wo die Seldschuken ohne Rücksichtnahme auf die traditionalistischen Neigungen des Kalifen geherrscht haben, kenne man, so Niẓāmalmulk in seinem Brief, nur zwei Richtungen des Islams: den sunnitischen Islam gemäß der Rechtsschule Abū Ḥanīfas und der gemäß aš-Šāfiʿīs. Niẓāmalmulk negiert in diesem Brief z.B. die Existenz der noch am Beginn des 5./11. Jahrhunderts äußerst einflußreichen Schule der Karrāmiten in Nischapur. Auch diese Darstellung Niẓāmalmulks ist wie so viele Quellen eine Paränese und beschreibt, wie es nach Meinung des Autors sein sollte, nicht wie es war. Um 470/1077 gab es die Karrāmiten noch in Nischapur. Auch wenn sie in diesen Jahren viel an Einfluß

[1] Über die Vielfalt religiöser Bekenntnisse während der Seldschukenzeit einschließlich der philosophischen Bewegung vgl. Bausani, *Religion in the Seldjuq Period.*

verloren haben, ist die Existenz dieser Schule mindestens bis in das Jahr 489/1096 belegt, als die karrāmitischen Lehrinstitute in Nischapur in einem gemeinsamen Angriff von Ḥanafiten und Šāfi'iten zerstört wurden und viele Karrāmiten den Tod fanden.[2] Die Auslöschung der karrāmitischen Tradition in Chorasan geschah erst nach der Herrschaft von Niẓāmalmulk – sie war aber in seiner Politik schon angelegt. In seinem Brief an Faḫralmulk aus dem Jahr 470/1077 heißt es:

> Wenn jemand in irgendeiner Gegend in Chorasan oder im Land der Türken eine falsche Lehre verbreitet, die diesen beiden Rechtsschulen widerspricht und von ihrem *consensus unanimus* abweicht, dann betrachten wir es als erlaubt, sein Blut fließen zu lasssen und lassen ihn gehörig auspeitschen.[3]

Berichte aus dem Hofleben der Seldschukensultane zeigen, wie die Herrscher mit zweifelhaften juristischen Methoden von der Legitimität der Verfolgung von Philosophen, Rationalisten und Schiiten überzeugt wurden. Die Art des Einflusses sunnitischer Rechtsgelehrter auf die Seldschukensultane wird aus Niẓāmalmulks Fürstenspiegel „Das Buch der Staatskunst" (*Siyāsatnameh*), deutlich. Dieses Werk wurde am Ende Niẓāmalmulks Amts- und Lebenszeit um das Jahr 484/1091 als Leitfaden für den Sultan Malikšāh verfaßt. In ihm schildert der Wesir in einer Vielzahl von Episoden die Verfolgung heterodoxer Bekenntnisse durch die türkischen Herrscher des 5./11. Jahrhunderts.[4] Über Malikšāhs Vater Alp Arslan berichtet Niẓāmalmulk, wie er sich bei Rechtsgelehrten Auskunft über die Behandlung gemäßigter Schiiten holte. Die Juristen griffen auf eine Reihe von Propheten-*aḥādīṯ* zurück, nach denen Muḥammad selbst festgelegt haben soll, daß gemäßigte, imāmitische Schiiten[5] getötet werden sollten, wo immer man sie antreffe. Die Schiiten würden den Islam ablehnen, sie seien Polytheisten (arab.: *mušrikūn*) sowie Ungläubige (pers.: *kāfirnad*)

---

[2] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, x, 176.

[3] Sibṭ ibn al-Ǧauzī, *Mir'āt az-zamān*, Ed. Sevim, 188; vgl. auch Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgence*, 260.

[4] Niẓāmalmulk, *Siyāsatnameh*, 203f.; engl. Übers., 159–161; dt. Übers., 389–391. Die deutsche Übersetzung von Freiherr von Schowingen zieht neben neueren Ausgaben vor allem die *editio princeps* von Charles Schefer 1891 heran und weicht deshalb in der Textgrundlage sowohl von der neueren Edition Hubert Darkes 1960 wie von seiner engl. Übersetzung ab.

[5] Arab.: *qaum yuqālu lahum ar-rāfiḍa*. Über den Unterschied zwischen einem *rāfiḍī* (imāmitischen Schiiten) und einem *bāṭinī* (ismā'īlitischen Schiiten) im *Siyāsatnameh* vgl. ebd., 204; engl. Übers., 160; dt. Übers., 390.

und hätten keinen Anteil am Islam. Nach Ansicht dieser Rechtsgelehrten am Hof Alp Arslans[6] sei jeder, der die Gefährten des Propheten beschimpft, ein Ungläubiger. Keine noch so gerechte Tat und auch kein Meinungswechsel könnte die Verunglimpfung von Prophetengenossen im Urteil Gottes wieder gutmachen.[7]

In keinem Buch eines Rechts- oder Religionsgelehrten dieser Epoche werden die Schiiten generell als Ungläubige und Apostaten bezeichnet, deren Tötung legitim sei. Die von den Rechtsgelehrten am Hof Alp Arslans zitierten Prophetenaussprüche wurden von den Autoritäten der *ḥadīṯ*-Gelehrsamkeit als unglaubwürdig abgelehnt und im islamischen Recht nicht beachtet. Am Seldschukenhof aber hatte Pseudo-Gelehrsamkeit Einfluß, die den strengen Methoden islamischer Jurisprudenz nur nachlässig folgte und deren sunnitischer Parteigeist ihr Urteil und die von ihr überlieferten Propheten-*aḥādīṯ* bestimmte. Niẓāmalmulk hat solche Gelehrte genutzt, um seine eigenen Ziele beim Sultan Malikšāh durchzusetzen. Ein Ziel des Fürstenspiegels war, den ismāʿīlitischen Einfluß auf den Sultan einzudämmen. In den Jahren um 483/1090 war es ismāʿīlitischen Agenten gelungen, sich Zugang zu Malikšāh zu verschaffen. Eine solche Einflußnahme ging letztlich vom fāṭimidischen Kalifat in Kairo aus und sollte bewirken, daß der Seldschukenherrscher seine Unterstützung des ʿabbāsidischen Kalifats und seine Verfolgung von Schiiten aufgab.[8] Mit Hilfe von Pseudo-*aḥādīṯ* sollte der Herrscher Malikšāh vom Unglauben der Schiiten überzeugt werden, er sollte nicht nur glauben, daß es Schaden bringt, einen Schiiten am Hof anzustellen, sondern er sollte darüber hinaus die Legitimität der Todesstrafe gegen Schiiten akzeptieren und dieses Urteil ausführen. Ob Niẓāmalmulk selber an die Authentizität der apokryphen Prophetentraditionen geglaubt hat, wird nicht deutlich. Zweifellos will er aber Malikšāh von der juristischen Relevanz dieser apokryphen *aḥādīṯ* überzeugen:

---

[6] Ein gewisser al-Mušaṭṭab und ein Kadi Abū Bakr aus Laukar (und nicht Lūkar, vgl. Pines *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, 39, Note 2) bei Merw. Die Meinung Hubert Darkes (vgl. seine Übers. von Niẓāmalmulk, *Siyāsatnameh*, 252), wonach der letztere der Philosoph al-Laukarī sei, ist falsch, denn dessen *laqab* war Abū ʿAbbās (vgl. dazu S. 341). Möglicherweise handelt es sich dabei um den bei Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, iv, 370 erwähnten Kadi al-Laukarī.

[7] Niẓāmalmulk, *Siyāsatnameh*, 206f.; engl. Übers., 162f.; dt. Übers., 392f.

[8] Glassen, *Der mittlere Weg*, 125f. Der Rivale Niẓāmalmulks und sein spätere Nachfolger Tāǧalmulk soll unter ismāʿīlitischem Einfluß gehandelt haben (vgl. ebd., 145 und Hillenbrand, *1092: A Murderous Year*, 293f.)

> Es gibt viele *aḥādīṯ* und Koran-Verse in diesem Sinne und wenn wir alle erwähnten, würde es allein schon ein Buch ausmachen.[9]

Niẓāmalmulks Fürstenspiegel ist ein frühes Dokument für die im Sunnitentum zunehmende Furcht vor einer religiösen und politischen Bedrohung durch die Ismāʿīliten. Nur wenige Jahre nachdem dies Buch geschrieben wurde, als in Europa Adelige, Kriegsknechte und Bauern dem Aufruf Papst Urbans II für einen Kreuzzug zur Befreiung Jerusalems folgten und sich auf dem Weg in den Orient machten, galten den Staatsmännern und sunnitischen Theologen im Osten der islamischen Welt die Ismāʿīliten als die größte Gefahr, die sich der Religion des Islams jemals gestellt hatte. Die Stimmung in den Jahren nach 485/1092 führte zu einer noch strengeren Anwendung des Apostasieurteils gegen vermeintliche Ungläubige. Die Verfolgungen waren neben den Ismāʿīliten auch und vor allem gegen die islamischen Philosophen gerichtet. Die islamische Philosophie geriet in einen Sog religiöser Verfolgung, der durch die Bāṭiniten-Hysterie nach 485/1092 ausgelöst wurde.

Die Aktivitäten der Ismāʿīliten (pejorativ auch: Bāṭiniten) im Irak, Westpersien und Chorasan wurden bis etwa 472/1080 direkt vom fāṭimidischen Kalifat in Kairo gesteuert. Von dort aus wurden „Missionare" oder „Werber" (sing. *dāʿī*) in alle Teile der islamischen Welt geschickt, um Anhänger für den ismāʿīlitischen Islam zu gewinnen. Da es sich um ein geheimes Netz handelte, sind die Organisation und die Arbeit der Fāṭimiden-Mission (*daʿwa*) bis heute nur in Grundzügen bekannt.[10] Neuere Forschungen machen mehr und mehr deutlich, wie erfolgreich die Fāṭimiden-Mission in der 2. Hälfte des 5./11. Jahrhunderts unter der Herrschaft der Groß-Seldschuken war.[11]

Die ismāʿīlitische Theologie unterschied sich von dem im Seldschukenreich geförderten Sunnitentum durch ihre Betonung einer verborgenen inneren Lehre (*al-bāṭin*) in den Offenbarungsschriften.

---

[9] Niẓāmalmulk, *Siyāsatnameh*, 208; engl. Übers., 164; dt. Übers., 394f.

[10] Daftary, *The Ismāʿīlīs*, 223–233; Klemm, *Die Mission des fāṭimidischen Agenten*. iii–v.

[11] Es zeigte sich, daß während des großen schiitischen Aufstandes in Bagdad 451/1059 der fāṭimidische Werber al-Mu'yyad großen Einfluß auf den Verlauf der Ereignisse hatte (Daftary, *The Ismāʿīlīs*, 214). Ihm war es schon in den Jahren vor der Seldschukenherrschaft gelungen, den būyidischen Emir in Schiraz auf die Seite der Fāṭimiden zu ziehen (vgl. darüber die Studie von Klemm, *Die Mission des fāṭimidischen Agenten*). Zwischen 450/1058 und 470/1078 war al-Mu'ayyad der Koordinator des Agentennetzes in Kairo und erzielte mit seinen Werbern im Seldschukenreich große Erfolge.

Während viele sunnitische Religionsgelehrte dieser Periode jegliche übertragene Bedeutung selbst wörtlich unverständlicher Passagen im Koran oder *ḥadīṯ* ablehnten und damit jede allegorische Interpretation der Offenbarung verboten, behaupteten die Ismāʿīliten, der Wortlaut der Offenbarung sei eine äußere Hülle, hinter der sich eine ebenso bedeutsame innere Lehre verberge. Dieses Textverständnis muß eine große Anziehungskraft auf alle Bildungsschichten im Seldschukenreich gehabt haben. Einfachen Menschen zeigten die Werber, wie leicht die sinnliche Wahrnehmung des Menschen getäuscht werden könne, obwohl sich die Objekte der Wahrnehmung nicht verändern würden. Wenn man z.B. den Finger an den Augapfel preßt, so die Werber, könne man zwei Monde sehen. So wurden Zweifel an den Überzeugungen der Zuhörer geweckt und der Schluß gezogen, es gebe eine innere und eine äußere sinnliche Wahrnehmung. Zu der inneren, wahren Erkenntnis gelange man nur durch Autorität eines überlegenen Sinnes. Dies seien die Instruktionen (*taʿlīm*) vom prophetisch inspirierten, unfehlbaren Imām, dem fāṭimidischen Kalifen al-Mustanṣir (reg. 427/1036–487/1094).[12]

Gebildete Muslime wurden durch einen Hinweis auf das scheinbare Paradox der „Gleichwertigkeit der Beweise"[13] in der Theologie neugierig gemacht. Die ismāʿīlitischen Werber wiesen darauf hin, daß es in Streitgesprächen so gut wie nie zu Bekehrungen kam. Da alle theologischen Gruppen starke Argumente für ihre Überzeugungen vorbringen würden, gelänge es keiner Gruppe, eine andere zu überzeugen, weil diese selber starke Argumente habe. Die Vielfalt der Meinungen unter den sunnitischen Religionsgruppen und Gelehrten sei ein Zeichen für ihren Fehler. Da immer nur eine Antwort auf eine Frage wahr sei, sei die Wahrheit stets auf Seiten der Einzigkeit, nämlich auf der Seite des einzigen unfehlbaren Imams.[14] Wer die Wahrheit des Vernunftarguments eines sunnitischen Gelehrten anerkenne, erkläre im selben Akt das Vernunftargument eines anderen Gelehrten für falsch.[15] Wahrheit sei nicht in der Vernunfterkenntnis, sondern in der göttlichen Erwählung einer Meinung zu finden und

---

[12] al-Ġazālī, *Qawāṣim al-bāṭinīya*, 34 referiert dies Argument und auch das Beipirel des Auge-Drückens als Teil der ismāʿīlitischen *daʿwā*. Vgl. auch van Ess, *Skepticism in Islamic Thought*, 10 und ders., *Die Erkenntnislehre*, 280.

[13] Arab.: *takāfu' al-adilla*, vgl. dazu van Ess, *Die Erkenntnislehre*, Index.

[14] al-Ġazālī, *Qawāṣim al-bāṭinīya*, 34.

[15] al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya*, 76.10f., 80.3–7; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 220, 223.

dies sei die Meinung des unfehlbaren Imāms. Die letztlich gnostische Lehre der Ismā'īliten übte auch eine große Anziehungskraft auf philosophische Gelehrte aus, denn sie enthielt eine Reihe von neuplatonischen Elementen, die in Einklang mit dem Neuplatonismus der arabischen peripatetischen Tradition standen. In seiner Autobiographie schildert Avicenna, wie er noch in Kindesjahren durch seine Familie mit der ismā'īlitischen Lehre bekannt wurde und wie er – anders als sein Vater und sein Bruder – ihren skeptizistischen Verführungen widerstand.[16]

Neben einer religiösen und intellektuellen Faszination, die von der ismā'īlitischen Lehre ausging, kam offenbar ein soziales und politisches Element hinzu. Die Umwälzungen, die mit dem Aufbau des Seldschukenreiches einhergingen, führten zu einer Reihe von gesellschaftlichen Veränderungen,[17] darunter auch zur Institutionalisierung der Bildung. Die zahlreichen Gründungen religiöser Hochschulen in allen Städten des Reiches bewirkten zum einen die Schaffung einer neuen Elite von Religionsgelehrten, die sich selbst reproduzierte, zum anderen führten diese Gründungen dazu, daß die weltlichen Wissenschaften in Verhältnis zu den religiösen an Ressourcen und an Einfluß verloren. Denn während die religiösen Fakultäten aus den Erträgen der für sie errichteten Stiftungen profitierten, litten die weltlichen Fachrichtungen noch unter den Auswirkungen der Umwälzungen. Die Zerstörung des den weltlichen Wissenschaften offenstehenden „Hauses des Wissens" (*dār al-'ilm*) im Händlerviertel Karḫ von Bagdad 451/1059 und die Gründung der Niẓāmīya-Medrese sechs Jahre später illustrieren diesen Prozeß. Folge der Veränderungen im Irak und Iran war, daß ein nicht unbedeutender Anteil der Land- und der Stadtbevölkerung und sogar ein Teil der Gelehrten einen sozialen Abstieg in Kauf nehmen mußte. Der Erfolg des ismā'īlitischen Islams in der 2. Hälfte des 5./11. Jahrhunderts war deshalb auch Ausdruck einer Opposition gegen die mit der Ankunft der Seldschuken bedingten Veränderungen und gegen deren Politik einer Stärkung der sunnitischen Gelehrsamkeit.

Mit dem gleichzeitigen Niedergang der politischen und militärischen Macht des fāṭimidischen Kalifats während des 5./11. Jahrhun-

---

[16] al-Ǧūzǧānī, *Sīrat aš-šaiḫ ar-ra'īs*, arab. und engl. 18–21. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 23f., 196–198 zieht die Authentizität der geschilderten Ereignisse jedoch in Zweifel und sieht darin einen Spiegel der Biographie Aristoteles'.

[17] Agadshanov, *Der Staat der Seldschukiden*, 103–110, 133f., 184.

derts entwickelte die von den Fāṭimiden im Osten der islamischen Welt aufgebaute Missionsorganisation mehr und mehr Selbstständigkeit. Die geheime Mission im Westen Irans und in Chorasan wurde noch am Beginn der 2. Hälfte des Jahrhunderts von einem ismā'īlitischen Gelehrten in Isfahan, der Hauptstadt des Seldschukenreiches, geleitet, der seine Instruktionen aus Kairo erhielt. Einer seiner Werber, Ḥasan-i Ṣabbāḥ, erkannte, daß die persischen Ismā'īliten sich in ihrer Auseinandersetzung mit dem Staat der Seldschuken und dem von ihm geförderten Sunnitentum nicht auf die Fāṭimiden in Kairo verlassen konnten. Um 480/1087 konzentrierte er seine Missionsbemühungen auf das unzugängliche Elburs-Gebirge in Dailam südlich des Kaspischen Meers. Niẓāmalmulk waren diese Aktivitäten nicht entgangen und er befahl dem Gouverneur von Rayy, gegen die Ismā'īliten in Dailam vorzugehen. Trotzdem gelang es Ḥasan-i Ṣabbāḥ nach langwieriger Vorbereitung im Raǧab 483/September 1090, die Festung Alamūt im Elburs-Gebirge einzunehmen.[18] Von hier aus lenkte Ḥasan-i Ṣabbāḥ nicht nur die ismā'īlitische Mission in Persien und Chorasan, sondern er baute einen ismā'īlitischen Kleinstaat auf, der bis zur Zerstörung durch die Mongolen 653/1256 Bestand hatte.

Während die militärische Auseinandersetzung zwischen den Ismā'īliten und einer Abteilung der Seldschukenarmee um die Festung Alamūt noch andauerte, ging Ḥasan-i Ṣabbāḥ zu einer neuen Methode über, das Reich der Seldschuken zu destabilisieren. Im Ramaḍān 485/Oktober 1092 ermordete ein junger Dailamit den Wesir Niẓāmalmulk auf der Straße zwischen Isfahan und Bagdad. Trotz einiger Zweifel scheint sicher, daß der Mörder von Ḥasan-i Ṣabbāḥ entsandt wurde.[19] Damit begann eine Reihe von politischen Morden, die den Ruf der Ismā'īliten als Assasinen bis nach Europa trugen.

---

[18] Daftary, *The Ismā'īlīs*, 335–340. Über die Bewegung Ḥasan-i Ṣabbāḥs vgl. auch Daftary, *Ḥasan-i Ṣabbāḥ and the origin of the Nizārī Ismā'īlī movement.*

[19] Über die Zweifel vgl. Hillenbrand, *1092: A Murderous Year*, 283, 293f.

4. KAPITEL

DER EINFLUSS DES SKEPTIZISMUS AUF AL-ĠAZĀLĪS FRÜHESTE SCHRIFTEN

Im Ğumāda I des Jahres 484 (Juli 1091), ein Jahr vor der Ermordung Niẓāmalmulks kam Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī von Isfahan nach Bagdad, um dort an der Nīẓāmīya-Medrese zu lehren. Niẓāmalmulk hatte dem 34-jährigen bei seinem Abschied aus seinem Heerlager eindrucksvolle Ehrennamen verliehen.[1] Die Zeitgenossen in Bagdad wußten, daß die Entsendung al-Ġazālīs an die Niẓāmīya-Medrese ein herausragendes Ereignis war, denn an der Hochschule mußten zwei hochrangige Gelehrte entlassen werden, um Platz für die Lehrtätigkeit al-Ġazālīs zu machen.[2] Den Religionsgelehrten Bagdads war al-Ġazālī als ein begabter Schüler der aš'aritischen Tradition von Nischapur bekannt. Er hatte bei dem 478/1085 verstorbenen Theologen al-Ğuwainī studiert und in den Jahren vor seiner Ankunft in Bagdad eine Reihe von voluminösen juristischen Handbüchern verfaßt.[3] Als Jugendwerke al-Ġazālīs beschäftigen sich diese Bücher mit Rechtswissenschaft (*fiqh*) und stehen in einer engen Beziehung zu al-Ġazālīs Lehrer al-Ğuwainī, der darin mehrmals hochachtungsvoll erwähnt wird.[4]

Ibn Ḫaldūn schrieb dreihundert Jahre später über diese Phase der islamischen Theologie, daß al-Ğuwainī sich als erster unter den aš'aritischen Theologen mit den Schriften der arabischen Philosophen auseinandergesetzt hatte.[5] Am Ende des 5./11. Jahrhunderts nahm

---

[1] „Schmuck des Glaubens" (arab.: *zain ad-dīn*) und „Ehre der führenden Gelehrten" (arab.: *šaraf al-a'imma*). Vgl. Ibn al-Ğauzī, *al-Muntaẓam*, ix, 55.

[2] Glassen, *Der mittlere Weg*, 131.

[3] Neben den zwei im folgenden erwähnten Büchern *al-Manḫūl* und *Šifā' al-ġalīl* hatte al-Ġazālī vor seiner Ankunft in Bagdad die beiden immens umfangreichen Rechts-Summen *al-Basīṭ fī l-furū'* („Leichtverständliche Darlegung der Ausführungsbestimmungen des Rechts") und *al-Wasīṭ al-muḥīṭ bi-iqṭār al-basīṭ* („Umfassende Vermittlung durch leichtverständliche, tropfenweise Darlegung") und wohl auch das Handbuch *al-Waǧīz fī fiqh maḏhab al-Imām aš-Šāfi'ī* („Kurzgefaßte Darlegung der šāfi'itischen Rechtswissenschaft") verfaßt. Zur Datierung dieser Werke vgl. Bouyges, *Essai de Chronologie*, 12f., 49; Hourani, *A Revised Chronology*, 292, und Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ġazzāli*, 210, 378f., 407.

[4] Z.B. in al-Ġazālī, *al-Manḫūl*, 504 oder in seinem *Šifā' al-ġalīl*, 8.

[5] Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, 835f; engl. Übers., ii, 51.

das Interesse der islamischen Theologen an den Lehren der peripatetischen Philosophen stark zu.[6] Neben al-Ġazālī sind zwei weitere Schüler al-Ǧuwainīs bekannt, die in ihren Schriften gegen die Lehren der Philosophen argumentiert haben.[7] Die Beschäftigung mit philosophischer Literatur hatte schon bei al-Ǧuwainī eine deutlich differenzierte Auseinandersetzung mit den Theorien der Philosophen bewirkt. Während bei allen aš'aritischen Theologen vor al-Ǧuwainī „die Philosophen" (arab.: *al-falāsifa*) ein Schlagwort blieb, hinter dem wenige prägnante Lehren, wie die der Ewigkeit der Welt versammelt wurden, ohne jemals die Argumente „der Philosophen" eindringlich zu erörtern, widmete al-Ǧuwainī einen maßgeblichen Teil seines Kalām-Traktates „Die umfassende Darlegung der Grundlagen des Glaubens" (*aš-Šāmil fī uṣūl ad-dīn*) der Widerlegung von Lehren, die arabische Philosophen vertreten haben.[8] Die Werke al-Ǧuwainīs waren nach Meinung Ibn Ḫaldūns der Ausgangspunkt für die zunehmende Aufmerksamkeit, die spätere muslimische Gelehrte der Logik und der Argumentationsmethodik entgegengebracht haben, „und möglicherweise war viel darin dem Kalām der Philosophen in den Naturwissenschaften und der Metaphysik entlehnt."[9]

Al-Ġazālī verfaßte sein allererstes Buch noch während der Lehrzeit unter al-Ǧuwainī in Nischapur als er noch keine 28 Jahre alt war.[10] Dieses Buch „Das Erlesene aus den Randbemerkungen über die Grundlagen des Rechts" (*al-Manḫūl min ta'līqāt al-uṣūl*) versucht die erkenntnistheoretischen Grundlagen der islamischen Jurisprudenz deutlich zu machen. Al-Ġazālī setzt sich das Ziel aufzuzeigen und zu belegen, aufgrund welchen Wissens in der Rechtswissenschaft und in der Theologie Urteile gefällt werden. Schon in diesem ersten Werk al-Ġazālīs werden skeptizistische Einwände berücksichtigt. Nachdem al-Ġazālī am Beginn des Buches die umfassende Bedeutung des Offenbarungswissens für jegliches religionsrechtliches Urteil betont

---

[6] Frank, *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, 71.

[7] Nämlich Abū Qāsim al-Anṣārī (gest. 511 oder 512/1117–19) und al-Kiyā al-Harrāsī (gest. 504/1110). Vgl. Frank, *Creation and the Cosmic System*, 66 und ders., *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, 122.

[8] al-Ǧuwainī, *aš-Šāmil*, Ed. Alexandria, 123–166, 215–287; Ed. Klopfer, 34–67, 107–165; vgl. auch ders., *al-Iršād*, 17–27, 31–33 und vor allem 234–237. Hauptthema ist auch hier die Ewigkeit der Welt und ihres Schöpfers. Über den Einfluß Avicennas auf einen Gottesbeweis in al-Ǧuwainīs *al-'Aqīda an-Niẓāmīya*, 11f.; dt. Übers. in Klopfer, *Das Dogma des Imām al-Ḥaramain*, 34f. vgl. Rudolph, *La preuve de l'existence de Dieu*, 344 und ders., *Ibn Sīnā et le Kalām*, 134.

[9] Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, 836; engl. Übers., ii, 52.

[10] as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 225; al-Ġazālī, *Šifā' al-ġalīl*, 8.

hat, wendet er sich dem radikalsten Einwand gegen jegliche Art von Wissenschaft zu, dem Skeptizismus. Es bedarf auch in der Rechtswissenschaft

> (. . .) des Nachweises der Grundlage des Wissens, wider den Skeptizismus (*munkirīya*) von Seiten der Sophisten, die Wissen ebenso leugnen wie (unterscheidbare) Wesenheiten, die den (wahrgenommenen) Dingen anhaften. Sie behaupten, man könne durch den Gesichtssinn nichts wissen.[11]

Der Beweis, daß das in den Religionswissenschaften erreichbare Wissen einen Gegenstand hat, gehörte stets zu einer der wichtigsten Übungen im Kalām. Jeder Kalām-Traktat beginnt mit einer Einteilung des Wissens und einem Nachweis seiner Möglichkeit. Dieser Nachweis berief sich letztlich auf die Offenbarung und damit auf Gottes Aufrichtigkeit (*ṣidq*), von der der Gläubige überzeugt sein mußte. Der Theologe mußte *taṣdīq*, also Glauben, haben. Ohne Glauben – so die traditionelle aš'aritische Argumentation – kann es in den Religionswissenschaften kein Wissen geben.

Al-Ġazālī begegnete dem Problem grundlegender und stellte sich in dieser frühen Schrift einem weit radikaleren Zweifel als alle seine Vorgänger.[12] Was, wenn alles Wissen, das wir zu haben glauben, keinen Gegenstand hat, nicht einmal das Wissen, welches uns unsere Augen liefern? In seiner Autobiographie schildert er in einem Kapitel mit dem Titel „Wie Sophismus und Skeptizismus in mich eindrangen" (*Madāḫil as-safsaṭa wa-ğahd al-'ulūm*) über die Verunsicherung in seinen Jugendjahren. „Sophismus" wird auch hier als Zweifel an der Sinneswahrnehmung insbesondere des Gesichtssinnes verstanden.[13] In seiner Autobiographie schildert al-Ġazālī die Entdeckung

---

[11] al-Ġazālī, *al-Manḫūl*, 34. „Wesenheiten" (arab.: *ḥaqīqa*) hier als Bezeichnung der Summe wesentlicher, d.h. substanzieller Eigenschaften im Gegensatz zu zufälligen, akzidentiellen.

[12] van Ess, *Skepticism in Islamic Religious Thought*, 2 hält fest, daß kein islamischer Theologe vor al-Ġazālī den Skeptizismus als echte Herausforderung verstand.

[13] al-Ġazālī, *al-Munqiḏ min ad-dalāl*, 12–14; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 64–67; dt. Übers., 7–11. Der hier geschilderte Bericht weist starke Ähnlichkeiten zu Descartes' erster Meditation auf. Diese Ähnlichkeit wurde schon Mitte des 19. Jahrhunderts erkannt und ein Einfluß al-Ġazālīs auf Descartes in Erwägung gezogen (vgl. Lewes, *The Biographical History of Philosophy*, ii, 306). Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, ii, 1382; Zakzouk, *Al-Ghazālīs Grundlegung der Philosophie*; Hana, *Vorläufer des ‚Cogito, ergo sum' Descartes' in der arabischen Philosophie?*; Najm, *The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazali* und Groarke, *Descartes First Meditation* vergleichen die Skepsis al-Ġazālīs mit der Descartes'. Jüngere Berichte,

des radikalen „sophistischen" Skeptizismus als Krise. Tatsächlich ist der Zweifel an der Wahrheit der Sinneserkenntnis ein Thema, das in den Werken al-Ġazālīs – anders als bei seinen Vorgängern – immer wieder auftaucht.[14] Während seiner frühen Jahre konnte er dem Skeptizismus offenbar nichts Angemessenes entgegenbringen. Seine im Jugendwerk „Das Erlesene" (*al-Manḫūl*) festgehaltene Erwiderung des Zweifels beruft sich auf ein altes Argument, mit dem schon Aristoteles dem Skeptizismus begegnet ist. Die Skeptiker widerlegen sich selber, weil es unmöglich sei, zu sprechen und zu handeln ohne *etwas* für wahr zu halten.[15] Al-Ġazālī überträgt dieses Argument auf die Situation eines Streitgesprächs:

> Einige unserer Gelehrten behaupten: ‚Diese (Sophisten) können ihre Position nicht belegen. Wenn sie nun die sinnliche Wahrnehmung leugnen und wenn wir antworten sollen, so ist der einfachste Weg, sie zu fragen:
>
> Wißt ihr, worin sich eure Überzeugung von (der) eurer Gegner unterscheidet?
>
> Wenn sie es wissen, so ist ihre Überzeugung hinfällig, wenn sie es nicht wissen, höre man ihnen nicht (weiter) zu.[16]

Der Skeptizismus al-Ġazālīs geht offenbar auf die Herausforderung von der ismāʿīlitischen Mission (*daʿwa*) zurück, die sich skeptischer Argumente bediente. Ein Einfluß von Seiten philosophischer Literatur ist ebenso möglich. Aus der späteren Kritik an al-Ġazālī kann man schließen, daß er schon in jungen Jahren die Bücher der Philosophen gelesen hatte.[17] Der Einfluß philosophischer Literatur auf

---

wonach sich in Descartes' Bibliothek, aufbewahrt in der Bibliothèque Nationale Paris, eine lateinische Übersetzung des *al-Munqiḏ* befindet, bedürfen noch der Bestätigung (vgl. die 2. Auflage von Zakzouks Dissertation, S. 9f. und Naumkin, *Some Problems Related to the Study of Works by al-Ghazzali*, 124, Note 1). Mindestens zwei arabische Handschriften des *al-Munqiḏ* lassen sich in der Umgebung Descartes' im 17. Jahrhundert nachweisen (vgl. ʿA.ʿA. Elschazlī in der Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung des *al-Munqiḏ*, XXXIV).

[14] Ob al-Ġazālī diesen radikalen Zweifel wirklich erlebt hat, oder ob es sich nicht vielmehr um ein literarisches Motiv in seiner Autobiographie handelt, ist im Rahmen der Authentizitätsdiskussion seiner Autobiographie behandelt worden (vgl. dazu die in den Fußnoten 6 und 7 auf S. 305 in diesem Abschnitt erwähnte Literatur). Ein Zeugnis für die tatsächliche Erfahrung von Zweifel in der Jugend findet sich in al-Ġazālī, *Ǧawāhir al-qurʾān*, 37.4f.; engl. Übers., 63 (vgl. dazu Sawwaf, *Al-Ghazzali, Etude de la réforme ghazzalienne*, 15).

[15] Aristoteles, *Metaphysica*, 1009*a*, 18; 1011*a*, 3–11.

[16] al-Ġazālī, *al-Manḫūl*, 35.

[17] Der sizilianische mālikitische Gelehrte al-Māzarī (gest. 526/1141) bemängelte, daß al-Ġazālī sich schon mit den Schriften der Philosophen befaßt hätte, bevor er

„Das Erlesene" zeigt sich anhand der benutzten Terminologie. Fragen nach der „Washeit der Wissenschaften" (*māhiyat al-ʿulūm*)[18] oder eine Unterscheidung nach „Attributen für das Wesen" (*ṣifāt li-ḏ-ḏāt*) versus solchen für Akzidentien[19] waren im Kalām vor al-Ġazālī nicht unbekannt, sie wurden vor al-Ġazālī aber nicht in dieser Terminologie formuliert, die er von Avicenna übernommen hat. Später, nachdem al-Ġazālī Widerstände seiner Zeitgenossen in den religiösen Wissenschaften gegen diese philosophische Terminologie wahrgenommen hatte, vermied er die philosophischen Fachbegriffe und griff auf das alte Vokabular im Kalām zurück bzw. wertete dieses im Sinne philosophischer Begrifflichkeit um.[20]

Schon der junge al-Ġazālī hat die Frage nach den Grundlagen der Rechtswissenschaft wie kein anderer islamischer Jurist vor ihm mit der Frage nach dem Gegenstand des Wissens verbunden. Ausgelöst möglicherweise durch einen Schock, der durch die Konfrontation mit dem Skeptizismus der ismāʿīlitischen Werber hervorgerufen wurde, entwickelte al-Ġazālī früh ein Interesse für die epistemologischen Grundlagen der Wissenschaften. Er selber verstand, daß er von Gott mit einem besonderen Talent für erkenntnistheoretische Fragestellungen ausgestattet war. „Von frühester Jugend an war mir ein Durst eigen, die Dinge so zu begreifen, wie sie wirklich sind", schrieb al-Ġazālī am Ende seines Lebens in seiner Autobiographie, „und dieser Durst war Folge eines Talents und einer Naturanlage, die mir von Gott ohne meine Wahl und mein Zutun verliehen wurden."[21] Für Niẓāmalmulk war dieses Talent für argumentative Methodik gepaart mit einem Bedürfnis nach Gewißheit möglicherweise der Grund, zwei andere Rechtswissenschaftler an der Niẓāmīya zu entlassen und al-Ġazālī dorthin zu entsenden.[22]

---

sich die Grundlagen der Religion hinreichend angeeignet habe. Er bezog seine Informationen von al-Ġazālīs Studenten (vgl. as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 240, 247).

[18] al-Ġazālī, *al-Manḫūl*, 44.

[19] Ebd., 38; vgl. z.B. noch bei al-Ǧuwainī, *aš-Šāmil*, Ed. Alexandria, 165; Ed. Klopfer, 67: *ṣifāt wāǧiba li-l-ǧauhar*.

[20] Al-Ġazālī beschreibt diese Technik und ihr Ziel selber in der vierten Einleitung zum *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā 85; Ed. Bouyges 16, engl. Übers. Marmura, 9; engl. Übers. Kamali, 8f. Vgl. dazu auch van Ess, *The Logical Structure of Islamic Theology*, 47f., Frank, *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School*, 21, 88f. und Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzālī*, 249f.

[21] al-Ġazālī, *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, 10; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 63; dt. Übers., 5.

[22] Der von George Makdisi vorgebrachte Einwand, al-Ġazālī hätte seine Karriere als Rechtswissenschaftler begonnen und sei auch an die Niẓāmīya gesandt

worden, um Rechtswissenschaft zu lehren, muß aufgrund der Lektüre seiner frühen Schriften korrigiert werden. (Makdisi, *Al-Ghazālī disciple de Shāfiʿī en droit et en theologie* und *The non-ashʿarite shafiʿism of Abū Ḥamid al-Ghazzālī* zieht keine dieser Schriften heran.) Tatsächlich hatte al-Gazālī schon vor seiner Ankunft in Bagdad 484/1091 mehrere Lehrbücher des šāfiʿitischen Rechts verfaßt, doch zwei seiner frühen Werke, darunter „Das Erlesene" (*al-Manḫūl*), gehen über den Horizont des *fiqh* hinaus und sind letztlich wissenschaftstheoretische Bücher.

5. KAPITEL

AL-ĠAZĀLĪS ERSTE VERURTEILUNG DER PHILOSOPHEN IN DER „WIDERLEGUNG DER PHILOSOPHEN" (*TAHĀFUT AL-FALĀSIFA*)

Der Tod Niẓāmalmulks 485/1092 entfachte einen Machtkampf zwischen Sultan, Kalif und neuem Wesir, dem im Verlauf von eineinhalb Jahren alle Beteiligten zum Opfer fielen. Begleitet wurden diese Intrigen von einem Streit über die Nachfolge des Sultans Malikšāh, des ersten Opfers im Machtkampf, kaum einen Monat nach dem Tod seines Wesirs.[1] Den Ismāʿīliten gelang es durch ihren Mord an Niẓāmalmulk, die Einheit des Seldschukenstaates zu zerstören – eine Tatsache, die die Erfolge des ersten Kreuzzugs fünf Jahre nach diesem Ereignis ermöglichte. Vorerst aber profitierten die Ismāʿīliten von der Schwäche des Staats. Nach dem Tod von Niẓāmalmulk fanden eine große Anzahl von Assasinenmorden im Iran statt und an vielen Stellen gelang es ismāʿīlitischen Zellen, die seit langem im Untergrund wirkten, Festungen einzunehmen und zu besetzen.[2] Dailam wurde schon 485/1092 vollständig von den Ismāʿīliten beherrscht und im selben Jahr kam Kohistan, eine Gegend im südlichen Chorasan[3] nach einem erfolgreichen ismāʿīlitischen Aufstand hinzu.[4] Unter der sunnitischen Bevölkerung entstand eine Panikstimmung aus Angst vor den Ismāʿīliten, deren Unterwanderung aller Schichten der Gesellschaft mehr und mehr offenbar wurde.[5] Wenn der Verdacht auf jemanden fiel, Ismāʿīlit zu sein, mußte er um sein Leben fürchten. Wesire wurden verdächtigt, heimlich für die Ismāʿīliten zu agieren.[6]

---

[1] Hillenbrand: *1092: A Murderous Year*, 291, 294; Hogga, *Orthodoxie, subversion et réforme*, 138–141; Glassen, *Der mittlere Weg*, 135f.

[2] Hillenbrand, *The power struggle between the Saljuq and the Ismāʿīlis of Alamut*, 206.

[3] Heute das iranische Grenzgebiet zu Afghanistan.

[4] Daftary, *The Ismāʿīlīs*, 343, 355 und Bosworth, *The Ismaʿilis of Quhistān*. Seit 527/1133 gelangten Festungen in Syrien (z.B. Qadmūs und Masyāf) unter die Herrschaft der Ismāʿīliten, die in direkter Auseinandersetzung mit den Kreuzfahrerstaaten gerieten und Anlaß für die Kreuzfahrerlegende vom „Alten vom Berge" gaben.

[5] Hillenbrand, *The power struggle between the Saljuq and the Ismāʿīlis of Alamut*, 208.

[6] Glassen, *Der mittlere Weg*, 145.

Selbst hochrangige sunnitische Religionsgelehrte gerieten unter Verdacht. Noch zehn Jahre nach diesen Ereignissen, 495/1101, wurde ein Studienkollege al-Ġazālīs und Nachfolger im Professorenamt an der Niẓāmīya-Medrese des Ismāʿīlitentums beschuldigt.[7] 486/1093 führten Gerüchte über ismāʿīlitische Ritualmorde in Isfahan zu den „Tagen der Bāṭiniten", während derer ein großer Scheiterhaufen entfacht wurde und viele, die man für Ismāʿīliten hielt, zu Tode kamen. Unter den Opfern dieses Autodafé in Isfahan war z.B. auch ein sunnitischer Rechtsgelehrter, der – wie der Chronist Ibn al-Ǧauzī vermerkt – zu Unrecht ermordet wurde.[8]

Hochrangige Rechtsgelehrte Bagdads haben in den Jahren der Bāṭinitenkrise nach 485/1092 Gutachten erstellt, in denen die Todesurteile für überführte Ismāʿīliten bestätigt wurden.[9] Al-Ġazālī wurde vom Kalifenhof beauftragt, sich in Streitschriften gegen die Bedrohung durch die Ismāʿīliten zu wenden.[10] Drei dieser Schriften sind erhalten.[11] Am bedeutendsten ist die sogenannte Bāṭinitenschrift mit dem Titel „Die Schändlichkeiten der Bāṭiniten und die Tugenden der Mustaẓhiriten" (*Faḍā'iḥ al-bāṭinīya wa-faḍā'il al-mustaẓhirīya*). Die Kritik an den Ismāʿīliten richtet sich darin gegen die skeptizistische Methode ihrer Werber und wird auf einer hohen intellektuellen Ebene ausgetragen. Das sechste Kapitel in diesem Buch ist eine philosophische Widerlegung des Skeptizismus, den al-Ġazālī an mehreren Stellen mit der Lehre der Ismāʿīliten identifiziert.[12] Al-Ġazālī macht ein epistemologisches Argument gegen die Ismāʿīliten geltend. Niemand

---

[7] Nämlich al-Kiyā al-Harrāsī (gest. 504/1110), er wurde von Ibn ʿAqīl entlastet (Glassen, *Der mittlere Weg*, 59; Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence*, 288f.; EI², v, 234 (George Makdisi); as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 232).

[8] Über den Scheiterhaufen und die persischen Quellen vgl. Daftary, *The Ismāʿīlīs*, 354. Das Wort „Bāṭinitentage" (*ayām al-bāṭinīya*) wird in der arabischen Chronik Ibn al-Ǧauzīs, *al-Muntaẓam*, ix, 77 im Zusammenhang mit der Tötung des Rechtsgelehrten al-Labādābahrī erwähnt.

[9] Vgl. dazu z.B. S. 282 in diesem Buch.

[10] al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya*, 3; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 177.

[11] Nämlich die sog. Bāṭinitenschrift und *al-Qisṭās al-mustaqīn* („Die ausgeglichene Waage"), eine Ableitung der Logik aus dem Koran, und *Qawāṣim al-bāṭinīya* („Vier Punkte, an denen die Bāṭiniten scheitern"). Nicht erhalten sind nach Badawī, *Mu'allafāt al-Ġazālī*, 85 („Kitāb ḥuǧǧat al-ḥaqq", „Buch des Beweises der wahren Lehre"), 130f. („Ǧawāb mifṣal al-ḫilāf", „Antworten auf denjenigen, der Abweichungen äußert"), 132–134 („Ǧawāb al-masā'il al-arbaʿ allatī sa'alahā al-bāṭinīya bi-Hamadān", „Antwort auf vier Fragen, die die Bāṭiniten in Hamadan gestellt haben").

[12] al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya*, 84, 85, 90; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 226, 227, 231.

brauche Instruktionen (*taʿlīm*) von Seiten eines unfehlbaren Imam, um zur Wahrheit zu gelangen, denn sofern religiöse Spekulation mit der nötigen Methodenstrenge betrieben werde, komme sie zu unzweifelhaften Ergebnissen. Jemand, der an der Wahrheit mathematischer Sätze zweifele, werde zu recht ein Dummkopf genannt. Wird Theologie mit strenger Methode betrieben, so al-Ġazālī, sei sie wie Mathematik.[13] Wer z.B. an den Prämissen eines Syllogismus nicht zweifele, habe keinen Grund, an der Konklusion zu zweifeln.[14] Die theologischen Widersprüche der einzelnen religiösen Gruppen würden auftreten, weil sie religiöse Spekulation mit unterschiedlicher Methodenstrenge betreiben würden, und weil sie zu sehr auf das vertrauen würden, was sie durch die Überlieferung von ihren Eltern an Überzeugung gewonnen hätten.[15] Selbst wenn die Ismāʿīliten aber mit skeptischen Argumenten Vernunfterkenntnis ablehnen, gelingt es ihnen nicht, die Überlegenheit einer Rechtleitung durch den unfehlbaren Imam zu belegen.[16] Wenn es einer Leitung bedürfe, so komme sie allein vom unfehlbaren Propheten Muḥammad.[17]

Mit den im Titel erwähnten „Mustaẓhiriten" waren die sunnitischen Muslime gemeint, umschrieben als Anhänger des kaum volljährigen ʿabbāsidischen Kalifen al-Mustaẓhir, der im Muḥarram 487/Februar 1094 die Nachfolge seines Vaters al-Muqtadī angetreten hatte. Die Bāṭinitenschrift wurde kurz nach seinem Amtsantritt, wahrscheinlich im Verlauf des Jahres 487/1094 verfaßt, denn die gleichzeitige Erwähnung des fāṭimidischen Kalifen al-Mustanṣir legt nahe, daß das Buch noch vor dessen Tod im Dū l-ḥiğğa 487/Dezember 1094 veröffentlicht wurde. Dies sind genau die Monate, in denen al-Ġazālī die letzten Korrekturen an dem Buch „Die Widerlegung der Philosophen" (*Tahāfut al-falāsifa*) vorgenommen hat.[18] In den vorher-

---

[13] Ebd., 80.18–81.1.; 83.5; engl. Übers., 223, 226.

[14] Ebd., 84.11f.; engl. Übers., 226.

[15] Ebd. 126, engl. Übers., 258f.

[16] Ebd., 86.7–12; engl. Übers., 227f.

[17] Ebd., 87.4f.; engl. Übers., 228. Über die erkenntnistheoretische Herausforderung der Ismāʿīliten und al-Ġazālīs Antwort vgl. van Ess, *Die Erkenntnislehre*, 278–289 und ders., *Skepticism in Islamic Religious Thought*, 12f.

[18] Der Abschluß der Arbeit am *Tahāfut al-falāsifa* wird von Bouyges, *Essay de chronologie*, 23 aufgrund einer Notiz in einer Istanbuler Handschrift in den Muḥarram 488/Januar 1095, also den Monat nach dem Tod des fāṭimidischen Kalifen al-Mustanṣir datiert (vgl. auch die Einführung von Bouyges zu seiner Edition des *Tahāfut*, XIIIf. und Hourani, *A Revised Chronology*, 292f.) In seiner Autobiographie schreibt al-Ġazālī, er habe sich zuerst mit der Lehre der Philosophen befaßt, dann mit der der Ismāʿīliten (al-Ġazālī, *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, 15, 18; engl. Übers. in

gehenden Jahren hatte sich al-Ġazālī mit den Schriften der Philosophen vertraut gemacht und seine Refutation ihrer Lehren verfaßt.[19] Al-Ġazālīs Urteil, wonach die Philosophen Ungläubige seien, stand während der Arbeit an der Bāṭinitenschrift schon fest. Den Philosophen hatte al-Ġazālī in der „Widerlegung" vorgeworfen, in insgesamt 20 Punkten unhaltbare Thesen zu vertreten, die darüber hinaus vom Islam abweichen würden. In dreien ihrer Lehren seien die Abweichungen so stark, daß jeder, der diese Thesen vertrete, ein Ungläubiger (*kāfir*) sei. Im Schlußwort des Buches heißt es:

> Wir sagen: Man muß sie (scil. die Philosophen) aufgrund von drei Lehren zu Ungläubigen verurteilen: Erstens aufgrund der Lehre der Ewigkeit der Welt, und davon, daß Substanzen alle ewig seien. Zweitens, aufgrund der Lehre, daß Gott (Eulogie) keine Kenntnis der Partikularia hat, die von den Individuen in der Zeit erschaffen werden. Und drittens aufgrund ihrer Leugnung der Auferstehung und Versammlung der Körper (im Jenseits).[20]

Dieser Urteilsspruch am Ende der „Widerlegung der Philosophen" ist knapp formuliert und ist nicht das vorrangige Ziel des Buches. Seine Bedeutung als eines der bemerkenswertesten Bücher in der Geschichte der Philosophie nimmt das Werk aus dem Nachweis der Unhaltbarkeit von zentralen Lehrsätzen und Grundüberzeugungen in der aristotelisch-neoplatonischen Philosophie. Erklärtermaßen studierte al-Ġazālī die Werke von al-Fārābī und Avicenna um sich daraufhin in die Position eines *advocatus diaboli* zu begeben.[21] Gegenüber anderen Kritikern hatte er den Vorzug, durch seine Ausbildung im

---

McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 68, 70; dt. Übers., 12, 17). Tatsächlich wird die „Widerlegung der Philosophen" in der Bāṭinitenschrift erwähnt. Vgl. al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya*, 40.15, 42.6.

[19] Das Buch „Die Ziele der Philosophen" (*Maqāṣid al-falāsifa*) ist aber entgegen der häufig geäußerten Annahme, es sei als Einführung in die Lehren der Philosophen vor dem *Tahāfut* verfaßt worden, erst nach dem *Tahāfut* entstanden. Der *Maqāṣid* entstand auf die Bitte von Studenten und erwähnt die Widerlegung der philosophischen Lehren, der *Tahāfut* erwähnt den *Maqāṣid* nicht (vgl. dazu auch Erwin Gräf in *ZDMG*, 110 (1961), 162f.)

[20] al-Ġazālī, *Tahafut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 307–309; Ed. Bouyges, 376; engl. Übers. Marmura, 321; engl. Übers. Kamali, 249.

[21] Ebd., Ed. Dunyā, 153, 180f.; Ed. Bouyges 130f., 179–181; engl. Übers. Marmura, 77, 106f.; engl. Übers. Kamali, 87, 120–122. Vgl. auch al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 215: „Dieses Thema haben wir hinlänglich im *Tahāfut* behandelt. (. . .) Jenes (dort dargelegte) Argument stimmt aber nicht mit unseren Überzeugungen überein, denn jenes Buch wurde verfaßt, um ihre Lehrmeinungen zu widerlegen, und nicht, um die wahre Lehrmeinung zu begründen." Vgl. auch Michael Marmura in der Einleitung zu seiner engl. Übersetzung des *Tahāfut al-falāsifa*, xxiif.

aš'aritischen Kalām, eine vom Determinismus der Philosophen gänzlich abweichende Ontologie kennengelernt zu haben. Darüber hinaus hatte al-Ġazālī durch die Werber der ismā'īlitischen Bewegung skeptizistische Argumente kennengelernt. Aus der okkasionalistischen Position des aš'aritischen Kalām vermochte er, eine ganze Reihe von fundamentalen Lehrsätzen in der arabischen Philosophie in Frage zu stellen und seine Zweifel überzeugend zu begründen. Al-Ġazālī verneinte z.B., daß Naturwissenschaft mittels deduktiver Methode zu apodiktischer Erkenntnis kommen könne. Seine Kritik an Kausalität stellt selbst die Möglichkeit induktiver Wissenschaft in Frage – ohne diese Dimension selber zu erfassen. In der „Widerlegung der Philosophen" zeigt sich abermals das Talent des jungen al-Ġazālī, die Grundlagen einer Wissenschaft und die Begründungen für ihre Erkenntnisse radikal in Zweifel zu ziehen.[22]

Es war nicht Hauptziel der „Widerlegung der Philosophen", den Glauben oder Unglauben der Philosophie zweifelsfrei nachzuweisen. Das Wissen um den Unglauben der Philosophen ging dem Werk vorher. Dies zeigt sich am Beginn des Buches, denn die Überzeugung, die Philosophen seien ungläubig, war der Auslöser, das Buches zu verfassen. Die Philosophen seien Leute, so heißt es in der Einleitung zur „Widerlegung", die glauben, sie seien mit einem größeren Maß an Scharfsinn und Intelligenz ausgezeichnet als ihre Kollegen in den theologischen Wissenschaften. Ihre Anmaßung gegen die Religionsgelehrten gehe so weit, daß sie die Pflichten des Islams ablehnen und keinen Gottesdienst vollziehen würden. Sie würden die Riten

[22] Für ein deutschsprachiges Referat der Kritik al-Ġazālīs vgl. Abū Rīdah, *Al-Ghazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie*, 98–188. Bei de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Gazzālī* und in van den Berghs engl. Übersetzung von Averroes' *Tahāfut at-tahāfut* kann die Kritik al-Ġazālīs anhand der in diesen Werken vorkommenden Auszüge aus seinem *Tahāfut* gut verfolgt werden. Hortens deutsche Übersetzung von Averroes' *Tahāfut* ist vom Standpunkt der Philosophie nach wie vor von Gewinn. Aus der unübersehbar gewordenen Literatur über die Argumente al-Ġazālīs gegen die arabische Philosophie hier nur eine Auswahl: Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, 95–116, insbes. 101–108; Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus*, 25–85; Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 217–233; Peters, *Aristotle and The Arabs*, 188–193 und Qumair, *Ibn Rušd wa-l-Ġazālī*. Zu al-Ġazālīs Kritik an der Ewigkeit der Welt vgl. Hourani, *The Dialogue between al-Ghazālī and the Philosophers*, zu seiner Kritik an der Kausalität vgl. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, 56–82; Abrahamov, *Al-Ghazālī's Theory of Causality* und auf Arabisch Ğihāmī, *Mafhūm as-sabābīya baina l-mutakallimīn wa-l-falāsifa*. Das 73. Kapitel im ersten Teil von Maimonides *Dalālat al-hā'irīn* (engl. Übers., i, 194–214) legt die okkasionalistische Ontologie dar, die eine wesentliche Grundlage von al-Ġazālīs Kritik an den Philosophen war.

der Religion verachten und deshalb auch das Gebet unterlassen. Sie würden sich nicht an die Vorschriften halten, die z.B. den Wein verbieten und die Pilgerfahrt nach Mekka empfehlen. Al-Ġazālī beschreibt die Philosophen als Libertinisten, die sich ihren Leidenschaften und Gewohnheiten überlassen:

> Sie halten sich nicht an die Beschränkungen und Fesseln des Religionsgesetzes, sondern sie sagen sich gänzlich los von der Schlinge der Religion. Mit ihren Künsten der Vermutungen, denen sie gierig folgen, ‚wenden sie sich vom (geraden) Weg Gottes ab und wünschten, er sei krumm, und sie glauben nicht an das Jenseits.'[23] Für ihren Unglauben gibt es einzig den Grund, daß sie blind das übernehmen, was sie hören und was ihnen geläufig ist.[24]

Die Philosophen lebten, so al-Ġazālī, in einer „un-islamischen Umgebung",[25] in der ihnen die Wahrheiten der Religion nicht nahegebracht würden. Ähnlich den Christen und den Juden würden sie die falschen Meinungen ihrer Väter und Großväter übernehmen.[26] Wenn die Philosophen sich dann mit religiöser Spekulation befassen würden, führten sie ihre Zweifel an der Religion schon im Schlepptau mit sich und seien deshalb nicht in der Lage, das Richtige zu finden. Sie würden sich von schimmerden Ideen überlisten lassen, die letztlich nur Einbildungen seien, und würden auf Trugbilder hineinfallen.

Der Rahmen, in den die „Widerlegung der Philosophen" gesetzt wurde, ist eine Auseinandersetzung über religiöse Autorität. Ausgangspunkt von al-Ġazālīs Kritik an den Philosophen ist ihre Ablehnung der Autorität des Religionsgesetzes. Sie folgen nicht der Scharia, die in jahrhundertelanger Arbeit von den Juristen der sunnitischen Rechtsschulen aus den Offenbarungsschriften entwickelt und bewahrt wurde, sondern sie maßen sich selber die Kompetenz an, zu entscheiden, welche Art Gottesdienst angemessen und was verboten und erlaubt sei. Nach al-Ġazālī ist diese Anmaßung eine Folge der Übertreibung (*iṭnāb*), mit der die Philosophen ihre eigenen intellektuellen Fähigkeiten (*ʿaql*) einschätzen:

> Der Ursprung ihres Unglaubens liegt darin, daß sie solche gewaltigen Namen wie Sokrates, Hippokrates, Platon und Aristoteles gehört haben.

---

[23] Koran **11**.19.

[24] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 73; Ed. Bouyges, 4; engl. Übers. Marmura, 1f.; engl. Übers. Kamali, 1f.

[25] Arab.: *ʿalā ġair dīn al-islām*; ebd.

[26] Vgl. dazu Frank, *al-Ghazālī on Taqlīd*, 244–247.

> Sie hörten die Übertreibung von den verschiedenen Anhängern dieser Philosophen, die ihre intellektuellen Fähigkeiten, ihre wohlbegründeten Grundsätze und die Präzision in den von ihnen betriebenen Wissenschaften ganz zu unrecht gelobt haben. (. . .)
>
> In ihren Erzählungen über die Philosophen wird behauptet, daß sie – bedingt durch den gefestigten Charakter ihrer intellektuellen Fähigkeiten und bedingt durch die Fülle ihrer Tugend – die Autorität der religiösen Gesetze und der Glaubensrichtungen verwerfen können. (Sie erzählen), daß sich (die Philosophen) den Details der Religionen und Sekten verweigern können und davon überzeugt sein dürfen, daß diese Einzelheiten (von Menschen) verfaßte Gesetze und listenreich-erlogene Vorwände sind."[27]

Nach al-Ġazālī ersetzen die Philosophen die Autorität der offenbarten Religion mit der Autorität ihrer intellektuellen Fähigkeit (*ʿaql* auch für *noūs*, *intellectus* und Vernunft) und vermeinen, selber entscheiden zu können, welchen religiösen Riten und welchen Ver- und Geboten sie zu folgen haben. Um den Philosophen deutlich zu machen, daß sie damit gegen die Vorschriften des Religionsgesetzes verstoßen, muß man aufzeigen, so al-Ġazālīs implizierte Überlegung, daß ihre Autorität, also der *ʿaql*, die Autorität des Religionsgesetzes nicht ersetzen kann. Es bedürfe des Nachweises, daß die intellektuellen Fähigkeiten nicht unfehlbar seien, sondern, daß es sich dabei um unkritische Übernahmen (*taqlīd*) von ihren Vätern und Vorvätern handele. Für al-Ġazālī ist dies das vorrangige Ziel der „Widerlegung der Philosophen". Erst wenn den Philosophen deutlich wird, so die implizite Überlegung, daß ihre Überzeugungen an maßgeblichen Stellen nicht apodiktisch begründet sind, wird ihre Hybris gegenüber den religiösen Rechtsgelehrten in sich zusammenbrechen und sie werden die Autorität des Religionsgesetzes wieder anerkennen:

> Als ich die Ader der Narrheit in diesen Idioten pulsieren sah, fühlte ich mich berufen, dieses Buch zu schreiben, um die alten Philosophen zu widerlegen. Es wird den Zusammensturz ihres Glaubensbekenntnisses und den inneren Widerspruch dessen, was sie sagen, deutlich machen.[28]

Die Kritik al-Ġazālīs an den Philosophen wurde von den religiösen Standpunkten der Philosophen angeregt, nicht von den erkenntnis-

---

[27] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 74; Ed. Bouyges, 5; engl. Übers. Marmura, 2; engl. Übers. Kamali, 2.

[28] Ebd., Ed. Dunyā, 75; Ed. Bouyges, 6; engl. Übers. Marmura, 3; engl. Übers. Kamali, 3.

theoretischen oder den ontologischen. Al-Ġazālī kritisiert die im 2. Kapitel dieses Abschnitts dargelegte Lehre der Philosophen, wonach sich die Religion an den *vulgus* wende und versuche, die Tugenden unter den einfachen Menschen zu verbreiten. Was die *eruditi*, also die Philosophen, anging, so seien sie von den Verpflichtungen und Beschränkungen der Religion befreit, da sie das Urbild der religiösen Lehren durch die philosophische Methode kennenlernen würden.

Die Trennung in *vulgus* (arab.: *ʿawāmm*) und *eruditi* (arab.: *ḫawāṣṣ*) selber wurde von al-Ġazālī nicht kritisiert. Sie war ein häufiges Motiv sowohl in der wissenschaftlichen arabischen Literatur wie in der religiösen.[29] Da man in den vom Rationalismus beeinflußten Richtungen der islamischen Theologie der Meinung war, Gott habe allen Muslimen religiöse Spekulation zur Pflicht gemacht, tritt diese Trennung häufig in den Texten der Muʿtaziliten und Aš'ariten auf. Die Autoren setzten in der Regel voraus, daß der *vulgus* zur theologischen Spekulation unfähig sei und bezogen Stellung zu dem Problem, ob er deshalb *ab ovo* von der Erlangung des Heils ausgeschlossen sei. Al-Ġazālī hat die Trennung in *vulgus* und *eruditi* in Fragen der Glaubenslehre nicht abgelehnt. In seinen späteren Werken spielt sie eine mindestens ebenso wichtige Rolle wie in seiner Lehre über den Charakter der Offenbarung. Al-Ġazālī trennt sich gänzlich von der aš'aritischen Position, wonach ein gewisses Maß an religiöser Spekulation über Gottes Natur zu den religiösen Pflichten des Islams gehört. Religiöses Heil ist bei ihm ohne jegliche Vernunftüberlegung möglich. Vor allem in seinen späten Werken kommt al-Ġazālī immer wieder zu der Position zurück, daß der *vulgus* nicht mit religiöser Spekulation oder mit den Argumenten des Kalāms konfrontiert werden dürfe. Hier übernimmt al-Ġazālī den Standpunkt Avicennas und fürchtet, daß die Konfusion, die aus einer Beschäftigung mit Verstandesargumenten entstehen könnte, dem islamischen Gemeinwesen schade.[30] Gewisse religiöse Einsichten sollten dem *vulgus* verschlossen bleiben. Die allegorische Interpretation der Offenbarung sollte man ihm gänzlich vorenthalten, vielmehr sollten die einfachen Gläubigen am Wortsinn der Schriften festhalten.[31] Wenn man den *vulgus* in eine theologische Debatte hineinziehe oder ihnen Dinge beibringen wolle,

---

[29] Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 34f.

[30] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 203f.; dt. Übers., 83–85; ders., *Ilǧām al-ʿawāmm*, 67, 111.

[31] Ebd., 66f., 88–90.

die eine allegorische Interpretation der Offenbarung erfordern, dann sei das ein religionsgesetzliches Vergehen, daß dem Verbreiten unzulässiger Neuerung in der Theologie gleichkomme.[32] Die Trennung in *vulgus* und *eruditi* und die herablassende Einschätzung der Bildungsfähigkeit des *vulgus* war für al-Ġazālī kein Kritikpunkt an der Lehre der Philosophen. Was den Inhalt religiöser Überzeugungen angeht, forderte al-Ġazālī selber einen Unterschied zwischen dem *vulgus* und den *eruditi*.[33] Einige Elemente der Religion müßten nach al-Gazālī jedoch von allen Muslimen anerkannt werden und am Beginn seiner Auseinandersetzung mit den Philosophen waren dies die rituellen Pflichten.

Die Meinung al-Fārābīs und Avicennas, wonach die demonstrative Darstellung der Erkenntnis in den Schriften der Philosophen ihrer allegorischen Darstellung in den Schriften der Religion überlegen sei und sich die letztere allein an intellektuell unterlegene Menschen und nicht an die Philosophen richte, wurde von al-Ġazālī als unangemessene Legitimation eines libertinistischen Lebensstils verstanden, der sich den Vorschriften der Religion entziehen will. Al-Ġazālī war der erste Theologe im Islam, der die Meinungen al-Fārābīs und Avicennas zum Charakter der Prophetie angegriffen hat. Noch in al-Ǧuwainīs Argumentation gegen die Metaphysik der Philosophen findet sich kein Hinweis auf eine Kenntnis dieser Lehre.[34] Um die universelle Gültigkeit des Religionsgesetzes gegen die Deutung der Philosophen zu verteidigen, muß man nach al-Ġazālī die Begründung ihrer vermeintlichen Befreiung von den Verplichtungen des Religionsgesetzes außer Kraft setzen. Die Philosophen – dies wird bei al-Fārābī klar – leiten ihre Überlegenheit von der Methode des apodiktischen Beweises (*burhān*) ab, der sich auf die Fakultät des *ʿaql* (*noūs*/*intellectus*/Vernunft) gründet. Der durch den *ʿaql* begründete Vorrang der Philosophie wird aufgehoben, wenn es gelingt, deutlich zu machen, daß die philosophische Art von Erkenntnis nur bis zu einem gewissen Grad vom *ʿaql* geleitet wird und ebenso wie die Religion des einfachen Volkes etwas Überliefertes übernommen hat, ohne es selber genau zu prüfen. Al-Ġazālī behauptet in seiner „Widerlegung", die Philosophie sei keine apodiktische Wissenschaft, sondern

[32] Dies sei *bidʿa*; ebd., 90, 93, 95.

[33] Vgl. al-Ġazālīs Unterscheidung der drei religiösen Lehrmeinungen (*maḏāhib*), zu der sich ein Religionsgelehrter entsprechend der Erkenntnisfähigkeit des jeweiligen Publikums bekennen soll in *Mīzān al-ʿamal*, 405–409; franz Übers., 147f.

[34] al-Ǧuwainī, *al-Iršād*, 234–237, vgl. Marmura, *Avicenna's Theory of Prophecy*, 161.

nur eine dialektische – wie es die Theologie auch sei.

Entsprechend der aristotelischen Logik galt auch den Arabern apodiktische Erkenntnis, deren Prämissen zwingend sind und deren Konklusion durch Syllogismen notwendig aus den Prämissen folgen, als das Ziel jeglicher Wissenschaft.[35] Eine dialektische Wissenschaft – dies hatte schon Aristoteles formuliert – basiert hingegen auf Prämissen, die sich auf akzeptierte Meinung stützen und die nicht notwendig wahr sind. Die Erkenntnisse einer dialektischen Wissenschaft können höchstens widerspruchsfrei sein, nicht aber unbezweifelbar.[36] Al-Ġazālī war sich bewußt, daß Theologie nicht als apodiktische, sondern nur als dialektische Wissenschaft betrieben werden konnte, da ihre Prämissen nicht logisch deduziert werden können, sondern sich als Überzeugungen aus der Offenbarung ergeben.[37] Al-Ġazālī argumentiert daraufhin, daß die Schlüsse in der philosophischen Metaphysik ebensowenig apodiktisch sind, wie die in den Religionswissenschaften:

> Wir werden deutlich zeigen, daß (die Philosophen) in ihrer Wissenschaft der Metaphysik weder ihre Forderungen erfüllen können, die sie in der *Analytica posteriora* der Logik über die Begründbarkeit der Prämisse eines Syllogimus aufgestellt haben, noch ihre Forderungen über die Schlußfigur eines Syllogismus, die sie in der *Analytica priora* vertreten, noch die Postulate, die sie in der *Isagoge* und in den *Categoriae* dargelegt haben.[38]

Der Hauptteil des Buches „Die Widerlegung der Philosophen" ist eine Kritik an der philosophischen Methode, oder besser eine Neubewertung der Grundlagen philosophischer Erkenntnis. Sie wird ausgelöst durch das Bedürfnis, die Autorität der Offenbarung vor einer Autorität des *ʿaql* zu verteidigen:

> Wisse, daß es unser Ziel ist, denjenigen aufzuwecken, der eine hohe Meinung von den Philosophen hat und glaubt, sie seien unfehlbar. In der Darlegung der verschiedenen Aspekte ihres Zusammensturzes werde

---

[35] Avicenna, *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt*, i, 460; franz. Übers., 222. Die Grundsätze einer apodiktischen Wissenschaft wurden von Aristoteles in den ersten Schriften seines Organon, den *Categoriae*, der *Analytica priora* und der *Analytica posteriora* dargelegt, denen in der arabischen (und späteren lateinischen) Tradition die *Isagoge*, die „Einleitung" des Neuplatonikers Porphyrios (gest. 340 n.Chr.), vorangestellt war.

[36] Aristoteles, *Topica*, 100*a*.

[37] al-Ġazālī, *al-Maqṣad al-asnā*, 43.5–6; Frank, *Al-Ghazāli and the Ashʿarite School*, 16f.

[38] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 85; Ed. Bouyges, 16; engl. Übers. Marmura, 9; (entstellte) engl. Übers. Kamali, 10. Gemeint sind die arabischen Kommentare zu diesen Büchern des Organon.

ich ihren Lehren nur mit dem Ziel entgegentreten, sie zu widerlegen und nicht, um irgend etwas zu verteidigen. (. . .)

Während die übrigen Sekten (des Islams) sich vielleicht alle in Einzelheiten widersprechen, widersetzen sich jene den Grundlagen der Religion!"[39]

Der Ursprung des Unglaubens der Philosophen lag für ihn in ihrem „un-islamischen" Lebensstil, also der Tatsache, daß sie weder die religiösen Vorschriften noch die Riten als für sich bindend akzeptierten. Al-Ġazālī hatte anerkannt, daß die Philosophen sich selber als Muslime verstanden haben und sich an die grundlegendsten Glaubenssätze des muslimischen Bekenntnisses hielten, nämlich den Glauben an den einen Gott und an Muḥammad als seinen Propheten. In seinem Vorwort zur „Widerlegung" hält er ausdrücklich fest, daß die Führer der philosophischen Bewegung das Religionsgesetz genau kennen, „an Gott glauben und von der Wahrheit der Botschaft seiner Gesandten überzeugt sind".[40] Selbst die Prophetologie der Philosophen wird von al-Ġazālī als zulässige Deutung der verborgenen Vorgänge zwischen Gott und seinen Propheten toleriert.

Al-Ġazālī unterscheidet in der „Widerlegung der Philosophen" unausgesprochen zwischen einem auslösenden Grund für den Unglauben der Philosophen und dem Nachweis ihres Unglaubens. Gemäß den Grundsätzen des Religionsgesetzes galt es als nicht hinreichend, die Philosophen aufgrund ihres „un-islamischen" Lebensstils oder ihrer Vernachlässigung der Riten und Pflichten des Islams als Ungläubige zu verurteilen. Das Versäumnis, Riten zu erfüllen oder ganz allgemein die Taten eines Muslims konnten nicht das Urteil über seinen Unglauben begründen.[41] Allein seine Überzeugungen konnten ein hinreichendes Kriterium für die Apostasie eines Muslims sein.[42] Wenn al-Ġazālī im Vorwort zur „Widerlegung" schreibt, die Philosophen seien Ungläubige, „weil sie sich vom geraden Weg Gottes abwenden und wünschten, er sei krumm" oder weil sie „die Autorität der religiösen Gesetze verwerfen", dann sind solche Vorwürfe für eine Urteilsfindung im religiösen Recht (*fiqh*) nicht relevant, son-

[39] Ebd., Ed. Dunyā, 82f.; Ed. Bouyges, 13f.; engl. Übers. Marmura, 5; engl. Übers. Kamali, 8.

[40] Arab.: *mu'minūna bi-llāhi wa-muṣaddiqūna bi-rusulihī*; Ebd., Ed. Dunyā, 75; Ed. Bouyges, 7; engl. Übers. Marmura, 3; entstellte engl. Übers. Kamali, 3.

[41] Diese Maxime, die sich während des 2./8. und 3./9. Jahrhunderts im islamischen Recht etabliert hat, wird bei al-Ġazālī im *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 255f. ausgedrückt.

[42] Über diesen Grundsatz vgl. S. 149 im 2. Abschnitt.

dern nur Polemik. Im Vorwort zur „Widerlegung" legt al-Ġazālī dar, daß ihr un-islamischer Lebensstil von ihrer Lehre über die Rolle der Propheten in der Gesellschaft ausgelöst wird. Die Beschränkung der Prophetie auf eine politische Rolle ist eine Überzeugung und hätte Grundlage eines Apostasieurteils sein können. Aber die Überzeugungen der Philosophen über den Charakter und den Zweck der Prophetie wird von al-Ġazālī in der „Widerlegung" nicht zum Anlaß genommen, das religionsrechtliche Urteil gegen sie zu fällen.

In der „Widerlegung der Philosophen" hat die Meinung der Philosophen über die eingeschränkte Gültigkeit des Religionsgesetzes keinen Einfluß auf das religionsrechtliche Urteil, wonach die Philosophen Ungläubige seien. Im *fiqh* mußte nachgewiesen werden, daß die Überzeugungen der Philosophen so weit vom Islam abwichen, daß sie zu Apostaten wurden. Al-Ġazālī war nicht der Meinung, daß ihm dies anhand der Lehre al-Fārābīs oder Avicennas zur Rolle der Propheten gelingen würde. Auf der letzten Seite der „Widerlegung" werden die Philosophen schließlich aufgrund der drei bekannten Lehrsätze über die Ewigkeit der Welt, Gottes Unkenntnis der Partikularia und der Negation einer körperlichen Auferstehung zu Ungläubigen verurteilt. Warum aber genau diese drei Lehrsätze zu weit vom Islam abweichen und die Prophetologie der Philosophen nicht, wird aus der „Widerlegung" nicht klar.

Die Tatsache, daß al-Ġazālī in der „Widerlegung der Philosophen" nicht nur die methodischen Mängel der philosophischen Lehren aufzeigt, sondern sie darüber hinaus auch als Ungläubige verurteilt, hängt mit der Bāṭinitenhysterie um 486/1093 zusammen. Sie hat al-Ġazālī auf die Kriterien für Apostasie aufmerksam gemacht. Über dieses Thema gab es bis zu diesem Zeitpunkt keine methodisch hinreichende Literatur. Weil die abschließende Arbeit an der „Widerlegung" in diese Jahre fiel, ergänzte al-Ġazālī die aus den Darlegungen im Vorworf motivierte Refutation ihrer Lehren mit einem methodisch hinreichenden Nachweis ihres Unglaubens und entschied sich für die drei zitierten Punkte. Im Gegensatz zur Bāṭinitenschrift ist seine Verurteilung der Philosophen in der „Widerlegung" weniger grundlegend ausgearbeitet. In der „Widerlegung" nennt al-Ġazālī kein Kriterium, das festlegt, wann eine vom Standpunkt der islamischen Glaubenslehre fehlerhafte Glaubensüberzeugung die Grenze zum Unglauben überschritten hat. Die drei Lehren, mit denen die Philosophen gegen den Islam verstoßen, werden in der

„Widerlegung" durch nichts zusammengehalten, es sind drei Punkte, deren besondere Signifikanz für die Glaubenslehre des Islams in der „Widerlegung" nicht erklärt wird. Offenbar hatte al-Ġazālī, als er die „Widerlegung der Philosophen" verfaßt hat, selber keine genaue Vorstellung vom Zusammenhalt dieser drei Punkte.

Vergleicht man die drei verurteilten Lehren der Philosophen mit der koranischen Offenbarung, dann ist das Urteil al-Ġazālīs alles andere als naheliegend. Die *creatio ex nihilo* wird z.B. in der muslimischen Offenbarung ebensowenig beschrieben wir in der christlich-jüdischen. Selbst der Schluß, wonach Gott die Ursache jeder Entität der Welt sei, ist aus beiden Offenbarungstexten nicht notwendig, sondern eine Frage der Textinterpretation.[43] Die Schöpfungskraft Gottes ist sicherlich eines der deutlichsten Motive des Korans, doch diese Kraft wurde von den Philosophen – wie al-Ġazālī anerkennt – nicht bestritten. Die avicennistische Deutung, wonach Gott der Schöpfer aller Formen ist, tritt mit keinen Vers des Korans in offenen Widerspruch.[44] Die Philosophen wurden von al-Ġazālī jedoch nicht wegen eines Widerspruches gegen die Offenbarungstexte, sondern wegen ihres Widerspruchs gegen das „Religionsgesetz" (*šarʿ*) verurteilt.[45] Wenn das Religionsgesetz, d.h. die Scharia, auch in hohem Maße aus den Offenbarungsschriften begründet wird, ist es nicht deckungsgleich damit. Spekulative Überlegungen der Theologie hatten einen Anteil daran. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt wird von al-Ġazālī deshalb verurteilt, weil sie solchen spekulativen Überlegungen in der islamischen Theologie widerspricht. Letztlich verstößt diese Lehre gegen den *consensus unanimus doctorum*. Dieser

---

[43] In der christlich-jüdischen Offenbarung bedarf es einer Deutung des hebr. *be-reʾšīt bārā Elohīm* . . ., „am Anfang schuf Gott . . ." (*Genesis*, 1.1). In der muslimischen Offenbarung gibt es gar keine vergleichliche Stelle, die als Gottes ursprüngliche Verursachung der Welt verstanden werden könnte. Schöpfung ist im Koran ein jederzeit greifbares, in jedem Augenblick erfahrbares Geschehen. „Der Gedanke, in der Schöpfung vor allem den Anfang der Welt zu sehen, bleibt (. . .) im Hintergrund." (Nagel, *Der Koran*, 175, 181.) Die Lehre des Korans steht selber unter einem mittel- bzw. neuplatonischen Einfluß. Die auch im Koran genannte Dauer der Schöpfung von sechs Tagen (**7**.54) wird z.B. im Koran selber allegorisch gedeutet: „Er dirigiert den Logos (*al-amr*) vom Himmel zur Erde. Hierauf steigt er (d.h. der Logos) zu ihm auf. (Das vollzieht sich alles) an einem Tag, dessen Ausmaß nach eurer Berechnung tausend Jahre sind." (Koran **32**.5; Übersetzung Paret, 291.)

[44] Über die Lehre von der Ewigkeit der Welt bei den arabischen Philosophen vgl. S. 137f. im 2. Abschnitt.

[45] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 287; Ed. Bouyges 355; engl Übers. Marmura, 217; engl. Übers. Kamali, 235.

Konsens der Autoren in der traditionalistischen und der aš'aritischen Schule hatte sich in den Werken von Gelehrten ausgedrückt, die sich vor al-Ġazālī mit den Kriterien für Unglauben und Apostasie befaßt hatten. Von ihnen wurde die Lehre von der Ewigkeit der Welt als ein Maßstab für Unglauben akzeptiert. Dieser Prozeß hat die Lehre von der Ewigkeit zu einem Dogma erhoben, dem al-Ġazālī gefolgt ist.

Die beiden Lehren über Gottes Unkenntnis der Partikularia und die Leugnung der körperlichen Auferstehung kamen in den Schriften der Vorgänger al-Ġazālīs als Grund für Unglauben und Apostasie nicht vor.[46] Gottes Allmacht und sein Allwissen ist ein Motiv, das im Koran ebenso deutlich auftritt wie das seiner Schöpferkraft. Der Mensch steht wehrlos vor Gott und ist seinem Urteil ausgesetzt. Der Text des Korans läßt sich kaum mit der vom Neuplatonismus beeinflußten Auffassung der arabischen Philosophen von Gott in Einklang bringen, die lehrt, daß das Erste Prinzip allein mit den allgemeinen Begriffen nicht aber mit den individuellen Einzeldingen – und damit weder mit den Individuen noch mit ihren Taten – in Verbindung zu bringen ist.[47] Hier weist al-Ġazālī auf einen Punkt des offenen Widerspruchs zwischen der Offenbarungsschrift und den Lehren der Philosophen. Doch der einfache Widerspruch gegen Inhalte der Offenbarungsschriften konnte in der aš'aritischen Schule spätestens seit 'Abdalqāhir al-Baġdādī kein Apostasieurteil begründen. Auch al-Ġazālī gestand ein, daß es eine Vielzahl von Punkten gab, in denen die Lehren der peripatetischen Philosophen oder die anderer Denker mit dem Koran in wörtlichen Widerspruch geraten. Am Ende seines Buches zählt al-Ġazālī die Lehren der Philosophen über die Attribute Gottes, die Einheit und Einzigkeit Gottes oder ihre Meinung über die Notwendigkeit der Kausalität und der Unmöglichkeit göttlicher Wundertaten auf. Alle diese Lehren seien kein Unglaube, sondern nur „unzulässige Neuerung" (*bid'a*) und wurden

---

[46] Im Falle der körperlichen Auferstehung hat Avicenna die Diskussion ausgelöst, indem er sich deutlich gegen die Position der Mutakallimūn gewandt hat, wonach der Körper auferstehe. Al-Ġazālī griff diese Textstellen auf. Zu Avicennas Kritik an der Position der Mutakallimūn vgl. Marmura, *Avicenna and the Kalām*, 194–206.

[47] Avicenna lehrte, daß Gott Partikularia nur kennt, wenn sie einzigartig sind wie die Sonne oder die Erde. Individuen einer Klasse von Dingen oder individuelle Handlungen seien ihm unbekannt. Vgl. Marmura, *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*, 304–312. Über die mangelnde Übereinstimmung der Lehren der arabischen Philosophen mit dem, was bei al-Ġazālī „Religionsgesetz" heißt vgl. ders., *The Islamic Philosophers Conception of Islam.*

von al-Ġazālī als irrige Interpretationen der Offenbarung innerhalb der muslimischen Gemeinde geduldet. Mu'taziliten und andere islamische Gruppen würden ähnliche Positionen lehren.[48] In seinen späteren Schriften formulierte al-Ġazālī schließlich selber eine Ontologie, die die Allmacht Gottes eingeschränkt hat.[49]

Die Verurteilung eines Widerspruchs gegen das Allwissen Gottes als Unglaube wird in der „Widerlegung der Philosophen" nicht begründet. Die Verurteilung erhebt auch dieses koranische Motiv in den Rang eines Dogmas der muslimischen Religion. Das Gleiche gilt schließlich für die körperliche Auferstehung im Jenseits. Die Körperlichkeit der Auferstehung wird im Koran mit dem Hinweis auf Gottes Allmacht ausdrücklich erwähnt.[50] Al-Ġazālī hat in seinen späteren Werken die Körperlichkeit der Auferstehung stets betont. Vor allem in seinen beiden für eine breite Leserschaft verfaßten Büchern „Die kostbare Perle in der Aufdeckung des Wissen über das Jenseits" (*ad-Durra al-fāḫira fī kašf ʿulūm al-aḫīra*) und im letzten Buch seiner „Wiederbelebung der Religionswissenschaften" (*Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*) ging es ihm darum, seinen Lesern mit Hinweisen auf die Allmacht Gottes und seiner Bereitschaft, die Menschen für ihre Taten im Diesseits zu belohnen und zu bestrafen, Angst vor dem Gericht einzuflößen. In der „Widerlegung der Philosophen", die Jahre vor diesen beiden Schriften verfaßt wurde, werden keine Gründe für die religionsrechtliche Verurteilung des Widerspruchs gegen die körperliche Auferstehung genannt. Al-Ġazālīs Argumention in der „Widerlegung" postuliert die körperliche Vergeltung diesseitiger Taten im Jenseits als Teil des Religionsgesetzes (*šarʿ*).[51] Doch auch hier gilt, daß der einfache Verstoß gegen das Religionsgesetz allein keinen Unglauben begründen konnte. Dieser Grundsatz gilt auch in der „Widerlegung", denn an anderer Stelle wendet sich al-Ġazālī z.B. gegen die philosophische

---

[48] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 309f., Ed. Bouyges, 377; engl. Übers. Marmura, 231; engl. Übers. Kamali, 249.

[49] Al-Ġazālī hat in den nach dem *Tahāfut* verfaßten Schriften eine von Avicenna beeinflußte deterministische Ontologie vertreten, in der Gott nicht frei ist, etwas Beliebiges zu wollen und zu schöpfen, weil er das Gute und Gerechte will und schafft (vgl. Frank, *Creation and the Cosmic System*, 63–82, 85 und ders., *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School*, 19f.; Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 42–56). Al-Ġazālī wurde wegen seiner Einschränkung der Allmacht Gottes von Zeitgenossen kritisiert (vgl. ebd., 101f.)

[50] Vgl. *Koran*, **75**.3–4, **37**.16–18.

[51] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 282–287; Ed. Bouyges, 344–356; engl. Übers. Marmura, 212–217; engl Übers. Kamali, 229–235.

Lehre von der Bewegung der Himmelssphären. Die Kritik bedient sich an dieser Stelle des gleichen Arguments wie die an der Leugnung körperlicher Auferstehung: In Ermangelung eines Verstandesbeweises, der die Wahrheit der Offenbarung in Zweifel zieht, sei den Worten der Offenbarung das Recht zu geben.[52] Die Geheimnisse der himmlischen Welt können den Menschen ebensowenig wie die Geheimnisse des Jenseits durch den Verstand bekannt werden, sondern sie werden ihm durch die göttliche Offenbarung bekannt gemacht.[53] Die Lehre von der Bewegung der Himmelskörper wird aber nicht als Unglaube, sondern nur als „unzulässige Neuerung" (*bidʿa*), d.h. als tolerierter Irrglaube kritisiert.[54] Warum es sich im Fall der Geheimnisse des Jenseits um ein so zentrales Element des Religionsgesetzes handelt, daß der Verstoß dagegen als Unglaube zu verurteilen ist, wird in der „Widerlegung der Philosophen" nicht klar.

---

[52] Dieser Grundsatz kommt schon bei al-Aš'arī, *al-Ibāna*, Ed. Maḥmūd, 40.4f.; Ed. 'Uyūn, 60.10f.; engl. Übers., 57 vor.

[53] al-Ġazālī, *Tahāfut*, Ed. Dunyā, 224, 287–291; Ed. Bouyges, 252, 354f.; engl. Übers. Marmura, 154f., 217f., engl. Übers. Kamali, 170f, 235.

[54] Ebd., Ed. Dunyā, 309f.; Ed. Bouyges, 377; engl. Übers. Marmura, 230; engl. Übers. Kamali, 249.

6. KAPITEL

AL-ĠAZĀLĪS GLEICHSETZUNG VON UNGLAUBEN UND APOSTASIE

Während des Höhepunktes der Bāṭinitenkrise wurde der Führer der ḥanbalitischen Rechtsschule in Bagdad Ibn ʿAqīl im Šaʿbān 490/Juli 1097 aufgefordert, ein Verfahren zu leiten, in dem das Todesurteil gegen einen Ismāʿīliten bestätigt werden sollte. Der „Bāṭinit" war, „von ihren Festungen in Chusestan,"[1] gekommen um in Bagdad für den ismāʿīlitischen Islam zu werben. Zwei Zeugen standen für seine Gesinnung ein, denn er hatte versucht, sie zum Ismāʿīlitentum zu bekehren. Während der Verhandlung wandte der Ismāʿīlit gegen Ibn ʿAqīl ein:

> ‚Wie könnt ihr mich töten, wo ich doch ausspreche: Es gibt nur einen Gott!'?
>
> Ibn ʿAqīl erwiderte darauf: ‚Ich lasse dich (trotzdem) töten!'
>
> Darauf der Bāṭinit: ‚Mit welcher Begründung?'
>
> Worauf Ibn ʿAqīl mit dem Koranzitat antwortete: ‚Als sie dann unsere Gewalt (leibhaftig vor sich) sahen, sagten sie: ‚Wir glauben an Gott allein und glauben nicht (mehr) an das, was wir ihm beigestellt haben. Aber ihr Glaube (zu dem späten Termin), als sie unsere Gewalt sahen, nützte ihnen nichts.'[2]

Der Ismāʿīlit hatte genügend Kenntnisse im islamischen Recht, um sich auf den bis in die Mitte des 5./11. Jahrhunderts in den drei Rechtsschulen des Ostens gültigen Grundsatz zu berufen, daß niemand als Apostat zum Tod verurteilt werden konnte, der sein Bekenntnis durch Aussprechen der Glaubensformel ausgedrückt oder erneuert hat. Trotz der Veränderungen während der zweiten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts in den Ausführungsbestimmungen (*furūʿ*) zum Apostasieurteil, gab es am Ende des 5./11. Jahrhunderts vor allem in der ḥanafitischen Schule immer noch Gelehrte, die den Grundsatz akzeptierten, daß schon das äußerliche Bekenntnis ein Apostasieurteil gegen

---

[1] Eine Gegend im Südwesten Irans, heute das südliche iranische Grenzgebiet zum Irak.

[2] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, ix, 103. Ibn ʿAqīl zitiert *Koran*, **40**.84–85 (Übersetzung Paret, 334).

einen Muslimen abwenden kann. Wer sich durch seine Rede zum Islam bekannte, war nach Meinung dieser Gelehrter vor jeglicher Strafe frei, selbst wenn er sich vorher zu etwas anderem als dem Islam bekannt hatte. Durch sein erneutes Bekenntnis zum Islam drückt er seine Umkehr (*tauba*) aus. Der in Transoxanien wirkende ḥanafitische Jurist as-Saraḫšī (gest. 483/1090) schrieb noch in der zweiten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts:

> Die Umkehr eines Apostaten wird beim dritten Mal ebenso anerkannt, wie sie beim ersten Mal anerkannt wurde, denn es ist unmöglich, sein Gewissen (*ḍamīr*) zu erkunden. Wenn er nur das, was in seinem Herzen ist, auf seine Zunge überträgt, so gibt es keinen Beweis für jene, die (in der dreimaligen Umkehr) ein sicheres Indiz (für seinen Unglauben) sehen.[3]

Die Ḥanbaliten und Šāfiʿiten in Bagdad sahen das zur gleichen Zeit schon anders. Die durch die Bāṭiniten ausgelöste Krise in Staat und Gesellschaft hat am Ende des Jahrhunderts zu einer Akzeptanz der Verschärfung der Ausführungsbestimmungen (*furūʿ*) des Apostasieurteils geführt. Erste Anzeichen eines Wandels gab es schon in der Mitte des Jahrhunderts. Der Šāfiʿit al-Māwardī war der erste, der sich aufgrund der Praxis in der frühen mālikitischen Rechtsschule dafür aussprach, in einigen Fällen das Todesurteil als Strafe für Apostasie unverzüglich zu vollstrecken, ohne den Beschuldigten die Möglichkeit zur Umkehr zu geben. Dies hatte zur Folge, daß die Rechtsgelehrten nach der vermeintlich inneren Überzeugung und nicht mehr nach dem äußerlichen Bekenntnis des Beschuldigten urteilten. Die vormals dem Jenseits vorbehaltene Bestrafung für Ungläubige (sing. *kāfir*) wurde in das Diesseits verlegt. Ibn ʿAqīl zieht in seiner Antwort z.B. einen Koranvers heran, in dem ursprünglich einigen Polytheisten die sichere Bestrafung für ihren Unglauben im Jenseits verheißen wird, selbst wenn sie sich aus Angst vor Gottes Urteil am Ende zum Islam bekennen. Im Kontext der Verurteilung des Ismāʿīliten wird Gottes Urteil zum Urteil des im Diesseits zu vollstreckenden Religionsgesetzes. Nun war es nicht mehr Gott allein, der den Unglauben derer straft, die ihr Bekenntnis zum Islam aus Angst vor Strafe heucheln, sondern es war die islamische Gemeinde.

---

[3] as-Saraḫšī, *Šarḥ as-siyār al-kabīr*, iv, 163. Muḥammad b. Aḥmad as-Saraḫšī lebte am Hof der türkischen Dynastie der Qaraḫāniden in Urǧand, dem heutigen Uzgen im Ferghana-Becken an der Grenze zwischen Kirgisistan und Usbekistan (zu as-Saraḫšī vgl. *GAL, Suppl.*, i, 638; EI², iv, 169f. (Willi Heffening)).

Diese Veränderung in den Durchführungsbestimmungen (*furūʿ*) des islamisches Gesetzes ist eine Voraussetzung für al-Ġazālīs Verurteilung der Philosophen als Ungläubige. Nun erst machte ein Urteil über den Unglauben der Philosophen Sinn. Vorher hatte sich jeder Beschuldigte mit einem Bekenntnis zum Monotheismus des Islams und zu Muḥammad als Propheten einer Bestrafung durch weltliche oder religiöse Autoritäten entziehen können. Erst nach der Entwicklung in der 2. Hälfte des 5./11. Jahrhunderts. wurde in einem Apostasieverfahren die innere Überzeugung eines Beschuldigten z.B. anhand der von ihm verfaßten Bücher relevant.

Al-Ġazālī ging noch einen Schritt weiter als z.B. al-Māwardī und zog eine juristische Konsequenz aus der Entwicklung. Bei ihm führte die Einschränkung der Verpflichtung zur Umkehr-Aufforderung (*istitāba*) zu der juristischen Gleichsetzung von ungläubigen Muslimen mit Apostaten. Soweit es sich aus der Textfülle seiner vielfach bis heute nur als Handschriften vorliegenden frühen juristischen Werke erkennen läßt, zeigt al-Ġazālī in den vor 484/1091 entstandenen Büchern kein ausgeprägtes Interesse an den Kriterien für Apostasie.[4] In einer seiner frühen Schriften behandelt al-Ġazālī den seit dem 2./8. Jahrhundert stets auf Neue diskutierten Fall des klandestinen Apostaten. Dieses Buch, „Die Heilung der Leidenschaft durch Darlegung von Zeifel und fälschlicher Einbildung" (*Šifāʾ al-ġalīl fī bayān aš-šubah wa-l-muḫīl*), ist noch unter dem Einfluß von al-Ǧuwainī in Nischapur entstanden und muß zu den frühesten Werken al-Ġazālīs gezählt werden.[5] Es behandelt Problemlösungsstrategien in der isla-

[4] In seinen gedruckt vorliegenden Werken *al-Manḫūl min taʿlīqāt al-uṣūl* und *al-Waǧīz fī l-fiqh* behandelt er das Delikt der Apostasie nicht. Die nur in Handschriften vorliegenden, ausführlichen juristischen Enzyklopädien *al-Basīṭ fī l-furūʿ fī maḏhab aš-Šāfiʿī*, und *al-Wasīṭ al-muḥīṭ bi-iqtār al-basīṭ* umfassen selbst in den unvollständigen Exemplaren der Ẓāhirīya-Bibliothek in Damaskus mehr als 1800 bzw. 1400 Handschriftseiten und konnten von mir im Rahmen dieser Studie nicht durchgesehen werden. Im *Tahāfut al-falāsifa* schreibt al-Ġazālī noch um 487/1094, es interessiere ihn nicht, dafür zu argumentieren, daß Leute, die Innovationen (*bidʿa*) in der Glaubenslehre vertreten, keine Ungläubigen seien. Wer die gegenteilige Meinung habe, möge daran festhalten (vgl. Ebd., Ed. Dunyā, 309; Ed. Bouyges, 377; engl. Übers. Marmura, 230; engl. Übers. Kamali, 249f.)

[5] Beleg dafür ist eine Bemerkung al-Ġazālīs in *Šifāʾ al-ġalīl*, 8 und die Anlehnung des Titels an ein Werk al-Ǧuwainīs, nämlich den *Šifāʾ al-ġalīl fī bayān mā waqaʿa fī t-tūrah wa-l-inǧīl min at-tabdīl* („Heilung der Leidenschaft durch Darlegung dessen, was in der Tora und in den Evangelien an Verfälschungen vorkommen"), einer Streitschrift gegen das Juden- und Christentum. Das Buch ist die sog. *taʿlīqa* al-Ġazālīs, d.h. die Qualifikationsarbeit zum Erreichen der *iǧāzat at-tadrīs* (vgl. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 127).

mischen Rechtswissenschaft. Eines dieser Probleme sei, so al-Ġazālī, die bewußte Ausnutzung von prozeßrechtlichen Vorschriften zum Vorteil eines Angeklagten. Al-Ġazālī illustriert dieses Problem mit einigen Fallbeispielen. Eines dieser Beispiele ist das Ausnutzen der *istitāba* im Fall der Apostasie. Da ein Apostat nach klassischem šāfi'itischen Recht nicht verurteilt werden konnte, solange er bereit war, das Glaubensbekenntnis auszusprechen, wurde im juristischen Schrifttum die Aufrichtigkeit der Umkehr eines vermeintlich klandestinen Apostaten in Zweifel gezogen. Die vermeintliche Ausnutzung prozeßrechtlicher Bestimmungen wurde als *tauba az-zindīq*, als „Umkehr des klandestinen Apostaten" diskutiert. In der „Heilung der Leidenschaften" ist ein *zindīq* wie in allen anderen juristischen Texten jemand, der seine wahre Meinung verhüllt, wenn er sich äußerlich zum Islam bekennt.[6] Bis auf Mālik b. Anas hatten alle frühen Rechtsgelehrten entschieden, daß die Umkehr auch von einem *zindīq* zu akzeptieren sei. Al-Ġazālī folgt jedoch dem allgemeinen Trend unter seinen Zeitgenossen und erkennt die *universelle* Verpflichtung zur *istitāba* nicht mehr an:

> Die Bedeutung der ‚Umkehr' (eines Apostaten) ist: seine Aufgabe der inneren Religion. Der *zindīq* gibt durch sein Aussprechen der Worte des Glaubensbekenntnisses sein inneres Bekenntnis nicht auf.[7]

Al-Ġazālī vermutet, daß ein *zindīq*, der schon vorher über seinen wahren Glauben gelogen hat, die Lüge in Glaubensdingen für erlaubt hält. Er beruft sich dabei auf die sogenannte *taqīya*, die ein Element des schiitischen Bekenntnisses war. Die *taqīya* erlaubt es Schiiten im Fall religiöser Verfolgung, sich äußerlich von ihrem schiitischen Bekenntnis loszusagen. Die *taqīya* (eigentl. „Vorsicht") wurde von den frühen ḥanafitischen und šāfi'itischen Autoritäten duldend zur Kenntnis genommen.[8] Al-Ġazālī sieht dies anders und legitimiert seine Entscheidung, wonach ein klandestiner Apostat getötet werden darf, ohne ihm vorher die Möglichkeit zur „Umkehr" zu geben mit einem Hinweis auf die mangelnde Wahrhaftigkeit des äußerlichen Bekenntnisses z.B. von Schiiten. Diese Entscheidung öffnet das Tor, um Beschuldigte nicht nur aufgrund von offener Apostasie, sondern auch aufgrund einer vermeintlich ungläubigen, inneren Überzeugung zu

---

[6] al-Ġazālī, *Šifā' al-ġalīl*, 221.

[7] Ebd., 222. Ich lese *dīn bāṭin* statt *dīn bāṭil*.

[8] Goldziher, *Das Prinzip der takijja im Islam*, 213–217; Schacht, *Introduction to Islamic Law*, 118.

verurteilen. Während Apostasie vorher das deutliche, äußerliche Bekenntnis über den Abfall vom Islam war, wird unter Apostasie nun in einem erweiterten Sinn auch ein vermutetes, vom Islam abweichendes Bekenntnis verstanden. „Unglaube", d.h. ein abweichendes inneres Bekenntnis, wird nun mit Apostasie gleichgesetzt und mit dem Tod bestraft:

> Die Todesstrafe aufgrund von *Unglauben* ist berechtigt, denn wir glauben von ihm, daß er als Ungläubiger an seinem Unglauben festhält.[9]

Diese Abweichung von Grundsätzen des klassischen islamischen Rechts aus dem 2./8. Jahrhundert ist umso erstaunlicher, da al-Ġazālī eingesteht, daß der Prophet nicht so geurteilt hat. Muḥammad habe das Bekenntnis zum Islam nur als ein äußerliches verstanden, dies zeige sich deutlich anhand der *munāfiqūn*, der „Heuchler" unter den Einwohnern Medinas, die sich äußerlich zum Islam bekannt haben, innerlich aber noch Ungläubige waren. Der Prophet habe es abgelehnt, die Entscheidung auf das innere Bekenntnis zu gründen und habe die *munāfiqūn* als Mitglieder des muslimischen Gemeinwesens akzeptiert. Gleiches gilt nach al-Ġazālī für die Frühzeit des Islams. Nachdem die Prophetengenossen fremde Länder erobert hatten, urteilten sie auch nicht nach dem Inneren:

> Nachdem die Flagge der Muslime über einem Ort im Land der Ungläubigen geweht hat, bekehrten sich seine Einwohner zum Islam. Denn sie standen im Schatten der Schwerter und waren von den Muslimen besiegt und unterworfen.[10]

Die Anführer der Ungläubigen hätten daraufhin das Glaubensbekenntnis ausgesprochen und das Schwert sei von ihnen zurückgezogen worden. Welchen Glauben sie in ihrem Inneren hatten, wurde nach al-Ġazālīs Meinung nicht geprüft.[11] Aufgrund dieser Entscheidungen des Propheten und seiner Genossen akzeptierte auch al-Ġazālī, daß man auf die *istitāba* nur verzichten konnte, wenn man genau wußte, daß *zandaqa*, also geheime Apostasie vorlag. Sobald Zweifel über den Unglauben des Beschuldigten auftreten, so al-Ġazālī, soll dem Angeklagten die Möglichkeit gegeben werden, sich zum Islam zu bekennen und ein solches Bekenntnis soll anerkannt wer-

---

[9] al-Ġazālī, *Šifā' al-ġalīl*, 222. (Hervorhebung von mir, F. G.)

[10] Ebd., 223. Vgl. dazu auch al-Ġazālīs Kommentar zur Anwendung des *ḥadīṯ* wonach Muḥammad angewiesen wurde, die Leute so lange zu bekämpfen, bis sie das Glaubensbekenntnis aussprechen in *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 251.

[11] Vgl. auch al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 203; dt. Übers., 83.

den. Im Fall der „einfachen Leute" (*ʿumūm an-nās*) seien solche Zweifel stets angebracht und deshalb dürfe man Ungläubige aus dem einfachen Volk nicht töten, ohne ihnen das Angebot zur Umkehr gemacht zu haben.[12] Das islamische Recht, so al-Ġazālī, kann im Fall der geheimen Apostasie aber nicht mehr auf dem gleichen Stand bleiben wie zur Zeit des Propheten oder seiner Gefährten. Vielmehr müsse es sich der Gefahr für das islamische Gemeinwesen stellen, die von diesen Leuten ausgehe. Das Urteil gemäß dem inneren Bekenntnis wird bei al-Ġazālī durch das Interesse des Staates legitimiert:

> Die Überlegung wird in all diesen Fällen davon geleitet, was den Vorteil der Herrscher mehrt.[13]

Al-Ġazālī wurde schon vor seiner Ankunft in Bagdad in 484/1091 auf das Konzept der Apostasie aufmerksam und erkannte, welche Waffe das islamische Recht in der Abwehr politisch gefährlicher Abweichungen bereithält. Al-Ġazālīs Anwendung des Apostasieurteils kann als politische Interpretation dieser rechtlichen Institution verstanden werden. Dies gilt nicht nur für die prozeßrechtlichen Durchführungsbestimmungen (*furūʿ*), sondern auch für die Kriterien der Apostasie und des Unglaubens. Die zunehmende Bedrohung, die seit 485/1092 von den Ismāʿīliten ausging, mag dazu geführt haben, daß sich al-Ġazālī nun die Aufgabe gestellt hat, regelhafte Unterscheidungskriterien zwischen Lehren zu etablieren, die von der Gemeinde Muḥammads toleriert werden konnten, und solchen, die als Unglaube zu verurteilen waren. Dies geschieht nicht in der „Widerlegung der Philosophen", sondern erst in seiner ausführlichen Streitschrift gegen die Ismāʿīliten, der sogenannten Bāṭinitenschrift. Sie enthält ein etwa fünfzehn Seiten langes Kapitel über die juristische Behandlung und die Kritierien für Unglaube, in dem die Überlegungen aus der „Heilung der Leidenschften" (*Šifāʾ al-ġalīl*) fortgeführt werden.[14]

Al-Ġazālī liefert in der Bāṭinitenschrift zweierlei, erstens eine Erklärung über die Konsequenzen des juristischen Urteils über den Unglauben eines Muslims und zweitens ein regelhaftes Kriterium des

---

[12] al-Ġazālī, *Šifāʾ al-ġalīl*, 221.

[13] Ebd., 225.

[14] al-Ġazālī, *Faḍāʾiḥ al-bāṭinīya*, 146–163. Die Bāṭinitenschrift ist mit einigen Auslassungen bei McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 175–286 ins Englische übersetzt, das achte Kapitel ist darin auf S. 265–271. Zu diesem Kapitel vgl. auch Laoust, *La politique de Ġazālī*, 356–364. In Goldzihers Edition in seiner *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte* findet sich der gekürzte arab. Text auf S. 51–54, dt. Paraphrase S. 71–73.

Unglaubens. Muslime, die Lehren vertreten, welche nach einer langwierigen und gewissenhaften Prüfung von den Autoritäten des Religionsgesetzes als Unglaube eingeschätzt wurden, müssen, so schreibt al-Ġazālī in der Bāṭinitenschrift, wie Apostaten behandelt werden. Ihr Blut sei damit freigegeben, ihr Eigentum werde ihnen genommen, sie dürften keine Musliminnen heiraten, dürften in Rechtsgeschäften nicht als Zeugen auftreten und religiöse Riten, die unter ihrer Leitung vollzogen werden, seien ungültig.[15] Die Gleichsetzung eines Urteils über den Unglauben eines Muslims mit dem Apostasieurteil gilt nicht nur im Fall der Bāṭiniten. In einer später verfaßten Schrift, „Das Kriterium der Unterscheidung" (*Faiṣal at-tafriqa*), wird die Identifikation von Unglauben und Apostasie außerhalb des Kontextes einer Streitschrift als Regel in der Scharia bestätigt. Dort heißt es:

> Das Wort ‚Unglaube' (*kufr*) bezeichnet ein juristisches Urteil, (. . .) es bedeutet, daß Blut vergossen werden darf, und beinhaltet das Urteil zu ewigem Höllenfeuer. Der Sinn des Wortes ist juristisch (. . .).[16]

Aufgrund dieser Gleichsetzung hat ein Rechtsgelehrter, der ein Verfahren gegen einen vermeintlichen Ungläubigen führt,[17] keine Möglichkeit, den Beschuldigten zu begnadigen oder ihn gegen Bußzahlung, die Strafe zu erlassen. Nach al-Ġazālī, darf er ihn weder versklaven noch darf er Kopfsteuer von ihm akzeptieren, so als gehöre er zu einer geduldeten Religionsgruppe wie den Juden oder Christen. Er *muß* die Tötung der Ungläubigen anweisen und, so al-Ġazālī, die Erde von ihnen reinigen.[18] Die ursprüngliche rechtliche Unterscheidung zwischen einem Ungläubigen, der innerhalb der Gemeinschaft geduldet wird, und einem Apostaten ist damit auch *de jure* aufgeho-

---

[15] al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya*, 156; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 268.

[16] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 134, dt. Übers., 59 . Vgl. ebd., 197, dt. Übers., 78: „Vielmehr ist das Urteil über einen Muslimen, er sei ungläubig (*at-takfīr*), ein Rechtsurteil, das die Konfiszierung der Güter, Blutvergießen und die Verurteilung zum ewigen Höllenfeuer nach sich zieht." Über die Todesstrafe im Fall von Unglauben vgl. auch al-Ġazālī, *Šifā' al-ġalīl*, 222 und *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 246.12f., 248.9.

[17] Al-Ġazālī benutzt hier im *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya* das Wort *imām*, mit dem in theologischen und politischen Traktaten der Kalif bezeichnet wurde. So mochte es für einige Leser wohl auch gemeint sein, denn das Buch ist eine Auftragsarbeit für den Kalifen al-Mustaẓhir. In derselben Schrift, S. 160.10, wird aber deutlich, daß mit *imām* ein kundiger und erfahrener Rechtsgelehrter gemeint ist, der den individuellen Fall einschätzt.

[18] Arab.: *innamā al-wāǧbu qatluhum wa-taṭhīru waǧhi l-'arḍi minhum.* al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya*, 156; engl. Übers., 268. Vgl. auch ders., *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 247f.

ben. Sie schimmert bei al-Ġazālī noch durch, wenn er über die rechtliche Behandlung eines „ursprünglich Ungläubigen" (*kāfir aṣlī*) schreibt. Dem Repäsentanten der Exekutivgewalt sei es in diesem Fall erlaubt, zwischen Gnade, Lösegeld, Versklavung und Tötung zu wählen. Wer mit dem „ursprünglich Ungläubigen" gemeint ist, wird nicht erklärt und kann auch aus anderen Teilen des Textes nicht erschlossen werden.[19]

Für die Tötung von Ungläubigen ist es laut al-Ġazālī von keinem Belang, ob sich der Unglaube im geheimen hält, oder ob er sich in einer offenen Rebellion gegen die Autorität des Kalifen zeigt. Wenn der Unglaube eines Muslims hinreichend gesichert sei, dann sei jedes Mittel zu seiner Tötung legitim, selbst Meuchelmord (*iġtiyāl*). Darüber hinaus galten alle Vorschriften der šāfi'itischen Rechtsschule im Fall der Apostasie. D.h., das Todesurteil galt für Frauen und Männer gleichermaßen, nicht jedoch für Kinder, denen bei Erreichen der Volljährigkeit die Möglichkeit zur Umkehr gegeben wurde, das Eigentum der Ungläubigen fiel der Staatskasse zu, sie hinterließen keine Erbschaft, das von ihnen geschlachtete Fleisch durfte nicht gegessen werden und ihr Zeugnis wurde nicht angenommen.[20]

Die tatsächliche Verwirklichung dieser strengen Vorschriften wurde von al-Ġazālī durch die grundsätzliche Anerkennung der juristische Verpflichtung zur *istitāba* (Aufforderung zur Umkehr) eingeschränkt. Dieser Grundsatz galt nur im Fall geheimer Apostasie als aufgehoben. An einer Stelle heißt es verwirrenderweise, in einem Apostasieverfahren *muß*[21] jedem Apostat vor dem Vollzug des Todesurteils Gelegenheit gegeben werden, sich von seiner Apostasie loszusagen und in die Gemeinschaft des Islams zurückzukehren. In jedem Fall – so wird es im nächsten Satz schon schwächer formuliert – ist

> (. . .) es vorzuziehen, (den Beschuldigten) erst zu töten, nachdem man ihn zur Umkehr aufgefordert hat und nachdem man ihm den Islam nahegebracht hat und ihn ermuntert hat, ihn wieder anzunehmen.
>
> Die Rechtsgelehrten sind sich über die Umkehr der Bāṭiniten und eines jeden *zindīq* uneinig, der insgeheim dem Unglauben anhängt,[22]

---

[19] al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya*, 156, 159; engl. Übers., 268, 269. Ignaz Goldziher und Henri Laoust haben *kāfir aṣlī* als Bezeichnung für einen Ungläubigen verstanden, der im Unglauben geboren wurde.

[20] Ebd., 156–158; engl. Übers., 269. Vgl. ders., *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 247f.

[21] Arab.: *lā budda min*, al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya*, 160.8; engl. Übers., 170.

[22] Wört. „ein *zindīq*, der sich im Unglauben verbirgt", arab.: *zindīq mustatir bi-l-kufr*.

> die Verleugnung seiner Religion für erlaubt hält und davon überzeugt ist, daß Heuchelei und das rein äußerliche Bekenntnis zu widersprechenden Glaubensüberzeugungen im Fall von großer Angst erlaubt ist.[23]

Al-Ġazālī stellt die Position in der ḥanafitischen und in der šāfiʿitischen Rechtsschule bis in die Mitte des 5./11. Jhs, wonach das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses als „Umkehr" (*tauba*) akzeptiert wurde, nur als Präferenz dar. Diese Position wird bei al-Ġazālī mit dem alten Argument einer mangelnden Kenntnis über das innere Bekenntnis eines Beschuldigten begründet. Nur Gott könne in das Herz eines Muslims schauen. Als zweite Position zitiert al-Ġazālī die Meinung der frühen mālikitischen Rechtsschule, wonach die Umkehr eines geheimen Apostaten (*zindīq*) wegen der schon vorausgegangenen mangelhaften Wahrhaftigkeit seines religiösen Bekenntnisses nicht akzeptiert werde. Al-Ġazālīs entscheidet sich jedoch für eine dritte Position, die schon in der ersten Hälfte des 3./8. Jahrhunderts. in der damals gerade entstehenden ḥanbalitischen Rechtsschule vertreten wurde.[24] Demnach wird die Umkehr eines Anhängers einer apostatischen Gesinnung akzeptiert, wenn der Beschuldigte „einer von den einfachen Leuten und von den Unwissenden (*ǧuhhāl*) ist."[25] Ein solcher Mitläufer kann durch diesen Schritt die Todesstrafe abwenden, auch wenn ihm das Schwert schon gezeigt wurde:

> Da es bekannt ist, wie schnell der einfache Mann seine Meinung ändert, so glauben wir ihm, wenn er sich zur Wahrheit hinwendet, genauso wie wir ihm glauben, wenn er sie verwirft.[26]

Die Werber der apostatischen Bewegungen dürfen demgegenüber unverzüglich getötet werden. Sie wissen, so al-Ġazālī, daß die Lehre, die sie verbreiten, falsch sei, und nutzen sie, um durch ihre Verbreitung politische und weltliche Macht zu gewinnen. Im Fall des Apostasieverfahrens gegen einen der Werber (*dāʿī*) darf der Rechtsgelehrte, der das Verfahren führt, aufgrund der Umstände entscheiden, ob er dem Beschuldigten die *istitāba* gewährt oder nicht.[27]

---

[23] Ebd., 160.9–11; engl. Übers., 270 sehr entstellt.

[24] Vgl. dazu den Bericht über die Meinung Abū Tauba al-Ḥalabīs (gest. 241/855) in der Fußnote 20 auf S. 143.

[25] Arab.: *min ǧumlati ʿawāmmihim wa-ǧuhhālihim*; ebd., 162.10f.; engl. Übers., 271.

[26] Ebd., 160.*ult.* In seinem späteren, für ein breites Publikum verfaßten Buch *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, i, 31 (I, 2, 2) heißt es, daß das Herz außerhalb des Wirkungsbereichs des Rechtsgelehrten liege und daß (im Fall der *ʿawāmm*?) nur nach dem äußeren Bekenntnis des Beschuldigten geurteilt werden dürfe.

[27] al-Ġazālī, *Faḍāʾiḥ al-bāṭinīya*, 163; engl. Übers., 271.

Diese Deutung der Durchführungsbestimmungen hat die Rechtssicherheit vor religiöser Verfolgung am Ende des 5./11. Jahrhunderts. ganz wesentlich eingeschränkt. Die Aufgabe der grundsätzlichen Verpflichtung, jeden Beschuldigten vor Vollzug der Todesstrafe aufgrund von Apostasie die Gelegenheit zur Umkehr zu geben, führte dazu, daß selbst der Meuchelmord vermeintlich Ungläubiger vom Religionsgesetz angeordnet werden konnte. Denn wer ein Werber oder ein Anführer einer vermeintlich apostatischen Bewegung war, durfte mit Billigung des Gesetzes ermordet werden, selbst wenn er sich der Macht des Staates fügte und sich z.B. dem sunnitischen Bekenntnis anschloß. Was Werbung (*daʿwa*) im Gegensatz zu bloßer Anhängerschaft war, wird in der Bāṭinitenschrift nicht geklärt. Die Anhänger der peripatetischen Philosophie waren nur in den seltensten Fällen „einfache Leute" (*ʿawāmm*) und galten kaum als unwissend (*ǧuhhāl*). Die Veröffentlichung eines philosophischen Buches, das Lehren philosophischer Theorien oder auch nur die Veranstaltung einer philosophischen Abendgesellschaft konnten als Werbung für den Unglauben verstanden werden. Damit waren Philosophen im Herrschaftsbereich der Seldschuken ihres Lebens nicht mehr sicher. Die führenden Persönlichkeiten der peripatetischen philosophischen Bewegung wurden durch al-Ġazālīs Verurteilung für vogelfrei erklärt.

7. KAPITEL

AL-ĠAZĀLĪS ZWEITE VERURTEILUNG DER PHILOSOPHEN IN DER BĀṬINITENSCHRIFT UND IM „RECHTEN MASS" UND DIE HERAUSBILDUNG VON *TAKḎĪB* ALS KRITERIUM FÜR APOSTASIE

Nachdem al-Ġazālī in der Bāṭinitenschrift den rechtlichen Status der Ungläubigen als Apostaten festgelegt hat faßt er in einem weiteren Schritt – anders als noch in der „Widerlegung der Philosophen" – alle Vorwürfe gegen die Lehre der Ismāʿīliten zusammen und bewertet sie vom Standpunkt der sunnitischen Rechtsgelehrsamkeit.[1] Er unterscheidet dabei zwischen Vorwürfen, die die Ismāʿīliten beschuldigen, Fehler (*ḫaṭāʾ*) und unzulässigen Neuerungen (*bidʿa*) in ihren Lehren zu vertreten, und solchen Vorwürfen, wonach sie Unglaube vertreten. Die Lehrmeinung der Ismāʿīliten, daß die Führung der muslimischen Gemeinde den Fāṭimidenkalifen in Kairo zustehe, sei z.B. fehlerhaft, jedoch kein rechtlicher Grund für ein Apostasieverfahren. Ebensowenig sei ihre Lehre Unglaube, wonach der Kalif in Kairo unfehlbar (*maʿṣūm*) und eine Quelle prophetischen Wissens sei. Überhaupt seien alle Fragen, die mit der Führung der muslimischen Gemeinde in Verbindung stehen, kein Auslöser von Unglaube. Sie könnten höchstens Grund dazu geben, die Lehre der Ismāʿīliten fehlerhaft oder eine unzulässige Neuerung zu nennen – keiner der beide Vorwürfe könne jedoch ein Todesurteil legitimieren.

Nach al-Ġazālī wird der Unglaube der Ismāʿīliten aufgrund zweier ihrer Lehren etabliert: Sie behaupten erstens, die im Koran geschilderte Auferstehung sei nur spirituell und nicht körperlich, und zweitens, es gebe einen von Gott unterschiedenen Schöpfer. Die letztere Behauptung führe sie in den Dualismus, der mit Blick auf das strikte Einheitbekenntnis des Islams von al-Ġazālī als das deutlichste Bekenntnis zum Unglauben bezeichnet wird:

---

[1] al-Ġazālī, *Faḍāʾiḥ al-bāṭinīya*, 148–155; engl. Übers. in McCarty, *Freedom and Fulfillment*, 265–268; vgl. dazu auch Laoust, *La politique de Gazālī*, 356–359.

> Die Behauptung, es gebe zwei Götter, ist deutlicher Unglaube – da gibt es kein Zaudern![2]

Die Leugnung der körperlichen Auferstehung gibt al-Ġazālī Anlaß für eine grundsätzliche Überlegung zu jeglicher Art von Leugnung der muslimischen Eschatologie. An dieser Stelle kommt al-Ġazālī auf die Philosophen zurück:

> (Was ist,) wenn jemand von Gottes Einheit überzeugt ist und Polytheismus verneint, jedoch in bezug auf die Auferstehung und Versammlung (während des Jüngsten Gerichts) und in bezug auf das Paradies und die Hölle willkürlich verfährt, indem er die Einzelheiten (dieser Vorgänge) interpretiert, ohne sie wirklich zu leugnen?[3]

Diese Art von allegorischer Interpretation (*ta'wīl*) der Offenbarung, so al-Ġazālī, beinhaltet die grundsätzliche Anerkennung der Pflicht zu Gehorsamsleistungen gegenüber Gott und erkennt die Geltung des Religionsgesetzes an. Die Leitung des Religionsgesetzes zur Tugend und zur Glückseligkeit werde darin ebenso anerkannt wie die Tatsache, daß ein Verstoß gegen das Religionsgesetz zu Unglück führe. Gleichzeitig beeinhalte eine solche Interpretation, daß die versprochene „Glückseligkeit" im Jenseits nur im übertragenen Sinn gemeint sei. Diese Interpreten behaupten laut al-Ġazālī, mit den wortreichen Schilderungen des Jenseits in der Offenbarung seien nicht die sinnlichen und körperlichen Freuden des Paradieses gemeint, sondern diese Worte in der Offenbarung würden eine Art von „spiritueller Wonne" (*ladda rūḥānīya*) meinen, die alle körperlichen Freuden weit übersteige. Diese spirituellen Freuden seien vollkommen und würden eine Verbindung mit dem himmlischen Intellekt gewähren.[4] Wenn im Religionsgesetz von den Höllenstrafen die Rede sei, so diese Interpreten, dann sei damit gemeint, daß das „Sein des Individuums von jener ungeheuren Vollkommenheit leer ist."[5] Diese Interpreten, so referiert al-Ġazālī, sehen in den Aussagen über das Jenseits Gleichnisse, die aufgrund des mangelnden Verstandes der einfachen Menschen für das Volk geprägt wurden. Sie meinen, der Prophet habe in seiner Offenbarung auf Freuden zurückgegriffen, die das einfache

---

[2] al-Ġazālī, *Fadā'iḥ al-bāṭinīya*, 153.13.
[3] Ebd., 151f.
[4] Wörtl. mit den „engelhaften intellektuellen Wesenheiten" (*al-ǧawāhir al-ʿaqlīya al-malakīya*).
[5] Ebd., 152.8.

Volk verstehe. Deshalb lese man im Koran von sexuellen Freuden durch die Paradiesjungfrauen und von leiblichen Genüssen durch oppulentes Essen.

> Was Gott (wirklich) zur Verehrung der Frommen bereithält, ist besser als alles, was die Worte davon zu verstehen geben und was sie darüber bekannt geben. Deshalb sagte Gott – und darüber berichtet der Prophet (Eulogie): ‚Zur Verehrung der Frommen halte ich Dinge bereit, die kein Auge je gesehen und kein Ohr je gehört hat. Sie sind für das Herz der Menschen keine Gefahr!'[6]

Gerade der letzte Satz in diesem Propheten-*ḥadīṯ*, so würden diese Interpreten sagen, belege, daß die jenseitigen Freuden keine sinnlichen seien. Denn sinnliche Freuden würden zumindest die Möglichkeit einer Gefahr für das Herz, d.h. für die körperliche und mentale Gesundheit des Menschen in sich bergen.

Obwohl die Philosophen in der Bāṭinitenschrift nicht ausdrücklich mit dieser Art von Interpretation in Verbindung gebracht werden und hier ungenannt bleiben, legt al-Ġazālī in diesem Referat ihre Position dar.[7] Mit ähnlichen Worten hatte er in der „Widerlegung der Philosophen" die Lehre Avicennas über Offenbarung und Prophetie zusammengefaßt.[8] Hier in der Bāṭinitenschrift fährt al-Ġazālī mit der Darstellung der Ansicht der Philosophen fort, wonach der Symbolcharakter der Offenbarung zum Vorteil des einfachen Volks geschaffen wurde. Gleiches gelte für die anthropomorphen Beschreibungen Gottes im Koran und im *ḥadīṯ*-Korpus. Würde man den einfachen Menschen die ganze Wahrheit der Natur Gottes aufdecken, so referiert al-Ġazālī, dann würde das bald dazu führen, daß sie

---

[6] Ebd., 152.15–17. Diesen *ḥadīṯ* hatte al-Ġazālī schon im *Tahāfut al-falāsifa* aus den Schriften der Philosophen zitiert (vgl. ebd., Ed. Dunyā, 284, 290; Ed. Bouyges, 349, 355; engl. Übers. Marmura, 214f., 218; engl. Übers. Kamali, 231, 235). Avicenna bringt diesen *ḥadīṯ* in seiner „Metaphysik", vgl. die Fußnote 30 auf S. 250.

[7] Über diese Lehren bei Avicenna vgl. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, 49–54, 190–198. An anderer Stelle in seiner Bāṭinitenschrift schreibt al-Ġazālī, daß die Behauptungen der Ismā'īliten über Prophetie und ihre Funktion in der Gesellschaft den Lehrmeinungen der Philosophen nahestehen (al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya*, 40; engl. Übers., 198; vgl. auch 4; engl. Übers., 178). Aus al-Ġazālīs Darlegung der ismā'īlitischen Lehre über die begrenzte Gültigkeit des Religionsgesetzes (ebd., 46f., engl. Übers., 202) wird deutlich, daß er glaubte, die Philosophen und die Ismā'īliten vertreten in diesem Punkt die gleiche Lehre.

[8] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 282–287; Ed. Bouyges 344–354; engl. Übers. Marmura, 212–217; engl. Übers. Kamali, 229–234.

seine Existenz negieren, denn ihre Verstandeskraft (*ʿaql*) sei nicht stark genug, die Existenz einer Sache anzuerkennen, die man nicht sehen könne.[9] Schließlich folgt die Frage nach dem juristischen Status einer solchen Lehre in bezug auf das Religionsgesetz. Al-Ġazālī schreibt, daß die Entscheidung, ob eine solche Lehre Unglaube sei, ihm selber nicht leichtgefallen ist. Er habe dies lange geprüft und sei zu folgendem Ergebnis gekommen:

> Wenn sie den Grundsatz des (jenseitigen) Glücks und Unglücks anerkennen und anerkennen, daß gottesfürchtige Handlungen und Sünden (in dieser Welt) ein Weg zu jenseitigem Glück und Unglück sind, so muß diese Lehre nicht als Unglaube bezeichnet werden, sofern die Unstimmigkeiten nur in den Details liegen, wie z.B. die Ausmaße, die äußere Gestaltung oder die Hindernisse. (. . .)
>
> Wir haben uns jedoch entschieden und halten an der Entscheidung fest, daß es keinen anderen Ausweg gibt, als denjenigen, einen Ungläubigen zu nennen, der irgendetwas von (der oben referierten) Meinung vertritt. Denn diese Meinung erklärt deutlich, daß der religiöse Gesetzgeber die Unwahrheit gesagt hat und daß alle Ausdrücke des Korans vom ersten bis zum letzten nicht wahr sind! Doch die Beschreibungen des Paradieses und der Hölle sind (. . .) nicht als Anspielungen oder im übertragenen Sinn oder als Möglichkeit gemeint, sondern sie sind als deutliche Ausdrücke gemeint, über die man nicht streiten kann und an denen nicht zu zweifeln ist. Der religiöse Gesetzgeber (*ṣāḥib aš-šarʿ*) hat mit diesen Worten intendiert, daß ihr äußerer Wortsinn verstanden wird."[10]

Die philosophische Deutung des Religionsgesetzes resultiert nach al-Ġazālī nicht in einer geduldeten „Interpretation" (*taʾwīl*), sondern in dem impliziten Vorwurf, die Offenbarung sei nicht wahr (*takḏīb*). Ein solcher Vorwurf ist für ihn Unglaube.

Zwei neue Überlegungen kommen in dieser Verurteilung der Philosophen zusammen. Erstens ist das Kriterium für das religionsrechtliche Apostasieurteil nunmehr *takḏīb*, also die implizite Behauptung, daß die Offenbarung falsch ist oder der Prophet unaufrichtig gewesen ist. Hier nimmt al-Ġazālī eine alte aš'aritische Argumentation auf, die etwa einhundert Jahre vorher von al-Bāqillānī erstmals entwickelt wurde. Aus der Negation des Kriteriums für Glauben (*taṣdīq*) hatte al-Baqillānī *takḏīb* als Kriterium des Unglaubens etabliert. In

---

[9] al-Ġazālī, *Faḍāʾiḥ al-bāṭinīya*, 153.2–12.

[10] Ebd., 153.14–154.1.; (gekürzte) engl. Übers. in MacCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 267.

der „Widerlegung der Philosophen" kommt Fürfalschhalten als Kriterium für den Unglauben der Philosophen noch nicht vor.[11] Was mit *takḏīb* genau gemeint ist, wird auch in der Bāṭinitenschrift nicht deutlich. Liegt *takḏīb* nur dann vor, wenn man annimmt, der Prophet hätte gelogen und die Offenbarung sei falsch, oder schon bei Annahme einer minderen Wahrheit der Offenbarung oder einer mangelnden Aufrichtigkeit des Propheten? In der „Wiederbelebung der Religionswissenschaften" heißt es später, die Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) einer Person werde durch die Person selber zerstört, wenn sie zweideutig rede. Zweideutigkeit stehe auf derselben Stufe wie Lüge. Dieser Grundsatz gelte aber nicht, wenn jemand aus politischer Notwendigkeit, die vom Gemeinwohl (*al-maṣlaḥa*) gefordert werde, zweideutig rede. In diesen Notlagen bestehe die Wahrhaftigkeit darin, so zu reden, wie es die Religion erfordere. Wer zum Wohl des Gemeinwesens zweideutig rede, der sei auch dann wahrhaftig, wenn seine Rede eine Sache anders darstelle, als sie wirklich sei.[12] Gerade das war aber der Standpunkt der Philosophen, denn sie haben behauptet, Muḥammad habe zum Vorteil seiner Gemeinde Dinge anders dargestellt, als sie wirklich seien. Hätte er die Wahrheit der Dinge offenbart, so hätte dies zu einer gefährlichen Verwirrung unter dem *vulgus* geführt, die dem Gemeinwesen geschadet hätte. Folgt man den Philosophen, dann war diese andere Darstellung aber nicht falsch, sondern sie war nur eine bildhafte und vereinfachende Darlegung der Wahrheit. In einer späteren Schrift faßt al-Ġazālī die Behauptung der Philosophen mit folgenden Worten zusammen:

> Sie (die Philosophen) sagen: ‚Der Prophet hat das, was er dargestellt hat, nur zum Wohl des Gemeinwesens (*al-maṣlaḥa*) anders dargestellt, als es ihm bekannt war.'[13]

---

[11] Die Entwicklung dieses Kriteriums deutet sich im *Tahāfut al-falāsifa* aber schon an. Al-Ġazālī schreibt dort, daß die (nicht als Unglaube verurteilte) Behauptung, jedes Ereignis sei durch kausale Ursachen bewirkt, die Möglichkeit von Offenbarungswundern negiert und damit die Propheten auf die Klasse einfacher Menschen beschränkt (ebd., Ed. Dunyā, 236, 238; Ed. Bouyges, 271f., 275f.; engl. Übers. Marmura, 166, 168f.; in der engl. Übers. von Kamali ausgelassen.)

[12] Wört. *ʿalā l-ḫilāf mā huwa ʿalaihi fī nafsihī*; al-Ġazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, v, 2738 (XXXVII, 3, 1); dt. Übers. in Bauer, *Über Intentionen, reine Absicht und Wahrhaftigkeit*, 79f.

[13] al-Ġazālī, *Qānūn at-taʾwīl*, Ed. Šamsaddīn, 124.19f.; Ed. Bīǧū, 17.6f. Vgl. ein ähnliches Referat in ders., *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, 250.*ult.* Die Schrift *Qānūn at-taʾwīl* konnte bisher nicht datiert werden (vgl. Bouyges, *Essai de chronologie*, 58f., 115). Die in Fußnote 62 auf S. 384 dargelegte Auswertung autobiographischer Notizen des al-Ġazālī-Schülers Abū Bakr b. al-ʿArabī kommt zu dem Ergebnis, daß sie höchstwahrscheinlich um 490/1097 entstanden ist.

Trotzdem verurteilt al-Ġazālī auch in diesem kurzen Sendschreiben mit dem Titel „Das Gesetz der Interpretation" (*Qānūn at-ta'wīl*) die Philosophen als Ungläubige, weil sie unterstellen würden, der Prophet habe die Unwahrheit gesagt.[14] Al-Ġazālī hat auch in seinen anderen Schriften nie gänzlich klären können, mit welchen Elementen ihrer Lehre die Philosophen behaupten, die Offenbarung sei nicht wahr oder der Prophet nicht wahrhaftig.

In einem zweiten Punkt geht al-Ġazālī über seine „Widerlegung der Philosophen" hinaus. Er stützt sein Urteil gegen die Philosophen in der Bāṭinitenschrift auf ihre Behauptung, die wörtlichen Beschreibungen eschatologischer Ereignisse in den Offenbarungsschriften seien als Metaphern zu verstehen. Im Buch von der „Widerlegung der Philosophen" hatte al-Ġazālī lediglich belegt, daß es keine Vernunfterkenntnis in eschatologischen Fragen geben kann.[15] Mit dieser Begründung hatte al-Ġazālī dort für die Wahrheit der eschatologischen Aussagen im Koran argumentiert und mit diesem Beweisziel taucht dieses Argument immer wieder auch in anderen Werken al-Ġazālīs auf.[16] Die Verurteilung der Leugnung einer körperlicher Auferstehung am Tag des Jüngsten Gerichts wurde in der „Widerlegung der Philosophen" noch nicht mit diesem Argument in Verbindung gebracht. In der Bāṭinitenschrift verurteilt al-Ġazālī nicht nur die allegorische Deutung aller Stellen im Koran, in denen die körperliche Auferstehung erwähnt wird,[17] sondern ganz allgemein jede vom Wortlaut abweichende Interpretation eschatologischer Schilderungen als Unglaube.

In seinen später verfaßten Schriften betont al-Ġazālī stets aufs neue die körperliche Bestrafung im Jenseits. Er beharrt darauf, daß sie „für den Verstand möglich"[18] ist und spekuliert an einigen Stellen,

---

[14] al-Ġazālī, *Qānūn at-ta'wīl*, Ed. Šamsaddīn, 124.14; Ed. Bīğū, 16.15.

[15] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa* , Ed. Dunyā, 294–306; Ed. Bouyges, 356–375; engl. Übers. Marmura, 219–229; engl. Übers. Kamali, 234–248. Ebenso auch in ders., *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīya*, 87.3f.; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 228.

[16] Vgl. z.B. al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, i, 198 (II, 3, 4, 1); dt. Übers. in Bauer, *Die Dogmatik al-Ghazālī's*, 72; al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 212f. und ders., *Ilğām al-'awāmm*, 87.

[17] *Koran*, **36**.51, **54**.7, **70**.43, **82**.4 und **100**.9.

[18] Arab.: *fī l-'aql mumkin*; al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, i, 199 (II, 3, 4, 1); dt. Übers. in Bauer, *Die Dogmatik al-Ghazālī's*, 73. Vgl. Michael Marmura in der Einleitung zu seiner engl. Übersetzung des *Tahāfut al-falāsifa*, xxi.

wie dies vor sich gehen könne.[19] In einer für ein breites Publikum bestimmten Schrift „Die kostbare Perle in der Aufdeckung des Wissens über das Jenseits" (*ad-Durra al-fāḫira fī kašf ʿulūm al-aḫīra*) stellt al-Ġazālī sogar im Anschluß an *Koran* **3**.180 eine Entsprechung der diesseitigen Sünden mit den körperlichen Strafen im Jenseits her: Wer die Abgabe von Kamelen als *zakāt* im Diesseits verweigert hat, wird im Jenseits ein schweres Kamel an einer Kette um seinen Nakken tragen, wer die Abgabe von Rindern verweigert hat, wird einen schweren Stier tragen. Wer sich weigerte, Getreide zu zahlen, wird schwere Säcke von Getreide auf seinem Rücken tragen. Wer in seiner sexuellen Gier unersättlich war, wird im Jenseits geschwollene Geschlechtsteile haben, die übelriechenden Eiter ausscheiden und vieles mehr:[20]

> Bei jedem, der eine Sünde begangen hat, wird das Häßliche seiner Sünde äußerlich sichtbar gemacht werden.[21]

Als Nachweis für den Unglauben der von den Philosophen vorgebrachten eschatologischen Deutungen dient in der Bāṭinitenschrift das schon in der „Widerlegung" entwickelte Argument über die Unmöglichkeit von Vernunfterkenntnis in Fragen der Eschatologie. In der Bāṭinitenschrift wird das Beweisziel dieses Arguments dahingehend ausgedehnt, daß es nun nicht nur als Beleg für die Wahrheit der Offenbarung dient, sondern darüber hinaus auch für den Unglauben aller der Offenbarung widersprechenden Deutungen in Fragen der Eschatologie. Al-Ġazālī meinte, mit diesem Argument nicht nur belegen zu können, daß die eschatologischen Schilderungen in den Offenbarungsschriften in ihrem äußeren Wortsinn wahr und nicht metaphorisch gemeint seien, sondern darüber hinaus, daß die wortwörtliche Beschreibung des Jenseits ein Dogma des Islams sei, an dem kein Muslim zweifeln dürfe.

Im Anschluß an dieses Urteil stellt sich die Frage, warum der Wortlaut der eschatologischen Beschreibungen im Koran zu einem

---

[19] So z.B. schon in *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 303; Ed. Bouyges, 370f.; engl. Übers. Marmura, 226f.; engl. Übers. Kamali, 245, wo al-Ġazālī den Philosophen und Zweiflern an der körperlichen Auferstehung vorhält, daß niemand, der es nicht aus Erfahrung wüßte, es für möglich halten würde, daß Gott jeden Menschen aus einem Samentropfen hervorgehen läßt. Gleichfalls könne Gott am Tag der Auferstehung einen wiederbelebenden Regen auf die Erde niederfallen lassen. Vgl. eine ähnliche Passage in al-Ġazālī, *ad-Durra al-fāḫira fī kašf ʿulūm al-aḫīra*, 41; dt. Übers., 48.

[20] Ebd., 64f.; dt. Übers., 72–74.

[21] Ebd., 65f., dt. Übers., 74.

Dogma wird, wohingegen z.B. die anthropomorphen Attribute auch nach al-Ġazālīs Meinung allegorisch gedeutet werden müssen. In der Bāṭinitenschrift erwidert al-Ġazālī auf diesen Einwand mit drei Argumenten, von denen sich zwei auf die Autorität des Korans und der vermeintlichen Meinungen von Prophetengenossen berufen. Mit dem ersten Argument legt al-Ġazālī eine historische Projektion vor, wonach schon die Prophetengenossen die anthropomorphen Attribute Gottes in einem übertragenen Sinn verstanden hätten, weil sie erkannt hätten, daß ein literarisches Verständnis mit dem Glaubenssatz von der Einheit und Einzigkeit Gottes (*tauḥīd*) in Konflikt geraten würde. Im zweiten Argument beruft al-Ġazālī sich auf den Koranvers **42**.11: „Es gibt nichts, was ihm gleichkommen würde." Dieser Vers hebe z.B. einen *ḥadīṯ* auf, in dem es in unausgesprochener Anlehnung an *Genesis* 1.26 heißt, Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen. Die Worte „nach seinem Ebenbild" (*ʿalā ṣūratihī*) seien aufgrund der größeren Autorität des Koranverses **42**.11 allegorisch zu interpretieren.[22] Im Fall der koranischen Eschatologie gebe es keine höhere Autorität, die diese Beschreibungen außer Kraft setzen könne. Al-Ġazālī weist darauf hin, daß die muslimische Offenbarung in Fragen der Eschatologie widerspruchsfrei ist:

> Würden wir die Huris, die Paläste, die Flüsse, die Bäume, die Höllenschergen oder das Feuer negieren, dann zählte das zu den Arten der Lüge und Verleugnung. (. . .)
>
> Die (in den Offenbarungsschriften) vorkommenden Worte zur Auferstehung und Versammlung (am Tag des Jüngsten Gerichts) sowie zum Paradies und zur Hölle sind so deutlich, daß jede allegorische Interpretation (*taʾwīl*) und jede Abänderung des Sinns der Worte eine Verminderung ihrer Aussage wäre und den Worten unterstellen würde, sie seien nicht wahr.[23]

Das dritte Argument beruft sich nicht auf überlieferte Autoritäten oder die Offenbarung. Es gründet sich vielmehr auf die mangelnde Autorität des *ʿaql* (*noūs/intellectus*/Vernunft). Letztlich ist es nur eine Wiederholung des ursprünglichen Arguments über die mangelnde Vernunfterkenntnis in Fragen der Eschatologie. Während man nämlich

---

[22] al-Ġazālī, *Faḍāʾiḥ al-bāṭinīya*, 154.15–155.6. Über den Propheten-*ḥadīṯ* vgl. Wensinck, *Concordance et indices*, iii, 438*b*.

[23] al-Ġazālī, *Faḍāʾiḥ al-bāṭinīya*, Ebd., 155, 6–11. Die Deutlichkeit der Offenbarung in dieser Frage wurde von al-Ġazālī schon in *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 292; Ed. Bouyges, 355f.; engl. Übers. Marmura, 218; engl. Übers. Kamali, 235f. festgestellt.

in der Lage sei, so al-Ġazālī, ein „durch Vernunft überzeugendes, methodisch hinreichendes Argument" (*burhān ʿaqlī*)[24] über die Unmöglichkeit der anthropomorphen Prädikate Gottes zu führen, könne dies im Fall der eschatologischen Beschreibungen im Koran nicht gelingen.[25] In der „Widerlegung der Philosophen" hatte al-Ġazālī den spekulativen Charakter der philosophischen Lehrsätze über das Jenseits nachgewiesen.[26] Darauf aufbauend heißt es:

> Kein Argument des *ʿaql* kann nachweisen, daß die Versprechungen über das Paradies und die Hölle im Jenseits nicht eintreten werden. Sondern die Ewige Kraft umfaßt diese Dinge, indem sie sich ihrer bemächtigt. Es handelt sich um Dinge, die für sich selber möglich sind, und die Ewige Macht ist nicht unfähig (etwas hervorzubringen), das das Kennzeichen der Möglichkeit in seiner Substanz (*ḏāt*) hat.[27]

Die Unterstellung, wonach die Offenbarung nicht wahr und der Prophet nicht aufrichtig sei (*takḏīb*), wird nach 486/1094 zu dem vorrangigen Kriterium für die Verurteilung der Philosophen als Ungläubige und Apostaten. Diese Begründung wurde zuerst in einer Schrift

---

[24] Al-Ġazālī hat den Begriff *burhān* nicht mehr in seinem ursprünglichen, aristotelischen Sinn von „apodiktisches Argument" verwendet, d.h. im Sinn einer unwiderlegbaren Argumentation mit notwendig gültiger Konklusion, sondern eher im Sinn von „überzeugend" im Gegensatz zu „überliefert" oder „angenommen". (Vgl. Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali*, 24–27.) Dieser Bedeutungswandel ist eine Folge seiner Kritik an der Philosophie im *Tahāfut al-falāsifa*. Al-Ġazālī hat nicht anerkannt, daß Philosophie eine apodiktische Wissenschaft ist, sondern er hat sie methodisch auf eine Stufe mit den religiösen Wissenschaften gestellt, die auch für al-Ġazālī als nur dialektisch galten. Wenn er den Begriff *burhān* aus der Philosophie in die Theologie überführt, dann hat er nicht mehr die Implikation von „notwendig wahr", sondern nur von „methodisch streng dialektisch", d.h. *burhān* bezeichnet eine Argumentation, die sich eines syllogistischen Arguments bedient und die sich auf akzeptierte Prämissen stützt. Am konkreten Beispiel wird dies deutlich. Im *Tahāfut al-falāsifa* hatte al-Ġazālī bestritten, daß man einen apodiktischen Beweis über die Eigenschaften Gottes führen kann. Folglich gibt es auch keinen apodiktischen Beweis über die Unmöglichkeit der anthropomorphen Prädikate Gottes, sondern nur einen, der sich auf Prämissen stützt, die selber als Überzeugungen aus der Offenbarung gewonnen werden. Vgl. dazu auch S. 321f.

[25] Vgl. schon al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 293; Ed. Bouyges 356; engl. Übers. Marmura, 218f.; engl. Übers. Kamali, 236. Hier wählt al-Ġazālī nicht das Wort *burhān*, eigentlich: „apodiktischer Beweis", sondern *adillat al-ʿuqūl*, „die Hinweise (auch: Argumente) des Verstandes".

[26] Ebd., Ed. Dunyā, 282–309; Ed. Bouyges, 344–377; engl. Übers. Marmura, 212–231; engl. Übers. Kamali, 229–248.

[27] al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya.*, 155.14–17; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 268. Die Terminologie und Ontologie dieses Arguments ist von Avicenna geprägt. Über al-Ġazālīs Auffassung, daß die Schöpfung Gottes darin bestehe, mögliche Entitäten in wirkliche umzuwandeln, vgl. Frank, *Creation and the Cosmic System*, 52–63.

dargelegt, die al-Ġazālī zu einem unbekannten Zeitpunkt nach 488/1095 verfaßt hat,[28] dem Kalām-Traktat „Das rechte Maß in der Darlegung der Glaubenslehre" (*al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*).[29] Die Art und Weise, wie die Philosophen Prophetentum verstehen, wurde von al-Ġazālī schon im Buch von der „Widerlegung" dargestellt und als Ursache ihres Unglaubens kritisiert. Im „Rechten Maß in der Darlegung der Glaubenslehre" geht al-Ġazālī über dieses Referat hinaus und behauptet, für die Philosophen sei die Botschaft der Propheten nicht wahr, sondern nur nützlich:

> Sie (*scil.* die Philosophen) glauben an den Schöpfer und an Prophetie und sie halten den Propheten für aufrichtig. Sie sind aber von Dingen überzeugt, die den Texten des Religionsgesetzes widersprechen. Dennoch behaupten sie, daß der Prophet die Wahrheit gesagt hat und, daß das, was er mit seinen Aussprüchen beabsichtigt hat, (nur) zur Besserung der Menschheit sei. Jedoch habe er die (ganze) Wahrheit nicht offen aussprechen können, weil die begrenzten Fähigkeiten der Menschen es nicht zuließen, ihnen die Wahrheit vollends begreiflich zu machen.[30]

Was die juristische Begründung ihres Unglaubens angeht, so ist sie schon durch die drei in der „Widerlegung" verurteilten Lehren bewiesen worden. Diese Lehren werden im „Rechten Maß" abermals verurteilt.[31] In diesem Buch und in der Bāṭinitenschrift gibt die Auffassung der Philosophen über die Aufgaben von Prophetie und über den Charakter der Offenbarung – anders als in der „Widerlegung" – auch direkt Anlaß zur Verurteilung ihres Unglaubens. Al-Ġazālī schreibt im „Rechten Maß", daß die Philosophen die Meinung vertreten, der *vulgus* sei nicht nur den sinnlichen Genüssen des Lebens dekadent verfallen, sondern er leide auch auf geistiger Ebene unter einer „intellektuellen Dekadenz", die verhindere, den vollständigen Gehalt der Verse des Korans zu erfassen.[32] Über die Darstellung in

---

[28] Bouyges, *Essai de chronologie*, 33f.; Hourani, *A Revised Chronology of Ghazālī's Writings*, 293.

[29] Über diese Übersetzung des Titels vgl. Frank, *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School*, 71.

[30] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, 249.6–8.

[31] Ebd., 249f. Erstens die Leugnung der körperlichen Auferstehung im Jenseits, zweitens die Behauptung, daß Gott die Partikularia, d.h. die Individuen und die mit ihnen verbundenen Akzidenzien nicht kenne. Gott kenne nur die allgemeinen Begriffe und Substanzen (*kulliyāt*) des Geschaffenen. Die Partikularia, so al-Ġazālī über die Philosophen, seien nur den himmlischen Engeln bekannt. Drittens ihre Behauptung, daß die Welt ewig sei und daß Gott nur der Verursacher der Welt sei und darüber hinaus nicht in seine Schöpfung eingreifen könne.

[32] Ebd., 250.2. Al-Ġazālī referiert, daß der Genuß körperlicher Freuden nach

der „Widerlegung" hinausgehend schreibt er hier, daß die Philosophen die Schriften der Religion auf einen Rang stellen, der unter den Schriften der Philosophie liege. Die Folge einer solchen Position sei, daß sie den Wahrheitsgehalt der Offenbarungsschriften und die Wahrhaftigkeit derer einschränken, die sie übermittelt haben. Al-Ġazālīs Argument lautet: Wenn die allegorische Darstellung in den Offenbarungsschriften nur nützlich ist, die Schriften der Philosophen jedoch ein engeres Verhältnis zur Wahrheit haben, dann führt das dazu, die Schriften der Offenbarung für minder wahr zu halten. Wie schon in der Bāṭinitenschrift unterstellt al-Ġazālī daraufhin, die Philosophen würden mit ihrer Prophetologie behaupten, die Offenbarungsschriften enthalten die Unwahrheit.

In der Bāṭinitenschrift und im „Rechten Maß in der Darlegung der Glaubenslehre" werden die Philosophen als Ungläubige verurteilt, weil sie die Integrität der Propheten als Botschafter Gottes in Zweifel ziehen. Die Philosophen hatten in ihren Schriften die Propheten als Gesetzgeber dargestellt und ihnen ein großes Maß an politischer Weisheit zugesprochen. Ihren Charakter als Überbringer göttlicher Nachrichten haben die Philosophen eingeschränkt. Al-Ġazālī befürchtete, daß ein Muslim, der den Lehren der Philosophen folgt, in Muḥammad einen geschickten Politiker sieht, der sich und seiner Gemeinde durch die Offenbarung Vorteile verschafft hat. Dieses Verständnis von Prophetie wollte al-Ġazālī mit seiner Verurteilung verhindern:

> Denn wenn es möglich gewesen sein soll, daß er (scil. Muḥammad) um eines Vorteiles willen etwas Falsches gesagt haben soll, bricht das Vertrauen in seine Aussprüche zusammen.[33]

Die Beschränkung der Position des Propheten auf einen weltlichen Gesetzgeber wird von al-Ġazālī unter dem Stichwort *takḏīb an-nabīy* („Unterstellung, der Prophet habe etwas Falsches gesagt") für die juristische Begründung des Apostasieurteil herangezogen:

Meinung der Philosophen die intellektuelle Entwicklung der Seele verhindere und dazu führe, den wahren Charakter der Prophetie zu verkennen (vgl. auch al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 283; Ed. Bouyges, 345f.; engl. Übers. Marmura, 213; engl. Übers. Kamali, 230). Avicenna hat diese Lehre in seiner Schrift *Fī iṯbāt an-nubūwāt*, 58f.; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 119 vertreten.

[33] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 250.4f.

> Von Seiten des Religionsgesetzes ist hinlänglich bekannt, daß derjenige, der dem Gesandten Gottes unterstellt, etwas Falsches gesagt zu haben, ein Ungläubiger ist. Die Philosophen unterstellen, er habe etwas Falsches gesagt. Dann erklären sie ihre Unterstellung mit faulen Entschuldigungen. Dies kann aber nicht davon abwenden, daß sie behaupten, er sage etwas Falsches.[34]

Al-Ġazālī fürchtete, daß durch die Schriften der Philosophen eine Situation herbeigeführt wird, in der Leute des *vulgus* an der jenseitigen sinnlichen Belohnung und Bestrafung für diesseitige Taten zu zweifeln beginnen und damit ihre Motivatation zur Befolgung des Religionsgesetzes verlieren. Die Behauptung, der Text des Korans sei eine bildhafte Versinnlichung für den unverständigen *vulgus*,

> (. . .) ist offener Unglaube! Wer so etwa behauptet, macht die Errungenschaft des Religionsgesetzes zunichte, verschließt sich der Möglichkeit, Rechtleitung aus dem Licht des Korans abzuleiten und erschwert es, das Beispiel für ein moralisches Verhalten aus den Aussprüchen des Propheten zu nehmen.[35]

[34] Ebd., 250.7f.
[35] Ebd., 250.3f.

8. KAPITEL

AL-ĠAZĀLĪS TOLERANZTHEORIE IM „KRITERIUM DER UNTERSCHEIDUNG" (*FAIṢAL AT-TAFRIQA*)

Bald nachdem al-Ġazālī die Arbeit an der Bāṭinitenschrift und an der „Widerlegung der Philosophen" abgeschlossen hatte, brach er seine Lehrtätigkeit in Bagdad ab und verließ die Stadt mit unbekanntem Ziel. Im Jahr 487/1094, als al-Ġazālī noch an den zwei Büchern schrieb, gehörte er als Inhaber eines Lehrstuhls an der Niẓāmīya-Medrese zu den führenden Honoratioren der Stadt. Bei der Amtseinführung des neuen Kalifen al-Mustaẓhir am Beginn des Jahres war al-Ġazālī anwesend.[1] Die unvermittelte Aufgabe der Lehrtätigkeit im Ḏū l-qa'da 488/November 1095 war ein aufsehenerregendes und wohldokumentiertes Ereignis.[2] Al-Ġazālī hatte das Ziel seiner Reise geheimgehalten. Bis heute widersprechen sich die Quellenzeugnisse über diese Lebensphase. Höchstwahrscheinlich reiste al-Ġazālī zuerst nach Damaskus, wo er eine kurze Zeit in einer später nach ihm benannten Medrese lehrte, pilgerte daraufhin nach Jerusalem und zum Grab der Patriarchen nach Hebron, um dann am Ende des Jahres 489/1096 an der Pilgerreise nach Mekka teilzunehmen – der letzten Pilgerfahrt vor Beginn der kriegerischen Auseinandersetzung mit den Kreuzrittern in Syrien. Fünf Monate später, im Ǧumādā II 490/Mai 1097 war al-Ġazālī wieder in Bagdad und las aus seinem während dieser Zeit begonnenen, ethisch-theologischem Hauptwerk, der „Wiederbelebung der Religionswissenschaften" (*Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*).[3] Noch im selben Jahr reiste er weiter in seine Heimatstadt Ṭūs in Chorasan, wo er die folgenden acht Jahre verbrachte.[4]

---

[1] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, x, 157.

[2] Vgl. z.B. Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, ix, 87. Über die vielfältigen Spekulationen zu den Motiven für diese Flucht vgl. Kojiro Nakamura in *REPh*, iv, 64 und ders., *An Approach to Ghazālī's Conversion*; Jabre, *La vie et l'ouevre de Ghazali*; Abd-el-Jalil, *Autour de la sincerité d'al-Gazali* und Sawwaf, *Al-Ghazzali. Etude de la réforme ghazzalienne*, 57f.

[3] Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya*, xii, 149; Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, ix, 87; Krawulsky, *Briefe und Reden des Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī*, 135; van Ess, *Neuere Literatur zu Ġazzālī*, 302.

[4] Eine übersichtliche Auswertung der Quellen über das Leben al-Ġazālīs findet

In der am Ende seines Lebens verfaßten Autobiographie „Der Erretter aus dem Irrtum" (*al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*) beschreibt al-Ġazālī, warum er 488/1095 aus Bagdad flüchtete. Nach diesem Bekenntnis begann im Raǧab/Juli des Jahres eine intellektuelle Krise, die durch heftige Zweifel an seinem bisherigen erfolgreichen Lebensweg ausgelöst wurde. Das Wissen, was er angesammelt habe, sei für den Weg ins Jenseits sinnlos gewesen, die Arbeiten selber nicht mit dem Ziel entstanden, Gott zu dienen, sondern vom Streben nach Ruhm und Ansehen motiviert. Al-Ġazālī war sich sicher gewesen, so schreibt er im Rückblick von fünfzehn Jahren, daß sein bisheriger Lebensweg ein Weg zur Hölle gewesen sei. Die Angst vor dem Jenseits sei schließlich in eine Krankheit übergegangen, in der al-Ġazālī weder habe reden noch Nahrung zu sich nehmen können. Daraufhin habe er die Stadt und seine Familie verlassen und eine Umkehr (*tauba*) zur wahren Religiösität begonnen.[5]

Diese Selbstdarstellung ist weniger eine rückblickende Schilderung von authentischen Abläufen als vielmehr die pädagogische und literarische Verarbeitung von Lebenserinnerungen.[6] Al-Ġazālīs Autobiographie ist ein Meisterwerk der arabischen Literatur, in dem die Tradition der aus der Antike übernommenen Gelehrtenbiographie mit dem Bekehrungsbericht (*tauba*) aus der mystisch-religiösen Literatur zusammengeführt wird. Die deutliche Anlehnung an literarische Vorbilder schränkt die Authentizität der geschilderten Erlebnisse ein.[7] Im „Erretter aus dem Irrtum" wird die konkrete, das Ereignis vergegenwärtigende Darstellung von einer nachträglichen Beschreibung verdrängt, die das Ereignis in herkömmlichen, religiösen Kategorien simplifiziert oder jahrelange Entwicklungen auf prägnant geschilderte Situationen konzentriert. Das Buch ist deshalb nur bedingt eine Quelle für das Leben al-Ġazālīs, die Schilderung der individuellen Krise ist vielmehr die literarische Verarbeitung eines Epochenwechsels. „Unsere Zeit ist eine Zeit des Übergangs," erwähnt al-Ġazālī

---

sich bei Krawulsky, *Briefe und Reden des Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī*, 42–56 (allerdings ist dort die Umrechnung von Hidschra-Jahren in die christliche Zeitrechnung fehlerhaft).

[5] al-Ġazālī, *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, 36; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 91; dt. Übers., 42f.

[6] al-Baqarī, *I'tirafāt al-Ġazālī*, 145f.; Sawwaf, *Al-Ghazzali. Etude de la réforme ghazzalienne*, 55.

[7] Vorbilder finden sich z.B. bei al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī oder bei 'Umar-i Ḫayyām vgl. dazu Smith, *The Forerunner of al-Ghazzālī*; van Ess, *Neuere Literatur zu Ġazzālī*, 303f.; ders., *Quelques remarques sur le Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, 64–68; Lazazrus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, 20, 36 und Misch, *Geschichte der Autobiographie*, iii.2, 1040–1076.

fast beiläufig im „Erretter aus dem Irrtum“[8] und macht damit das Bewußtsein für einen theologischen Wandel deutlich, in dem sich der Glaubensbegriff des Sunnitentums nach den Kämpfen des 5./11. Jahrhunderts zu einem mehr integrierend-versöhnlichen und gleichzeitig spiritualistisch-jenseitsbezogenen Bekenntnis verändert.

Die spiritualistisch-jenseitsbezogenen Aspekte dieses Wandels im Lebenswerk al-Ġazālīs sind seit August Schmölders französischer Übersetzung der Autobiographie im Jahr 1842 häufig hervorgehoben worden. Der Mystiker al-Ġazālī wurde in einer großen Zahl von Werken beschrieben.[9] Demgegenüber sind die integrierenden Aspekte des neuen Glaubens bisher weniger beachtet worden. Dabei hat al-Ġazālī aus den Grundlagen, die er sich für die Verurteilung der Philosophen und Ismā'īliten erarbeitet hatte, eine universelle Theorie entwickelt, die einen Maßstab für die Duldung von abweichenden Glaubensbekenntnissen darlegt. Diese Toleranztheorie hat al-Ġazālī erstmalig in der Schrift „Das rechte Maß in der Darlegung der Glaubenslehre“ (*al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*) in einem Abschnitt mit dem Titel „Kapitel darüber, welche Religionsgruppen man als Ungläubige verurteilen muß“, entwickelt.[10] Das Entscheidungskriterium für den Unglauben einer Religionsgruppe ist hier *takḏīb an-nabīy*, also die Tatsache, ob die Religionsgruppen dem Propheten unterstellen, er habe in seinen Offenbarungen etwas Unwahres berichtet.[11] Juden, Christen, Zoroastrier, Brahmanen und die sogenannten Dahriten würden dem Propheten in mindestens einem Punkt unterstellen, etwas Falsches offenbart zu haben. Sie seien deshalb Ungläubige. Unter den muslimischen Religionsgruppen sei dieser Vorwurf nur gegenüber den Philosophen berechtigt.[12] Alle anderen Gruppen des Islams seien keine

---

[8] Arab.: *wa-z-zamān zamān al-fatra*; al-Ġazālī, *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, 48; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 105; dt. Übers., 60.

[9] Die Forschung zu al-Ġazālī war vor dem zweiten Weltkrieg im wesentlichen auf seine Mystik beschränkt. Vgl. dazu das vierbändige *magnum opus* von Asin Palacios, *La espiritualidad de Algazel* und sein dreißig Jahre vorausgehender Artikel, *La mystique de Ghazali*. Weitere wichtige Werke zur Mystik sind Smith, *Al-Ghazzālī the Mystic*, 91–236; Wensinck, *La pensée de Ġhazzālī*, und Carra de Vaux, *Gazali*, 201–227. Nach dem zweiten Weltkrieg erschienen weit weniger Arbeiten über diesen Aspekt von al-Ġazālīs Persönlichkeit, und seine Vielseitigkeit geriet in den Vordergrund. Neue Arbeiten zur Mystik al-Ġazālīs sind Siauve, *L'amour de dieu chez Gazali* und die Übersetzung des 31. bis 36. Buches aus der *Iḥyā'* in Gramlich, *Muḥammad al-Gazzālīs Lehre von den Stufen der Gottesliebe*.

[10] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 246–256. Dieser Abschnitt ist bei Asin Palacios, *El justo media en la creencia*, 365–379 ins Spanische übersetzt.

[11] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 248.7, 251.13.

[12] Die Ismā'īliten werden im *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād* nicht erwähnt.

Ungläubigen oder Apostaten. Wenn sie vom Glaubensbekenntnis des Sunnitentums abweichen, würden sie ein fehlerhaftes Glaubensbekenntnis haben und die Offenbarungsschriften falsch interpretieren. Die Irrlehren z.B. der Mu'taziliten oder der Anthropomorphisten würden aber nicht so weit gehen, die Offenbarung als unwahr zu betrachten:

> (. . .) Wir erkennen nicht an, daß ein Fehler in der Interpretation genug Veranlassung bietet, jemanden als Ungläubigen zu verurteilen. (. . .) Wir entziehen niemandem den Schutz der Gemeinde, es sei denn es gibt einen überzeugenden Hinweis (für seinen Unglauben). Dies mag all jenen als Wink genügen, die es mit dem Apostasievorwurf übertreiben, ohne dafür ein hinreichendes Argument zu haben.[13]

Den Kriterien des Unglaubes hat al-Ġazālī zu einem späteren Zeitpunkt eine eigene Schrift mit dem Titel „Das Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und *zandaqa*" (*Faiṣal at-tafriqa baina l-islām wa-z-zandaqa*) gewidmet. Die Bedeutung des „Kriteriums der Unterscheidung" wurde schon von Ignaz Goldziher am Beginn des 20. Jahrhunderts erkannt. In seinen *Vorlesungen* behauptete er, diese Schrift sei dem Gedanken der Toleranz gewidmet. Goldziher meinte, al-Ġazālī rufe seinen Glaubensgenossen „diese alte Lehre" ins Gedächtnis, die Goldzihers Meinung nach in der Frühzeit des Islams Geltung hatte: „(. . .) daß er mit ihr Ernst machte und für sie Anhänger warb, ist sein größtes Verdienst in der Geschichte des Islams."[14] Al-Ġazālī habe damit keinen neuen Gedanken verkündet, sondern nur die Rückkehr zu dem Geist alter Zeiten gelehrt, dem man während des 4./10. und 5./11. Jahrhunderts untreu geworden sei. Goldziher hat das neue an der Toleranztheorie al-Ġazālīs übersehen. Zum einen hat al-Ġazālī einen neuen Glaubensbegriff entwickelt, mit dem er die ihm vorhergehenden Überlegungen zu „Glaube" in der aš'aritischen Schule überwunden hat. Zum anderen gab es auch im frühen Islam eine Reihe von Schriften, die darlegt haben, welche Glaubensbekenntnisse verboten waren. Es ist aber keine überliefert, die in der Art eines religiösen Rechtsurteils festgelegt hat, welche erlaubt waren.

Al-Ġazālī hat das „Kriterium der Unterscheidung" wahrscheinlich am Ende seines Lebens verfaßt, nachdem er Mitte des Jahres 499/1106 nach eindringlichen Bitten staatlicher Würdenträger erneut

---

[13] Ebd., 251.10–12.

[14] Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 184f.; vgl. auch ders., *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*, 67.

eine Professur an einer Niẓāmīya-Medrese übernommen hatte – diesmal an der Niẓāmīya in seiner Studienstadt Nischapur. Während die Zuschreibung dieser Schrift zu al-Ġazālī unbestreitbar ist,[15] war eine unzweifelhafte Datierung bisher nicht möglich. Die gewichtigeren Argumente sprechen für ein Entstehen nach 499/1106, also mehr als zehn Jahre nachdem al-Ġazālī die Philosophen und die Ismāʿīliten zu Apostaten verurteilt hat.[16] Diese Datierung wurde von Hans-Joachim Runge und Erika Glassen mit dem Argument angezweifelt, daß das „Kriterium der Unterscheidung" eine intensive Auseinandersetzung mit den Ḥanbaliten enthalte und das Abfassen aufgrund des Fehlens ḥanbalitischer Gelehrsamkeit in Chorasan in al-Ġazālīs Bagdader Zeit bis 488/1095 oder kurz danach zu datieren sei.[17] Im zweiten Abschnitt dieser Arbeit konnte gezeigt werden, daß die Verurteilung abweichender Glaubensmeinungen aufgrund von Apostasie eine Praxis war, die im Islam aus der traditionalistischen Bewegung kam, die im 5./11. Jahrhundert von den Ḥanbaliten repräsentiert wurde. Die von al-Ġazālī kritisierte, unbedachte Verurteilung religiöser Abweichungen wurde vor allem unter den Aš'ariten und Ḥanbaliten praktiziert. Demgegenüber hielten sich die in Chorasan neben den Aš'ariten populär vertretenen Gruppen der Ḥanafiten und Karrāmiten von dieser Praxis des *takfīr* zurück. Jede Opposition gegen die leichtfertige Verurteilung von abweichenden Glaubensgruppen als Ungläubige richtete sich am Ende des 5./11. Jahrhunderts *per se* gegen die Gruppen der Aš'ariten und Ḥanbaliten, ganz gleich, vor welchen regionalen Hintergrund sie entstanden ist.

Richard M. Frank hat 1994 den offenen Konflikt zwischen al-Ġazālī und einigen Gelehrten in der aš'aritischen und ḥanbalitischen Schule hervorgehoben. Im „Rechten Maß" und in anderen Schriften aus der Zeit zwischen 489/1096 und 499/1106 ist al-Ġazālī einer Ontologie gefolgt, die sowohl von der okkasionalistischen Position der frühen aš'aritischen Schule wie vom traditionalistisch-sunnitischen Bekenntnis zur Allmacht Gottes abwich. Al-Ġazālīs hat sich in seiner Lehre über Gottes Schöpfung, Gottes Eigenschaften sowie über Kausalität und die menschliche Willenskraft von Positionen Avi-

---

[15] Hauptargument ist die Erwähnung der Schrift in der Autobiographie *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, 24; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 77; dt. Übers., 24.

[16] Vgl. meine Ausführungen in der Einleitung zur deutschen Übersetzung des *Faiṣal at-tafriqa*, al-Ġazālī, *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz*, 43–45.

[17] Runge, *Über Gazâlî's Faiṣal-al-tafriqa*, 17; Glassen, *Der mittlere Weg*, 172.

cennas beeinflussen lassen.[18] Dies hat von Seiten aš'aritischer, ḥanbalitischer und mālikitischer Gelehrten zu Kritik geführt, die in dem Vorwurf gipfelte, al-Ġazālī sei selber ein Ungläubiger.[19] Solche Vorwürfe werden im „Kriterium der Unterscheidung" erwähnt und als Grund für das Entstehen des Buches genannt.[20] Frank hat daraufhin den apologetischen Charakter der Schrift betont und meinte, die im Text enthaltene Lehre über die Kriterien der Zulässigkeit von Interpretationen (*ta'wīl*) der Offenbarungsschriften sei vorrangig entwickelt worden, um die Berechtigung von al-Ġazālīs eigener Interpretationen zu bestätigen.[21] Als Apologieschrift, die sich an Ḥanbaliten und Aš'ariten richtete, war das „Kriterium der Unterscheidung" aufgrund der darin enthaltenen Ontologie jedoch ungeeignet. Sowohl in der Konzeption des Buchs als auch in seiner Terminologie zeigt sich ein starker avicennistischer Einfluß.[22] Das „Kriterium der Unterscheidung" war deshalb ein Werk, das al-Ġazālī für einen engen Schülerkreis verfaßt hat, der sowohl mit seiner Adaption philosophischer Konzepte wie mit seiner Übernahme philosophischer Begriffe in seinen nicht-populären Werken vertraut war. Weniger übersichtlich und mit Verzicht auf eine argumentative Begründung finden sich die religionsrechtlichen Positionen des „Kriteriums der Unterscheidung" auch schon im „Rechten Maß", einem Werk, das sich an einen weiteren Leserkreis richtete.[23] Das „Kriterium der Unterscheidung" ist als Antwortschrift auf die in diesem Buch zu Beginn erwähnte Bitte einer seiner Schüler, auf die Angriffe von seiten

---

[18] Frank, *Al-Ghazālī and the Aš'arite School*, 28–75; ders., *Creation and the Cosmic System*, 52–63.

[19] As-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 257 erwähnt, der Vorwurf des Unglaubens richtete sich gegen das Buch „Kitāb al-Maḍnūn bihī min ġair ahlih" („Über die esoterischen Dinge, die man Nicht-Eingeweihten vorenthalten muß"), weil al-Ġazālī darin nicht nur Gottes Kenntnis der Partikularia leugne, sondern auch behaupte, die Welt sei ewig. Die Zuschreibung dieses Buches zu al-Ġazālī war aber selbst den Kritikern zweifelhaft. Zur Opposition gegen al-Ġazālī vgl. as-Subkī, *Ṭabaqāt*, 240–257; Frank, *Al-Ghazālī and the Aš'arite School*, 77f.; Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 98–102; an-Naššār, *Abū Ḥāmid al-Ġazālī wa-mu'āridūhu min ahl as-sunna*, 197–207.

[20] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 127, 131f.; dt. Übers., 54, 56f.

[21] Frank, *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, 130. Er wendet sich mit diesem Argument gegen die Auswertung von al-Ġazālīs *ta'wīl*-Lehre bei Bello, *The Medieval Islamic Controversy*.

[22] Der Gebrauch von „Existenz" (*wuǧūd*) im Kontext des 3. Kapitels des *Faiṣal at-tafriqa* hätte jeden aš'aritischen und ḥanbalitischen Gelehrten abgeschreckt. Über den Einfluß Avicennas auf den *Faiṣal at-tafriqa* vgl. das nachfolgende Kapitel.

[23] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 246–256. Dies Buch wurde für Leser in der aš'aritischen Schule verfaßt, vgl. Frank, *Al-Ghazālī and the Ash'arite-School*, 29, 71.

aš'aritischer Gelehrter zu reagieren, entstanden. Al-Ġazālī geht aber über eine Apologie hinaus und legt allgemein die Kriterien sowohl für Unglauben wie für die Ermittlung einer korrekten Interpretation der Offenbarungsschriften dar.

Im Vorwort zum „Kriterium der Unterscheidung" zitiert al-Ġazālī eine Reihe von Beispielen, die deutlich machen sollen, welch geringe Abweichungen unter den Aš'ariten zum Vorwurf des Unglaubens geführt haben:

> (Einige Kollegen unter den Aš'ariten) behaupten, daß es Unglaube sei, von der Lehrmeinung des al-Aš'arī auch nur um das Maß eines Palmwedels abzuweichen, und dieser Meinung gar zu widersprechen – sei es auch nur in einer winzigen Sache – bedeute Fehler und sündhafte Fehlleitung.[24]

Selbst prominente aš'aritische Gelehrte wie al-Bāqillānī seien von nachfolgenden aš'aritischen Gelehrten des Unglaubens bezichtigt worden. Al-Ġazālī verschweigt, daß die aš'aritischen Gelehrten „Unglaube" nicht wie er mit Apostasie gleichgesetzt haben und mit diesem Urteil auch nicht die Todesstrafe forderten.[25] Die frühe aš'aritische Position zu *kufr* impliziert nicht den Vorwurf des Abfalls vom Islam, sondern verstand unter Unglauben vor allem den Verlust des jenseitigen Heils, verbunden vielleicht mit einer Reihe von sozialen Sanktionen. Bei den Aš'ariten des 5./11. Jahrhunderts bezeichnete „Glaube" die Erfüllung der notwendigen Kriterien zur Erlangung des Heils und bezeichnete nicht das notwendige Kriterium zur Mitgliedschaft in der Gemeinschaft. Die von al-Ġazālī zitierten *kufr*-Vorwürfe waren keine Rechtsurteile, sondern polemische Parteinahmen in einem auf zwei Seiten polarisierten Meinungsstreit.

Diese Polemik barg in den Tagen der Bāṭinitenhysterie eine Gefahr. Unter dem Begriff „Unglaube" wurde nunmehr neben der Negierung des jenseitigen Heils auch das Todesurteil aufgrund von Apostasie verstanden. Schon während der Aš'aritenverfolgung der Jahre 445/1053 bis 455/1063 hatte sich gezeigt, daß die Verurteilung von ungebildeten Muslimen als Ungläubige den Aš'ariten in einer Welt zum Nachteil gelangen konnte, die von theologisch ungebildeten Nomadenkriegern beherrscht wurde. Die Kritik des Staates und ande-

---

[24] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 127; dt. Übers., 54.

[25] Al-Ġazālī macht seinen Standpunkt über die Todesstrafe als vorgeschriebenes Urteil für Unglaube auch im *Faiṣal at-tafriqa*, 134, 197; dt. Übers., 59, 77 deutlich; vgl. auch *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 246.12f.

rer religiöser Schulen an der „Verurteilung des *vulgus*" der Aš'ariten (*takfīr al-'awāmm*) gab nach 445/1053 den führenden Gelehrten der Schule Ursache, diese Praxis gänzlich aufzugeben und den Glaubensbegriff umzugestalten.[26] Fünfzig Jahre nach diesen Ereignissen gab es in der aš'aritischen Schule aber immer noch Stimmen, die das einfache Volk des Unglaubens bezichtigten. Im „Kriterium der Unterscheidung" heißt es:

> Nun gibt es unter den Mutakallimūn eine Gruppe, die ist sehr unmäßig und geht in ihrer Übertreibung so weit, die einfachen und ungebildeten Muslime zu Ungläubigen zu erklären. Sie behaupten: ‚All jene sind Ungläubige, die den Kalām nicht genau wie wir kennen und die die von uns aufgestellten Argumente für die religiösen Glaubenssätze nicht verstanden haben.' Diese Leute haben (. . .) die alle Gläubigen umfassende Gnade Gottes eingeschränkt und behalten das Paradies einer kleinen Gruppe von Mutakallimūn vor, (. . .).[27]

Al-Ġazālī nimmt sowohl die polemischen *kufr*-Vorwürfe wie das *takfīr al-'awāmm* zum Anlaß, seine Kollegen in den religionsgesetzlichen Wissenschaften zu ermahnen, sich mit dem Urteil über den Unglauben eines Muslims zurückzuhalten. Gleich am Beginn argumentiert al-Ġazālī gegen die Auffassung der Ḥanbaliten und vieler Gelehrter in der aš'aritischen Schule, wonach Unglaube die Abweichung gegen eine überlieferte Lehrmeinung sei.[28] Man dürfe keinen Muslim des Unglaubens beschuldigen, wenn man sich nicht in einem hohen Maße über seinen Unglauben sicher sei. Seinen Schülern empfiehlt al-Ġazālī, jedes Apostasieurteil gegen Muslime zu vermeiden:

> Halte deine Zunge, soweit es dir möglich ist, von den Leuten der Gebetsrichtung zurück, solange sie das Glaubensbekenntnis: ‚Es gibt nur einen Gott und Muḥammad ist sein Prophet' rezitieren, ohne diesem Satz zu widersprechen. (. . .)
>
> In der Verurteilung aufgrund von Unglauben liegt eine Gefahr, im Schweigen liegt keine![29]

---

[26] Vgl. dazu die Analyse der Aš'aritenverfolgung auf S. 207–215.

[27] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 202; dt. Übers., 82.

[28] Ebd., 131f.; dt. Übers., 56f.

[29] Ebd., 195; dt. Übers., 75f. Dieser Grundsatz wird auch in *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 251 deutlich, wo sich al-Ġazālī auf den ansonsten von ihm vernachlässigten *ḥadīṯ* beruft, wonach Muḥammad angewiesen worden sei, die Menschen so lange zu bekämpfen, bis sie das Glaubensbekenntnis aussprechen. Diese Vorsicht zeigt sich auch in der für ein breiteres Publikum verfaßten *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, i, 31f. (I, 2, 2), wo dieser *ḥadīṯ* im Sinne des alten Grundsatzes ausgelegt wird, daß in einem Apostasieverfahren grundsätzlich nur nach dem äußeren Bekenntnis des Beschuldigten

Al-Ġazālī legt im „Kriterium der Unterscheidung" zwei Theorien vor, die Kriterien für die Unterscheidung zwischen Islam und Apostasie begründen. Die zuerst ausgeführte, argumentativ begründete Theorie führt zu Ergebnissen, die in der Praxis kaum zur Anwendung kommen können. Der erste Teil des „Kriteriums der Unterscheidung" scheint ein Gedankenexperiment gewesen zu sein, das ursprünglich als Begründung eines universellen Unterscheidungskriteriums intendiert war. Der zweiten Theorie ermangelt es demgegenüber an einer argumentativen Begründung, dafür werden in ihr einfache Kriterien dargelegt, die von jedem Richter in einem Apostasieverfahren geprüft werden können. Die gelegentlich recht voraussetzungsreichen Argumente der ersten Theorie werden im folgenden Kapitel dieser Arbeit dargestellt. Die im zweiten Teil der Schrift entwickelte Theorie ist von der Begründung im ersten Teil der Schrift unabhängig und kann ohne Kenntnis der ersteren analysiert werden. Sie liefert das maßgebliche Kriterium in der Unterscheidung zwischen Islam und Apostasie.

Im zweiten Teil des „Kriteriums der Unterscheidung" hält al-Ġazālī fest, welche Elemente ein Glaubensbekenntnis enthalten muß, um als islamisch zu gelten. Alle islamischen Bekenntnisse, so setzt al-Ġazālī unausgesprochen voraus, leisten eine erlaubte Interpretation der muslimischen Offenbarung, also des Korans und des *ḥadīṯ*-Korpus. Um als islamisches Glaubensbekenntnis von al-Ġazālī akzeptiert zu werden, darf die Interpretation nur in einem solchen Punkt vom Wortlaut der Offenbarung abweichen,

> (. . .) der nicht mit den Grundsätzen oder den wichtigen Punkten der Glaubenslehre zusammenhängt.[30]

Im nächsten Schritt wird diese Vorschrift dahingehend eingeschränkt, daß selbst in wichtigen Punkten des Glaubensbekenntnisses eine vom Wortsinn der Offenbarungsschriften abweichende Interpretation erlaubt ist, sofern man ein „überzeugendes, methodisch hinreichendes Argument" (*burhān qāṭiʿ*)[31] vorbringen kann, daß die Unmöglichkeit des äußeren Wortlauts der Offenbarung beweist:

---

geurteilt werden dürfe. Vgl. auch *Faiṣal at-tafriqa*, 197; dt. Übers., 78: „Wann immer man sich Unentschlossenheit eingestehen muß, sollte man sich eines Apostasieurteils enthalten, denn Eile im Apostasieurteil überwältigt nur solche Naturen, die auch von Unwissenheit überwältigt werden."

[30] Arab.: *fī amrin lā yataʿallaqu bi-uṣūli l-ʿaqā'idi wa-muhimmātihā*; Ebd., 190.3f.

[31] Über diese Übersetzung von *burhān* vgl. Fußnote 24 auf S. 300 dieses Abschnitts.

> Hängt aber eine solche Art von Interpretation mit den wichtigen Grundsätzen der Glaubenslehre zusammen, so muß jeder für ungläubig erklärt werden, der den buchstäblichen Wortsinn ohne ein überzeugendes, methodisch hinreichendes Argument abändert.[32]

Al-Ġazālī diskutiert nicht, was einen wichtigen Grundsatz der Glaubenslehre von einem unwichtigen unterscheidet. Unwichtige Punkte wurden schon in der Bāṭinitenschrift dargelegt, nämlich z.B. die Frage, wer die Führung der islamischen Gemeinde (das Kalifat) innehaben soll oder die Frage, ob ʿAlī das Kalifat vor Abū Bakr zukam. Die Überlegung geht in diesen beiden Fällen offenbar davon aus, daß man über diese politischen Streitpunkte weder im Koran noch im *ḥadīṯ*-Korpus hinreichend Auskunft erhalten kann. Unwesentliche Glaubenssätze sind also u.a. solche, die nicht im Koran oder im *ḥadīṯ*-Korpus belegt werden können.[33]

In der „Widerlegung der Philosophen" und in der Bāṭinitenschrift hatte al-Ġazālī erwähnt, daß es kein Argument geben kann, welches die Vorhersagen der islamischen Eschatologie in Zweifel zieht oder gar außer Kraft setzt. Deshalb kann es in Fragen der Eschatologie kein „überzeugendes, methodisch hinreichendes Argument" geben, das die Unmöglichkeit der wörtlich offenbarten Vorhersagen nachweist. Dieses ursprünglich gegen die Philosophen entwickelte Argument etabliert nun einen „Grundsatz der Glaubenslehre". Alle offenbarten Vorhersagen der muslimischen Eschatologie, so al-Ġazālī, müssen aufgrund der mangelnden Begründbarkeit jedes nicht-offenbarten Wissens über das Jenseits in ihrem Wortsinn verstanden werden:

> Denn es gibt kein methodisch hinreichendes Argument (*burhān*), wonach die Rückkehr der Seelen in die Körper unmöglich sein soll. Eine solche Behauptung ist enorm schädlich für die Religion. Jeder, der damit in Verbindung gebracht wird, muß für ungläubig erklärt werden – nur ist das die Meinung der meisten Philosophen.[34]

Das Gleiche gelte für die philosophische Behauptung, wonach Gott nur die allgemeinen Begriffe, nicht aber die Individuen kenne. In beiden Punkten, so al-Ġazālī, sei die Offenbarung in einem Maß

---

[32] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 191; dt. Übers., 73. Wichtige Grundsätze der Glaubenslehre sind arab.: *uṣūl al-ʿaqāʾid al-muhimma.*

[33] Ebd., 195f., 200; dt. Übers., 75f., 80. Vgl. auch *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, 253f. Aus dieser nicht sehr deutlich formulierten Stelle hat Averroes später den Fehlschluß gezogen, daß es im Fall eines Widerspruchs zum *iǧmāʿ* auch nach al-Ġazālīs Meinung kein Apostasieurteil geben könne (vgl. dazu S. 429–432).

[34] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 191; dt. Übers., 73.

deutlich, daß – in Ermangelung eines Verstandesargumentes, das die Offenbarung widerlegt – der Wortsinn der Offenbarung Geltung haben müsse. In der „Widerlegung" hatte al-Ġazālī mit diesem Argument nur für die Wahrheit der Aussagen der Offenbarung argumentiert.[35] In Verbindung mit dem Hinweis auf den Schaden, den solche Interpretationen anrichten, wird es in der Bāṭinitenschrift und hier im „Kriterium der Unterscheidung" zu einem Kriterium für das Urteil über den Unglauben.

Al-Ġazālī erhebt alle offenbarten Vorhersagen über das Jenseits zu „Grundsätzen der Glaubenslehre", d.h. in den Status eines muslimischen Dogmas. Zwei weitere „Grundsätze der Glaubenslehre" ergeben sich aus dem Wortlaut der zweiteiligen islamischen Bekenntnisformel: Der Glaube an einen Gott und an Muḥammad als seinen Propheten.[36] Am Ende dieser Argumentation wird ein Apostasiekriterium etabliert, in dessen Kern das Bekenntnis zu drei Dogmen steht:

> Die Gegenstände religiöser Spekulation zerfallen in zwei Teile. Ein Teil hängt mit den Grundsätzen der Glaubenslehre (*uṣūl al-ʿaqāʾid*) zusammen, ein anderer Teil mit den Ableitungen (*furūʿ*). Es gibt drei Grundsätze des Glaubens: der Glaube an Gott, an seinen Gesandten und an das Jüngste Gericht. Alles andere ist Ableitung.
>
> Wisse: Bei den Ableitungen (*furūʿ*) gibt es ursprünglich keine Verurteilung aufgrund von Unglaube. Die einzige Ausnahme ist die Verneinung eines religiösen Grundsatzes (*aṣl dīnī*), der uns von Seiten des Propheten durch ununterbrochene Überlieferung (*tawātur*) bekannt ist.[37]

Die in al-Ġazālīs erster, oben zitierter Formulierung des Apostasiekriteriums noch hinzutretende Möglichkeit von Vernunfterkenntnis, die der Offenbarung widerspricht, wird in der zweiten Formulierung nicht mehr erwähnt. Es handelt sich bei dieser zweiten Formulie-

---

[35] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 292f.; Ed. Bouyges 355f.; engl. Übers. Marmura, 218; engl. Übers. Kamali, 235f.

[36] Die Ableitung dieser zwei Dogmen aus dem Glaubensbekenntnis wird am Beginn des 2. Buches der *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* mit dem Titel „Die Grundlagen der Glaubenslehre" (*Qāwaʿid al-ʿaqāʾid*) deutlich. Der erste Abschnitt dieses Buches enthält die „Darlegung des Glaubensbekenntnisses der Sunniten, wie es in den zwei Sätzen der Bekenntnisformel enthalten ist, die einen der Grundpfeiler des Islams bilden" (*Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, i, 154, 180f.; dt. Übers. in Bauer, *Die Dogmatik al-Ghazālī's*, 8–16, 47). Der Glaube an die eschatologischen Verkündigungen ist hier noch kein herausragendes Element der Glaubenslehre (*Iḥyāʾ*, i, 199–201 (II, 3, 4, 1); dt. Übers., 73–75).

[37] al-Ġazālī, *Fayṣal at-tafriqa*, 195, dt. Übers. 75f.

rung um eine Version, die das erkenntniskritische Argument gegen die Möglichkeit von Vernunfterkenntnis in Fragen der Epistemologie stillschweigend miteinbezieht: Apostasie hängt gemäß dieser zweiten Formulierung allein vom Festhalten an drei Dogmen des Islams (Glaube an Gott, Glaube an Muḥammad als seinen Propheten und Glaube an das Jüngste Gericht) und an wohlüberlieferte, religiöse Grundsätze ab. Aus dem folgenden wird deutlich, daß die „religiösen Grundsätze" durch ein epistemologisches Argument etabliert werden.

Religiöse Grundsätze sind im „Kriterium der Unterscheidung" z.B. die Behauptung, wonach mit dem im Koran erwähnten Wort „die Kaaba"[38] das würfelförmige Tempelgebäude in Mekka gemeint ist, oder der Glaube daran, daß ʿĀ'iša, eine Frau des Propheten, sich keines Ehebruchs schuldig gemacht hat. Im „Rechten Maß" werden darüber hinaus die Vorschrift zum fünfmaligen Gebet am Tag als ein solcher Grundsatz erwähnt.[39] Alle diese drei Glaubenssätze lassen sich aus dem Koran oder aus dem *ḥadīṯ*-Korpus begründen. Die Überlegung geht offenbar davon aus, daß keine zeitgenössischen Gelehrten durch Vernunfterkenntnis einen Beweis für die Schuld oder für die Unschuld ʿĀ'išas liefern können. Deshalb gelte der Wortlaut der koranischen Offenbarungen in Vers **24**.11–20, der die Unschuld ʿĀ'išas bestätigt. Dieses Argument findet sich im „Kriterium der Unterscheidung" aber ebensowenig ausgeführt, wie eine sich auf Aussagen im *ḥadīṯ*-Korpus stützende Argumentation für die Identität zwischen der Kaaba und dem würfelförmigen Gebäude in Mekka.[40] Ein „religiöser Grundsatz" liegt dann vor, wenn kein Vernunftbeweis gegen den Wortlaut eines gründlich überlieferten Offenbarungstextes erbracht werden kann:

> Es ist pure Unterstellung, der Prophet habe gelogen, wenn man irgendeiner seiner Aussagen widerspricht, die erstens aus sich heraus keine Interpretation ermöglicht, die zweitens auf dem Weg ununterbrochener Überlieferung weitergetragen wurde und deren Beweis des Gegenteils drittens unvorstellbar ist. (. . .)
>
> In den Fällen, wo die Möglichkeit zur Interpretation – und sei es nur als fernliegende Metapher – besteht, müssen wir uns mit einem

---

[38] Koran, **5**.95 u. 97.

[39] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, 252. Dort heißen sie „Grundsätze religionsrechtlicher Vorschriften" (*uṣūl aš-šarʿiyāt*). Die Unkenntnis über den Ort Mekkas und der Kaaba wird dort ebenfalls erwähnt.

[40] Vgl. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, 119f.

> methodisch hinreichenden Beweis befassen. Wenn er überzeugend ist, muß man ihm zustimmen.[41]

Besteht, so al-Ġazālī im nächsten Satz, die Möglichkeit, daß im Fall religiöser Grundsätze ein methodisch hinreichender Beweis für die Unwahrheit des Wortlautes der Offenbarung erbracht werden kann, dann dürfe aufgrund des Verstoßes gegen den Wortlaut der Offenbarung kein Apostasieurteil gefällt werden. In einem solchen Fall mag man den Beschuldigten anklagen, er habe unzulässige Neuerungen (*bidʿa*) vorgebracht – ein Apostasieurteil verliere aber mit der Möglichkeit von Vernunfterkenntnis seine Grundlage.

Die Möglichkeit von Vernunfterkenntnis wird damit zu einem nicht unwesentlichen Element in al-Ġazālīs Unterscheidung zwischen Islam und Apostasie. Später heißt es jedoch auch, Apostasie liege selbst dann vor, wenn der Verstandesbeweis, der den religiösen Grundsatz in Frage stellt, grundsätzlich möglich, in einem konkreten Fall aber methodisch unzureichend erbracht wurde. Wer dem äußeren Wortsinn der Offenbarung widerspreche, ohne seinen Widerspruch mit einem überzeugenden Argument zu begründen, sei ebenfalls ein Ungläubiger.[42] Letztlich muß bei der Urteilsfindung also nicht die Möglichkeit eines Verstandesbeweises, sondern nur die tatsächlich erbrachte Verstandesargumentation auf ihre Überzeugungskraft geprüft werden.

Al-Ġazālī gesteht ein, daß die Entscheidung, was Unglaube sei, von einer Reihe von Erwägungen abhängt, „die im einzelnen nicht von den scharfsinnigsten Gelehrten gemeistert werden."[43] Ein solches Urteil solle nur von einem besonders geeigneten Rechtsgelehrten gefällt werden, der als gut ausgebildeter Mutakallim z.B. in der Lage sei, zu entscheiden, ob ein überzeugender Verstandesbeweis erbracht wurde.[44] Die oftmals ineinander verzweigten Kriterien sollen kurz und umfassend zusammengefaßt werden. Im Zentrum des Apostasiekriteriums steht eine „Grundregel" (*qānūn*), nach der die Elemente der Glaubenslehre in letztlich drei Kategorien fallen:[45]

---

[41] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 196; dt. Übers., 77.
[42] Ebd., 200f.; dt. Übers., 79f.
[43] Ebd., 201; dt. Übers., 81.
[44] Einfache Rechtsgelehrte sollten kein Apostasieurteil fällen. Vgl. auch Frank, *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School*, 9.
[45] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 195; dt. Übers., 75f. Al-Ġazālī nennt an dieser Stelle nur zwei, tatsächlich sind es aber drei Kategorien.

- Die erste Kategorie ist die der „Grundsätze der Glaubenslehre" (*uṣūl al-ʿaqā'id*), von denen es im Islam drei gibt: den Glauben an Gott, den Glauben an die Prophetie Muḥammads und den Glauben an die körperliche Auferstehung während des Jüngsten Gerichts.
- Die zweite Kategorie ist die der „religiösen Grundsätze" (*uṣūl dīnīya*). Dabei handelt es sich um Glaubenssätze die (1.) durch einen wohlüberlieferten Offenbarungstext etabliert sind und die (2.) durch ein Verstandesargument nicht negiert werden können. Der Ausschluß der Möglichkeit eines Verstandesarguments, das einem nach strengen Maßstäben lückenlos überlieferten Text widerspricht, etabliert den Status eines religiösen Grundsatzes. Für die Entscheidung in einem Apostasieverfahren ist jedoch nicht nur die Möglichkeit dieses Verstandesbeweises zu prüfen, sondern auch zu entscheiden, ob der Beschuldigte ein solches Argument überzeugend und methodisch korrekt geführt hat.
- Schließlich gibt es drittens eine Kategorie von unwesentlichen Elementen der Glaubenslehre, sogenannten „Ableitungen" (*furūʿ*), die nicht zu den religiösen Grundsätzen zu zählen sind.

Eine Interpretation von Offenbarungstexten darf nur dann den Wortlaut der Offenbarung in einem übertragenen oder metaphorischen Sinn deuten, wenn es sich bei dem in Frage stehenden Glaubenssatz um die dritte Kategorie handelt. Apostasie liegt vor, wenn die Interpretation explizit oder implizit einen Glaubenssatz negiert oder in Frage stellt, der zu den ersten beiden Kategorien zu zählen ist.

Ergänzend zu dieser Regel fordert al-Ġazālī, daß jede vom Wortlaut der Offenbarungsschriften abweichende Interpretation durch die etablierte Metaphorik der arabischen Literatur begründet werden können muß. Eine Interpretation sei methodisch unzureichend, wenn sie mit dem Text der Offenbarung willkürlich verfahre und sich für ihre Deutung von Textstellen als Metaphern keine Vorläufer in der arabischen Literatur finden ließen.[46] Jede methodisch unzureichende Interpretation der Offenbarungsschriften sei Unglaube:

> Unglaube liegt auch dann vor, wenn jemand einem sicher überlieferten Text widerspricht und behauptet, er müsse interpretiert werden, es jedoch für die von ihm vorgebrachte Interpretation nicht den Funken eines Hinweises in der Sprache des Textes gibt, weder in einem

[46] Vgl. schon al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 292; Ed. Bouyges, 355; engl. Übers. Marmura, 218; engl. Übers. Kamali, 235.

> engen, noch in einem weiten Sinn. Wer so etwas macht, ist ein Ungläubiger, auch wenn er behauptet, er würde nur interpretieren.[47]

Was al-Ġazālīs Ausführungen im „Kriterium der Unterscheidung" zu einer Darlegungen über die Kriterien von Toleranz innerhalb der islamischen Gemeinde macht, ist die Tatsache, daß er seine Maßstäbe für die Erlaubnis von *ta'wīl* als Regel formuliert. Vorhergehende Ausführungen zu diesem Thema, wie z.B. die bei ʿAbdalqāhir al-Baġdādī, haben lediglich *aufgezählt*, welche Glaubensüberzeugungen jenseits der Grenzen vom Islam seien. Da al-Ġazālī regelhaft festlegt, welche Interpretationen zu verbieten seien, läßt sich im Umkehrschluß aus diesen Darlegungen entnehmen, welche geduldet werden. Al-Ġazālī hat dies selber intendiert, denn er hat betont, daß es in allen von ihm als Ableitung (*furūʿ*) bezeichneten Punkten kein Apostasieurteil gebe.[48] Jede Glaubensüberzeugung, die nicht gegen eines der drei Apostasiekriterien, d.h. gegen die Liste der drei „Grundsätze der Glaubenslehre", gegen das epistemologische Kriterium oder gegen die sprachliche Unmöglichkeit der Deutung als Metapher verstößt, darf von den Rechtsgelehrten des Islams nicht als Unglaube oder Apostasie verurteilt werden. Eine solche Glaubensüberzeugung muß als erlaubte Interpretation der islamischen Offenbarungsschriften geduldet werden, auch wenn sie vom Standpunkt der sunnitischen Theologie falsch ist. Im „Kriterium der Unterscheidung" wird deutlich, daß al-Ġazālī z.B. alle religiösen Überzeugungen billigt, die keinen politischen Schaden anrichten können. In diesen Fällen solle man die Sache leicht nehmen, selbst wenn die Interpretation vom äußeren Wortlaut her unbegründet sei. Als Beispiel nennt al-Ġazālī die von einer schiitischen Gruppe vorgetragene Interpretation, wonach der wahre Imam sich in einer geheimen Höhle verborgen halte und sein Heraustreten täglich erwartet werde:

> So redet ein Lügner, der den äußeren Wortsinn unbegründet und höchst schändlich verfälscht. Allerdings liegt darin kein Schaden für die Religion, es schadet nur dem Idioten, der daran glaubt. Denn um den Imām bei seinem Einzug zu empfangen, geht er jeden Morgen aus seinem Ort heraus – doch enttäuscht kehrt er wieder nach Hause zurück. Dies Beispiel soll dir zeigen, daß man niemandem nur wegen des dümmsten Gefasels zum Apostaten erklären soll, selbst wenn der äußere Wortsinn unbegründet verfälscht wird.[49]

---

[47] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 198; dt. Übers., 78.
[48] Ebd., 195; dt. Übers., 76.
[49] Ebd., 201; dt. Übers., 80.

Es ist das deutliche Verbot, in Fällen geringfügigen Widerspruchs gegen die islamische Glaubenslehre ein Urteil über den Unglauben zu fällen, was al-Ġazālīs Darstellung im „Kriterium der Unterscheidung" in den Rang einer Toleranztheorie erhebt. In dieser Schrift und im „Rechten Maß in der Darlegung der Glaubenslehre" hat al-Ġazālī nicht nur die Kriterien für das Verbotene entwickelte, sondern er erklärte im Umkehrschluß auch, was innerhalb der islamischen Gemeinde, an Glaubensüberzeugungen erlaubt bleiben sollte.

9. KAPITEL

AL-ĠAZĀLĪS BEGRÜNDUNG SEINER TOLERANZTHEORIE IM „KRITERIUM DER UNTERSCHEIDUNG" (*FAIṢAL AT-TAFRIQA*)

Im „Rechten Maß in der Darlegung der Glaubenslehre" (*al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*) behauptet al-Ġazālī um 490/1097, man könne unzweifelhaft und mit einer quasi-apodiktischen Methode feststellen, ob jemand eine erlaubte Interpretation vorbringe oder die Grenze zum Unglauben überschritten habe. Niemandem werde der Schutz der Gemeinde entzogen, solange es keinen überzeugenden Hinweis (*qāṭiʿ*) für seinen Unglauben gebe. Ohne einen methodisch hinreichenden Beweis (*ʿan burhān*) könne es keine Verurteilung geben. Das Kriterium für den Nachweis des Unglaubens eines Muslims war in dieser Schrift noch das *takḏīb an-nabīy*, also die Unterstellung, der Prophet berichte in seinen Offenbarungen die Unwahrheit. In einem solchen methodisch-hinreichenden Beweis für die Verurteilung einer Religionsgruppe als Ungläubige trete die Behauptung, der Prophet habe nicht die Wahrheit gesagt, als Prämisse auf.[1]

Im Gegensatz zu dieser Darlegung im „Rechten Maß" und zu der in der Bāṭinitenschrift wird das *takḏīb an-nabīy* in der anwendungsbestimmten Unterscheidung von Islam und Apostasie im zweiten Teil des „Kriteriums der Unterscheidung" nicht mehr aufgeführt. Die Annahme des vermeintlichen Apostaten, die offenbarten Texte seien nicht wahr oder der Prophet habe gelogen, kommt in der rechtlichen Beurteilung von Aposatsie bei al-Ġazālī nicht mehr vor. Al-Ġazālī kehrt darin zu der überlieferten Meinung zurück, Unglaube bzw. Apostasie sei der Verstoß gegen eine Anzahl von Dogmen. Darin war ihm z.B. der Aš'arit Abdalqāhir al-Baġdādī oder auch der Traditionalist Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ vorausgegangen.[2]

---

[1] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, 251.10f. Über die Übersetzung von *aṣl* als „Prämisse" bei al-Ġazālī vgl. van Ess, *Die Erkenntnislehre*, 287.

[2] Abū Yaʿlā, *al-Muʿtamad*, 273.17–19 hält z.B. auch fest, daß es bei Abweichungen in Fragen der Rechtswissenschaft (*uṣūl al-fiqh wa-furūʿihī*) keinen Grund für ein Urteil aufgrund von Unglauben gebe, ein solches Urteil sei nur bei Abweichungen in den Grundlagen des Glaubens (*uṣūl ad-dīn*) berechtigt.

Im ersten Teil des „Kriteriums der Unterscheidung" versucht al-Ġazālī *takḏīb an-nabīy* als Kriterium für Unglauben fruchtbar zu machen. Dieser Textteil kann als Bindeglied gedeutet werden, mit dem al-Ġazālī versucht, das letztlich überzeugendere Kriterium des Verstoßes gegen Dogmen mit den traditionellen Überlegungen über Glauben und Unglauben innerhalb der aš'aritischen Schule zu verknüpfen. Schon seit dem 3./8. Jahrhundert haben die Traditionalisten und daraufhin auch die Gelehrten der aš'aritischen Schule den Begriff *taṣdīq* (Fürwahrhalten) als ein Definiens des Glaubens verwendet. Bei den Aš'ariten war *taṣdīq* das einzige Definiens des Glaubens, Glaube und *taṣdīq* waren bei ihnen identisch.[3] Al-Bāqillānī war der erste, der den Schluß gezogen hatte, wonach Unglaube das Gegenteil von *taṣdīq*, nämlich *takḏīb* (Fürfalschhalten) sei. Diesen Ansatz nimmt al-Ġazālī am Beginn des „Kriteriums der Unterscheidung" auf und entwickelt daraus ein regelhaftes Kriterium zur Unterscheidung zwischen einer erlaubten und einer unerlaubten Interpretation der Offenbarungsschriften. Letztlich wird dieses Kriterium von al-Ġazālīs oben dargelegter, anwendungsbezogener Erörterung des Apostasiekriteriums abgelöst und verworfen. Nichtsdestotrotz macht al-Ġazālīs Entwicklung des Apostasiekriteriums aus der *taṣdīq-takḏīb*-Unterscheidung des klassischen Kalāms deutlich, wie sehr er von logischen und ontologischen Konzepten der arabischen Philosophie beeinflußt wurde, und auf welche Weise er den traditionellen Glaubensbegriff der aš'aritischen Theologie überwunden hat.

Al-Ġazālī hat in einigen seiner Schriften versucht, theologische Probleme mit einer Methode zu lösen, die möglichst nahe an die in der aristotelischen Philosophie geforderten Maßstäbe von Apodiktik heranreicht. Deshalb strebte er vor Beginn einer Argumentation die klare Definition der verwendeten Begriffe an.[4] Im „Kriterium der Unterscheidung" kann ihm das nicht gelingen, denn eine Definition muß, wie al-Ġazālī anerkannt hat, das *genus proximum* und die *differentias specificas* enthalten.[5] Beides läßt sich im Fall des Definiendum „Glaube" nicht angeben. Al-Ġazālī nennt seine Worterklärung von Glauben deshalb „Anzeichen" (*'alāma*) und vermeidet das Wort „Definition". Sein Anzeichen lautet: Eine Glaubensüberzeugung ist genau

---

[3] Vgl. dazu S. 171–179.

[4] al-Ġazālī, *Mi'yār al-'ilm*, 132; vgl. Aristoteles, *Metaphysica*, 1078*b*.18–23.

[5] Arab.: *al-ǧins al-aqrab wa-l-fuṣūl aḏ-ḏātīya*; al-Ġazālī, *Mi'yār al-'ilm*, 268; vgl. Aristoteles, *Topica*, 103*b*.15f.

dann Unglaube, wenn sie in irgendeiner Form voraussetzt, daß die Offenbarung nicht wahr ist. Dieses Kriterium der Wahrheit knüpft al-Ġazālī in einem zweiten Schritt an die Person des Propheten: Ungläubig ist genau derjenige, der behauptet, der Prophet hätte in seinen Offenbarungen gelogen oder etwas Falsches gesagt. Glaube ist hingegen die Anerkennung, daß alles, was der Prophet offenbart hat, wahr ist, und daß der Prophet selber in seiner Offenbarung wahrhaftig gewesen ist:

> Ich sage: Es ist Unglaube, dem Propheten in einer solchen Sache zu unterstellen, er sage die Unwahrheit, welche durch ihn zu uns gekommen ist.
>
> Glaube ist, ihn in allem, was durch ihn zu uns gekommen ist, für wahrhaftig zu halten.[6]

Im Kern dieser Argumentation werden die zwei arabischen Begriffe *taṣdīq* und *takḏīb* verwendet, die al-Ġazālī im Sinne von „Glaube" und „Unglaube" gegenüberstellt. Der Begriff *taṣdīq* kann je nach Zusammenhang beides bedeuten: erstens die Anerkennung, daß eine Aussage wahr ist, und zweitens die Anerkennung, daß ihr Sprecher wahrhaftig ist.[7]

Gegenüber der aš'aritischen Tradition führt al-Ġazālī eine bedeutende Neuerung ein. Sein Lehrer al-Ǧuwainī und dessen aš'aritische Vorgänger hatten geschrieben, Glaube liege dann vor, wenn man *taṣdīq* gegenüber Gott habe, d.h., wenn man Gott für wahrhaftig halte.[8] Damit richtet sich das Vertrauen des Gläubigen auf Gott, genauer gesagt darauf, daß Gott den Menschen in seiner Offenbarung nichts Unwahres zur Kenntnis gibt. Das von al-Ġazālī geforderte Vertrauen richtet sich nicht mehr gegen Gott, sondern gegen den Propheten. Dies scheint nur eine unwesentliche Änderung, sie bewirkt aber eine präzisere Argumentation und führt zu einer Historisierung der ewig gültigen Offenbarung. Während sich al-Ǧuwainī und seine Vorgänger an die Wahrhaftigkeit Gottes wandten und da-

---

[6] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 134; dt. Übers., 59.

[7] Vgl. al-Ġazālīs Aufzählung der sechs Bedeutungen von *ṣidq* (zu dem *taṣdīq* ein kausatives Verbalnomen ist) in der *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, v, 2737–2742 (XXXVII, 3, 1); dt. bei Bauer, *Über Intentionen, reine Absicht und Wahrhaftigkeit*, 79–93. Vgl. auch die Analyse von *taṣdīq* aus dem Schrifttum anderer Autoren auf S. 171f. in diesem Buch.

[8] al-Ǧuwainī, *al-Iršād*, 396. Im gleichen Sinne äußern sich z.B. al-Aš'arī, *Kitāb al-Luma'*, § 180; Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālat al-Aš'arī*, 150 und al-Qušairī, *ar-Risāla al-Qušairīya*, i, 447. Zum Glaubensbegriff der Aš'ariten als *taṣdīq* gegenüber Gott vgl. Gimaret, *La doctrine d'al-Aš'arī*, 474 und Frank, *Knowledge and Taqlīd*, 41.

mit in eine transzendente, nicht nachprüfbare Sphäre übergingen, setzt al-Ġazālī das Für-Wahrhaftig-Halten einer historischen Person und das Fürwahrhalten seiner Aussagen als Prüfstein des Glaubens ein. Dies zeigt sich im nächsten Schritt, wenn er die Bedeutung der Begriffe *taṣdīq* („Fürwahrhalten") und dessen Gegenteil *takḏīb* („Fürfalschhalten") hinterfragt.

Al-Ġazālīs Vorgänger in der islamischen Theologie hatten nicht beachtet, daß das Wort *taṣdīq* äquivok ist und als *terminus technicus* auch in der arabischen Logik auftritt. In den logischen Schriften der arabischen Philosophen bedeutet dieses Wort „zusammengesetztes Urteil". Jedes menschliche Wissen, so die arabischen Logiker, ist entweder eine „einfache Vorstellung" (arab. *taṣawwur*) oder ein „zusammengesetztes Urteil" (arab. *taṣdīq*).[9] Dieses Begriffspaar hat zwar Vorläufer in der aristotelischen und der stoischen Philosophie, in dieser strengen Trennung ist es aber eine Entwicklung der arabischen Philosophie des 4./10. Jahrhunderts.[10]

In den logischen Schriften der arabischen Philosophen ist *taṣawwur* eine einfache Vorstellung, also jedes Wissen, daß sich

> (. . .) vermittels einer Definition oder vermittels etwas erworben wird, was die gleiche Funktion wie eine Definition erfüllt.[11]

Der dieser „Vorstellung" entgegengesetzte Begriff „Urteil" (*taṣdīq*) bezeichnet alles propositionale Wissen, das sich in Aussagesätzen ausdrücken läßt. Während nicht-propositionales Wissen durch Defintionen und Worterklärungen erworben wird, wird propositionales Wissen *nur* durch Argumente erworben. Mit der Proposition selber war für die arabischen Logiker kein Wissen verbunden. Erst wenn mit der

---

[9] Z.B. bei Avicenna, *an-Naǧāt*, 60 und ders., *al-Išārāt wa-t-tanbihāt*, i, 119–124. Zu diesem Begriffspaar in der arab. Philosophie vgl. van Ess, *Die Erkenntnislehre*, 95ff., 110f.; Black, *Logic and Aristotle's Rhetorik*, 71 und Wolfson, *The Terms Taṣawwur and Taṣdīq*, 114.

[10] Vorläufer sind griech. *nóesis* und *lógos apofantikós* bei Aristoteles, *De interpretatione*, 16*b*.26–17*a*.7 und griech. *axíōma* für arab. *taṣdīq* bei den Stoikern. Wolfson, *The Terms Taṣawwur and Taṣdīq*, 119–126 macht die Zusammenhänge zu antiken Begriffen stark, wohingegen van Ess, *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī*, 97, 104, 110–112 für eine Entwicklung dieses Begriffspaars in der arabischen Tradition argumentiert. In der Rhetorik haben *taṣawwur* und *taṣdīq* eine dritte Bedeutung und stehen für griechisch *pisteúō* und *pístis* (vgl. Würsch, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik*, 20).

[11] Avicenna, *Kitāb aš-Šifāʾ, al-Manṭiq, al-Madḫal*, 17.16f.; lat. Übersetzung dieser Stelle in *Avicennae perhypatetici philosophi . . . Logyca*, fol. 2*va* (dort heißt das Begriffspaar *res in intellectu* für arab. *taṣawwur* und *credulitas* für arab. *taṣdīq*).

Aussage ein Grad des Fürwahrhaltens oder Fürfalschhaltens einhergehe, stelle sich ein Wissen ein. Spräche man z.B. den Satz „Die Erde ist geschaffen" aus, so sei damit kein Wissen verbunden. Erst wenn die Wahrheit dieses Satzes mit Argumenten unterstützt oder in Zweifel gezogen werde, stelle sich beim Sprecher ein Wissen ein.[12] Der arabische Begriff *taṣdīq* bezeichnet in der Philosophie nicht allein diesen Grad des Fürwahr- oder Fürfalschhaltens, sondern er wird auch für das zusammengesetzte Urteil selber benutzt, dem dieser Grad des Fürwahrhaltens zukommt. In der Philosophie bezeichnet *taṣdīq* beides, das Urteil und den Grad des Fürwahr- bzw. Fürfalschhaltens.[13]

Al-Ġazālī hat diese Unterscheidung der arabischen Logiker in mehreren seiner Werke übernommen.[14] Nicht immer schließt er sich dabei der Terminologie der Philosophen an. Im Gegensatz zu ihnen unterscheidet er terminologisch zwischen dem Urteil selber und dem Grad des Fürwahr- bzw. Fürfalschhaltens. Auch in der hier vorliegenden Schrift, dem „Kriterium der Unterscheidung", übernimmt er die Bedeutung von *taṣdīq* als „Fürwahrhalten" bei den arabischen Logikern, denn im ersten Kapitel definiert er beispielsweise eine Aussage als etwas, „dem Fürwahrhalten oder Fürfalschhalten zukommt."[15] Diese Defintion ist eine terminologische Variante aus der arabischen

---

[12] Al-Ġazālī benutzt dieses Beispiel in seinem *Maqāṣid al-falāsifa*, i, 4; lat Übers. *Logica et philosophia Algazelis*, fol. 1ra. Es gibt unterschiedliche Grade des Fürwahr- bzw. Fürfalschhaltens von Vorstellungen. Avicenna, *aš-Šifā'*, *al-Manṭiq*, *al-Burhān*, 51.8–52.2 unterscheidet *taṣdīq* nach zwei Stufen. Einer davon ist „feststehend, sicher" (*yaqīn*). Liegt er vor, kann man sich der Überzeugung (*i'tiqād*) nicht entziehen, und sie kann nicht schwinden. Die andere Stufe ist nur der festen Überzeugung ähnlich (*šabīh bi-l-yaqīn*). Hierbei ist es wohl möglich, daß sich Überzeugung einstellt, die schwinden kann, denn mit ihm geht etwas nur die Meinung überzeugendes einher (*iqnā'ī zannī*). Entsprechend liegen verschiedene Stufen des Arguments vor, nämlich das apodiktische (*burhānī*) zum feststehenden *taṣdīq*. Das dialektische Argument (*qiyās ǧadalī*), das verfälschend-sophistische (*sūfisṭīqī muġālaṭī*) und die nur Überzeugung hervorrufenden Argumente der Rhetorik und Poetik bewirken die zweite Klasse von *taṣdīq*.

[13] Dies wird bei Avicenna, *an-Naǧāt*, 60 deutlich: „Möglicherweise gibt es Vorstellung ohne Fürwahrhalten (*taṣdīq*), z.B. stellt sich jemand die Rede eines anderen vor: ‚Es gibt den leeren Raum,' und hält es nicht für wahr."

[14] Nicht nur in seiner Darstellung der arabischen peripatetischen Philosophie *Maqāṣid al-falāsifa*, i, 4; lat. Übersetzung *Logica et philosophia Algazelis*, fol. 1ra (dort wird das Begriffspaar mit lat. *imaginatio* und *credulitas* übersetzt), sondern auch in seinen beiden Lehrbüchern zur Logik des Kalām *Miʿyār al-ʿilm*, 68, 265 und *Miḥakk an-naẓr*, 8.

[15] Arab.: *mā yataṭarraqu ilaihi t-taṣdīqu wa-t-takḏīb*; al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 133; dt. Übers., 58.

Philosophie und hat in der islamischen Theologie keine direkten Vorläufer.[16]

Al-Ġazālī führt in seiner Argumentation im „Kriterium der Unterscheidung" die theologische und die philosophische Bedeutung von *taṣdīq* zusammen. Offenbar hatte er erkannt, daß der „Glaube" der frühen Aš'ariten (d.i. *taṣdīq* gegenüber Gott) nicht hinreichend genau verifiziert werden kann. Wie will man ein solches Für-Wahrhaftig-Halten Gottes bei der Vielfalt islamischer Sekten nachprüfen? Und war es nicht dies ungenügende Kriterium, das zu der Vielzahl leichtfertiger Urteile über den Unglauben von Muslimen geführt hatte? Von der Philosophie übernahm al-Ġazālī die Idee, daß es einer Proposition bedarf, wenn man „Fürwahrhalten" verifizieren will. Das Kriterium für den Glauben eines Muslims („Fürwahrhalten") bzw. das für seinen Unglauben („Fürfalschhalten") kann nur verifiziert werden, wenn man eine Proposition formulieren kann, die jeder Muslim für wahr halten muß, will er nicht aus der Gemeinde ausgestoßen werden.

Im nächsten Schritt seiner Argumentation formuliert al-Ġazālī diese Proposition. Bezieht sich das Wort „Fürwahrhalten" (*taṣdīq*) auf den Propheten, so al-Ġazālī, dann bezeichnet dies einen Akt der Anerkennung. In diesem Akt erkennt der Gläubige an, daß die Gegenstände, von denen der Gesandte berichtet, existieren. „Fürfalschhalten" (*takḏīb*) heißt, daß die Existenz der Gegenstände nicht anerkannt wird:

> Ich sage: Fürwahrhalten (*taṣdīq*) richtet sich nicht nur auf die Aussage, sondern genauer gesagt auf das, worüber sie etwas aussagt.
>
> Die Beschreibung des Wesens von Fürwahrhalten lautet: Anerkennung irgendeiner Existenz, von dessen Existenz der Gesandte berichtet. (. . .) Wer irgendeine Existenz, von dessen Existenz der Gesandte berichtet, (. . .) anerkennt, der unterstellt dem Propheten durchaus keine Lüge.[17]

Die Proposition, zu der Zustimmung erwartet wird, lautet: „Die Gegenstände, von denen der Gesandte berichtet, existieren." All Menschen, so al-Ġazālī, die diese Aussage für wahr halten, sind Gläubige,

---

[16] Allerdings finden sich schon in der Generation vor al-Ġazālī, nämlich in al-Qušairīs *ar-Risāla al-qušairīya*, i, 445, Anzeichen einer Adaption der *taṣawwur-taṣdīq*-Unterscheidung im Kalām: „Denn *taṣdīq* gibt es nur bei der Benachrichtigung."

[17] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 175f; dt. Übers., 60. „Beschreibung des Wesens" ist eine Übersetzung von arab. *ḥaqīqa* (eigentl. „Wesen, Essenz") denn es wird hier metasprachlich verwendet.

wer diese Aussage für falsch hält, ist ein Ungläubiger. Glaube heißt, die Ereignisse und Gegenstände im Offenbarungsbericht als existent anzuerkennen.

Was ist mit den Gegenständen des Offenbarungsberichts gemeint? Aus dem folgenden wird deutlich, daß es sich dabei um die Vorstellungen des Propheten handelt, die mit der sprachlichen Repräsentation der Offenbarung einhergegangen sind. Wahr ist eine Offenbarung dann, wenn sie mit ihrem Gegenstand übereinstimmt. Wahrheit wird von al-Ġazālī als die Übereinstimmung einer *Vorstellung* mit ihrem Gegenstand gedeutet. Diese Übereinstimmung wird von Gott hergestellt.[18] Der Gegenstand einer einzelnen Offenbarung ist eine korrespondierende Vorstellung des Propheten, die ihm von Gott eingegeben wurde. Wer akzeptiert, daß jedem geschilderten Objekt in der Offenbarung oder jedem geschilderten Ereignis eine von Gott eingegebene Vorstellung im Geist des Propheten korrespondiert, der ist ein Muslim.

Diese Deutung des Offenbarungsvorganges entspricht der aš'aritischen Position, wonach sich Gott auf den Weg der Imaginationkraft der Propheten an die Menschen gewandt hat.[19] Mit den Philosophen waren die Aš'ariten sich darüber einig, daß die Propheten ihre Offenbarungen in ihrer Imagination (*quwa mutaḫayyala*) empfangen. Uneinigkeit bestand darüber, ob diese Eingebung direkt von Gott erfolge, wie von den Aš'ariten angenommen wurde, oder ob Gott entsprechend der philosophischen Deutung die Imaginationskraft der Propheten durch die Vermittlung der sieben Himmelssphären und dem aktiven Intellekt beeinflußt hat und es keinen direkten Kontakt zwischen Gott und den Propheten gebe.[20] Nach Meinung der Philosophen kommt Offenbarung durch eine Verbindung (*ittiṣāl/ coniunctio*) zwischen dem aktiven Intellekt, der ein Wissen über die allgemeinen Wesensformen der Dinge enthält, und der Imaginationskraft des Propheten zustande.[21] In der Imagination des Propheten werden die Wesensformen der Dinge symbol- und bildhaft darge-

---

[18] al-Ġazālī, *al-Maqṣad al-asnā'*, 137.10f., 138.1–8; engl. Übers., 124.

[19] Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, 94–99.

[20] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 226–229; Ed. Bouyges, 254–260; engl. Übers. Marmura, 156–159; engl. Übers. Kamali, 172–175. Der Text ist in seinen wesentlichen Argumentationsschritten auch enthalten in Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 494–497; lat. Übers., 385–391; engl. Übers., 301–303. Über die philosophische Vorstellung von Prophetie vgl. die Literaturangaben in der Fußnote 11 auf S. 244 dieses Abschnitts.

[21] Avicenna, *aš-Šifā'*, *aṭ-Ṭabī'īyāt*, *an-Nafs*, Ed. Fazlur Rahman, 248.14; Ed. Kairo

stellt und bedürfen der Interpretation.[22] Al-Ġazālī hat das intermediäre Wirken von Sphären und Intellekten zwischen Gott und der sublunaren Sphäre in der „Widerlegung der Philosophen" heftig kritisiert.[23] Gott habe die Macht, so al-Ġazālī, direkt auf alle seine Geschöpfe zu wirken. Im „Kriterium der Unterscheidung" setzt er wie in anderen Werken die überlieferte aš'aritische Position voraus, wonach die offenbarten Vorstellungen in der Imaginationskraft des Propheten keine Repräsentationen des aktiven Intellekts und auch keine Abbilder der Außenwelt oder Werke der Phantasie seien, sondern, daß sie den Propheten direkt von Gott eingegeben werden. Der Gegenstand der muslimischen Offenbarung sind Vorstellungen, also Sein im Geist, die in der Imaginationskraft Muḥammads durch göttliche Eingebung auftauchen.

Al-Ġazālī teilt die den Offenbarungen korrespondierenden Vorstellungen in fünf Stufen ein. Diese fünf Stufen richten sich nach dem Maß, in dem die Vorstellung mit möglichen Gegenständen der Außenwelt korrespondieren können. Hier wird nicht notwendig von einem echten Korrespondenzverhältnis ausgegangen, denn die offenbarten Vorstellungen können reines „Gedankending", also *ens rationis* sein, dem kein extramentales Sein entspricht.[24] Die Annahme eines Seins im Geist ist bei al-Ġazālī eine Übernahme aus der avicennistischen Ontologie.[25] In der Theologie al-Aš'arīs galt, Entitäten

---

219.12; lat. Übers. in ders., *Liber de anima*, ii, 150.72. Vgl. Gutas, *Avicenna: de Anima (V 6)*, 95–104.

[22] Avicenna, *aš-Šifā', aṭ-Ṭabī'īyāt, an-Nafs*, Ed. Fazlur Rahman, 174–176, 249; Ed. Kairo, 155f., 219; *Liber de anima*, ii, 20–27, 152f.

[23] Vgl. die 13. Diskussion über Gottes mangelnde Kenntnis der Individuen in der sublunaren Sphäre. Al-Ġazālī bemängelt, daß diese Lehre Gottes Allwissen und seine Allmacht einschränkt und verurteilt die neuplatonische Lehre der absoluten Einheit Gottes aufgrund dieser Implikation als Unglaube (al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 207–217; Ed. Bouyges, 222–238; engl. Übers. Marmura, 138–146; engl. Übers. Kamali, 53–162; vgl. Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 455–465; lat. Übers., 356–367; engl. Übers., 275–283). Vgl. auch die 16. Diskussion über die Existenz der Himmelssphären und ihre Kenntnis von individuellen Ereignissen (al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 229f.; Ed. Bouyges, 260–262; engl. Übers. Marmura, 159; engl. Übers. Kamali, 176f.; vgl. Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 501f.; lat. Übers., 391f.; engl. Übers., 306).

[24] Der Begriff *ens rationis* wurde von Thomas von Aquin, *Questiones disputatae de veritate, questio* 3, *articulus* 2 und 4, 2 eingeführt, der darin selber von Avicenna beeinflußt wurde. Nach Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 292 wurde „Gedankending" die geläufige deutsche Übersetzung.

[25] Avicenna, *aš-Šifā', al-Ilāhīyāt* i, 32.9–10: „Es ist möglich, daß es das Ding im Geist nicht aber in den Dingen der Außenwelt gibt." Lat. Übers. in ders., *Liber de philosophia prima*, i, 36.87–88: „potest enim res habere esse in intellectu, et non esse in exterioribus."

seien stets „feststehend vorhanden, weder nicht-existent, noch negiert."[26] Diese Position wurde später dahingehend interpretiert, daß jedes Sein affirmiert werden können muß.[27] Als affirmierbares Sein galten die sinnlich wahrnehmbaren Dinge der Außenwelt, nicht aber das Sein im Geist einer Person.[28] Al-Ġazālīs Lehrer al-Ǧuwainī hatte noch formuliert:

> All jenem kann keine Existenz zugeschrieben werden, das im Sein der Außenwelt nicht als Ding beschrieben werden kann.[29]

Jede Beschreibung hat nach Avicenna ein Objekt der Beschreibung, nämlich „das, worüber etwas ausgesagt wird". Jedes Objekt einer Beschreibung ist eine Entität (*maugūd*). Es kann bei Avicenna keine Beschreibung geben, der keine Entität korrespondiert:

> (. . .) Ein Bericht ist stets über eine gesicherte Sache im Geiste. Man kann nicht von dem, was überhaupt nicht existiert, mit Bejahung berichten. Selbst wenn man davon mit Verneinung berichtet, so wurde ihm irgendeine Existenz im Geiste gegeben.[30]

Avicenna betont, daß der Akt des Berichtens aufgrund dessen erfolge, was in der Seele existent sei. Eine darüber hinaus gehende Korrespondenz der Vorstellung im Geist mit Gegenständen der Außenwelt sei für den Akt den Berichtens nicht notwendig.[31] Al-Ġazālī folgt der avicennistischen Ontologie jedoch nicht vollständig, sondern setzt in seiner Theorie der Verifikation der Wahrheit von Offenbarungen die Möglichkeit voraus, daß einem Bericht keine Entität korrespondiert.[32] Um als Muslim zu gelten, genüge es, „irgendeine Art von Existenz"

---

[26] Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, 27.15f. und 42.13f.

[27] al-Ǧuwainī, *Kitāb al-Burhān*, § 180–185; Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 161f.; Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, 30.

[28] Frank, *Al-Ma'dūm wal-Mawjūd*, 186.

[29] al-Ǧuwainī, *aš-Šāmil*, 34.10–12. In meiner Übersetzung wurde *kaun* als „Außenwelt" übertragen. In seinem Art. über „al-kawn wa l-fasād" in EI², iv, 794*b* hält Louis Gardet fest, daß *kaun* im Kalām das körperliche Sein im Entstehen und Vergehen bezeichnet (vgl. auch Horten, *Was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus?*, 541–545). Nach al-Aš'arī ist *kaun* stets an einen Raum gebunden (Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, 203.4f.)

[30] Avicenna, *aš-Šifā', al-Ilāhiyāt*, i, 32.12–14; *Liber de philosophia prima*, i, 36.92–95.

[31] Avicenna, *aš-Šifā', al-Ilāhīyāt*, i, 34.7f.; *Liber de philosophia prima*, 39.34–38. Die lateinischen Übersetzer haben *aḫbār* („Bericht") gelesen, wo man in der arabischen Edition *iḫbār* („Akt des Berichtens") findet.

[32] An dieser Stelle zeigt sich, daß al-Ġazālī und Avicenna jeweils ein unterschiedliches Verständnis von „Existenz" haben. Bei Avicenna ist jedes mögliche, d.h. jedes nicht-repugnante Sein „Existenz". Bei al-Ġazālī ist nur das Existenz, was Gott aus

anzuerkennen, die als Sein im Geist des Propheten dem Offenbarungsbericht korrespondiert hat.[33] Nur wer jegliche Art von Existenz leugne, unterstelle dem Propheten, er sei nicht wahrhaftig gewesen und habe die Unwahrheit berichtet. Die Behauptung eines Ungläubigen, der Offenbarungsbericht sei erlogen, wird von al-Ġazālī als die Negation jeglicher, dem Offenbarungsbericht korrespondierender Entitäten (wörtl. Existenzen, *wuǧūd*), verstanden.[34]

Als Klassen von Entitäten läßt al-Ġazālī fünf Stufen zu: die der eigentlichen Existenz, die der sinnlichen Existenz, die der imaginativen Existenz, die der intellektualen und die der ähnlichen Existenz. Mit dem ersten Grad, der Stufe der eigentlichen Existenz (*wuǧūd ḏātī*), werden alle Gegenstände in der prophetischen Vorstellungskraft bezeichnet, denen *auch* reale Gegenstände der Außenwelt korrespondieren. Nur in diesem Fall der eigentlichen Existenz liegt neben der Korrespondenzbeziehung zwischen Offenbarungsbericht und prophetischer Vorstellungskraft auch eine Korrespondenzbeziehung zwischen prophetischer Vorstellungskraft und Außenwelt vor. Gemeint sind alle Passagen in der Offenbarung, die sich auf reale Gegenstände oder Ereignisse der Außenwelt beziehen, „z.B. die Existenzen der Himmelsphäre, der Erde der Tiere und der Pflanzen."[35] Eine korrekte Interpretation dieser Passagen versteht diese Passagen in ihrem ursprünglichen Wortsinn. Es ist bei Erwähnung dieser Gegenstände falsch, den Text der Offenbarung als Metapher zu deuten. Jedoch führt die Interpretation im Sinne einer Metapher nicht zum Vorwurf des Unglaubens, denn al-Ġazālī erlaubt die Deutung im Sinne einer der vier folgenden Stufen von Entitäten, die letztlich alle eine metaphorische Deutung repräsentieren.

Die vier der eigentlichen Existenz nachfolgenden Stufen sind alle Sein im Geist und korrespondieren nicht mit realen Gegenständen

---

dem Bereich des Möglichen in die Wirklichkeit übertragen hat (vgl. Frank, *Creation and the Cosmic System*, 52–63). Al-Ġazālīs Ontologie kommt der des Thomas von Aquin nahe, wonach Essenz Möglichkeit und Existenz Faktum ist.

[33] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 175; dt. Übers., 60.

[34] Ein Beispiel soll den Unterschied verdeutlichen: Gemäß den anwendungsbezogenen Kriterien im zweiten Teil des „Kriteriumsder Unterscheidung" ist z.B. die Philosophie Avicennas aufgrund ihres Verstoßes gegen die drei Dogmen des Religionsgesetzes als Unglaube zu verurteilen. Gemäß der hier dargelegten Theorie wäre sie es nicht. Avicenna hat weder explizit noch implizit die Meinung vertreten, daß dem Offenbarungsbericht keine Entitäten korrespondieren. Vielmehr hat er gelehrt, daß jedem Bericht eine Entität korrespondiert.

[35] Ebd., 175f.; dt. Übers., 61.

der Außenwelt. Die zweite Stufe ist die „sinnliche Existenz" (*wuǧūd ḥissī*), die als Repräsentation eines Objektes in der sinnlichen Wahrnehmung (*ḥiss*) verstanden wird. Gott bewirkt z.B. das sinnliche Abbild des Paradieses durch das Vermögen der Sinneswahrnehmung des Propheten. Der Prophet berichtet in einem *ḥadīṯ*, daß ihm „das Paradies auf der Breite dieser Mauer dargebracht wurde".[36] Dieser Satz ist in seiner wörtlichen Bedeutung unmöglich, denn das Paradies ist größer als eine Mauer. Nicht das Paradies wurde von Gott in die Wand gelegt, vielmehr stellte sich in der sinnlichen Wahrnehmung des Propheten das Bild des Paradieses auf der Wand ein. Dieses Bild ist die sinnliche Existenz.

Die dritte Stufe ist die der „imaginativen Existenz" (*wuǧūd ḫayālī*), die die sinnliche Wahrnehmung von Objekten, die in der Außenwelt nicht vorhanden sind, durch ihre imaginative Vorstellung ersetzt. Man kann sich z.B. das Bild eines Elefanten vorstellen, obwohl man im Moment der Vorstellung keinen vor Augen hat: „So siehst du es trotzdem und er existiert in der Vollkommenheit seines Bildes in deinem Gehirn, nicht aber in der Außenwelt."[37] Die vierte und die fünfte Stufe der Existenz liefern keine Bilder oder sinnliche Vorstellungen, sondern sie repräsentieren etwas aufgrund von Übereinstimmungen. Im Fall der vierten Stufe, der „intellektualen Existenz" (*wuǧūd ʿaqlī*) greift der Intellekt auf die Bedeutung einer Sache zurück und ersetzt die ursprünglichen Sache durch einen Gegenstand, der mit ihm in einer wesentlichen Eigenschaft übereinstimmt. Zum Beispiel steht der Begriff „Hand Gottes" in den Offenbarungsschriften für die Fähigkeit Gottes zu geben und zurückzuhalten. Zu den wesentlichen Eigenschaften jeder Hand gehört die „Fähigkeit zum Greifen". Dieser Bedeutungsinhalt des Worts „Hand" ist die intellektuale Existenz. Die Fähigkeit zu geben und zurückzuhalten gehört also sowohl zu den wesentlichen Eigenschaften einer Hand wie auch zu den Gottes. Diese Übereinstimmung führt dazu, daß Gottes Fähigkeit zu geben und zurückzuhalten in der Offenbarung mit dem Begriff „Hand" ausgedrückt wird.[38]

Handelt es sich bei der Übereinstimmung nicht um eine wesentliche, sondern nur um eine zufällige, akzidentelle Eigenschaft, dann

---

[36] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 179; dt. Übers., 64. Zu dem *ḥadīṯ* vgl. Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, faḍā'il aṣ-ṣaḥāba 37; iv, 1833.

[37] al-Gazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 177; dt. Übers., 62.

[38] Ebd., 178, 182; dt. Übers., 62, 65f.

liegt die fünfte Stufe von Existenz, die ähnliche Existenz (*wuǧūd šubhī*) vor. Zu sagen, Gott sei zornig, kann z.B. nicht wörtlich gemeint sein, da Gott über solche Prädikate hoch erhaben ist. Die wesentliche Eigenschaft von „zornig sein" ist, daß das Blut in Wallung gerät, weil man Genugtuung sucht. Solche Empfindungen sind nicht frei von Unvollkommenheit. Gott ist frei von jeder Unvollkommenheit. Er hat demgegenüber eine Eigenschaft, die wir uns weder in ihrem ursprünglichen Charakter, noch sensuell, noch imaginativ, noch intellektual deutlich machen können. Wir können darüber nur sagen, daß aus ihr das gleiche entsteht, wie aus unserem Zorn, z.B. das Bedürfnis, jemanden zu strafen. Das Bedürfnis, jemanden zu strafen, gehört aber nicht zur wesenhaften Bedeutung (*ḥaqīqa*) des Zorns, sondern ist eine seiner akzidentellen Eigenschaften. In ihrem Wesen haben diese beiden Arten von Zorn möglicherweise nichts miteinander gemeinsam.[39]

Die Einteilung in Stufen der Existenz folgt den „inneren Sinnen" (*ḥawāss bāṭina*), die in der arabischen Philosophie als psychische Fakultäten des Erkenntnisprozesses angenommen wurden. Sie wirken intermediär zwischen der Sinneswahrnehmung und dem rationalen Verstand.[40] Im konkreten Fall hat al-Ġazālī sie aus Avicennas Schrift „Über den Nachweis von Prophezeihungen" (*Fī iṯbāt an-nubūwāt*) übernommen. Avicenna teilt dort alle Entitäten der Welt (*ʿālam*) in sinnlich (*ḥissī*), imaginativ (*ḫayālī*) und intellektual (*ʿaqlī*) ein. Diese Unterscheidung wird bei der Interpretation eines *ḥadīṯ* angewandt, in dem Muḥammad gesagt haben soll, niemand könne das Paradies erreichen, ohne einen sehr engen Pfad zu durchschreiten.[41] Dieser Pfad sei der Weg der intellektualen Welt. Wer sich auf dem engen Weg der Vernunfterkenntnis (*al-ʿaql*) bewege, dem werde das Paradies zuteil. Die sinnliche und imaginative Welt seien vergänglich, die sinnliche Welt sei gar die Welt der Gräber. Nur wer die Eindrücke, die ihm sein sinnliches Vermögen gibt, in seine Vorstellungskraft übertrage, sie dann in seine innere Anschauung (*wahm*) überleite und

---

[39] Ebd., 183; dt. Übers., 66f.

[40] Zu den inneren Sinnen vgl. Davidson, *Al-Fārābī, Avicenna and Averroes on Intellect*, 89, 95, 137 und Wolfson, *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts*. Über die Identität der Einteilungen bei Avicenna und al-Ġazālī vgl. ebd., 282f.

[41] Avicenna, *Fī iṯbāt an-nubūwa*, 55; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 118f. Der *ḥadīṯ* ist nicht-kanonisch, wird aber auch bei al-Ġazālī als Teil der eschatologischen Vorhersagen Muḥammads vorausgesetzt (vgl. *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, 213f.)

sie schießlich in sein Vernunftvermögen trage, werde erlöst werden. Die meisten Leute würden jedoch nicht so weit gelangen, sondern sie würden als wahr akzeptieren, was ihnen ihre Sinneswahrnehmung oder ihre Vorstellungskraft vorgibt. Der Übergang zwischen dieses Fähigkeiten zur Vernunft im Diesseits determiniere den individuelle Gang in die Hölle oder ins Paradies im Jenseits.[42]

Auch die in Avicennas Sendschreiben „Über den Nachweis der Prophetie" nicht vorkommende Unterscheidung in „intellektuale" und „ähnliche" Existenz läßt sich aus dem Schrifttum Avicennas ableiten. Al-Ġazālīs Unterscheidung läßt sich wie folgt charakterisieren: Beruft sich ein Sprecher auf einen Gegenstand der extramentalen Welt und benutzt dabei nicht den ihn repräsentierenden Ausdruck der arabischen Sprache, sondern einen Ausdruck, der ursprünglich einen anderen Gegenstand bezeichnet, welcher mit dem ursprünglich intendierten aber in einem, mehreren oder allen nicht-akzidentellen Eigenschaften übereinstimmt, so tritt der benutzte Ausdruck als Repräsentant im Sinne einer „intellektualen Existenz" für das extramentale Objekt ein. Liegt die Übereinstimmung auf dem Feld akzidenteller Eigenschaften, so tritt der benutzte Ausdruck als Repräsentant in Sinne einer „ähnlichen Existenz" für das extramentale Objekt ein. Die metaphorische Sprache stellt jeweils eine Einheit zwischen den beiden extramentalen Objekten her, die sich einmal auf wesentliche Eigenschaften der Objekte, ein anderes mal auf akzidentelle Eigenschaften stützt. Diese beiden unterschiedlichen Einheiten werden von Avicenna im dritten und im siebten Buch seiner Metaphysik beschrieben.[43] Für Avicenna gibt es eine Einheit, „die durch das Wesen ist" und eine die per Akzidens ist. Al-Ġazālī referiert diese Unterscheidung in seiner Darstellung der arabisch-peripatetischen Philosophie.[44]

Al-Ġazālīs Theorie, die sich dieser fünf Stufen des Sein bedient, leistet zweierlei. Zum einen entwickelt al-Ġazālī eine Methode zur

---

[42] Avicenna, *Fī iṯbāt an-nubūwāt*, 58f.; engl. Übers., 119f.

[43] Avicenna, *aš-Šifā', al-Ilāhīyāt*, i, 97.4–12; ii, 303.15–304.4; *Liber de philosophia prima*, i, 107; ii, 350.25–33; vgl. auch ders., *Kitāb an-Naǧāt*, 197.

[44] al-Ġazālī, *Maqāsid al-falāsifa*, ii, 37.3–39.10; *Logica et philosophia Algazelis*, fol 21*v*. Die Bezeichnung „ähnlich" *šubhī* für diese Art von Existenz geht auf die Darstellung in diesem Buch zurück. Die Einheit per Akzidenz ist dort in eine aufgrund von gleicher Quantität, eine aufgrund von gleicher Qualität, eine aufgrund des gleichen Propriums und eine *in subiecto* eingeteilt. Jene aufgrund von Qualität nennt al-Ġazālī „Ähnlichkeit" (*mušābaha/simultudo*) und dieser Gebrauch ist von Avicennas Darstellung im siebten Buch der Metaphysik übernommen.

Verifikation einer korrekten Interpretation der Offenbarungsschriften. Zum anderen dient sie zur Unterscheidung zwischen Islam und Apostasie. Eine korrekte Interpretation der Offenbarung wird ermittelt, indem man erwägt, welche Stufe der Existenz in der zu interpretierenden Passage vorliegt. Zuallererst, so al-Ġazālī, müsse man in Erwägung ziehen, ob die Stufe der eigentlichen Existenz vorliege und am äußeren Wortsinn der Offenbarung festgehalten werden könne. Gebe es keinen Verstandesbeweis gegen die Gültigkeit des äußeren Wortsinnes, so gelte dieser. Gebe es einen Verstandesbeweis gegen den äußeren Wortsinn, sei zu prüfen, ob die zweite Stufe, die sinnliche Existenz vorliege. Gebe es überzeugendes Verstandesargument auch dagegen, so sei die dritte zu prüfen usw.

> Ohne Notwendigkeit, die nur ein methodisch-hinreichendes Argument (*burhān*) hervorbringt, ist es nicht erlaubt, von einer Stufe auf eine darunterliegende überzugehen.[45]

Dies sei das „Gesetz der Interpretation" (*qānūn at-ta'wīl*), das für die Ermittlung einer korrekten Interpretation der Offenbarungsschriften zu beachten sei. Für die Entscheidung über den Unglauben eines Muslim gilt jedoch:

> Jeder, der eine der Reden des Gesetzgebers auf eine der genannten Stufen reduziert, ist ein Gläubiger.[46]

Fürfalschhalten liegt laut al-Ġazālī nur dann vor, wenn alle diese Bedeutungen abgelehnt würden und behauptet werde, daß das, was in der Offenbarung gesagt werde, keine Bedeutung habe, es sei absolute Lüge, hinter der Aussage stehe die Absicht, zu täuschen oder weltliche Güter zu erreichen. Eine solche Behauptung ist für al-Ġazālī absoluter Unglaube und geheime Apostasie (*zandaqa*).

Es wird nicht deutlich, in welchem Maß al-Ġazālī diese Theorie einer Verifikation von Offenbarungsschriften selber ernst genommen hat. Außerhalb des „Kriteriums der Unterscheidung" wird sie in keiner weiteren Schrift erwähnt. Einzelne Elemente dieser Theorie haben einen großen Einfluß auf al-Ġazālīs Denken gehabt. Die ihr zugrunde liegende Unterscheidung verschiedener Entitäten nach inneren Fakultäten, die sie hervorbringen, kommt sowohl in der „Wiederbelebung

---

[45] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 187; dt. Übers., 69.
[46] Ebd., 184; dt. Übers., 67.

der Religionswissenschaften" als auch in al-Ġazālīs Kommentar zu den schönen Namen Gottes vor.[47] In beiden Büchern dient sie wie im „Kriterium der Unterscheidung" dazu, eine Zeichentheorie als Mittel der Interpretation von Gleichnissen (*miṯāl*) und göttlichen Attributen zu etablieren.[48] Der Intellekt (*ʿaql*) als Ort des begrifflichen Wissens, die Sinneswahrnehmungen (*ḥiss*) und die Imagination (*taḫyīl*) als Ort eines bildhaften Wissens werden als die drei Teile der Seele in der „Wiederbelebung der Religionswissenschaften" erwähnt.[49]

An das „Gesetz der Interpretation" fühlt sich al-Ġazālī in seinen anderen Büchern nicht gebunden. Ein höchstwahrscheinlich um 490/1097 – also 10 Jahre vor dem „Kriterium der Unterscheidung" – verfaßtes Sendschreiben mit dem Titel „Das Gesetz der Interpretation" (*Qānūn at-taʾwīl*) beruft sich auf eine abweichende Regel.[50] In seinem einflußreichen mystischen Buch „Die Nische der Lichter", das höchstwahrscheinlich nach dem „Kriterium der Unterscheidung" entstanden ist, verstößt al-Ġazālī regelmäßig gegen das im „Kriterium der Unterscheidung" dargelegte Gesetz.[51] Selbst innerhalb des „Kriteriums der Unterscheidung" gibt es einen deutlichen Gegensatz

---

[47] al-Ġazālī, *al-Maqṣad al-asnā' fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, 18.9f.; engl. Übers., 6. Was im *Faiṣal* als „eigentliche Existenz" beschrieben wird, ist dort „ursprüngliche Existenz" (*al-wuǧūd al-aṣlī*) oder „wahre Existenz" (*al-wuǧud al-ḥaqīqī*). Das Sein im Geist wird in dieser Schrift mit zwei Adjektiven gemeinsam beschrieben, die von al-Ġazālī im *Faiṣal* getrennt werden: wissentlich (für: intellektual?) und bildhaft (*al-wuǧūd al-ʿilmī aṣ-ṣūrī*). In der *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, iii, 1380f. (XXI, 9, 1) kommt eine Unterscheidung in vier Welten vor: (1.) Die Welt eines ursprünglichen Intellekts, der die erste Schöpfung Gottes ist, (2.) die reale Welt (*ʿālam ḥaqīqī*), (3.) die imaginative Welt (*ḫayālī*) und die (4.) intellektuale Welt (*ʿaqlī*). Hier wird die jeweilige Abhängigkeit von der im Rang vorhergehenden Welt betont.

[48] Dies wird besonders im *al-Maqṣad al-asnā'* deutlich, wo die Unterscheidung verschiedener Existenzen das Ziel verfolgt, die Vorstellung einer Identität von Zeichen und Bezeichnetem zu zerstören (vgl. dazu Gätje, *Logisch-semasiologische Theorien*, 161f. und Frank, *Creation and the Cosmic System*, 12f.) In der aš^{ʿ}aritischen Schule verhinderte diese Vorstellung (neben anderen Faktoren) die Adaption einer Zeichentheorie (vgl. Frank, *Attribute, Attribution and Being*, 272).

[49] Z.B. al-Ġazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, v, 2510 (XXXV, 2); dt. Übers. in Gramlich, *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen der Gottesliebe*, 541.

[50] Das „umfassende Gesetz" (*qānūn kullī*) legt in dieser Schrift dar, daß das vom Verstand gebotete Wissen (*al-maʿqūl*) und das aus der Offenbarung überlieferte Wissen (*al-manqūl*) in Grundfragen der religiösen Spekulation übereinstimmen (al-Ġazālī, *Qānūn at-taʾwīl*, Ed. Šamsaddīn, 123.11f., 126.5–9; Ed. Bīǧū, 15.6f., 19.12–17). Zur Datierung dieser Schrift vgl. die Fußnote 62 auf S. 384.

[51] In al-Ġazālī, *Miškāt al-anwār*, 69–76, 79f.; engl. Übers., 73–80, 84f.; dt. Übers., 37–45, 49f. orientiert sich al-Ġazālīs Technik der Interpretation von Offenbarungstechniken an Traumdeutungen. Allerdings ist dieses Buch für ein breiteres Publikum bestimmt als der *Faiṣal* (über die Datierung des *Miškāt* vgl. Bouyges, *Essai de chronologie*, 65f. und Hourani, *A Revised Chronology*, 299f.)

zwischen den zwei Theorien über die Kriterien der Apostasie. Es macht den Eindruck, als handele es sich bei der im ersten Teil des Buches dargelegten Theorie um ein Gedankenexperiment, in dem al-Ġazālī versucht hat, das schon in vorherigen Generationen als ein Kriterium für Unglauben gebräuchliche *takḏīb an-nabīy* zu deuten und gleichzeitig eine einzige Regel für die Unterscheidung zwischen Islam und Apostasie herauszuarbeiten. Ergebnis war das nur unter Aufbringung von viel Vorarbeit verständliche „Gesetz der Interpretation". Im zweiten Teil des „Kriteriums der Unterscheidung" kehrt al-Ġazālī dann zu der überlieferten Position zurück, wonach Apostasie der Verstoß gegen Dogmen ist. Der erste Teil des „Kriteriums der Unterscheidung" war ein gescheiterter Versuch an dem Kriterium für Unglauben aus der frühen aš'aritischen Schule festzuhalten. Al-Ġazālī hat versucht darzulegen, wie Fürfalschhalten als Kriterium für Unglauben und Apostasie gedeutet werden kann. Sein Scheitern bedeutete innerhalb der islamischen Theologie der endgültige Abschied von diesem Kriterium.

4. ABSCHNITT

DIE REAKTIONEN DER PHILOSOPHEN AUF DIE VERURTEILUNG DURCH AL-ĠAZĀLĪ – 487/1095 BIS 592/1195

Das bedeutendste Ereignis in der Geschichte Persiens und des Zweistromlandes während der Epoche des klassischen Islams war die Überwindung des Oxus durch die nomadischen Türken in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts. Warum die seit mehr als sechs Jahrhunderten verteidigte Zivilisationsgrenze zu den zentralasiatischen Steppen in diesem Jahrhundert wieder durchlässig wurde, ist nicht geklärt. Für den iranisch-mesopotamischen Zivilisationsraum bedeutete dies die Konfrontation mit einer Folge von nomadischen Eroberern, deren Nachkommen vom 5./11. bis letztlich in das 20. Jahrhundert die Geschichte im islamischen Orient von Syrien bis in das Gangestal bestimmt haben. Unmittelbare Folge der seldschukischen Einwanderungen war der Untergang der būyidischen Fürstentümer im iranischen Kernland. Deren Herrscher waren die letzten gewesen, die sich einer zunehmenden Ausgrenzung der antiken Wissenschaften aus dem Kanon der Gelehrsamkeit im iranisch-mesopotamischen Kulturgebiet widersetzt hatten. Die von der *ḥadīṯ*-Gelehrsamkeit ausgehende Stärkung des Sunnitentums seit Beginn des 5./11. Jahrhunderts sah vor allem in der peripatetischen philosophischen Tradition einen Gegner, den es nicht nur zu bekämpfen, sondern zu zerstören galt. Die traditionalistischen sunnitischen Gelehrten statteten die Seldschuken mit einer Herrschaftslegitimation aus, die die Zerstörung der philosophischen Tradition als Element enthielt. Der schwindende Einfluß der Kaufleute auf das Kulturleben und eine Umstrukturierung des Bildungssystems durch Schaffung staatlicher Medresen mit einem religionsgelehrsamen Ausbildungskanon sind als Faktoren für den Untergang der peripatetischen Philosophie im Osten in dieser Arbeit genannt worden. Trotzdem ist es erstaunlich, mit welcher Geschwindigkeit jegliche von der Offenbarung unabhängige philosophische Wissenschaft im Verlauf des 5./11. Jahrhunderts in den östlichen islamischen Ländern verschwand.

Tatsächlich ist die Philosophie im Islam während dieser Periode nicht verschwunden. Auch in späteren Jahrhunderten gab es im Osten der islamischen Welt eine Reihe von Schriftstellern, die in ihren Werken einzelne Elemente der peripatetische Lehrtradition fortgeführt haben. Vor allem im Iran übte die Philosophie Avicennas und in ihr vorrangig seine Intellektlehre einen großen Einfluß auf eine Anzahl religiöser Autoren aus. Avicenna selber hatte begonnen, philosophische Werke auf persisch zu verfassen, und spätestens unter

den Īlḫānen im 7./13. Jahrhundert begann Persisch das Arabische als Wissenschaftssprache im Iran zu verdrängen.[1] Der schiitische Autor Naṣraddīn aṭ-Ṭūsī (gest. 672/1274) schrieb sein Hauptwerk in der Metaphysik auf Persisch.[2] Das etwas mehr als 50 Jahre später entstandene umfangreiche, arabische Kalām-Kompendium des Aš'ariten 'Aḍūdaddīn al-Īǧī (gest. 756/1355) belegt den Einfluß der peripatetischen Lehrtradition auf die sunnitische Theologie während des 8./14. Jahrhunderts.[3] Die Adaption einzelner Elemente der peripatetischen Lehrtradition von Seiten religiöser Autoren im Islam bedeutet aber nicht, daß die peripatetische Philosophie in ihren Reihen fortgeführt wurde. Maßgebliche Elemente der avicennistischen Lehre wurden in späterer Zeit nicht wiederaufgenommen. In der islamischen Philosophie hat um die Wende vom 5./11. in das 6./12. Jahrhundert ein Wandel stattgefunden, der von al-Ġazālīs Verurteilung dreier Lehren der Philosophen ausgelöst wurde.

---

[1] Über die frühe persischsprachige Philosophie vgl. Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparé*, 51–142 und ders, *En Islam iranienne*, Bde. 2 und 3.

[2] Über ihn vgl. EI[1], iv, 1062 (Rudolf Strothmann); *GAL*, i, 508–512; *Suppl.*, i, 924–933.

[3] Über ihn vgl. EI[2], iii, 1022 (Josef van Ess); *GAL*, ii, 208f., *Suppl.*, ii, 287–293. Der erkenntnistheoretische Teil von al-Īǧīs „al-Mawāqif" wurde von Josef van Ess in seiner *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī* übersetzt und kommentiert. Über den Einfluß Avicennas vgl. dort den Index-Eintrag „Ibn Sīnā".

1. KAPITEL

DER WANDEL IN DER PERIPATETISCHEN PHILOSOPHIE IM OSTEN DER ISLAMISCHEN WELT AM BEGINN DES 6./11. JAHRHUNDERTS

Während am Anfang des 5./11. Jahrhunderts mit Avicenna der Höhepunkt der peripatetischen Philosophie im Islam erreicht wurde, wird in den Quellen über den Ausgang dieses Jahrhunderts keine einzige Stimme erwähnt, die sich gegen die Verurteilung der Philosophie durch al-Ġazālī erhebt. Eine Reihe von philosophischen Werken aus der ersten und zweiten Generation der Schüler Avicennas sind bis zum Ende des 5./11. Jahrhunderts überliefert.[1] Die – soweit bisher bekannt – letzte überlieferte Schrift dieser Schultradition ist von Abū l-ʿAbbās al-Laukarī verfaßt worden, einem vielleicht 517/1123 verstorbenen Zeitgenossen al-Ġazālīs und in der zweiten Generation Schüler Avicennas.[2] Al-Laukarī hat 503/1109–10 eine Fassung der „Anmerkungen" (*at-Taʿlīqāt*) aus dem Nachlaß Avicennas herausgegeben.[3] Sein eigenes Buch trägt den Titel „Darlegung der Wahrheit bei (gleichzeitiger) Garantie der Aufrichtigkeit" (*Bayān al-ḥaqq bi-ḍamān*

---

[1] Vgl. die Werke von Bahmanyār b. Marzubān (gest. 458/1066) und al-Maʿṣūmī (gest. nach 430/1038) im Literaturverzeichnis und *GAL*, i, 458f.; *Suppl.*, i, 828f. Zu den unmittelbaren Schülern Avicennas vgl. auch die Fußnote 9 auf S. 244 in diesem Buch.

[2] Al-Laukarī war ein Schüler Bahmanyārs, über ihn vgl. al-Baihaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, Ed. Šafīʿ, 120, 204; Ed. Kurd ʿAlī, 127; Meyerhof, *ʿAlī al-Bayhaqī's Tatimmat*, 176; Ibrāhīm Dībāǧī in seinen Editionen von al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 13–17 und *Bayān al-ḥaqq, al-Manṭiq*, 67–93; Jacob/Wiedemann, *Zu ʿOmer-i-Chajjâm*, 52f. und ʿAbdarraḥmān Badawī in seiner Edition von Avicenna, *at-Taʿlīqāt*, 8. Über die avicennistische Lehrtradition im 6./12. Jahrhundert vgl. Bausani, *Religion in the Seljuq Period*, 288f. und al-Ḫuḍairī, *Silsila muttaṣila min talāmīḏ Ibn Sīnā*. Gutas, *Notes and Texts from Cairo Manuscripts II*, 9 fügt zu den wenigen Informationen neue hinzu, indem er die Besitzverhältnisse der Hs. Kairo, Dār al-Kutub, *ḥikma* 6M mit Texten von Avicenna auswertet.

[3] Dies wird in einer der Hss. (Istanbul, Ahmet III, Nr. 3204, fol 19*v*) der Schrift erwähnt. In dieser Hs. wird al-Laukarī überschwenglich mit den Ehrennamen „Einzigartigkeit der Epoche" (*waḥīd az-zamān*) und „Beweis der Wahrheit" (*burhān al-ḥaqq*) bezeichnet (vgl. ʿAbdarraḥmān Badawī in seiner Edition von Avicenna, *at-Taʿlīqāt*, 9). Über den Nachlaß von Avicenna vgl. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 142–144 und Michot, *La réponse d'Avicenne à Bahmanyâr et al-Kirmânî*.

aṣ-ṣidq) und es ist ein Kompendium der Logik, Naturwissenschaft und Metaphysik, an dem sich wichtige Entwicklungen in der islamischen Philosophie an der Wende des 5./11. Jahrhunderts in das 6./12. Jahrhundert aufzeigen lassen.

Über al-Laukarīs Leben ist nur sehr wenig bekannt und selbst sein Todesdatum ist unsicher.[4] Die einzige überlieferte glaubwürdige Biographie über ihn berichtet, er stamme aus Laukar, einer Stadt in der Nähe von Merw,[5] und habe die philosophischen Wissenschaften in seiner Heimat Chorasan verbreitet.[6] Seine zentrale Position für die Verbreitung der avicennistischen Philosophie in Chorasan wird in dem gleichen biographischen Werk durch die große Anzahl seiner philosophischen Schüler deutlich. Neben seiner Beschäftigung mit den philosophischen Wissenschaften hat sich al-Laukarī auch als Dichter betätigt, und einige Gedichte aus seinem *Dīwān* sind überliefert.[7]

Sein philosophisches Buch ist außerhalb der iranischen Überlieferungstradition – die erst vor kurzem zugänglich wurde – nur in einer einzigen unvollständigen Handschrift bekannt, die lange Zeit als Hauptquelle für die Philosophie al-Laukarīs diente.[8] Erst durch die zwei Teileditionen von Ibrāhīm Dībāǧī 1985 und 1995 wurde bekannt, daß die „Darlegung der Wahrheit bei Garantie der Aufrichtigkeit" (*Bayān al-ḥaqq bi-ḍamān aṣ-ṣidq*) ein groß angelegtes, umfassendes philosophisches Kompendium ist.[9] Es besteht aus drei Teilen: Logik, Na-

---

[4] Woher das in *GAL*, i, 460 auftauchende Todesdatum 517/1123 stammt, ist nicht klar. Gemäß einem Eintrag in der Hs. Istanbul, Ahmet III, Nr. 3204, fol 19*v* war al-Laukarī 503/1109 noch am Leben (vgl. ʿAbdarraḥmān Badawī in seiner Edition von Avicenna, *at-Taʿlīqāt*, 9 und Ibrāhīm Dībāǧī in seinen Editionen von al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 14f. und *Bayān al-ḥaqq, al-Manṭiq*, 67–71.)

[5] Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, iv, 370f. berichtet, daß dieser Ort schon von Krieg zerstört in Ruinen lag, als er ihn 616/1219 kurz vor dem ersten Mongolensturm besucht hat.

[6] al-Baihaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, Ed. Šafīʿ, 120; Ed. Kurd ʿAlī, 127; Meyerhof, *ʿAlī al-Bayhaqī's Tatimmat*, 176.

[7] Ḥaǧǧī Ḫālifa, *Kašf az-zunūn*, iii, 256; einige Gedichte sind in Ibrāhīm Dībāǧīs Editionen von al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 17–19 und *Bayān al-ḥaqq, al-Manṭiq*, 73f. abgedruckt.

[8] Die Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, fonds arabe 5900 enthält nur den Teil über Naturwissenschaft. Über das Buch vgl. bisher einzig *GAL*, i, 460; Blochet, *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884–1924)*, 136; ders., *Bibliothèque Nationale. Catalogue de la collection (. . .) Schefer*, 19 und Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, 39, 78. ʿAbdarraḥmān Badawī übernimmt in seiner Edition von Avicenna, *aṭ-Ṭaʿlīqāt*, 8 die fehlerhaften Informationen aus Blochets Katalog.

[9] Nach wie vor liegen nicht alle Teile des Buches in Edition vor. Durch die Editionen von Dībāǧī ist nur das erste Buch der Logik (die *Isagoge*) sowie die gesamte

turwissenschaft und Metaphysik. Jeder dieser drei Teile ist eingeteilt in einzelne Bücher. Die Einteilung der Bücher folgt dem Kanon der Wissenschaften, wie er sich in der Spätantike durch die Abfolge der Schriften Aristoteles' (und Porphyrios') etabliert hatte. Die Logik beginnt also mit der *Isagoge* und folgt dann dem Schriftenkanon des Organons, wie er im Orient studiert wurde, d.h. einschließlich der *Rhetorik* und der *Poetik*. In der Einteilung der übrigen Bücher seines Kompendiums folgt al-Laukarī letztlich Avicennas „Heilung der Seele" (*aš-Šifāʾ*) und dem weitgehend verlorenen Kompendium „Die ausgeglichene Darstellung" („al-Inṣāf").

Die Logik der „Darlegung der Wahrheit" – von der bisher nur der erste Teil, die *Isagoge*, zugänglich ist – bildet die methodische Grundlage, auf der die beiden anderen Teile aufbauen. Zu Beginn dieses zweiten Teils erwähnt al-Laukarī, daß die Studenten schon in einer vorhergehenden Stufe – gemeint ist der erste Teil über Logik – mit der apodiktischen Methode vertraut gemacht wurden.[10] Der zweite Teil der „Darlegung der Wahrheit" ist ein Lehrbuch der Naturwissenschaft, das aus fünf Büchern besteht.[11] Es beginnt mit einer allgemeinen Darstellung, in der al-Laukarī deutlich macht, aufgrund welcher Prinzipien man in der Naturwissenschaft zu Erkenntnissen gelangt. Dieser Abschnitt ist ein Lehrbuch der naturwissenschaftlichen Methodologie und gleichzeitig eine Bearbeitung von Avicennas erstem Buch im naturwissenschaftlichen Teil seiner Enzyklöpädie „Die Heilung der Seele" (*aš-Šifāʾ*), das in seiner lateinischen Übersetzung den Titel *De causis et principiis naturalium* trägt (arab.: *as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī*). Hier legt al-Laukarī im Anschluß an Avicenna dar, daß sinnliche Erfahrung die Grundlage ist, aufgrund derer man durch apodiktische Argumente zu allgemeingültigen Erkenntnissen über die Objekte kommen kann.[12] Ein späterer Eigentümer der Handschrift hat dem Buch den Titel „Über die Grundlagen der Naturwissen-

---

Metaphysik zugänglich geworden. Für den Teil über Naturwissenschaften greife ich auf die Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, fonds arabe 5900 zurück. Die Einleitung zum Buch ist bisher nicht ediert, Dībāǧī zitiert jedoch in seiner Edition von al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 22 daraus.

[10] al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq*, Hs. Paris, fol. 2*v*.8–11.

[11] So zumindest in der Pariser Handschrift. Dībāǧī beschreibt in seinen Editionen von al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 23f. und *Bayān al-ḥaqq, al-Manṭiq*, 85f., daß die Naturwissenschaft aus acht Büchern besteht. Die Bücher *De anima* (*Kitāb an-Nafs*), *De plantiis* (*Kitāb an-Nabāt*) und *De animalibus* (*Kitāb al-Ḥayawān*) sind in der Pariser Hs. nicht vorhanden.

[12] al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq*, Hs. Paris, fol. 2*v*.12–15.

schaft" gegeben,[13] um al-Laukarīs Lehrprogramm zu kennzeichnen. Dieser erste Teil des Buchs ist eine erkenntnistheoretische Erörterung aristotelischer Naturwissenschaft, in der die wesentlichen Elemente dieser Lehrtradition wie die Substanz-Akzidenz-Unterscheidung, die Anwendung des Kausalprinzips oder der Zusammenhang zwischen Bewegung und Zeit dargelegt werden.

Die weiteren vier Bücher dieses zweiten Teils sind jeweils Kompendien zu *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *De conglegatione et conglutinatione lapidum* und *Meteorologica*. Diese als kurze Paraphrasen verfaßten Bücher haben nicht die Schriften Aristoteles' zur Vorlage,[14] sondern sie fassen die entsprechenden Werke in Avicennas philosophischem Kompendium „Die Heilung der Seele" (*aš-Šifā'*) zusammen.[15] Al-Laukarī schreibt im Vorwort zur Naturwissenschaft, sein Buch umfasse die Kompendien zu „den kleineren Schriften unter den Werken des Philosophen Aristoteles, die von dem weisen Meister Avicenna kommentiert und im Text einfacher gestaltet wurden."[16] Philosophie wurde im Osten der islamischen Welt in der Generation al-Laukarīs also nicht mehr anhand der Schriften Aristoteles' studiert, sondern Avicenna hatte sich als Klassiker etabliert und seine Werke haben die Aristoteles' aufgrund ihrer leichteren Zugänglichkeit ersetzt.[17]

Aus dem Vorwort zur Naturwissenschaft wird auch deutlich, daß der bedeutendste Gegner peripatetischer Naturwissenschaft nunmehr die aš'aritische Ontologie war. Avicenna hatte in seinen Schriften nur selten auf Einwände von theologischer Seite reagiert und wenn, dann

---

[13] Arab.: *kitāb fī uṣūl 'ilm aṭ-ṭabī'ī*; ebd., fol. 1*r*.

[14] Aristoteles hat z.B. nie ein Buch über Mineralienlehre *De conglegatione et conglutinatione lapidum*/*Kitāb al-Ma'ādin* verfaßt.

[15] Avicenna, *aš-Šifā'*, *aṭ-Ṭabī'īyāt*, *as-Samā' wa-l-'ālam*, *al-Kaun fa-l-fasād* und *aš-Šifā'*, *aṭ-Ṭabī'īyāt*, *al-Ma'ādin wa-l-aṯār al-'uluwīya*.

[16] al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq*, Hs. Paris, fol. 2*r*.7f.

[17] Dies gilt auch über den dritten Teil des Werkes wo al-Laukarī nicht mehr die metaphysischen Schriften Aristoteles' zusammenfaßt und kommentiert sondern die Vorlagen sind in diesem Fall die Teile über Metaphysik aus Avicennas Kompendiun „Die Heilung der Seele" (*aš-Šifā'*), der Teil über die *Theologia* aus dem weitgehend verlorenen „Die ausgeglichene Darstellung" („al-Inṣāf") sowie Bahmanyārs *at-Taḥṣīl*. (vgl. darüber Ibrāhīm Dībāǧī in al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-'Ilm al-ilāhī*, 22). Schon die im Literaturverzeichnis erwähnten Werke der direkten Avicenna-Schüler Bahmanyār und al-Ma'ṣūmī einschließlich des *at-Taḥṣīl* sind letztlich Kompendien der Lehren Avicennas. Über den Vorgang der Verdrängung der griechischen Vorlagen durch arabische wissenschaftliche Werke vgl. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 153f.

in einer Weise, die im Dunkeln läßt, gegen welche Partei sich seine Argumentation wendet. Bei al-Laukarī ist das anders, er läßt schon im Vorwort seines Buches keinen Zweifel daran, daß der Hauptkontrahent der peripatetischen Naturwissenschaft jene Gelehrten seien, die bezweifeln würden, daß die Körper aus Form und Materie zusammengesetzt seien. Dies seien die „Anhänger des Atoms“[18] und gemeint sind Aš'ariten wie al-Laukarīs Zeitgenosse al-Ǧuwainī (gest. 478/1085), der seit 457/1065 das höchste theologische Lehramt in Nischapur innehatte und in seiner Ontologie die aristotelische Kategorienlehre ablehnte und eine Atomtheorie vertrat.[19] Zu diesen Gegnern zählt auch al-Ġazālī, der zumindest in seiner „Widerlegung der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*) den Standpunkt einer okkasionalistischen Ontologie wider die Philosophen eingenommen hat.[20]

Al-Laukarī schreibt, er wolle sich in seinem Buch nicht mit Details abgeben und deshalb keine Einwände widerlegen, deren Unbegründbarkeit (*buṭlān*) leicht zu ermitteln sei. Er nehme sich vor, Zweifel (*šukūk wa-šubah*) nur dann zu behandeln, wenn sie wohlbegründet seien „und den Eindruck machen, sie könnten wahr sein“.[21] Dies betreffe vor allem zwei Lehren, die Atomtheorie und die Lehre, daß die Körper überhaupt nicht zusammengesetzt seien. Die Unbegründbarkeit dieser beiden Lehren liege im Verborgenen und deshalb müsse man ihre Intention aufdecken, indem man deutlich mache, daß die Motivation für diese beiden Einwände nicht aus der Naturwissenschaft sondern aus der Metaphysik stamme. Beide Lehren würden sich gegen den Hylemorphismus der Philosophen wenden.[22] In der Naturwissenschaft komme man ohne diese Prämisse, die in der Metaphysik durch apodiktische Argumente bewiesen worden sei, aber nicht aus. Anders als Avicenna sieht sich al-Laukarī also zwei Generationen später gezwungen, die aristotelische Ontologie als eine der Grundlagen peripatetischer Philosophie, gegen die Angriffe von Seiten der okkasionalistischen Aš'ariten zu verteidigen.

---

[18] Arab.: *aṣḥāb al-ǧuz' alladī lā yataǧazza'*; al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq*, Hs. Paris, fol. 1*v*.13–15.

[19] Vgl. Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 160f. Über die Atomtheorien im Kalām vor al-Ǧuwainī und ihre Ursprünge vgl. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, 1–33, 94–123.

[20] Vgl. die 17. Diskussion in *Tahāfut al-falāsifa*.

[21] Arab.: *šaḏīda al-ištibāh wa-iltibās bi-l-ḥaqq*; al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq*, Hs. Paris, fol. 1*v*.11.

[22] Ebd., 2*r*.1–5.

Dieser Schwerpunkt tritt im dritten Teil der „Darlegung der Wahrheit" abermals auf. Hier in der Metaphysik nutzt al-Laukarī die Erklärung des – nach Meinung der *falāsifa* – ontischen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung als Gelegenheit, das ontologische Prinzip der Kausalität zu etablieren. Aus der Überschrift des Kapitels wird deutlich, von woher die Angriffe kommen: „Über die Auflösung der Gründe, die an den Überzeugungen der Philosophen zweifeln lassen, wonach jede Ursache eine Wirkung mit sich führt (. . .)."[23] In diesem Kapitel erläutert al-Laukarī das Prinzip, gemäß dem jedes zeitliche Ereignis (*ḥādiṯ*), das selber nicht notwendig ist, seine Existenz der Notwendigkeit einer Ursache verdankt. Al-Laukari verbindet mit diesem Argument gleichzeitig den kausalen Gottesbeweis ganz im Sinne Avicennas wonach Gott – als einzige von sich aus notwendige Existenz – die Letztursache für alle zeitlichen Ereignisse ist.[24] Am Ende dieses Kapitels paraphrasiert al-Laukarī schließlich den okkasionalistischen Einwand gegen die Kausalität als Prinzip der Erkenntnis. Die Zweifler behaupten, daß „die Existenz (einer Wirkung) gänzlich von der ersten, (einzig) wahren Ursache verursacht wird (. . .)."[25] In seiner Antwort darauf verweist al-Laukarī auf den Teil seines Buches über Naturwissenschaften.

Auf einen weiteren Vorwurf der – in diesem Fall durch al-Ġazālī vertretenen – aš'aritischen Theologie geht al-Laukarī gleich zu Beginn des dritten Teils über Metaphysik ein. Nachdem er deutlich gemacht hat, daß es das Ziel dieses Buches ist, „über die Grundlagen der metaphysischen Wissenschaft (*uṣūl al-ʿilm al-ilāhī*) in der Art der Zusammenfassung (*talḫīṣ*) und des Kommentars (*šarḥ*) zu sprechen," führt er aus, daß er nicht die Einzelheiten (*furūʿ*) der Inhalte dieser Wissenschaft beschreiben möchte, außer in einem Fall:

> und das ist der Zustand der menschlichen Seele in ihrem Jenseits, wenn sie von den körperlichen Beziehungen abgeschnitten ist. Wie nämlich wird ihr Zustand sein, was ihr Wissen und ihr Unwissen über die Dinge angeht, und von welcher Art wird ihr Wissen und ihre Kenntnis sein? Dies ist ein Thema, das nur sehr selten in den Büchern erwähnt wird, die sich in den Händen der Menschen befinden. Das meiste, was über die Zustände der Seele nach ihrer Abtrennung (vom

[23] al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 217.
[24] Ebd., 218.3f.
[25] Ebd., 220.*ult.*

Körper) erörtert wird, betrifft vielmehr die Zustände ihrer Freuden, ihrer Schmerzen, ihres Glücks und ihres Unglücks.[26]

In den entsprechenden Kapiteln über das Jenseits der Seele hält al-Laukarī an den von al-Ġazālī verurteilten Auffassungen fest, wonach die Seele nach ihrem Tod in der Lage ist, alle Beziehungenen zum Körper aufzugeben und die Freuden sowie die Bestrafungen im Jenseits als ein intellektuelles Glück erfahren. In einer von Avicennas Schriften über des Aufstieg des Seele des *ʿārif* (Wissenden) beeinflußten Passage beschreibt al-Laukarī, wie die Seele desjenigen, dessen intellektuelle Fähigkeiten (*al-quwā al-ʿaqlīya*) die Vollkommenheit erreicht, immense Freuden erfahren wird, „und diese Freude wird nicht von der Art der sinnlichen Freude oder tierischen Freude sein, sondern eine Freude, die dem höchst angenehmen Zustand ähnelt, wie er die angenehme und reine Substanz hat – erhaben ist sie über jede Freude."[27]

Eine ähnliche Treue zu den von al-Ġazālī verurteilten Lehren findet sich im Teil über Naturwissenschaft. Im Kompendium zu *De caelo* legt al-Laukarī die bei Avicenna vorkommende Lehre dar, wonach die Himmelsshären nicht-zusammengesetzte Körper aus reiner Form sind, die sich in einer ständigen Kreisbewegung befinden und deren Bewegung seit Ewigkeiten andauert.[28] Al-Laukarī war höchstwahrscheinlich der letzte überlieferte Autor aus dem Osten der islamischen Welt, der die Ewigkeit der Welt behauptet hat.[29]

---

[26] Ebd., 3f.

[27] Ebd. 380f., vgl. die ganze Passage 379–390.

[28] al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq*, Hs. Paris, fol. 79*r*. Vgl. Avicenna, *aš-Šifāʾ*, *aṭ-Ṭabīʿīyāt, as-Samāʾ wa-l-ʿālam*, 50.

[29] In einem anderen Werk, das zur gleichen Zeit wie al-Laukarīs Buch entstanden sein muß und al-Ġazālī zugesprochen wurde, wird ebenfalls die Ewigkeit der Welt behauptet. Der Historiker as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 257 berichtet auf Autorität seines Vorläufers Ibn aṣ-Ṣalāḥ aš-Šahrazūrī (gest. 643/1245) zu dem Buch „Über die esoterischen Dinge, die man Nicht-Eingeweihten vorenthalten muß" („Kitāb al-Maḍnūn bihī min ġair ahlih"): „Dies Buch wird al-Ġazālī zugesprochen – verhüte Gott, daß es von ihm ist – doch es ist klar, daß es ihm fälschlicherweise angehängt wird. Die Sache ist so, wie er [*scil.* Ibn aṣ-Ṣalāḥ] sagt, denn das Buch geht so weit, zu behaupten, die Welt sei ewig und es leugnet sowohl, daß (Gott) ein ewiges Wissen der Partikularia hat, wie auch die Attribute (Gottes)." Der Inhalt des Buches wird bei Badawī, *Muʾallafāt al-Ġazālī*, 154f. aufgrund einer Kairiner Hs. referiert und tatsächlich wird darin zu Anfang die Ewigkeit der Zeit behauptet. Bis heute liegt jedoch keine vollständige kritische Edition des Textes vor, und es scheinen mehrere, stark abweichende Rezensionen unter diesem Titel im Umlauf zu sein, vgl. die beiden Hss. in Berlin, Staatbibliothek Pm. 35 und Pet. 598 (Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, ii, 319f.)

Al-Laukarīs hat sein philosophisches Kompendium höchstwahrscheinlich im gleichen Jahrzehnt oder gar später verfaßt wie al-Ġazālī seine „Widerlegung der Philosophen" (*Tahāfut al-falāsifa*),[30] und es wird deutlich, daß al-Laukarī sich der heftigen Kritik von Seiten der Aš'ariten an den Grundlagen peripetischer Philosophie bewußt war. In einigen Fällen wird die Kritik, wie sie al-Gazālī und andere Vertreter aus der Niẓāmīya-Medrese in Nischapur vorgetragen haben, vorausgesetzt. Gleichzeitig hält al-Laukarī an dem Programm der peripatetischen Philosophie fest, wie es von Avicenna und seinen Schülern wie Bahmanyār in den Jahrzehnten vorher vertreten wurde. Trotz der sich in der 2. Hälfte des 5./11. Jahrhunderts heftiger formulierenden Kritik an einigen dieser Lehren vertritt al-Laukarī die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Unkörperlichkeit der jenseitigen Belohnung und Bestrafung. Die Auffassung, wonach die von den Propheten überbrachten Lehren – wenn auch nur in einem bildlichen Sinn wahr – so doch nützlich (*munfa'a*) für das Gemeinwesen seien, ist ebenfalls Teil der Lehre al-Laukarīs.[31] Ähnlich wie Avicenna schließt auch al-Laukarī sein Lehrbuch über Metaphysik mit einem Kapitel ab, in dem er darlegt, warum die einzelnen Elemente der muslimischen Scharia geeignet sind, eine Gesellschaft zu ihrem Vorteil zu leiten.[32]

Ein detaillierteres Studium dieses Buch mag zu dem Ergebnis kommen, daß al-Laukarī – obwohl in den Grundzügen ein treuer Avicennist – in Einzelheiten von der aš'aritischen Kritik beeinflußt wurde. An einer Stelle deutet al-Laukarī an, daß er die philosophische Interpretation des Jenseits nicht beweisen könne – ein Punkt den al-Ġazālī in der „Widerlegung" hervorgehoben hatte – und deshalb den Leser bittet, diese Passagen so zu lesen, als handele es sich um die religiösen Überzeugungen (*i'tiqādāt*) des Autors.[33] Obwohl al-Laukarī z.B. Kausalität als ein Prinzip naturwissenschaftlicher Erkenntnis anerkennt,[34] macht es den Eindruck als habe er ein weniger deterministisches Verständnis bei der Anwendung dieses Prinzips als seine

---

[30] Al-Laukarī ist gewiß nach 503/1109 (möglicherweise erst 517/1123) gestorben und hat sein Buch nicht am Ende seines Lebens verfaßt. Im Vorwort heißt es, das Buch solle ein Muster vorgeben, zu dem al-Laukarī „im Verlauf meines Lebens" zurückkehren könne (so zitiert in der Einleitung zu al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-'Ilm al-ilāhī*, 22).

[31] Ebd., 401, 403.

[32] Ebd., 401–406; vgl. Avicenna, *aš-Šifā', al-Ilāhīyāt*, ii, 441–446.

[33] al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-'Ilm al-ilāhī*, 381.

[34] al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq*, Hs. Paris, foll. 12*r*f.

Vorgänger. Das Feuer entflamme nur „in der Mehrzahl der Fälle" das Feuerholz und al-Laukarī läßt die Möglichkeit zu, daß etwas „von außerhalb" auftritt, das diese Kausalität durchbricht.[35] In vielen Fällen sei die kausale Folge nämlich nicht durch das Wesen der Sache bestimmt, sondern sie sei nur eine akzidentelle Folge und damit z.B. auch vom Zufall (*baḫt*) bestimmt. Das Beispiel von Feuer und Entflammung wird auch von al-Ġazālī in der 17. Diskussion in seiner „Widerlegung" gewählt, um den Determinismus der Philosophen zu kritisieren. Bei al-Laukarī wird dieser Determinismus dadurch eingeschränkt, daß er eingesteht, „etwas Hinderndes" (*muʿāriḍ*) könne Kausalität aufheben.[36]

Ob al-Ġazālīs „Widerlegung" dem Buch von al-Laukarī vorhergeht, läßt sich schwer entscheiden. Vieles, was al-Ġazālī an Kritik gegen die Philosophen vorbringt, stammt wahrscheinlich schon aus der Beschäftigung mit den Lehren der Philosophen im Seminar von al-Ǧuwainī während seiner Studienzeit in Nischapur und war auch vor al-Ġazālīs Buch in Chorasan bekannt. Al-Laukarī kann auf vielen Wegen mit der Kritik an den Lehren der peripatetischen Philosophie, die aus der Niẓāmīya-Medrese in Nischapur kam, vertraut gemacht worden sein. Die im Titel von al-Laukarīs Buch erwähnte „Garantie der Aufrichtigkeit"[37] mag vor diesem Hintergrund auch eine religiöse Bedeutung gehabt haben. Bestimmt kannte al-Laukarī die aš'aritische Argumentation, wonach Unglaube gleichbedeutend mit der Leugnung der Aufrichtigkeit Gottes und des Propheten sei. Seine Metaphysik enthält ein Kapitel, in dem er den Unterschied zwischen „Wahrheit" (*ḥaqq*) und „Aufrichtigkeit/Wahrhaftigkeit" (*ṣidq*) einander gegenüberstellt. Aufrichtigkeit, so al-Laukarī, sei durch die Beziehung der Person zu einer Sache gegeben, Wahrheit ergebe sich durch die Beziehung der Sache zur Person.[38] In der Einleitung zu seinem Buch schreibt al-Laukarī, daß er sein Buch „Darlegung der Wahrheit bei Garantie der Aufrichtigkeit" genannt hat, weil es darin

---

[35] Ebd., fol. 17*v*. Das Beispiel vom Feuer und Feuerholz kommt auch im dritten Teil über Metaphysik vor (ders., *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 217–220).

[36] al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq*, Hs. Paris, fol. 17*v*.

[37] Arab.: *ḍamān aṣ-ṣidq*. Die Lesung in der Pariser Hs. (fol. 1*r*.4) ist nicht besonders deutlich und wurde oftmals falsch entziffert (so in Blochets Katalogen und auch bei Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, 39), doch mit den Teheraner Editionen wurde die Lesung *Bayān al-ḥaqq bi-ḍamān aṣ-ṣidq*, „Darlegung der Warheit bei (gleichzeitiger) Garantie der Aufrichtigkeit" verifiziert.

[38] al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 33.

sein Ziel sei, die Wahrheit und zugleich die aufrichtigste Gesinnung deutlich zu machen.[39] Dies mag zum einen als eine Reaktion auf die Angriffe gegen die Philosophen gelesen werden. Das arabische Wort *ḍamān* (eigentl. „Garantieerklärung") kann aber auch als „Anerkennung" gelesen werden und damit wird der zweite Teil des Titels zu: „unter Anerkennung der Aufrichtigkeit". Da al-Ġazālī in einigen seiner Schriften die Anerkennung der Aufrichtigkeit des Propheten als Kriterium für Apostasie etabliert hat,[40] mag al-Laukarīs Wahl dieser Formulierung eine Reaktion auf diese Entwicklung in der aš-ʿaritischen Theologie sein mit der er versucht hat, sein Selbstverständnis als Muslim schon im Titel auszudrücken.

Während der Lebenszeit al-Laukarīs am Ende des 5./11. Jahrhunderts begann in Nischapur die Aneignung philosophischer Techniken innerhalb der aš'aritischen Schule. Nicht nur al-Ġazālīs Theologie zeigt tiefgreifende Einflüsse von Avicenna, auch die Werke seiner Studienkollegen al-Kiyā al-Harrāsī und Abū l-Qāsim al-Anṣārī offenbaren ein lebhaftes Interesse an der philosophischen Tradition.[41] Damit entstand eine neue philosophische Bewegung innerhalb der islamischen Theologie. Im Prozeß der Assimilation der peripatetischen Philosophie an den Kalām ging aber die Unabhängigkeit verloren, mit der die arabischen Philosophen losgelöst von den Aussagen der Offenbarungsschriften Wissenschaft betrieben haben. Alle philosophischen Werke, die aus dem 6./12. Jahrhundert aus dem Osten der islamischen Welt überliefert sind, verteidigen entweder die drei von al-Ġazālī etablierten Dogmen oder vermeiden diese Themen. Mit Ausnahme des konvertierten Juden Abū l-Barakāt al-Baġdādī[42] haben alle Philosophen des 6./12. Jahrhunderts, von denen Schriften

---

[39] Arab. *tabyīn al-ḥaqq bi-aṣdaq ar-raʾy*. Die Einleitung zu dem Buch ist leider nicht ediert, wird jedoch in Auszügen von Ibrāhīm Dībāǧī in der Edition von al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 22 zitiert.

[40] Vgl. dazu S. 292–303.

[41] Vgl. die ausführlichen Diskussionen der Lehre von der Ewigkeit der Welt bei al-Kiyā al-Harrāsī, *Uṣūl ad-dīn*, foll. 27*r*–62*v* und al-Anṣārī, *al-Ġunyā*, foll. 19*r*–22*r* und die Identifikation dieser Lehre mit Aristoteles (bei al-Kiyā fol. 57*v*, bei al-Anṣārī fol. 20*v*). Vgl. dazu Frank, *Creation and the Cosmic System*, 66. Zu al-Anṣārī (gest. 511 oder 512/1117–19) vgl. einzig as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 96–99. Zu al-Kiyā al-Harrāsī (gest 504/1110) vgl. EI², v, 234 (George Makdisi); *GAL*, i, 390; *Suppl.*, i, 674; Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence*, 216–219; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 231–234; Halm, *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule*, Index.

[42] Gest. nach 560/1165, über ihn vgl. Pines, *Studies in Abū l-Barakāt al-Baghdādī* und *GAL*, i, 460; *Suppl.*, i, 831 und *EJ*, viii, 461 (M. Zabel u. Red.)

ediert sind, also aš-Šahrastānī,[43] Ibn Ġailān al-Balḫī[44] und Faḫraddīn ar-Rāzī[45] eine Ausbildung an der Niẓāmīya-Medrese in Nischapur genossen oder gehörten auf andere Art zur Lehrtradition al-Ǧuwainīs und al-Ġazālīs.[46]

Die Lehrtradition Avicennas war mindestens bis in die Mitte des 6./12. Jahrhundert lebendig. Ein biographisches Lexikon mit Lebensdaten philosophischer und naturwissenschaftlicher Gelehrter dieser Zeit dokumentiert, wie die peripatetische Tradition mit der neuen philosophischen Lehre an den Niẓāmīya-Medresen zusammenwuchs. „Die Ergänzung zum Buch ‚Schrein der Weisheit'" (*Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*)[47] wurde kurz nach 548/1153 von ʿAlī al-Baihaqī (gest. 565/1170) verfaßt und überliefert die Namen von über 30 philosophischen Gelehrten des 6./12. Jahrhunderts in Persien.[48] Mindestens ein Dutzend von ihnen haben sich als mittelbare Schüler Avicennas betrachtet und haben ihren wissenschaftlichen Stammbaum über Lehrer-Schüler-Beziehungen auf den „weisen Meister" (*aš-šaiḫ ar-raʾīs*) zurückgeführt.

Eine Schlüsselstellung in der Verbreitung der avicennistischen Lehrtradition in Chorasan kommt gemäß diesen Biographien Abū l-ʿAbbās

---

[43] Gest. 548/1153, er war ein Schüler des Abū l-Qāsim al-Anṣārī. Vgl. EI², ix, 214–216 (Guy Monnot); *GAL*, i, 428f., *Suppl.*, i, 762f.

[44] Gest. nach 580/1184, er hat an der Niẓāmīya in Merw und Nischapur studiert. Vgl. Michot, *La pandémie avicennienne*, 288–292; al-Baihaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, Ed. Šafīʿ, 156; Ed. Kurd ʿAlī, 157; Meyerhof, *ʿAlī al-Bayhaqī's Tatimmat*, 193.

[45] Gest. 606/1209, sein Vater war ein Schüler al-Anṣārīs. Vgl. EI², ii, 770–773 (Georges C. Anawati); *GAL*, i, 461, 506–508; *Suppl.*, i, 920–924; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 242.

[46] ʿUmar-i Ḫayyām, obwohl auch ein philosophischer Autor des 6./12. Jahrhunderts (gest. 536/1132), gehört was seine Ausbildung angeht noch ganz in das vorhergehende Jahrhundert. Er wurde schon 467/1074–75 von Malikšāh mit einer Kalenderreform beauftragt (Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, x, 67) und konnte aufgrund seines Alters kein Schüler al-Ǧuwainīs oder dessen Schülergeneration sein. Er steht auch außerhalb der avicennistischen Lehrtradition. Über ihn vgl. EI¹, iv, 1064–68 (Vladimir F. Minorsky); *GAL*, i, 471; *Suppl.*, i, 358 und Browne, *A Literary History of Persia*, ii, 246–259.

[47] „Der Schrein der Weisheit" („Ṣiwān al-ḥikma") des Bagdader Philosophen Abū Sulaimān al-Manṭiqī (gest. um 375/985) ist ein nur noch in Auszügen bekanntes biographisches Lexikon über antike und arabische Philosophen bis ins 4./10. Jahrhundert (EI², i, 151f. (Samuel Miklos Stern)). Über Abū Sulaimān als Philosophen einer „doppelten Wahrheit" vgl. Niewöhner, *Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit*, 35f. u. ders., *Averroismus vor Averroes?*, 35f.

[48] al-Baihaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*; das Werk wurde von Meyerhof, *ʿAlī al-Bayhaqī's Tatimmat*, 135–204 in Auszügen ins Englische übersetzt. Zu dem Werk vgl. auch Gutas, *The Ṣiwān al-ḥikmā Cycle of Texts*, 346. Über seinen Autor vgl. EI², i, 1131f. (Douglas M. Dunlop); *GAL*, i, 324; *Suppl.*, i, 557f.

al-Laukarī zu. Al-Baihaqī erwähnt fünf Schüler al-Laukarīs: Muḥammad b. Abī Ṭāhir aṭ-Ṭabasī al-Marwazī (gest. 539/1135), ʿAbdarrazzāq at-Turkī (gest. ?), Muḥammad al-Īlāqī (gest. 536/1141), Asʿad al-Maihanī (gest. 513/1118) und Abū ʿAlī b. al-Qaṭṭān al-Marwazī (gest. 548/1153–54).[49]

Selbst wenn man zwischen einer peripatetischen philosophischen Lehrtradition Avicennas und einer religiös orientierten, philosophischen Lehrtradition durch die Schüler al-Ǧuwainīs am Beginn des 6./12. Jahrhunderts in Persien unterscheidet, fallen diese beiden Stränge weniger als 20 Jahre nach der Verurteilung von Lehren Avicennas durch al-Ġazālī zusammen.[50] Mit Asʿad al-Maihanī (gest. 513/1118) übernahm bald nach 507/1113 ein Schüler al-Laukarīs und damit auch ein Avicenna-Schüler in dritter Generation das Lehramt an der Niẓāmīya-Medrese in Bagdad.[51] Er sah in al-Ġazālīs Philosophie ein nur durch (mystische?) Perfektion der eigenen intellektuellen Fähigkeiten erreichbares Ideal, denn von ihm wird der Spruch überliefert:

> Niemand wird Einsicht (*maʿrifa*) in das Wissen und die Tugend al-Ġazālīs erlangen, wenn er nicht zumindest nahezu die Vollkommenheit des Intellekts (*ʿaql*) al-Ġazālīs erreicht.[52]

Die wenigen Informationen über die philosophischen Gelehrten des 6./12. Jahrhunderts im Osten der islamischen Welt machen deutlich, daß diese Wissenschaftler sowohl von der direkten avicennistischen Lehrtradition wie von der religiösen Lehrtradition der Werke Avicennas an den Niẓāmīya-Medresen geprägt waren. Muslimische

---

[49] al-Baihaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, Ed. Šafīʿ, 122f., 125f., 136f., 155; Meyerhof, *ʿAlī al-Bayhaqī's Tatimmat*, 177, 178, 179, 185, 193. Muḥammad al-Īlāqī wird zwar als Schüler Avicennas beschrieben, gemeint ist aber sicher al-Laukarī, der die Schultradition Avicennas nach Chorasan trug. Über die Schüler al-Laukarīs vgl. auch Ibrāhīm Dībāǧī in seinen Edition von al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 74–76 und *Bayān al-ḥaqq, al-Manṭiq*, 79–81.

[50] Die Verschmelzung der Lehrtradition Avicennas mit der al-Ġazālīs läßt sich u.a. an einigen Pseudo-Epigraphien aufzeigen, die höchstwahrscheinlich von al-Gazālīs Schülern verfaßt wurden, aber unter dem Namen ihres Lehrers verbreitet wurden. Ein deutliches Beispiel ist Pseudo-al-Ġazālī, *Maʿāriǧ al-quds fī madāriǧ maʿrifat an-nafs*, in dem eine ghazalische Lehre mit einer Vielzahl von Zitaten aus dem Werk Avicennas unterlegt wird. (Vgl. darüber Janssens, *Le Maʾârij al-quds fî madârif maʾrifat al-nafs: Un élément-clé pour le dossier Ghazzâli-Ibn Sînaʾ*)

[51] Vgl. al-Baihaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, Ed. Šafīʿ, 136f.; Ed. Kurd ʿAlī, 141; Meyerhof, *ʿAlī al-Bayhaqī'a Tatimmat*, 185. Über ihn vgl. auch as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 42f.; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, x, 660; Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, iii, 344; Halm, *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule*, 165.

[52] as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 202.

Religion und peripatetische Philosophie waren im 5./11. und im 6./12. Jahrhundert nicht so deutlich voneinander zu trennen, wie es die späteren, meist vom religiösen Traditionalimus geprägten Quellen glauben machen wollen. Der Meister Avicenna hatte selber eine religionsrechtliche Ausbildung genossen und galt als ḥanafitischer Rechtsgelehrter.[53] ʿAlī al-Baihaqī, der Chronist der avicennistischen Lehrtradition, betrachtete sich selber als Schüler Avicennas in vierter Generation und hat z.B. wie der Meister eine kurze Zeit als Kadi praktiziert.[54] Die Kritik al-Ġazālīs an einigen Lehren Avicennas wurde von ʿAlī al-Baihaqī nicht als Nachweis eines „In-Sich-Zusammenbrechens" (*tahāfut*) der peripatetischen Tradition, sondern als Korrektur verstanden. In einem Streitgespräch hat ʿAlī al-Baihaqī al-Ġazālīs Grundsätze für die Interpretation (*taʾwīl*) der Offenbarungsschriften verteidigt und behauptet, niemand hätte eine bessere Einheit von Religionsgesetz und Philosophie geleistet als al-Ġazālīs.[55]

Die Studenten an den Niẓāmīya-Medresen nahmen ihre ersten Kenntnisse in der Philosophie aber nicht mehr aus den Werken Aristoteles', al-Fārābīs oder Avicennas, sondern lernten die Philosophie der Peripatetiker aus den Doxographien und Widerlegungen al-Ġazālīs und anderer religiöser Gelehrter, wie z.B. aš-Šahrastānī, kennen. Die staatlichen Autoritäten haben den Prozeß der Verdrängung peripatetischer Literatur durch religiös inspirierte Schriften von Beginn an gefördert. ʿAlī al-Baihaqī berichtet z.B., wie ein sehr beliebtes Buch des unmittelbaren Avicenna-Schülers al-Maʿṣūmī über die Himmelssphären und Intellekte schon zu Lebzeiten Niẓāmalmulks von dessen Sohn aus der Bibliothek der Niẓāmīya-Medrese in Nischapur entfernt wurde.[56] Mehr als einhundert Jahre später wurde 588/1192 der bloße Besitz von Schriften Avicennas in Bagdad zu einer Anklage gegen einen hohen Beamten ausgenutzt. Die Bücher Avicennas wurden damals erstmals öffentlich verbrannt.[57]

---

[53] Gutas, *Avicennas maḏhab*, 327–331.

[54] Al-Baihaqi war 526/1132 Kadi in Baihaq (heute Sabsewar) in Chorasan. Er war Schüler des al-Marwazī, dieser ein Schüler von al-Laukarī.

[55] Arab.: *wa-lā yuǧmiʿu baina š-šarīʿa wa-l-ḥikma aḥsan mimmā ǧamaʿa al-Imām al-Ġazālī*; al-Baihaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, Ed. Šafīʿ, 140; Ed. Kurd ʿAlī, 143. Das Streitgespräch fand mit dem oben erwähnten aš-Šahrastānī statt.

[56] al-Baihaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, Ed. Šafīʿ, 95; Ed. Kurd ʿAlī, 103; Meyerhof, *ʿAlī al-Bayhaqī's Tatimmat*, 163. Es handelte sich dabei offenbar um das in einer Berliner Hs. vorliegende *Risāla fī iṯbāt al-mufāraqāt*. Der Text dieses Werks wird in anderen Hss. jedoch Bahmanyār und auch al-Fārābī zugeschrieben, vgl. dazu Hans Daiber in *Encyclopaedia Iranica*, iii, 502.

[57] Hartmann, *An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225)*, 256–262.

Aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist ein Rechtsurteil (*fatwā*) überliefert, in dem einer der führenden Gelehrten der šāfi'itischen Rechtsschule im Osten der islamischen Welt zur Beschäftigung mit peripatetischer Philosophie Stellung nimmt. Taqīaddīn b. aṣ-Ṣalāḥ aš-Šahrazūrī wurde 577/1181 in einem Dorf am Oberlauf des Tigris geboren und studierte *fiqh* der šāfi'itischen Rechtsschule in fast allen großen Medresen zwischen Palästina und Chorasan. Er ließ sich als Lehrer in Damaskus nieder und gewann eine herausragende Reputation. Als der Ayyubidenherrscher al-Malik al-Ašraf eine neue Medrese, den *Dār al-Ḥadīṯ*, in Damaskus gründete, war Ibn aṣ-Ṣalāḥ ihr erster Lehrer. Das gleiche geschah 616/1219–20 als ein weiteres Mitglied der Herrscherfamilie die *Sitt-aš-Šām*-Medrese gründete, so daß Ibn aṣ-Ṣalāḥ die beiden prestigereichsten Lehrstühle in Damaskus zur gleichen Zeit innehatte. Für den Biographen Ibn Ḫallikān, der selber 632/1234–35 bei ihm studierte, war Ibn aṣ-Ṣalāḥ der herausragendste Kenner des islamischen Rechts und der *ḥadīṯ*-Kunde seiner Zeit.[58] Neben einem populären Buch über *ḥadīṯ*-Kunde verfaßte er ein Kommentar zu al-Ġazālīs umfassendem Werk über die *furū'* in der šāfi'itischen Rechtsschule.[59] Ibn aṣ-Ṣalāḥ starb 643/1245 in Damaskus, 15 Jahre bevor die Stadt das erste Mal von den Mongolen eingenommen wurde.

Innerhalb der nicht datierten Sammlung von Rechtsentscheidungen des Ibn aṣ-Ṣalāḥ ist seine Stellungnahme zu zwei Fragen über die Beschäftigung mit Philosophie und Logik überliefert. Leider ist der Anlaß dieser Rechtsentscheidungen unbekannt. Die erste dieser beiden Fragen, die Ibn aṣ-Ṣalāḥ vorgelegt wurden, lautet:

> Frage: Über eine Gruppe von Muslimen, die sich zu den Leuten des Wissens und des Sufismus zählen. Ist es erlaubt, daß sie sich mit den Werken Avicennas beschäftigen und in seinen Büchern studieren? Und ist es dieser Gruppe erlaubt, davon überzeugt zu sein, er gehöre zu den Gelehrten?[60]

In seiner Entscheidung folgt Ibn aṣ-Ṣalāḥ der von al-Ġazālī fast 250 Jahr vorher erstmals vorgelegten Argumentation, wonach die Gefahr in der Philosophie in der Tatsache liege, daß sie ihre Anhänger in

---

[58] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-a'yān*, iii, 243. Über Ibn aṣ-Ṣalāḥ vgl. ebd., iii, 243–245; v, 334; GAL, i, 358f., *Suppl.*, i, 610–612; EI², iii, 927 (J. Robson) und as-Subkī, *Ṭabaqāt*, viii, 326–336.

[59] Dieser Kommentar wurde kürzlich ediert al-Ġazālī, *al-Wasīṭ fī-l-maḏhab (...) wa-bi-hāmišihī (...) Šarḥ muškil al-Wasīṭ li-Abī 'Amr Uṯmān b. aṣ-Ṣalāḥ.*

[60] Ibn aṣ-Ṣalāḥ, *Fatawā*, i, 208f. Die beiden *fatawā* sind bei Qal'aǧī, *Fatāwā Ibn*

eine Hybris gegenüber den religiösen Wissenschaften führe und dazu verleite, die Bedeutung der prophetischen Sendung gering zu achten.[61] Anders als bei al-Ġazālī wird dieser Zusammengang bei Ibn aṣ-Ṣalāḥ jedoch nicht mehr detailiert erklärt oder dafür gar argumentiert. Die Beziehung zwischen Philosophie und einer Geringschätzung der religiösen Wissenschaften wird nur angeschnitten und als bekannt vorausgesetzt, denn hier findet sich nur die Aussage, wonach derjenige, der Philosophie betreibt: „seine Religion aufs Spiel setzt und sich der größten Versuchung aussetzt",[62] „gegen die Vorzüge der Scharia blind wird."[63] und „blind gegen die Prophetie unseres Propheten wird."[64]

Schließlich nimmt das Traditionsargument bei Ibn aṣ-Ṣalāḥ einen weit größeren Raum als z.B. bei al-Ġazālī ein: Keiner der Gefährten des Propheten und der Muslime in den ersten Nachfolgegenerationen, niemand unter den zur eigenständigen Rechtsentscheidung befugten Rechtsgelehrten (*muǧtahidūn*) noch der rechtgeleiteten Alten (*as-salaf*) oder der übrigen hochgestellten Rechtsgelehrten habe sich jemals für die Beschäftigung mit der Philosophie ausgesprochen.[65] Dies *argumentum e silentio* wird in einem zweiten Schritt implizit fortgeführt und es wird dahingehend gedeutet, daß die Rechtsgelehrten des Islams die Beschäftigung mit Philosophie abgelehnt hätten. So setzte sich – durch letztlich logisch unzulässige Argumentation – die Überzeugung durch, im Islam sei die Beschäftigung mit der Philosophie stets verboten gewesen.

Über diese beiden Ansätze einer rechtlichen Argumentation hinaus enthalten die beiden *fatawā* Ibn aṣ-Ṣalāḥs eine heftige anti-philosophische Polemik. Die Philosophie sei der Gipfel der Schamlosigkeit und der Zersetzung, gebe Grund für Verwirrung und Irrtum und sei Anlaß für Abschweifungen und *zandaqa*. Wer beginnt, sich mit Philosophie zu beschaftigen, von dem ergreife der Teufel Besitz.[66] Avicenna sei nicht zu den Gelehrten zu zählen, sondern er war ein menschgewordener Teufel (*šayṭān min šayāṭīn al-ins*).[67]

---

aṣ-Ṣalāḥ ḥaula Ibn Sīnā wa-l-falsafa wa-l-manṭiq nochmals abgedruckt. Den Hinweis auf diese Texte verdanke ich Herrn Prof. Dr. Hans Daiber, Frankfurt.

[61] Vgl. S. 270–276.

[62] Ibn aṣ-Ṣalāḥ, *Fatawā*, i, 209.2f.

[63] Ebd., i, 210.1f.

[64] Ebd., i, 210 4f.

[65] Ebd., i, 210f.

[66] Ebd., i, 210.

[67] Ebd., i, 209.3f.

Was für die Philosophie gelte, das gelte ebenso für die Logik, die nichts anderes sei als die Einführung in die Philosophie „(. . .) und die Einführung in ein Übel ist ein Übel."[68] Schließlich wird Ibn aṣ-Ṣalāḥ auch eine Frage vorgelegt, die durch die Anwendung der peripatetischen Logik in den religiösen Wissenschaften aufgeworfen wurde:

> Ist es beim Begründen von Entscheidungen der Scharia erlaubt, sich der logischen Terminologie zu bedienen oder nicht? Und zeigen die Entscheidungen der Scharia einen Mangel in ihrer Begründung, wenn sie dies nicht tun?

Für Ibn aṣ-Ṣalāḥ ist die Benutzung peripatitischer Begriffe wie *burhan* („apodiktisches Argument") oder *ḥadd* („Definition") eine neumodische Torheit, die als verwerfliche Handlung nicht geduldet werden kann. Was die Logiker über die Bedeutung von methodengerechten Definition und Syllogismen behaupten, ist für Ibn aṣ-Ṣalāḥ nur tönendes Geschwätz (*qa'qā'*). An dieser Stelle bleibt offen, wie Ibn aṣ-Ṣalāḥ über al-Ġazālīs Strategie entschieden hätte, die Konzepte der peripatetischen Logik zwar zu übernehmen, ihre Terminologie aber so zu verändern, daß sie sich an altherbegrachte Begriffe in den Religionswissenschaften anlehnt.

Schließlich bleibt als letzte Frage, was mit jenen zu geschehen hat, die Philosophie betreiben und die in den Medresen des Landes die Jugend unterrichten. Ibn aṣ-Ṣalāḥ ist auch in dieser Frage ein unerbittlicher Gegner der Philosophen:

> Es ist die Pflicht des Herrschers, die Muslime vor dem Übel dieser Peripatetiker[69] zu beschützen, sie aus den Medresen zu entfernen und zu verbannen und die Beschäftigung mit ihrer Disziplin zu bestrafen. Um den Brand, den diese Leute legen, zu löschen und die Überreste der Philosophie und der Philosophen zu vertilgen, soll der Herrscher alle, die öffentlich ihr Bekenntnis zu den Glaubensüberzeugungen der Philosophen kundtun, unter das Schwert tun oder sie dazu auffordern, zum Islam überzutreten. (. . .) Wer diese Pflicht zu erfüllen anstrebt, der muß jene, die von den Leuten der Philosophie in den Medresen als Lehrer tätig sind und über Philosophie schreiben und sie rezitieren, ihres Amtes entheben, sie dann einsperren und ihnen seinen Standpunkt aufzwingen. Für den Fall, daß jemand behauptet, er glaube nicht an ihr Bekenntnis, und dabei der Lüge überführt wird, so ist der (beste)

---

[68] Ebd., i, 210.13.

[69] Die Edition hat hier *al-mašā'īm* „die Unheil verkündenden", im Kontext besser paßt jedoch das Wort *mašša'īn*, „Peripatetiker", das sich im Schriftbild nur geringfügig unterscheidet. Gemeint sind in jedem Fall die Philosophen.

> Weg, ein Übel auszureißen, indem man es seiner Wurzel ausreißt – und die Wiedereinstellung eines solchen als Lehrer gehört zu den größten Vergehen.[70]

An dieser Stellungnahme wird deutlich, daß al-Ġazālīs Position, wonach ein überführter Lehrer der Philosophie ohne *istitāba* aufgrund von Apostasie getötet werden *kann*, von Ibn aṣ-Ṣalāḥ mehr als zwei Jahrhunderte spater geteilt wird. Ibn aṣ-Ṣalāḥ fordert, einen überführten Philosophen entweder zu töten *oder* ihn zu zwingen, zum „Islam" zurückzukehren (arab. *ʿalā s-saif au al-islām*). Mit „Islam" ist hier sicher das reuige Abschwören philosophischer Lehrsätze gemeint, das rechtlich wie eine *tauba*, also eine Rückkehr aus der Apostasie in die Gemeinschaft der Muslime gedeutet wurde. Anders als bei al-Ġazālī bleibt bei Ibn aṣ-Ṣalāḥ vollkommen unerwähnt, welche Lehren der vermeintliche Philosoph vertreten oder gelehrt hat. Die Trennung in apostatische philosophische Lehrsätzen und in solche, sie innerhalb der Gemeinde der Muslime geduldet werden sollen, ist in den zwei Jahrhunderten nach al-Ġazālī im šāfiʿitischen Strafrecht verloren gegangen.

Die zwei *fatawā* Ibn aṣ-Ṣalāḥs und die Verbrennung der Bücher Avicennas 588/1192 dürfen nicht als Beleg für eine generelle Ausgrenzung der philosophischen Literatur aus allen Bereichen des gelehrten Lebens im Osten des Islams interpretiert werden. Gerade Ibn aṣ-Ṣalāḥs *fatawā* können als Beleg für die Existenz von philosophischer Gelehrsamkeit in der Mitte ersten Hälfte des 8./13. Jahrhunderts gesehen werden, denn nur wenn Avicenna gelesen und studiert wurde, macht es Sinn, sich gegen dieses Studium zu wenden. Insofern liegen mit Ibn aṣ-Ṣalāḥ aus dem 7./13. Jahrhundert und ʿAḍūdaddīn al-Īǧī aus dem 8./14. Jahrhundert zwei Beispiele von entgegengesetzten Richtungen innerhalb der šāfiʿitischen Rechtsschule vor. Während Ibn aṣ-Ṣalāḥ sich mit heftigen Worten gegen jene richtete, die philosophische Begriffe in die religiösen Wissenschaften trugen, verfaßte al-Īǧī ein Kompendium des Kalāms, das ohne Avicennas Lehren und seine Begrifflichkeit nicht auskommt.

Dennoch wird bei Ibn aṣ-Ṣalāḥ und dem Autodafé von 588/1192 auch klar, daß selbst ein durch überlieferte Religionsgelehrsamkeit angeregtes Studium der Philosophie seit dem 6./12. Jahrhundert von

---

[70] Ebd., i, 211.11–212.2.

Neidern und Gegnern in einer Hofintrige oder gar einem Gerichtsverfahren als Anklagepunkt gegen die philosophischen Gelehrten genutzt werden *konnte*. Wer sich mit Philosophie beschäftigte, war vor solchen Ränken nicht sicher. Im Jahr vor der Verbrennung der Bücher Avicennas in Bagdad war es in Aleppo zur Vollstreckung eines Todesurteils gegen den mystischen Philosophen Šihābaddīn as-Suhrawardī gekommen. Dies war nicht das erste Todesurteil aufgrund von Apostasie gegen einen Philosophen im Osten der islamischen Welt. Schon 525/1131 – also nur 35 Jahre nach al-Ġazālīs Verurteilung der Philosophie – wurde Abū l-Maʿālī al-Mayānǧī, der ebenfalls ein mystische Philosoph war und als Schüler des ʿUmar-i Ḫayyām sowie des Bruders von al-Ġazālī galt, in Bagdad verhaftet und in Hamadan gekreuzigt.[71]

[71] Über as-Suhrawardī vgl. EI[1], iv, 547f. (Simon van den Bergh); *GAL*, i, 437f.; *Suppl.*, i, 781–783 und Corbin, *En Islam iranienne*, ii, 9–19 und Amin Razavi, *Suharwardi and the School of Illumination*, 1–30. Über ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Mayānǧī vgl. al-Baihaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikmā*, Ed. Šafīʿ, 117f.; Ed. Kurd ʿAlī, 123–125; Meyerhof, *ʿAlī al-Bayhaqī's Tatimmat*, 175; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 128–130; Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, iv, 710.

2. KAPITEL

DER EINFLUSS DER NEUEN PHILOSOPHISCHEN BEWEGUNG INNERHALB DER ISLAMISCHEN THEOLOGIE AUF DAS GEISTESLEBEN NORDAFRIKAS UND AL-ANDALUS AM BEGINN DES 6./12. JAHRHUNDERTS

Im Westen der islamischen Welt nahm die Geschichte der peripatetischen Philosophie einen anderen Verlauf. Während aus der Zeit vor dem 6./12. Jahrhundert keine Philosophen aus dem Maghreb oder aus al-Andalus bekannt sind, begann in diesem Jahrhundert eine philosophische Blüte, die mit Averroes einhundertfünfzig Jahre nach dem Tod Avicennas einen Höhepunkt erreichte. Dabei wurde der Maghreb und al-Andalus in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts ebenso wie Persien und Mesopotamien von einem Einfall nomadischer Krieger heimgesucht, die die Geschichte dieser Länder während des 5./11. und 6./12. Jahrhunderts bestimmt haben. 447/1055, als der Seldschuke Ṭoġrilbeg erstmals in Bagdad erschien, die Stadt plünderte und den letzten būyidischen Statthalter festnahm,[1] tauchte im Süden Marokkos eine Armee von nomadischen Wüstenbewohnern der Ṣanhāǧa-Berber auf. Anders als die türkischen Seldschuken im Osten brachen die Ṣanhāǧa mit einer politischen und religiösen Herrschaftsideologie zur Eroberung auf, und anders als Iran und Mesopotamien war der Maghreb im 5./11. Jahrhundert keine Jahrtausende alte Kulturregion.

Nordafrika westlich von Tunesien war in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts in weit geringerem Maß islamisiert als der Osten. Es gab nur wenige urbane Zentren und unter der rein berbersprachigen Landbevölkerung herrschte oft ein unvollständiges Verständnis der muslimischen Religion. An vielen Orten praktizierte man einen offenen Synkretismus, der einige Riten des Islams mit der überlieferten vorislamischen Religion verband.[2] Zwei islamische Gelehrte,

---

[1] Ibn al-Ǧauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 163–166.

[2] Lagardère, *Les Almoravides*, 29–43; Goldziher, *Materialien zur Kenntnis der Almohaden-bewegung*, 36–56.

die unter der Landbevölkerung aufgewachsen waren und den Islam in den Städten al-Andalus bzw. im Osten der islamischen Welt kennengelernt hatten, begründeten religiöse Erneuererungsbewegungen, die vor dem Hintergrund jahrhundertealter Stammeskonflikte die zwei Berberreiche der Almoraviden und Almohaden schufen.

Der erste dieser beiden Gelehrten war ʿAbdallāh b. Yāsīn, ein Ṣanhāǧa-Berber unbekannter Herkunft, der als Schüler in einer religiösen Ausbildungsstätte im Sus-Tal zwischem dem Hohen Altas und dem Anti-Atlas das mālikitische Recht gelernt hatte und einige Jahre in al-Andalus verbracht haben soll.[3] Er zog um 430/1039 mit einigen von der Pilgerfahrt heimkehrenden Wüstennomaden zu ihren Ṣanhāǧa-Stämmen in die Westsahara und predigte dort den traditionalistischen Islam der mālikitischen Richtung. Unter den Nomadenstämmen gewann seine Mission vor allem bei den Lamtūna im heutigen Mauretanien an Einfluß. Mit Hilfe einer neuen Kriegstaktik gelang es den von den Lamtūna angeführten Ṣanhāǧa-Nomaden zwischen 445/1053 und 487/1094 Marokko und al-Andalus militärisch zu erobern.[4]

Getragen wurde diese Bewegung der Almoraviden[5] sowohl von durch Stammeskonflikte beeinflußte Herrschaftsmotive wie von einem Bestreben nach religiöser Erneuerung. Das religiöse Element ging von der traditionellen mālikitischen Rechtsgelehrsamkeit aus. Die mālikitische Rechtsschule, die ursprünglich die Rechtspraxis in der Prophetenstadt Medina repräsentierte, verbreitete sich früh in Tunesien und al-Andalus, aber auch im Irak und in Ägypten. Der Erfolg der Rechtstradition von Medina gegenüber ihrer frühen Konkurrentin aus Kufa wurde u.a. mit der Entschlossenheit erklärt, mit der die mālikitische Schule religiöse Abweichungen verfolgte.[6]

Im frühen mālikitischen Recht kam der Ermessensentscheidung und der herrschenden Rechtspraxis eine größere Bedeutung zu als dem Wortlaut des *ḥadīṯ*-Korpus.[7] Selbst nachdem aš-Šāfiʿī in seinen methodologischen Werken über das islamische Recht die Rolle der

---

[3] Dieses islamische Zentrum im Sus-Tal war der in späteren Legenden weit in den Süden verlegte *dār al-murābiṭīn*. Vgl. Morea-Farias, *The Almoravids*, 805f., 813 und Meier, *Almoraviden und Marabute*, 115f.

[4] Lagardère, *Les Almoravides*, 45–60; Morea-Farias, *The Almoravids*, 812 und Harry T. Norris in Art. „al-Murābiṭūn" in EI², vi, 584f.

[5] Die europäische Wiedergabe für arab. *al-murābiṭūn* im Sinne von „die Glaubenskrieger" (zu dieser Übersetzung vgl. Meier, *Almoraviden und Marabute*, 140).

[6] Nicole Cottart in Art. „Mālikiyya" in EI², v, 279.

[7] Vgl. S. 70f.

Prophetenüberlieferung gestärkt hatte, blieb in der mālikitischen Schule der Rückgriff auf vorhergehende Entscheidungen bestimmend. Der Mālikismus war stets Ausdruck eines Traditionalismus, der sich weniger auf das Leben und Handeln des Propheten, sondern mehr auf die Sitten und Gebräuche der frühen Muslime im Ḥiǧāz gründete. Dementsprechend stand das Studium des von den Alten praktizierten Rechts, der sogenannten *furūʿ*, wörtl. „Ableitungen" i.S.v. angewandten Rechtsentscheidungen, im Vordergrund. Werke über die Grundlagen des Rechts (*uṣūl al-fiqh*), d.h. über die Methode der Urteilsfindung, den Sinn der einzelnen Bestimmungen oder den theologischen Inhalt einzelner Vorschriften, sind aus der mālikitischen Rechtsschule vor dem 6./12. Jahrhundert kaum bekannt.[8]

Obwohl eine Untersuchung und Analyse zur Religionspolitik der Almoraviden aufgrund der problematischen Quellenlage nach wie vor fehlt,[9] wird gemeinhin davon ausgegangen, daß die Almoraviden nach ihrer Machtübernahme in Marokko die traditionelle *furūʿ*-Gelehrsamkeit der mālikitischen Schule gestärkt haben und damit faktisch ein Bündnis mit den Rechtsgelehrten des Maghrebs und al-Andalus eingingen.[10] ʿAbdallāh b. Yāsīn war direkt von dieser Art Gelehrsamkeit beeinflußt, inwieweit jedoch seine Nachfolger nach seinem Tod 451/1059 das religiöse Momentum aufrechterhalten haben, ist nicht ganz klar. Zehn Jahre nach dem Tod von ʿAbdallāh kam mit Yūsuf b. Tāšfīn (reg. 463/1071–500/1107) die bedeutendste politische Persönlichkeit der Almoraviden-Dynastie an die Macht.

Yūsuf b. Tašfīn war ein Zeitgenosse al-Ġazālīs, und nachdem Yūsuf 483/1090 begonnen hatte, die in viele Kleinkönigreiche zerfallene muslimische Pyrenäenhalbinsel zu erobern, soll al-Ġazālī aufgrund von Nachrichten über die Gerechtigkeit Yūsufs den Beschluß gefaßt haben, zu ihm in den Maghreb zu reisen. Der Tod Yūsufs habe diesen Plan aber zunichte gemacht.[11] Dies Ereignis wird von den Biographen al-Ġazālīs in das Jahr 489/1096 verlegt, Yūsuf b. Tašfīn starb aber erst zehn Jahre später.

Dieser anachronistische Bericht mag eine nachträgliche Bemühung gewesen sein, den theologischen Widerspruch zwischen zwei der

---

[8] Miklos Muranyi in *Grundriß der arabischen Philologie*, ii, 316f.; Vgl. dazu auch Goldziher, *Mohammed ibn Toumert et la theologie*, 22–27.

[9] Vgl. darüber S. 389.

[10] Vgl. Harry T. Norris in Art. „Mālikiyya" in EI², v, 281; Abun-Nasr, *A History of the Maghreb*, 98; Laroui, *L'histoire du Maghreb*, 157f.

[11] as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 199.

bekanntesten islamischen Persönlichkeiten ihrer Generation zu überdecken. Sollte al-Ġazālī wirklich eine Reise zu Yūsuf in den Maghreb geplant haben, so hing der Abbruch dieses Unternehmens nicht mit dem Tod des Herrschers, sondern mit einer Ernüchterung über dessen traditionalistische Religionspolitik zusammen. Yūsuf b. Tāšfīn war ein Repräsentant der traditionellen Rechtsgelehrsamkeit, deren Grenzen al-Ġazālī in einer Reihe von Schriften aufgezeigt hat. Vor allem im ersten Buch seines Hauptwerks „Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften" (*Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*) führt al-Ġazālī aus, daß sinnvolles Wissen nur solches sei, das zum Jenseits führt. In diesen stark von mystischen Ideen beeinflußten Ausführungen wird der Sinn von Religionsgelehrsamkeit in der Vorbereitung auf einen Lebensstil beschrieben, der das Individuum für das Jenseits rüstet. Die bloße Gelehrsamkeit ohne eine innere religiöse Disposition hatte für al-Ġazālī keine Berechtigung. Die ausschließliche Beschäftigung mit den *furūʿ* bringe allein diesseitigen Nutzen und werde von „dieseitigen Gelehrten" betrieben.[12] Wie könne man sich vorstellen, daß eine Wissenschaft, die sich mit der gegenseitigen Verfluchung zweier Ehepartner bei unklarer Vaterschaft eines Kindes, mit der Vorauszahlung für Waren, mit Miet- und Lohnzahlungen oder dem Wechseln von Münzen beschäftigt, ein Wissen bereitstellen könne, das auf das Jenseits vorbereite? Wer glaube, sich mit diesem Wissen Gott nähern zu können, sei verrückt.[13]

Auch in seinen weniger mystischen Schriften hat sich al-Ġazālī im Fall der Gelehrten stets gegen das bloße Wiederholen von Lehrmeinungen der Vorväter und für eine eigenständige Verstandeserkenntnis religiöser Zusammenhänge ausgesprochen. Ein wichtiges Motiv in allen seinen Schriften ist die Ablehnung von *taqlīd*. Unter *taqlīd* wurde ursprünglich die Ableitung religionsrechtlicher Urteile von den Entscheidungen vorhergehender Gelehrter verstanden. Al-Ġazālī verwendet den Begriff *taqlīd* jedoch für jegliche Art von „Nachahmung", in der eine religiöse oder weltanschauliche Position von einer anderen Person übernommen wird, ohne ihre Stärken und Schwächen durch kritische Verstandeserkenntnis eigenständig zu ermitteln. Nach seiner Meinung haben selbst die Philosophen *taqlīd* betrieben, weil sie seit Generationen die Meinung weitertrugen, ihre Methode sei

[12] Arab.: *ʿulamā' ad-dunyā*; al-Ġazālī, *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*, i, 29 (I. 2).
[13] Ebd., i, 33. Vgl. Goldziher, *Mohammed ibn Toumert et la theologie*, 28–35, 65.

wahrhaft apodiktisch.[14] Wer wahre Gelehrsamkeit anstrebe und ein Stadium erreicht habe, das über den *vulgus* hinausgeht, müsse erkennen, daß die Wahrheit nicht auf die Position eines vorhergehenden Gelehrten beschränkt sei. Im Fall der einfachen Gläubigen sei es angemessen und wünschenwert, daß sie ihre religiösen Positionen von Gelehrten übernehmen.[15] Für den spekulativen Theologen sei es jedoch Pflicht, selbstständig zu forschen. Nachahmung sei ihm – außer von den Propheten[16] – nur in der Glaubensrichtung erlaubt, nicht aber in der Beweisführung oder der Anerkennung, was wahr ist.[17] Al-Ġazālīs Betonung selbstständiger Vernunfterkenntnis ist in dieser Schärfe ein Novum in der islamischen Theologie.[18] Sie folgt sowohl aus einer engen Interpretation dessen, was als „Wissen" (*ʿilm*) innerhalb der ašʿaritischen Schule Anerkennung fand, als auch aus einem Vertrauen in die Kraft einer quasi-apodiktischen Methode (*burhān*) und ist von der philosophischen Position einer Überlegenheit von Apodiktik vor jeglicher nicht-apodiktischen Erkenntnis beeinflußt.

Trotz dieser theologischen Gegensätze gab es Kontakte zwischen al-Ġazālī und Yūsuf b. Tašfīn, und al-Ġazālī stand den Almoraviden zumindest eine zeitlang freundlich gegenüber. Yūsuf b. Tašfīn hatte Abū Bakr b. al-ʿArabī (gest. 543/1148) aus Sevilla 485/1092 mit seinem Vater in den Osten geschickt, um vom Kalifen die Einsetzung als rechtmäßigen Herrscher über den Maghreb und al-Andalus zu erwirken.[19] Die beiden begegneten al-Ġazālī 488/1095 in Damaskus und studierten bei ihm im darauffolgenden Jahr in Bagdad, als er kurz vor seiner Heimkehr nach Chorasan aus der „Wiederbelebung" (*Iḥyāʾ*) las. Obwohl auch Abū Bakr b. al-ʿArabī zu den

---

[14] al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 73, Ed. Bouyges, 4; engl. Übers. Marmura, 1; engl. Übers. Kamali, 1f. Vgl. dazu Frank, *al-Ghazālī on Taqlīd*, 247f.

[15] al-Ġazālī, *Iḳām al-ʿawāmm*, 63f., 109f.

[16] Frank, *al-Ghazālī on Taqlīd*, 211.

[17] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 133; dt. Übers., 58f.

[18] Frank, *al-Ghazālī on Taqlīd*, 208.

[19] ʿAbbās, *al-Ǧānib as-siyāsī min riḥlat Ibn al-ʿArabī ilā l-mašriq*, 217–221; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, iv, 296; Ibn Ḫaldūn, *al-ʿIbār*, vi, 386; franz. Übers., ii, 82; van Ess, *Neuere Literatur zu Gazzālī*, 302f. Iḥsan ʿAbbās führt in seinem späteren Aufsatz *Riḥlat Ibn al-ʿArabī ilā l-Mašriq*, 61 Belege dafür an, daß die Reise tatsächlich eine Flucht war. Über das Leben Abū Bakrs vgl. die detailreiche Studie von Ṭālibī, *Ārāʾ Abī Bakr b. al-ʿArabī al-kalāmiya*, i, 25–65 und Lagardère, *A propos d'un chapitre*, 119f. Dieser Ibn al-ʿArabī ist nicht mit dem berühmten Sufi Ibn (al-)ʿArabī aus Murcia (gest. 638/1240) zu verwechseln.

traditionalistischen mālikitischen Gelehrten zu zählen ist, war er einer der ersten unter ihnen, der sich nicht allein mit den *furūʿ* beschäftigt hat, sondern ein Interesse für die von al-Ġazālī für einen Rechtsgelehrten unerläßlich geforderten Diskussionen in theologischen Grundfragen hatte.[20] Die beiden inoffiziellen Gesandten der Almoraviden im Osten haben al-Ġazālī dazu bewegt, ein Rechtsgutachten (*fatwā*) auszustellen, in dem er sich für die Übertragung der Macht von den andalusischen Kleinkönigen auf Yūsuf b. Tašfīn ausspricht, u.a. weil Yūsuf die Gelehrten mit Hochachtung behandele.[21] In diesem Gutachten fordert al-Ġazālī die Muslime im Westen auf, dem darin als gerechten Herrscher und Glaubenskämpfer bezeichneten Yūsuf b. Tašfīn als Oberhaupt anzuerkennen und ihm zu gehorchen. Die *fatwā* fand in Marokko und al-Andalus große Beachtung.[22] Eine Quelle erwähnt außerdem einen Brief al-Ġazālīs an Yūsuf b. Tašfīn, in dem er ihn als Herrscher über hunderttausend Krieger, tausend Kanzeln und Ländereien würdigt, die „von dem Land der Franken, von Saragossa in Aragon" bis nach Schwarzafrika reichen.[23]

Nach der Rückkehr Abū Bakr b. al-ʿArabīs 493/1100 nach Sevilla machte er die Werke al-Ǧuwainīs und al-Ġazālīs in al-Andalus bekannt.[24] Das wiederholt vorgetragene harsche Urteil al-Ġazālīs gegen das ausschließliche Studium der *furūʿ* führte zu einer heftigen Opposition gegen seine Schriften. Der Widerstand gegen al-Ġazālī wurde von den einflußreichsten Rechtsgelehrten unter den Almoraviden angeführt.[25] Die mālikitische Rechtsgelehrsamkeit soll damals die Meinung vertreten haben, daß jegliche Beschäftigung mit Kalām Unglaube sei.[26] Einige Gelehrte, die die Bücher al-Ġazālīs aufmerksam studierten – unter ihnen auch Abū Bakr b. al-ʿArabī –, bemerkten den philosophischen Einfluß und kritisierten, daß al-Ġazālī in einigen Passagen seines Werkes z.B. die unbegrenzte Schöpferkraft

---

[20] Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, 820; engl. Übers., iii, 32; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, iv, 296f.

[21] Ein langer Auszug aus dieser *fatwā* ist bei ʿInān, *ʿAṣr al-murābiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn*, i, 42f. und bei al-Maʿmūrī, *al-Ġazālī wa-ʿulamāʾ al-Maġrib*, 9f. abgedruckt. Der Text ist in der Hs. 1275 *kāf*, fol. 128f. (Sammlung ʿAbdalḥayy al-Kattānī) der Bibliothèque Générale in Rabat enthalten. Ibn Ḫaldūn, *al-ʿIbār*, vi, 386; franz. Übers., ii, 82 referiert einige Positionen dieser *fatwā*.

[22] Ebd., vi, 384; franz. Übers., ii, 80.

[23] So der Textauszug in der anonymen Berberchronik *Kitāb Mafāḫir al-barbar*, 2.

[24] Ṭālibī, *Ārāʾ Abī Bakr b. al-ʿArabī al-kalāmīya*, i, 64f.; Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, 820; engl. Übers., iii, 32; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, iv, 297.

[25] Urvoy, *Le monde des ulémas andalous*, 129–131.

[26] al-Marrākušī, *al-Muʿǧib*, 236f; franz. Übers., 148.

Gottes einschränkt.[27] Die Widerstände unter den Gelehrten in al-Andalus und im Maghreb soll al-Ġazālī zum Anlaß genommen haben, einen erklärenden Kommentar zu seinem Hauptwerk verfaßt zu haben.[28] Unter der Herrschaft von Yūsufs Sohn und Nachfolger ʿAlī (reg. 500–537/1107–1143) hat der Kadi Ibn Ḥamdīn in Cordoba heftig gegen die Schriften al-Ġazālīs polemisiert und sie in einer verlorenen Erwiderungsschrift als Unglauben bezeichnet.[29] Er hat schließlich auf den Herrscher eingewirkt, der die Rechtsgelehrten Cordobas um ein Gutachten in dieser Sache bat. Nachdem die Gelehrten mit Berufung auf den *consensus unanimus* (*iǧmāʿ*) das Verbrennen der Bücher empfohlen hatten, ließ ʿAlī 503/1109 im Innenhof der großen Moschee von Cordoba die Bücher al-Ġazālīs vor den versammelten Honoratioren der Stadt verbrennen und gab den Befehl aus, seine Schriften im ganzen Land zu zerstören. Als er von dieser Tat erfuhr, soll al-Ġazālī das baldige Ende der Almoravidenherrschaft herbeigesehnt haben.[30]

Die spätere Gründungslegende des Almohadenreiches berichtet, al-Ġazālī hätte diesen Wunsch in Anwesenheit des jungen Studenten Ibn Tūmart ausgesprochen, der daraufhin den Entschluß faßte, die Almoraviden von ihrer Herrschaft zu vertreiben.[31] Ibn Tūmart, der

---

[27] Kritisiert wurde vor allem al-Ġazālīs Behauptung, dies sei die beste aller Welten, und Gott könne auch in Möglichkeit keine bessere Welt als diese schaffen. Vgl. al-Ġazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, v, 2517f. (XXXV, 1, 2); dt. Übers. in Gramlich, *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre*, 548–551. Über diese Lehre al-Ġazālīs vgl. Orsmby, *Theodicy in Islamic Thought*, 38–61; Massignon, *La passion*, iii, 83f. und Baneth, *Jehuda Hellewi und Gazali*, 35 (Neudruck 379, hebr. Version, 319f.) Über die Kritik der Gelehrten im Westen vgl. Ormby, *Theodicy*, 97–102; Goldziher, *Mohammed ibn Toumert et la theologie*, 37f. und as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 240–258.

[28] Ḥaǧǧī Ḫalīfa, *Kašf az-zunūn*, i, 181. Gemeint ist *al-Imlāʾ fī iškālāt al-iḥyāʾ*, „Diktat über das, was in der ‚Wiederbelebung' unklar ist". Zum Theodizeeproblem vgl. darin S. 3083–3085.

[29] Über Abū ʿAbadallāh Muḥammad b. ʿAlī Ibn Ḥamdīn (gest. 508/1115) vgl. Urvoy, *Penseurs d'al-Andalus*, 170; al-Maʿmūrī, *al-Ġazālī wa ʿulamāʾ al-Maġrib*, 21; Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, 18f.

[30] Die ausführlichste Quelle für dieses Ereignis ist Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧūmān*, 14–16. Weitere Nachrichten darüber bei Anonymus, *al-Ḥulal al-maušīya*, 85f.; al-Marrākušī, *al-Muʿǧib*, 237; franz. Übers., 149; Johannes Leo Africanus, *Libellus de viris*, 264. Die Verbrennung der *Iḥyāʾ* war selbst noch im 13./19. Jahrhundert im arabischen Bewußtsein präsent vgl. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 133 und al-Ālūsī, *Ǧilāʾ al-ʿainain*, 141. Die al-Ġazālī-freundliche Quelle as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 258–260 erwähnt nicht ausgeführte Pläne einer Verbrennung. Zu dem Ereignis vgl. auch Urvoy, *The ʿUlamāʾ of al-Andalus*, 866f. und al-Maʿmūrī, *al-Ġazālī wa-ʿulamāʾ al-Maġrib*, 21–24.

[31] Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, 16–18; Anonymus, *al-Ḥulal al-maušīya*, 86; al-

spätere Begründer der Almohadenbewegung, war jedoch nie ein Student al-Ġazālīs.[32] Ibn Tūmart hat seine Heimat erst 500/1107 verlassen, als al-Ġazālī schon seit zehn Jahren wieder in Chorasan war. Ibn Tūmart war ein Maṣmūda-Berber aus dem Sus-Tal im Süden von Marokko. Die Maṣmūda waren seßhafte Ṣanhāǧa und deshalb nicht Teil der nomadischen Almoravidenbewegung gewesen. Ibn Tūmart ist für seine Studien zuerst nach Cordoba gegangen und gelangte dann über Alexandria nach Bagdad, wo er bei al-Ġazālīs Nachfolger al-Kiyā al-Harrāsī an der Niẓāmīya-Medrese studiert hat.[33] Um 510/1116 war er wieder im Maghreb und fiel dort durch Gelehrsamkeit und durch rigide Forderungen nach Sitte und Moral auf. Nachdem er 517/1123 in seine Heimatregion zurückgekehrt war, gelang es ihm, eine militärische Koalition von Berberstämmen zu schaffen, die ausgestattet mit einer religiösen Ideologie zwischen 524/1130 und 554/1159 ganz Nordafrika von Tunesien bis zum Atlantik erobert hat.[34]

Die Bewegung gründete sich auf die Maṣmūda-Berber des zentralen und südlichen Atlas, wo Ibn Tūmart in den Jahren vor seinem Tod 524/1130 in Tinmal den Nukleus eines Staatswesens schuf. Von hier aus wurden die theologischen Ideen Ibn Tūmarts unter den Maṣmūda-Berbern verbreitet. In seiner Theologie setzte sich Ibn Tūmart deutlich von der *furūᶜ*-Gelehrsamkeit der Almoraviden ab. Ibn Tūmart war bestrebt, einen moralstrengen und rationalistischen städtischen Islam in die ländlichen Regionen des Magreb zu tragen und bediente sich dazu bewußt der berberischen Volkssprachen. Die von Tinmal ausgehende, streng hierarchisch organisierte Bewegung nannte sich in Opposition zum Anthropomorphismus der mālikitischen *furūᶜ*-Gelehrten und der Almoraviden die „Bekenner der göttlichen Einheit", *al-muwaḥḥidūn*, woraus über die hispano-lateinischen Quellen der europäische Name „Almohaden" wurde.

Die früheste europäische Forschung über die Almohaden war der Selbstdarstellung der Bewegung gefolgt und hat in ihnen eine direkt

---

Marrākuši, *al-Muᶜǧib*, 245f.; franz. Übers., 155; Ibn Ḫaldūn, *al-ᶜIbār*, vi, 466; franz. Übers., ii, 163f. Über Ibn Tūmart vgl. EI², iii, 958–960 (John Francis P. Hopkins); *GAL*, i, 400f; *Suppl.*, i, 697.

[32] Ibn Aṯīr, *al-Kāmil*, x, 401; Goldziher, *Mohammed ibn Toumert et la theologie*, 8–10.

[33] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, x, 400; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 109. Vgl. van Ess, *Neuere Literatur zu Gazzālī*, 303.

[34] le Touneau, *The Almohad Mouvement*, 3–60; Art. „al-Muwaḥḥidūn" in EI², vii, 801–807 (Maya Shatzmiller).

von al-Ġazālī inspirierte Erneuerungsbewegung gesehen.[35] Mit zunehmender Kenntnis der Theologie Ibn Tūmarts und der al-Ġazālīs mußte dieses Urteil dahingehend revidiert werden, daß Ibn Tūmarts Denken eine ganze Reihe von Einflüssen aufgenommen hat, unter denen die aš'aritische Theologie das stärkste Element war.[36] Arabische Historiker des 8./14. Jahrhunderts haben in der Theologie Ibn Tūmarts ein undurchsichtiges Konglomerat aus der aš'aritischen Lehre über die allegorische Interpretation (*ta'wīl*), der schiitischen Lehre über den unfehlbaren Imam und den Lehren der Mu'taziliten über die Attribute Gottes gesehen.[37] Von Seiten der Traditionalisten wurde in diesem Jahrhundert der Vorwurf geäußert, Ibn Tūmart habe mit seiner negativen Theologie der Leugnung anthropomorpher Eigenschaften Gottes Lehren der *al-mu'aṭṭila*, der Ǧahmiten, der Pseudo-Philosophen und der Philosophen übernommen. Er habe in einem seiner Bücher behauptet, Gott sei „absolutes Sein" (*wuǧūd muṭlaq*) genauso, wie es Avicenna formuliert habe.[38]

Im Zentrum der Theologie Ibn Tūmarts stand das Bekenntnis zum *tauḥīd*, der „Einheit und Einzigkeit Gottes", das in seinem Verständnis sowohl die Negation aller anthromorphen Attribute wie auch den Ursprung aller möglichen Existenz in Gott beinhaltete.[39] Ibn Tūmart hatte erkannt, daß dieses abstrakte Gottesbild der einfachen Bevölkerung in Marokko nur durch Bildung nahegebracht werden konnte. Er forderte von seinen Anhängern nicht nur die Befolgung der offenbarten Vorschriften, sondern auch ein Bewußtsein und eine Kenntnis des religiösen Gesetzes. Die Ausübung der Gesetze werde erst durch Kenntnis derselben voll gültig. Ibn Tūmart lehrte, daß gottesfürchtige Taten, die in Unwissenheit über das religiöse Gesetz

---

[35] Vgl. z.B. das schon in der Einleitung dieser Arbeit zitierte Urteil von Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 31f.

[36] Weitere wichtige Einflüsse kamen aus der ẓāhiritischen Rechtsschule (vgl. Goldziher, *Mohammed ibn Toumert at la theologie*, 51–55) und den ḫāriǧitischen Bewegungen Nordafrikas (Urvoy, *La pensée d'Ibn Tūmart*, 21–31).

[37] Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, 406; engl. Übers., ii, 471; ders., *al-'Ibār*, vi, 466, 471f.; franz. Übers., ii, 164, 173; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 117. Vgl. auch al-Marrākušī, *al-Mu'ǧib*, 255; franz. Übers., 163.

[38] So Ibn Taimīya (gest. 728/1328) in einem Rechtsurteil (Laoust, *Une fetwà d'Ibn Taimīya sur Ibn Tūmart*, 166f., 177–179). Ibn Taimīya bezieht sich auf einen der beiden als „Leitfaden" (*al-Muršida*) bekannten Texte. Der als „Glaubensbekenntnis" (*al-'Aqīda*) bekannte, noch philosophischere Text war ihm offenbar nicht zugänglich.

[39] Goldziher, *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, 67–75; Urvoy, *La pensée d'Ibn Tūmart*, 29f.

vollbracht werden, wie Aas seien und bei Gott nicht willkommen.[40] Mit dem Glaubensbekenntnis der Almohaden ging ein Anspruch auf allgemeine Bildung einher.

Ibn Tūmart hat mehrere Texte hinterlassen, in denen seine abstrakte Vorstellung von *tauḥīd* auf verschiedenen Ebenen für jeweils verschiedene geistigen Vermögen gelehrt wird. Zwei als „Leitfaden" bekannte Texte richteten sich an die einfachen Gläubigen. Beide Schriften sind als religiöse Anweisungen formuliert und überschreiten nicht den Umfang von zwei Seiten. In ihnen gibt es keine Hinweise, die die Gläubigen dazu verleiten könnten, religiöse Spekulation aufzunehmen. Dennoch wird selbst in einem dieser beiden kurzen und sprachlich wenig anspruchsvollen Texte einem äußerst rationalistischem Gottesbild Ausdruck gegeben. Im ersten „Leitfaden" (*al-Muršida I*) bezeugt Ibn Tūmart, daß die Existenz Gottes nur mittelbar durch seine Geschöpfe erfahrbar sei, und daß „ihm die Notwendigkeit des Existierens in absoluter Weise zukommt".[41] Die Existenz Gottes könne man durch Gedanken aber nicht erfassen. Man könne sich von Gott weder in der Vorstellungskraft ein Bild machen, noch ihn durch den Verstand begreifen:

> Einzig ist er in seiner Ewigkeit, neben ihm existiert kein Ding, das nicht er ist, kein Wesen außer ihm, weder Erde, noch Himmel, weder Wasser noch Luft, weder Leere noch Fülle, weder Licht noch Finsternis, weder Nacht noch Tag, nichts Wesenhaftes und Tönendes, kein Schall und kein Tod, nur das Einzige, Allgewaltige.[42]

Der zweite „Leitfaden" (*al-Muršida II*) ist im Stil sehr verschieden, in ihm sind in der Art einer Liste die Dogmen des Islams und die religiösen Pflichten der erwachsene Muslime festgehalten. Dieser Text

---

[40] Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, 221, 225–228. Die als *Le livre de Mohammed Ibn Toumert* 1903 publizierte Sammlung von Texten trägt ursprünglich den Titel „Sifr fīhi ǧamīʿ taʿālīq al-Imām al-maʿṣūm al-Mahdī (. . .) mimmā amlāhū Sayyidunā al-Imām al-Ḫalīfa ʿAbdalmuʾmin" („Buch in dem die gesammten Anmerkungen des unfehlbaren Imāms und Mahdis enthalten sind, (. . .) wie er sie unserem Herrn, dem Imām und Nachfolger ʿAbdalmuʾmin diktiert hat"). Zu diesem Werk und seinem Inhalt vgl. de Slane, *Bibliothèque Nationale. Departement des manuscrits. Catalogue des manuscrits arabe*, 278 und *GAL*, i, 400f.

[41] Arab.: *waǧaba lahū al-wuǧūd ʿalā l-iṭlāq*; Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, 240.

[42] Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, 240f.; die dt. Übersetzung ist von Goldziher, *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, 73 übernommen, wo der ganze Text der *Muršida I* (dort fälschlich: *al-ʿAqīda*) übersetzt ist. Franz. Übers. der *Muršida I* bei Massé, *La profession de foi*, 118f.

vermeidet alle abstrakten Termini und wirkt wie eine Aneinanderreihung ausgewählter Koranzitate.[43] Eine dritte, längere Schrift, das sogenannte „Glaubensbekenntnis" (*al-ʿAqīda*) ist wiederrum von ganz anderem Charakter und hat sich an ein gebildetes oder eingeweihtes Publikum gewandt.[44] In seinen Aussagen geht dieser Text nicht über den ersten Leitfaden (*al-Muršida I*) hinaus, doch anders als in dem kurzen Text argumentiert Ibn Tūmart im „Glaubensbekenntnis" für die einzelnen Punkte seiner Lehre. Das „Glaubensbekenntnis" beginnt mit der Existenz Gottes als Schöpfer, die jedem mit Rationalität (*ʿaql*) ausgestattetem Wesen auf notwendige Weise einsichtig sei. Jeder Mensch könne mit seiner Vernunft auf Gott schließen, da er wisse, daß jedes Ereignis eine Ursache habe. Vermittels einer Kette von Ursachen ließe sich die Existenz Gottes, „des Verursachers der ersten Bewegung", beweisen. Hieraus ließe sich auf Gottes Allmacht, seine Ewigkeit und seine „Existenz auf absolute Weise" schließen.[45] Mehr könne man von Gott aber nicht wissen, denn mit dem kausalen Gottesbeweis sei die Grenze der menschlichen Erkenntnis über die Natur Gottes erreicht. Der Text des „Glaubensbekenntnis" führt seine Leser Schritt für Schritt in die Glaubensartikel Ibn Tūmarts ein und erläutert an vielen Stellen die Bedeutung einzelner Koranverse. Philosophische Konzepte wie z.B. den für die Ontologie Avicennas bedeutsamen Unterschied zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit oder der Begriff des Nicht-Existenten (*al-maʿdūm*) werden mit Hilfe einfacher Beispiele erklärt.

Die Information über Ibn Tūmarts Studienaufenthalt bei al-Kiyā al-Harrāsī gibt möglicherweise einen Schlüssel für Ibn Tūmarts bisher als uneinheitlich eingeschätzte Theologie. Wie al-Ġazālī hatte al-Kiyā al-Harrāsī in den Lehrveranstaltungen al-Ǧuwainīs die Schriften der Philosophen studiert. Bisher ist nur wenig über seine Theologie bekannt, doch in seinem Hauptwerk zeigt er eine detaillierte Kenntnis philosophischer Systeme.[46] Seine Lehre an der Niẓāmīya-Medrese

---

[43] Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, 241f.; dt. Übers. von Heinrich Speyer abgedruckt bei Heinemann, *Maimuni und die arabische Einheitslehre*, 122f.; franz. Übers. in Massé, *La profession de foi*, 119f.

[44] Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, 229–239; franz. Übers. bei Massé, *La profession de foi*, 105–117.

[45] Arab.: *wuǧūd Allāh ʿalā l-iṭlāq*; Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, 225; franz. Übers., 111.

[46] al-Kiyā al-Harrāsī, *Uṣūl ad-dīn*, foll. 27*r*–62*v*.

führte ihn selber in den Verdacht des Unglaubens.[47] Obwohl al-Kiyā al-Ḥarrāsī der aš'aritischen Theologie treu blieb,[48] mag Ibn Tūmart in seiner Umgebung mit philosophischer Literatur in Berührung gekommen sein, die auf sein Einheitsbekenntnis gewirkt hat. Ibn Tūmarts Unterscheidung in Texte, die eine hoch in der Hierarchie der Bewegung stehende Elite zu religiöser Spekulation anregen sollten, und solchen, die den einfachen Muslimen die Glaubensinhalte und Pflichten aufzählen, wurde entweder von philosophischer Literatur oder von al-Ġazālīs Lehren angeregt.

Bisher wurde das Urteil Ibn Ḫaldūns über Ibn Tūmarts Theologie übernommen, und die „pantheistische Nuance"[49] in seinem Gottesbild wurde als Ausdruck eines mu'tazilitischen Einflusses gedeutet. Der mu'tazilitischer Einfluß auf das islamische Geistesleben am Beginn des 6./12. Jahrhunderts war aber gering. Selbst gutinformierte Historiker wie Ibn Ḫaldūn haben die Wirkung philosophischer Literatur auf die Schülergeneration von al-Ǧuwainī unterschätzt.[50] Das Einheitsbekenntnis Ibn Tūmarts scheint viel mehr ein Versuch gewesen zu sein, Elemente der aš'aritischen Theologie mit einer gewissen Kenntnis über die Ontologie Avicennas zu vereinen.[51] Ein solcher Hintergrund würde erklären, warum Averroes später einen Kommentar zum „Glaubensbekenntnis" (*al-ʿAqīda*) Ibn Tūmarts verfaßt hat, der leider verloren gegangen ist.[52] Averroes hat der almohadischen Bewegung Lob dafür ausgesprochen, daß sie den einfachen Gläubigen einen Mittelweg für die Kenntnis Gottes gewiesen hat, der zwischen dem blinden Wiederholen (*taqlīd*) der Lehrmeinungen von Theologen und der Teilnahme an ihren Disputen liegt. Auf der anderen Seite seien die Gelehrten durch die Almohaden aufgefordert worden, die einzelnen Grundsätze des Religionsgesetzes (*uṣūl aš-šarīʿa*) neu zu überdenken.[53] Das philosophische Interesse an dem

---

[47] Er wurde angeklagt, ein Ismā'īlit zu sein, und möglicherweise hat die Nähe von philosophischen zu ismā'īlitischen Lehren zu diesem Verdacht geführt. Vgl. dazu die Fußnote 7 auf S. 267 und Fußnote 7 auf S. 294.

[48] Frank, *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, 29.

[49] So Goldziher, *Materialen zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, 73, 83.

[50] Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, 836; engl. Übers., ii, 52.

[51] Über einen philosophischen Einfluß auf Ibn Tūmart vgl. bisher einzig Urvoy, *La pensée d'Ibn Tūmart*, 29f. und ders., *Ibn Rushd (Averroes)*, 15f., 18.

[52] Vgl. die Liste (*barnāmiǧ*) von Averroes Werken in einer Handschrift der Escurial-Bibliothek (Casiri 879/Derenbourg 884, fol. 82*v*) abgedruckt bei Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 464.4f. Vgl. auch al-'Alawī, *al-Matn ar-rušdī*, 30.

[53] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 40; Ed. 'Amāra, 67; engl. Übers., 70f.

Programm der Almohaden wird anhand einer 1213 entstandene lateinische Übersetzung der drei Texte von Ibn Tūmart deutlich. Im Vorwort zum „Tractatus Habentometi de unitate dei" weist der Übersetzer Marcus Toletanus (gest. nach 1216) auf Ibn Tūmarts Betonung der Einheit Gottes als Ursprung allen Wissens und Wollens hin und wiederholt Ibn Tūmarts Lehre wonach das Sein Gottes nur durch seine Schöpfung verstanden werden könne. Marcus Toletanus hebt die (vorgebliche) Verbindung des Autors zum „philosophus Algazel" hervor.[54]

[54] d'Alverny/Vajda, *Marc de Tolède*, 269. Vgl. d'Alverny, *Algazel dans l'occident latin*, 125. Die oben zitierte Passage aus *al-Muršida I* ist in der lateinischen Übersetzung S. 280 abgedruckt. Al-Ġazālī war außerhalb der Übersetzerzirkel in Europa nicht als Theologe, sondern nur als Philosoph und als Schüler Avicennas bekannt, vgl. Salman, *Algazel et les latins*.

3. KAPITEL

DER EINFLUSS AL-ĠAZĀLĪS AUF DIE VERURTEILUNG DER PHILOSOPHIE IM MAGHREB UND IN AL-ANDALUS AM BEGINN UND IN DER MITTE DES 6./12. JAHRHUNDERTS

Als Ibn Tūmart 515/1121 mit einigen Anhängern in die noch junge Hauptstadt der Almoraviden Marrakesch kam, sorgten seine Forderungen nach Sitte und Gottesfurcht wie schon vorher in anderen Städten des Maghreb für Aufregung. Der Herrscher ʿAlī b. Yūsuf, der fünfzehn Jahre vorher al-Ġazālīs Bücher verbrennen ließ, wollte ihm seine mangelnde Autorität in rechtlichen Fragen vor Augen halten und bat ihn, mit den herausragendsten Rechtsgelehrten seines Hofes über seine Forderungen zu diskutieren. Die von den Almohaden beeinflußten Berichte über dieses Streitgespräch stellen es als einen Triumph der Rhetorik und Dialektik Ibn Tūmarts über die *furūʿ*-Gelehrsamkeit der mālikitischen Juristen dar.[1] Die Auseinandersetzung mit Ibn Tūmart muß ihnen nach den Büchern al-Ġazālīs abermals deutlich gemacht haben, welch rasante Entwicklungen in den letzten 25 Jahren innerhalb der ašʿaritischen Theologie in Bagdad stattgefunden hatten. Eine große Bestürzung machte sich unter den Mālikiten breit, als Ibn Tūmart sich während dieses Streitgesprächs auf einen veralteten Lehrsatz der Ašʿariten berief und sowohl die ungebildete Masse der Gläubigen wie auch alle Gelehrten, die von seiner Position abwichen, als Ungläubige verurteilte.[2]

Die „Verurteilung des *vulgus*" (*takfīr al-ʿawāmm*) war den Gelehrten des Maghreb als Praxis der Ašʿariten bekannt. Der 456/1064 gestorbene andalusische Rechtsgelehrte, Theologe und Dichter Ibn Ḥazm hat in seinem einflußreichen häresiographischen Werk über die Glaubensrichtungen innerhalb und außerhalb des Islams mit Abscheu vermerkt, daß die Ašʿariten jeden für ungläubig hielten, der nach Errei-

---

[1] al-Marrākušī, *al-Muʿğib*, 251–254; franz. Übers., 160–162; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, v, 49f.; dt. Übers., 178–180; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, x, 402; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 111–113.

[2] Ibn Ḫaldūn, *al-ʿIbār*, vi, 468; franz. Übers., ii, 167.

chen der Volljährigkeit nicht in der Lage war, die Bedeutung aller Namen und Attribute Gottes zu erklären. Die Verpflichtung, seine Glaubensvorstellungen argumentativ begründen zu können, so referiert Ibn Ḥazm, gelte bei den Aš'ariten für Frauen und Männer gleichermaßen und wer ihr nicht nachkomme,

> (. . .) sei ein Ungläubiger, dessen Blut vergossen und dessen Eigentum enteignet werden dürfe.[3]

Zum Kontrast erwähnt Ibn Ḥazm, daß „alle übrigen Leute des Islams" die Meinung vertreten, wer das Glaubensbekenntnis mit seiner Zunge ausspreche und bezeuge, daß alles, was von Muḥammad überliefert wurde, Wahrheit sei, sei ein Muslim und ein Gläubiger und sowohl sein Leben wie sein Eigentum werde vom Gesetz geschützt.

Diese Darstellung enthält eine Verleumdung. Es ist richtig, daß al-Aš'arī und seine Nachfolger religiöse Spekulation als eine der Pflichten des Islams betrachteten, und daß einige unter ihnen so weit gingen, alle Muslime als ungläubig zu betrachten, die dieser Pflicht nicht nachkamen.[4] Mit diesem Urteil wurde aber nicht das Blut für erlaubt und das Eigentum zur Beute erklärt. Diese beiden Bestimmungen galten für ein Apostasieurteil. Die klassische aš'aritische Position vor al-Ġazālī hat zwischen dem Unglauben eines Muslims und seiner Apostasie unterschieden. Was die Apostasie eines Muslims anging, so galt auch unter den Aš'ariten bis in die 2. Hälfte des 5./11. Jahrhunderts die Position, daß das äußerliche Bekenntnis zum Islam vor Verfolgung geschützt hat.

Ibn Ḥazm war ein äußerst belesener Theologe, und die erstmals bei den traditionalistischen Autoren im Irak des 2./8. Jahrhundert auftretende Unterscheidung zwischen „Glaube" und „Islam" war ihm bekannt.[5] Er selber lehnte diese Unterscheidung jedoch ab und bringt zwei Argumente, die belegen sollen, daß „Glaube" und „Islam" zwei identische Zustände des Individuums seien. Das erste Argument betont, daß es im Jenseits keine anderen Orte als das Paradies und die Hölle gebe. In das Paradies würden allein die „muslimischen

---

[3] Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī l-milal*, iv, 35. Über Ibn Ḥazm vgl. EI², iii, 790–799 (Ronald Arnaldez); REPh, iv, 620f. (Oliver Leaman u. Salman Albdour); GAL, i, 399f.; *Suppl.*, i, 692–697. Über Aš'ariten im 4./10. und 5./11. Jahrhundert in al-Andalus vgl. Urvoy, *Penseurs d'al-Andalus*, 165f.

[4] Vgl. dazu S. 208–214 und 310f.

[5] Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī l-milal*, iii, 229f.

Gläubigen"[6] eingehen, in die Hölle nur die Ungläubigen. Kein Gläubiger werde in die Hölle eingehen.

> Deshalb gibt es keine Religion (*dīn*) außer allein den Glauben und den Unglauben.[7]

Ein zweites Argument hängt mit der theologischen Richtung zusammen, der sich Ibn Ḥazm angeschlossen hatte. Ibn Ḥazm gehörte nicht zur großen Mehrzahl der mālikitischen Gelehrten in al-Andalus, sondern war die herausragendste Persönlichkeit der ẓāhiritischen Rechtsschule, die allerdings bald nach seinem Tod unterging. Seine Gleichsetzung von „Glaube" und „Islam" ist eine Folge der Koraninterpretation dieser Schule, in der der äußere Wortlaut (*ẓāhir*) der Offenbarungstexte Priorität vor jeglicher vom Wortlaut abweichenden Deutung der Offenbarung hatte. Jeder Begriff, der im Koran vorkommt, sollte möglichst aus diesem Text heraus verstanden werden, wobei die Semantik der arabischen Sprache die Grundlage vorgab.[8] Obwohl „Glaube" und „Islam" (wörtlich: „Ergebenheit" oder „Unterwerfung") in der arabischen Sprache ursprünglich voneinander verschiedene Bedeutungen hätten, seien sie in der Offenbarung als theologische Fachbegriffe synonym.[9] Der von den Gelehrten im Irak herangezogene Koranvers über die Beduinen, die den Islam angenommen hätten, aber nicht wirklich gläubig seien,[10] wird von Ibn Ḥazm als spezieller Sprachgebrauch gewertet, der von den allgemeineren Stellen im Koran abrogiert werde.[11]

Die grundsätzliche Differenz in der Frage über das Verhältnis von Glauben und Islam zwischen der Position Ibn Ḥazms und zwischen der Position der meisten östlichen Gelehrten war Ibn Ḥazm selber nicht bewußt. In seiner Häresiographie setzt er an vielen Stellen voraus, daß die Theologen im Osten der islamischen Welt „Islam" mit „Glaube" gleichgesetzt haben und wie er keinen Unterschied zwischen einen „Ungläubigen" und einem „Apostaten" machten. Seine Darstellung der Kriterien für „Glaube" innerhalb der verschiedenen

---

[6] Arab.: *al-mu'minīn al-muslimīn.*

[7] Ebd., iii, 232. Über Ibn Ḥazms Kriterien für Glaube vgl. edb., 188f. und Izutso, *The Concept of Belief*, 46. Al-Ġazālī löst dieses Problem übrigens durch Rückgriff auf die Idee der Hölle als Purgatorium, vgl. sein *Faiṣal at-tafriqa*, 205–209; dt. Übers., 85–89.

[8] Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, 41–43, 124–131.

[9] Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī l-milal*, iii, 226; vgl. Izutsu, *The Concept of Belief*, 69f.

[10] *Koran*, **49**.14.

[11] Zu dieser Methode vgl. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, 119–122.

religiösen Schulen des Islams ist deshalb ungenau, weil er meinte, wer unter den östlichen Gelehrten „Unglaube" sagte, hätte das Todesurteil aufgrund von Apostasie im Sinn.[12]

Obwohl Ibn Ḥazm kein typischer Rechtsgelehrter unter den Juristen in al-Andalus war, war er in seiner Identifizierung von „Glaube" und „Islam" ein Repräsentant für den ganzen Westen der islamischen Welt. Auch in der mālikitischen Schule wurde von Beginn an nie ein Unterschied zwischen den Kriterien für Glauben und den Kriterien für die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft gemacht. Innerhalb der mālikitischen Schule wurden gemeinhin jedoch keine theologischen Argumente für diesen Standpunkt gebracht. Ausschlaggebend war dort der Rückgriff auf die Positionen der frühen Gelehrten dieser Rechtstradition. Mālik ibn Anas' (gest. 179/796) Methode und seine Urteile über Apostasie wurden in einem vorhergehenden Kapitel analysiert.[13] Unter allen frühen Rechtsgelehrten vertrat er den strengsten Standpunkt gegen jegliche Art von religiöser Abweichung. Spätere Rechtswerke überliefern von ihm das Urteil, man solle Murği'iten, Qadariten und Ḫāriğiten oder Leute, die behaupten, der Koran sei geschaffen, wie Apostaten behandeln und sie mit dem Tod bedrohen.[14]

Voraussetzung für die rechtliche Gleichsetzung von Unglauben und Apostasie war der Verzicht auf die in anderen Rechtsschulen bis in die Mitte des 5./11. Jahrhunderts als zwingend vorgeschriebene Aufforderung zur Umkehr (*istitāba*). Schon Mālik meinte, im Fall der *zanādiqa* (bei ihm: geheime Apostaten) auf die *istitāba* verzichten zu können. Im Jahrhundert nach seinem Tod gab es unter seinen mittelbaren und unmittelbaren Schülern eine Auseinandersetzung, ob man Apostaten überhaupt die Möglichkeit zur Rückkehr in die Gemeinschaft geben solle. Ein Schüler Māliks, der ägyptische Jurist Ibn al-Qāsim (gest. 191/806)[15] vertrat eine radikale Meinung in dieser Frage und gestand die Gelegenheit zur Rückkehr in die Gemeinde nur in Fällen geringfügigen Unglaubens ein. Jeder, der z.B. Gott schmäht, indem er vorsätzlich eine Lüge gegen ihn erdichtet, sei ohne Verzug zu töten.[16] Das gleiche gelte für Leute, die Gott

---

[12] Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī l-milal*, iii, 188f.
[13] Vgl. S. 70–72.
[14] 'Iyāḍ, *aš-Šifā' bi-ta'rīf*, ii, 589f.
[15] Über ihn vgl. EI², iii, 817 (Joseph Schacht); *GAL*, i, 176; *Suppl.*, i, 299; *GAS*, i, 465–466.
[16] 'Iyāḍ, *aš-Šifā' bi-ta'rīf*, ii, 512.

schmähten, indem sie heterodoxe Glaubensmeinungen vorbrachten.[17] Einzig Muslimen, die einen ungläubigen Standpunkt vorbringen, dabei aber weder implizit den Propheten, noch Gott schmähten, werde als Apostaten die Gelegenheit zur Umkehr und damit zum Abwenden der Todesstrafe gegeben.[18]

Einer der Schüler Ibn al-Qāsims, der tunesische Jurist Saḥnūn b. Sa'īd (gest. 249/854)[19] hat seinem Lehrer in dieser strengen Auffassung widersprochen.[20] Er hat sich in vielen Fällen für die Gewährung der *istitāba* ausgesprochen und sich mit dieser Meinung im Maghreb und in al-Andalus durchgesetzt. Keiner der mālikitischen Gelehrten ging aber soweit, dem Schulgründer selber zu widersprechen und auch den *zanādiqa* das Recht zur Reue zu gewähren. Wer in irgendeiner Weise als geheimer Apostat verdächtigt und von Juristen verurteilt wurde, war innerhalb der Rechtsgewalt der mālikitischen Rechtsschule – zumindest in der Theorie – des Todes.[21]

Diese intolerante Haltung gegenüber Neuerungen (*bid'a*) und Unglauben (*kufr*) unter den mālikitischen Gelehrten im Maghreb und in al-Andalus zeigt sich nicht nur in den Rechtstexten, sondern auch in historischen Quellen dieser Zeit. Viele andalusische Gelehrte werden in den biographischen Nachschlagewerken über mālikitische Rechtsgelehrte als „entschieden in ihrer Haltung gegen Neuerern" beschrieben.[22] Was unter „Neuerung" fiel, wird nicht deutlich. Die verschiedenen Konzepte für religiöse Abweichungen „große Sünde" (*kabīra*), „Neuerung" (*bid'a*), „Fehler" (*ḍalāl*), „Unglaube" (*kufr*) und „Gottlosigkeit" bzw. „geheime Apostasie" (*zandaqa*) waren in den Kernländern der islamischen Welt entwickelt worden. Der Versuch, diese Konzepte auch im Westen einzuführen und juristisch gemäß dem Ausmaß religiöser Abweichungen von der mālikitischen Position zwischen ihnen zu differenzieren, führte im Westen zu einer Konfusion der Begrifflichkeit.[23] Letztlich lag es den westlichen Gelehrten

---

[17] Ebd., ii, 582.

[18] Ebd., ii, 588.

[19] Über ihn vgl. EI², viii, 843–845 (Mohammed Talbi), *GAL Suppl.*, i, 299; *GAS*, i, 468–471.

[20] Vgl. das „Kitāb an-Nawādir wa-z-ziyādāt" des Tunesiers Ibn Abī Zaid (gest. 386/996) in der Edition von von Bredow, *Der heilige Krieg (Ǧihād) aus Sicht der mālikitischen Rechtsschule*, 110, 171, 188.

[21] Fierro Bello, *Accusations of 'zandaqa' in al-Andalus*, 252f.; 'Iyāḍ, *aš-Šifā' bi-ta'rīf*, ii, 585.

[22] Arab.: *šadīd 'alā ahl al-bid'a*; Fierro, *Heresy in al-Andalus*, 898.

[23] Diese Konfusion zeigt sich bei dem von Fierro, *Heresy in al-Andalus*, 899 referierten mālikitischen Schrifttum über Heterodoxie und Unglaube.

aufgrund ihrer Identifikation von „Glaube" mit „Islam" fern, Zwischenstufen religiöser Abweichungen anzuerkennen oder zu tolerieren.

Anklagen gegen rationalistische Gelehrte, die juristisch mit der Apostasie des Beschuldigten begründet wurden, waren im Westen weitaus häufiger als in den Kernländern der islamischen Welt. Zwischen dem 2./8. und dem 5./11. Jahrhundert sind in al-Andalus acht Fälle überliefert, in denen muslimische Gelehrte aufgrund von Apostasie (hier: *zandaqa*) angeklagt wurden.[24] Nicht in jedem Fall waren diese Anklagen auch von der vermeintlichen Apostasie ausgelöst worden, man benutzte das *zandaqa*-Urteil der mālikitischen Rechtstradition auch, um politisch mißliebige Personen zu verfolgen. In mindestens vier Fällen waren theologische Positionen Auslöser der Anklagen. Um 230/844 wurde ein prominenter mālikitischer Rechtsgelehrter aufgrund seiner mu'tazilitischen Tendenzen angeklagt.[25] Etwa 70 Jahre später wurde ein ähnliches Verfahren mit gleicher Anklage gegen den stark vom Neuplatonismus beeinflußten Mystiker und Theologen Ibn Masarra (gest. 319/931) – dem Begründer einer ersten „philosophischen" Lehrtradition in al-Andalus – begonnen.[26] In beiden Fällen wurden die Bücher der Angeklagten verbrannt, doch trotz der *zandaqa*-Anklage wurde ihnen die Gelegenheit zur Umkehr gewährt und ihr Leben blieb verschont.[27] Ein anderes Verfahren fand zwischen 367/976 und 404/1013 statt und richtete sich gegen eine Reihe von Gelehrten, die Interesse für Logik und Philosophie gezeigt hatten. Das Verfahren endete mit Haftstrafen für die Beschuldigten und war möglicherweise auch politisch motiviert.[28] In der gleichen Epoche und nochmals 457/1064 wurde jeweils ein ismā'īlitischer Schiit (*bāṭinī*) gekreuzigt, ohne daß ihm vorher die Möglichkeit zur Umkehr gewährt wurde.[29]

---

[24] Fierro Bello, *Accusations of 'zandaqa' in al-Andalus*, 253–258.

[25] Nämlich 'Abdallāh b. Wahb (gest. 261/874); vgl. Fierro Bello, *Accusations of 'zandaqa'*, 253 und Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, 138 und ders., *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra*, 151f.

[26] Fierro Bello, *Accusations of 'zandaqa'*, 255f.; Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, 31–34; ders., *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra*, 39–42. Über den Neuplatonismus Ibn Masarras vgl. ebd., 43–109; *Abenmasarra y su escuela*, 40–86; Cruz Hernandes, *Historia de la Filosofia Española*, i, 221–238; Urvoy, *Penseurs d'al-Andalus*, 162f., 196f. und die ausführlichen Artikel von Ronald Arnaldez in EI², iii, 868–872 und von George N. Atiyeh in *REPh*, iv, 627–630.

[27] Fierro Bello, *La heterodoxia en al-Andalus*, 132–140.

[28] Ebd., 162–166.

[29] Fierro Bello, *Accusations of 'zandaqa'*, 256; dies., *La heterodoxia en al-Andalus*, 149–155; Dachraoui, *Tentative d'infiltration šī'īte en Espagne*, 101f.

Religiöse Verfolgung in al-Andalus war nicht auf das *zandaqa*-Urteil beschränkt. Das Verbrennen von Büchern wurde im Fall religiöser Abweichungen ebenso angeordnet wie die Inhaftierung oder das Exil des Beschuldigten.[30] Die Bücher al-Ġazālīs waren vom Autodafé 503/1109–10 ebenso betroffen wie 50 Jahre vorher die Schriften des Ẓāhiriten Ibn Ḥazm. Schon vorher hatten sich zwei Lehrer Ibn Ḥazms verdächtig gemacht, weil sie wie er ein Interesse an Logik gezeigt hatten.[31] Für Beobachter aus dem Osten waren das vor Mitte des 5./11. Jahrhunderts unbekannte Verhältnisse. Staatlich angeordnete religiöse Verfolgungen oder gar Anklagen aufgrund von Apostasie waren vor den Verfolgungen der Ghaznawiden um 432/1040 und der Bāṭinitenkrise nach 485/1092 im Osten die große Ausnahme gewesen. Der Geograph al-Muqaddasī aus Jerusalem schrieb um 375/985, daß es im Westen der islamischen Welt nur die mālikitische Rechtsschule gebe, die allein die Lehren ihres Schulgründers kenne:

> Wenn sie einen Ḥanafiten oder Šāfi'iten ausmachen, wird er des Landes verwiesen. Wenn sie jedoch einen Mu'taziliten oder einen Schiiten oder einen ähnlichen entdecken, so mögen sie ihn töten.[32]

Innerhalb der mālikitischen Schule wurden die Meinungen darüber, was Unglaube sei, stets auch von Texten beeinflußt, die aus dem Osten der islamischen Welt in den Maghreb und nach al-Andalus gekommen waren. Die Werke der traditionalistischen Theologen im Irak und Iran wie z.B. Aḥmad b. Ḥanbal, ad-Dāmirī oder al-Malaṭī waren voll von Urteilen über den Unglauben konkurrierender muslimischer Religionsgruppen.[33] Diese Gelehrten wußten aber, daß damit nicht das Urteil über die Apostasie der Beschuldigten gefällt wurde. Wurden die Bücher dieser Gelehrten von Juristen der mālikitischen Schule im Westen gelesen, dann übernahmen sie das Urteil über den Unglauben einzelner Religionsgruppen und wandten es als Apostasieurteil an.[34] Ein Beispiel für diese Entwicklung gibt der Kadi 'Iyāḍ aus Ceuta. Er gilt als einer der einflußreichsten Rechtsgelehrten während der Almoravidenherrschaft und wurde 531/1136 in Granada als Kadi eingesetzt. 'Iyāḍ war einer der Gegner al-Ġazālīs im

---

[30] Vgl. dazu z.B. Vernet, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*, 32f.; Urvoy, *Penseurs d'al-Andalus*, 173.

[31] Fierro, *La religión* (1994), 473.

[32] al-Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm*, 236; engl. Übers., 211.

[33] Vgl. dazu S. 127–136 und 144–150.

[34] Vgl. z.B. 'Iyāḍ, *aš-Šifā' bi-ta'rīf*, ii, 593–603.

Westen und hielt die Verbrennung seiner Bücher für notwendig.[35] Nachdem die Almohaden an die Macht gekommen waren, versuchten sie den Einfluß der traditionalistischen mālikitischen Gelehrten wie dem Kadi ʿIyāḍ einzuschränken. Unter ihrer Herrschaft wurde er in die ländliche Tadla-Ebene am Nordhang des Hohen Atlas verbannt, wo er 544/1149 starb.[36] Der Kadi ʿIyāḍ hat in seinem juristischen Hauptwerk „Heilung durch Darlegung der Rechte des Erwählten (d.i. Muḥammad)" (*aš-Šifāʾ bi-taʿrīf ḥuqūq al-muṣṭafā*) einen längeren Abschnitt hinterlassen, in dem er nicht nur die Positionen der vorhergehenden mālikitischen Lehrautoritäten zu Unglauben und Apostasie aufführt, sondern auch den Standpunkt über die Kriterien für Apostasie in der mālikitischen Rechtsschule des frühen 6./12. Jahrhunderts aufzeigt.

An keiner Stelle seines Werkes wird deutlich, daß der Kadi ʿIyāḍ – wie z.B. der einhundert Jahre vor ihm lebende Ibn Ḥazm – Kenntnis über die Trennung von Unglauben und Apostasie im Osten der islamischen Welt hatte. „Unglaube" enthält für ihn in jedem Fall ein Todesurteil, man muß einzig klären, ob der Beschuldigte vor Vollzug dieses Urteils das Recht genießt, durch Umkehr zur vermeintlich wahren Glaubensmeinung der Strafe zu entgehen. Wer in irgendeiner Weise die Person des Propheten Muḥammad beleidige, indem er z.B. behaupte, Muḥammad sei kein Prophet gewesen und hätte den Koran nicht als Offenbarung von Gott empfangen, oder wer behaupte, der Prophet hätte in seiner Offenbarung nicht die Wahrheit berichtet, sei ein Apostat. Sofern der Beschuldigte versucht, seine Apostasie oder seine Beleidigung (arab.: *sabb*) des Propheten zu verhüllen, sei das Urteil Māliks aufgrund von *zandaqa* auf ihn anwendbar, und er werde sofort getötet.[37] Ungläubig und damit des Todes sei auch, wer den verpflichtenden Charakter der Riten des Islams leugne oder es ablehne, sich mit der Bekenntnisformel zur Einzigkeit Gottes und zu Muḥammad als seinen Propheten zu bekennen.[38] Einige Gelehrte der mālikitischen Rechtsschule haben nach Auskunft

---

[35] as-Sāyiḥ, *Mauqif al-Qāḍī ʿIyāḍ min al-Imām al-Ġazālī*, 249.

[36] Über ihn vgl. EI², iv, 289f. (Mohammed Talbi); *GAL*, i, 369f.; *Suppl.*, i, 630–632. Über das Leben ʿIyāḍs vgl. auch al-Idġīrī, *Mauqif ʿIyāḍ min al-murābiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn*. Ich bedanke mich für den wertvollen Hinweis auf diesen Autor und sein *aš-Šifāʾ bi-taʿrīf* bei Tayeb Ali, Islamic Cultural Centre, London.

[37] ʿIyāḍ, *aš-Šifāʾ bi-taʿrīf*, ii, 511f. Wenn er die Beleidigung aber offen ausspricht, wird ihm das Recht zur Umkehr gewährt.

[38] ʿIyāḍ, *al-Iʿlām bi-ḥudūd qawāʿid al-islām*, 81.

des Kadi ʿIyāḍ sogar die Meinung vertreten, jeder Muslim, der die rituellen Pflichten des Islams aus Nachlässigkeit oder Geringschätzung unterlasse, sei ein Ungläubiger und dürfe getötet werden.[39] Diese Position konnte sich aber nicht durchsetzten, weil damit offenbar gegen den Grundsatz verstoßen wurde, daß das Handeln eines Muslims in keinem Fall Unglauben begründen kann.

Die Frage, wie mit Muslimen zu verfahren sei, die von den Lehrmeinungen Māliks b. Anas abwichen, aber dabei nicht so weit gingen, den Propheten zu unterstellen, er hätte die Unwahrheit offenbart, wird von ʿIyāḍ in Länge diskutiert.[40] Gemeint sind an dieser Stelle alle aus Sicht der mālikitischen Rechtsschule heterodoxen muslimischen Religionsgruppen wie Muʿtaziliten, Schiiten oder Ḫāriǧiten. Alle mālikitischen Gelehrten waren sich darüber einig, daß solche Religionsgruppen bekämpft werden sollen. Am Beginn des 6./12. Jahrhunderts betrachtete man diese Fälle jedoch nicht als Apostasie, und selbst die Gelehrten, die sich in diesen Fällen für Unglauben entschieden hatten, so der Kadi ʿIyāḍ, würden sie als mindere Fälle von Apostasie betrachten und diesen Gruppen das Recht zugestehen, sich durch ein Bekenntnis zum traditionalistischen Islam der Todesstrafe zu entziehen.[41] Die Position des Kadi ʿIyāḍ ist an dieser Stelle von al-Baġdādīs Dreiteilung der muslimischen Gemeinde in Gläubige, Ungläubige und eine Gruppe von „Verirrten" (*ahl al-ahwāʾ*) beeinflußt. ʿIyāḍ erkennt an, daß diese Gruppen „Verirrte" seien und die Gemeinde nicht verlassen hätten.[42] Die gemäßigte mālikitische Autorität Saḥnūn b. Saʿīd soll sich sogar dafür ausgesprochen haben, daß ein Gebet, das hinter einem dieser „Verirrten" vollzogen wurde, gültig sei und nicht wiederholt werden müsse. Ihm folgt der Kadi ʿIyāḍ in diesem Fall.[43]

Schließlich zeigt sich ein Einfluß al-Baġdādīs auch bei den Religionsgruppen, die der Kadi ʿIyāḍ als Ungläubige und Apostaten ansieht. Alle Gruppen, die die Herrschaftlichkeit (*rabūbīya*) und die Einzigkeit (*waḥdānīya*) Gottes einschränken oder eine fremde Gottheit verehren, waren für ihn Ungläubige.[44] Ohne diese Kriterien weiter

---

[39] Ebd., 82.
[40] ʿIyāḍ, *aš-Šifāʾ bi-taʿrīf*, ii, 586–592.
[41] Ebd., ii, 586.
[42] Ebd., ii, 593. ʿIyāḍ merkt an, daß dies auch die Meinung der Mutakallimūn (also der Aš'ariten) sei.
[43] Ebd., ii, 594.
[44] Ebd., ii, 604.

zu erläutern zählt ʿIyāḍ genau die Gruppen auf, die schon ʿAbdalqāhir al-Baġdādī in seinem Buch „Die Unterschiede zwischen den Sekten" (*al-Farq baina l-firaq*) einhundert Jahre vorher in Nischapur als Ungläubige bzw. Apostaten erkannt hatte:[45] Dahriten, Dualisten, Manichäer, Sabäer, Christen, Zoroastrier, Götzenanbeter, Sternenanbeter, Ismāʿīliten und andere extreme Gruppen von Schiiten, die als „Immanationisten" und „Anhänger der Seelenwanderung" bezeichnet wurden.[46] In dieser Liste fehlen auch die „Philosophen, Astrologen und Naturwissenschaftler" nicht, die gemäß der Meinung ʿIyāḍs in ihren Lehren zur Metaphysik die Herrlichkeit Gottes einschränkten. Wer unter den Philosophen die Ewigkeit der Welt behaupte oder an ihrer Schöpfung zweifle, sei ein Apostat.[47]

Der Kadi ʿIyāḍ zeigt in seinem Buch „Heilung durch Darlegung" eine ausführliche Kenntnis der im Osten der islamischen Welt bis zur Mitte des 5./11.Jahrhunderts entwickelten Konzepte über die Mitgliedschaft zur islamischen Gemeinde. Er übernimmt letztlich das im Kontext der mālikitischen Tradition tolerante Modell al-Baġdādīs, das einer Reihe von heterodoxen Gruppen einen geduldeten Status innerhalb der islamischen Gemeinde einräumt. Anders als al-Baġdādī zeigt der Kadi ʿIyāḍ aber kein Interesse an einer regelhaften Unterscheidung zwischen geduldeten heterodoxen Gruppen innerhalb des Islam und zwischen Apostaten.

Vermittler des Einflusses aus dem Osten auf den Kadi ʿIyāḍ war u.a. der aš'aritische Mālikit al-Bāqillānī, der um die Wende vom 4./10. auf das 5./11. Jahrhundert in Bagdad lehrte. Al-Baqillānī war der erste, der nach einem regelhaften Kriterium zwischen Unglauben und Glauben unterschieden hat und er wird bei der Erörterung dieser Frage häufig zitiert.[48] Seine Mitgliedschaft zur mālikitischen Schule ebnete für ʿIyāḍ den Weg, auch andere (šāfiʿitische) Aš'ariten als Stimmen zur Verurteilung von Ungläubigen zur Kenntnis zu nehmen.[49] Auf diese Weise ist es auch zu einem Einfluß al-Ġazālīs auf die Position des Kadi ʿIyāḍ gekommen.

---

[45] Vgl. dazu S. 196–198.

[46] Ebd., ii, 605–625.

[47] Ebd., ii, 606.

[48] Ebd., ii, 594, 601, 603. Zu al-Baqillānī und seiner Bedeutung für das aš'aritische Konzept zur Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Muslime vgl. S. 170–179.

[49] ʿIyāḍ, *aš-Šifāʾ bi-taʿrīf*, ii, 594f. merkt an, daß al-Baqillānī zwischen der strengen Haltung gegenüber Apostasie innerhalb der mālikitischen Schule und der weit toleranteren Haltung unter den Aš'ariten, hin- und hergerissen war.

Die Aš'ariten, so hatte der Kadi 'Iyāḍ zutreffend erkannt, hatten das juristische Urteil über die Apostasie eines Muslims einzig an das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses geknüpft.[50] Diese Position sei abzulehnen, weil sie zu Heuchelei, zu Ungehorsam gegenüber den religiösen Würdenträgern und zu anderen Sünden führe. Deshalb dürfe man auch jemanden als Apostaten verurteilen, der sich äußerlich zum Islam bekennt, wenn man ein überzeugendes Argument (*dalīl qāṭi'*) für seinen Unglauben habe.[51] Hier folgt der Kadi 'Iyāḍ den Lehren al-Ġazālīs, der die Forderung nach einem überzeugenden Argument (*dalīl qāṭi'*) als hinreichendes Kriterium für eine Verurteilung in seiner Schrift über das „Kriterium der Unterscheidung" dargelegt hatte.[52] Dieses Buch war dem Kadi 'Iyāḍ bekannt, denn an anderer Stelle seines Werkes bemängelt er die tolerante Haltung, die al-Ġazālī in diesem Buch gegen die Glaubensmeinungen der einfachen Leute (*'awāmm*), der Juden und der Christen zeigt.[53]

Das „Kriterium der Unterscheidung" war ursprünglich um 500/1105 als eine systematische Darstellung für al-Ġazālīs engsten Schülerkreis an der Niẓāmīya-Medrese in Nischapur verfaßt worden. Daß es dreißig Jahre später von einem Gegner al-Ġazālīs am entgegengesetzten Ende der islamischen Welt zitiert wurde, zeigt, wie schnell jede Art von Schrifttum al-Ġazālīs Verbreitung fand. Der Kadi 'Iyāḍ hat die Werke al-Ġazālīs höchstwahrscheinlich durch Vermittlung Abū Bakr b. al-'Arabīs kennengelernt, dessen Vorlesungen 'Iyāḍ in Sevilla gehört haben soll.[54] Abū Bakr b. al-'Arabī war der bedeutendste Schüler al-Ġazālīs im Westen der islamischen Welt. Er wurde sowohl von den mystischen Schriften al-Ġazālīs wie von dessen Beschäftigung mit der peripatetischen Philosophie geprägt.[55] Abū Bakr b. al-'Arabī hatte darüberhinaus bei anderen Lehrern an der Niẓāmīya-Medrese

---

[50] Ebd., ii, 596. Vgl. z.B. Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, 150: „(Al-Aš'arī) sagte: ‚Wir stimmen mit allen, die uns in Fragen des Glaubens widersprechen, darin überein, daß (Glaube) bei der Anwendung der Scharia Fürwahrhalten mit der Sprache ist.'"

[51] 'Iyāḍ, *aš-Šifā' bi-ta'rīf*, ii, 597.

[52] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 187, 191; dt. Übers., 69, 73.

[53] 'Iyāḍ, *aš-Šifā' bi-ta'rīf*, ii, 602f. Das Buch wird unter dem Titel „Kitāb at-Tafriqa" zitiert, unter dem es auch bei späteren Gelehrten im Westen (z.B. Averroes) bekannt war.

[54] Ṭālibī, *Ārā' Abī Bakr b. al-'Arabī al-kalāmīya*, 84, 86; as-Sāyiḥ, *Mawqif al-Qāḍī 'Iyāḍ min al-Imām al-Ġazālī*, 245.

[55] 'Abbās, *Riḥlat Ibn al-'Arabī ilā l-Mašriq*, 69–71.

in Bagdad studiert.[56] Der algerische Philosophiehistoriker ʿAmmār Ṭālibī hat in einer am Beginn der 70er Jahre erschienenen Monographie den Einfluß philosophischer Literatur auf die Schriften Abū Bakr b. al-ʿArabīs untersucht.[57] Abū Bakr gehörte zu den in der Philosophie ausgebildeten Religionsgelehrten der Schülergeneration al-Ġazālīs. Er bezog seine Kenntnisse über die peripatetische Philosophie nicht mehr aus den primären Quellen, sondern er hatte die peripatetische Logik und Metaphysik aus den Schriften und der Lehrtätigkeit al-Ġazālīs oder al-Kiyā al-Harrāsīs kennengelernt.[58] Diese Art der Kenntnis peripatetischer Philosophie war stets mit einer Refutation philosophischer Lehren nach dem Vorbild von al-Ġazālīs „Widerlegung der Philosophen" (*Tahāfut al-falāsifa*) verbunden. Abū Bakr b. al-ʿArabī hat 30 Jahre nach seiner Rückkehr aus dem Osten eine Streitschrift gegen die peripatetischen Philosophie mit dem Titel „Verteidigung gegen schwache Einwände" (*ʿAwāṣim min al-qawāṣim*) verfaßt.[59] In diesem Buch wird das Ausmaß der Auseinandersetzung mit der peripatetischen Philosophie und dem Skeptizismus der ismāʿīlitischen Propaganda deutlich. Die Schrift ist an vielen Stellen eine vereinfachte Präsentation von Argumenten al-Ġazālīs aus der Bāṭinitenschrift und der „Widerlegung der Philosophen", in der Abū Bakr auf jegliche Fachterminologie verzichtet.

Abū Bakr b. al-ʿArabī hatte ein großes Interesse an Fragen der Interpretation (*ta'wīl*) der religiösen Offenbarungstexte. Er hat dazu eine als Kommentar und Erläuterung zu schwierigen Koranversen gestaltete Schrift verfaßt, deren Titel „Das Gesetz der Interpretation"[60]

---

[56] In seinem Reisebericht (in: ʿAbbās, *Riḥlat Ibn al-ʿArabī*, 85–89) erwähnt Ibn al-ʿArabī neben al-Ġazālī und anderen Gelehrten vor allem Abū Bakr aš-Šāšī (gest. 507/1113) als seinen Lehrer. Er war zu Zeiten Ibn al-ʿArabīs Besuch in Bagdad Lehrer an der Tāǧīya-Medrese und wurde nach dem Tod von al-Kiyā al-Harrāsī 504/1110 Professor an der Niẓāmīya. Er gehörte jedoch nicht zur philosophisch beeinflußetn Schülergeneration al-Ǧuwainīs, sondern er war ein Traditionalist, der eine Generation vorher von Abū Ishāq aš-Šīrāzī in Bagdad ausgebildet wurde (über aš-Šāšī, *GAL*, i, 390f, *Suppl.*, i, 674; Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence*, 208–210; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 70–78; Halm, *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule*, 165, 169).

[57] Ṭālibī, *Ārāʾ Abī Bakr b. al-ʿArabī al-kalāmīya*, i, 89–275.

[58] Ibn al-ʿArabī zitiert in seinem *ʿAwāṣim min al-qawāṣim* über ein dutzend Schriften al-Ġazālīs aber kein einziges Werk eines Philosophen. Der Herausgeber der Edition hat allein 28 Stellen gefunden, in denen Ibn al-ʿArabī in diesem Buch Passagen direkt aus dem *Maqāṣid al-falāsifa* von al-Ġazālī übernommen hat (Ṭālibī, *Ārāʾ Abī Bakr b. al-ʿArabī al-kalāmīya*, i, 291–293). Allerdings erwähnt Ibn al-ʿArabi, *ʿAwāṣim min al-qawāṣim*, 143, er habe Gespräche mit Philosophen geführt.

[59] Verfaßt 536/1141, vgl. Ṭālibī, *Ārāʾ Abī Bakr b. al-ʿArabī al-kalāmīya*, i, 86.

[60] Arab.: *Qānūn at-ta'wīl* oder auch „Qānūn fī tanzīl li-ʿulūm at-tanzīl", „Ein

eine Hommage an al-Ġazālī ist und auf das engen Verhältnis von Lehrer und Schüler weißt. Das Buch wurde um 533/1139 verfaßt und steht in einem engen Zusammenhang zu al-Ġazālīs Grundsätzen der Interpretation, wie er sie im „Kriterium der Unterscheidung" dargelegt hat.[61] Abū Bakr b. al-ʿArabī hat nicht nur den Titel „Das Gesetz der Interpretation" von einer kleinen Schrift al-Ġazālīs übernommen, sondern diese kurze Abhandlung al-Ġazālīs wurde selber von einer Frage angeregt, die Ibn al-ʿArabī seinem Lehrer um 490/1097 gestellt hat.[62]

Wie Abū Bakrs Streitschrift wider die Philosophie „Verteidigung gegen schwache Einwände", so ist auch das „Gesetz der Interpretation" ein Werk, in dem Grundsätze und Lehren aus einigen methodisch voraussetzungsreichen und dadurch schwer zugänglichen Schriften des „Dānišmand"[63] al-Ġazālī in einer vereinfachten Form und anwendungsbezogen für mālikitische Rechtsgelehrte dargelegt werden. Das Gesetz der Interpretation ist bei Abū Bakr b. al-ʿArabī die aus al-Ġazālīs „Kriterium der Unterscheidung" übernommene Regel, wonach der Wortsinn der Offenbarung erst dann in einem inneren Sinn interpretiert werden darf, wenn mit einem „überzeugenden Argument"

Gesetz für die Interpretation in den Wissenschaften der Offenbarung" (Ibn al-ʿArabī, *Qānūn at-taʾwīl*, 68). Das in der Escurial-Bibiothek, Nr. 1264 (vgl. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, iii, 4) aufbewahrte Werk Ibn al-ʿArabīs mit dem Titel „Waḍiʿ as-sabīl ilā maʿrifat qānūn at-taʾwīl wa-fawāʾiḍ at-tanzīl", „Wegweisung zur Kenntnis des Gesetzes der Interpretation und der Vorteile der Offenbarung" ist offenbar ein weiteres, hiervon unabhängiges Werk über die Interpretation der Offenbarungsschriften.

[61] Dort nennt al-Ġazālī diese Grundsätze „das Gesetz der Interpretation" (arab.: *qānūn at-taʾwīl*), vgl. al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 187; dt. Übers., 69.

[62] al-Ġazālī, *Qānūn at-taʾwīl* beginnt: „(. . .) Al-Ġazālī (. . .) wurde einmal gefragt, was folgende Worte des Gesandten Gottes bedeuten: ‚Der Teufel fließt bei einem von Euch in der Blutbahn.'" Er diskutiert mehrere Interpretationen von verschiedenen Religionsgruppen, darunter auch die Deutung von Philosophen, die diesen *ḥadīṯ* auf Grundlage der Vier-Säfte-Lehre interpretiert haben. In einer in Rabat aufbewahrten Handschrift mit dem Incipit: „Dies sind Antworten auf Fragen des Ibn al-ʿArabī (. . .). Als er seinen Lehrer (. . .) al-Ġazālī einmal fragte . . .", wird als achte Frage erwähnt: „Was ist die Bedeutung des *ḥadīṯ*: ‚Der Teufel fließt bei dem Menschen in der Blutbahn.'" (ʿAbbās, *Riḥlat Ibn al-ʿArabī ilā l-Mašriq*, 68f.; eine weitere Kopie des Textes befindet sich als Hs. in der American University, Beirut, Sammlung MS: 297–3). Wenn der Zusammenhang zwischen Abū Bakr b. al-ʿArabī und dem Entstehen von al-Ġazālīs *Qānūn at-taʾwīl* zutrifft, ließe sich diese Schrift damit auf das Jahr 490/1097 datieren, als Abū Bakr Schüler von al-Ġazālī in Bagdad war. Zumindest wäre dies der *terminus ante quem*, denn Abū Bakr hat al-Ġazālī zwar vorher in Syrien getroffen, nicht aber nach dessen Abreise 490/1097 nach Chorasan.

[63] Pers. „weiser Meister"; Ibn al-ʿArabī, *Qānūn at-taʾwīl*, 111, 120.

(*dalīl qāṭiʿ*) der Nachweis erbracht werden kann, daß der äußere Wortsinn unmöglich wahr sein kann.[64] Dieser Nachweis, so Abū Bakr, muß sowohl nach den Regeln der Vernunft (*ʿaql*^{an}) wie nach den Regeln des Religionsgesetzes (*šarʿ*^{an}) erbracht werden. Ohne Notwendigkeit (*ḍarūra*) darf nicht vom äußeren Wortsinn abgewichen werden, und die Notwendigkeit kann nur durch ein methodisch korrektes Argument etabliert werden, das die Möglichkeit der Geltung des Wortsinnes ausschließt.[65] In jedem Fall muß der Grundsatz beachtet werden, den *vulgus* nicht durch die Kenntnis von allegorischen Deutungen der Offenbarung zu schädigen.[66]

In seinem juristischen Hauptwerk folgt Abū Bakr b. al-ʿArabī in der Frage, welche Interpretationen des Korans geduldet und welche als Unglauben verurteilt werden müssen, ebenfalls der Methode seines Lehrers al-Ġazālī. Der hatte festgelegt, daß allein der Verstoß gegen eine begrenzte Anzahl von Dogmen („Grundsätze des Glaubens") das Urteil über den Unglauben des Interpreten legitimiert.[67] In seinem juristischen Hauptwerk stellt Abū Bakr b. al-ʿArabī diese Methode der traditionellen Haltung der mālikitischen Schule gegenüber. Unter den Mālikiten, so Abū Bakr, sei es üblich, einen Qadariten z.B. als Ungläubigen zu verurteilen, weil dieses Urteil von Mālik b. Anas überliefert werde. Richtiger sei es, zu argumentieren, daß Unglaube die Leugnung der Grundsätze des Glaubens (*uṣūl al-īmān*) sei und daß ein Qadarit die göttliche Vorherbestimmung aller Ereignisse leugne, woraus man seinen Unglauben ableiten könne.[68] Ibn al-ʿArabī entfernt sich nicht von der mālikitischen Position, wonach ein Qadarit ungläubig war. Er begründet sie allerdings argumentativ mit Hilfe von al-Ġazālīs Lehre über die Grundsätze des Glaubens. In diesem Prozeß werden al-Ġazālīs Grundsätze quasi „mālikisiert", denn al-Ġazālī hat die Lehre über die göttliche Vorherbestimmung aller Ereignisse nicht zu diesen Grundsätzen gezählt. Es war Abū Bakr b. al-ʿArabī, der dieses mālikitische Dogma zu den drei Dogmen al-Ġazālīs (Schöpfung, Gottes Allwissen und Eschatologie) hinzugefügt hat.[69]

---

[64] Ibn al-ʿArabī, *Qānūn at-taʾwīl*, 140. Vgl. al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 187; dt. Übers., 69.

[65] Ibn al-ʿArabī, *Qānūn at-taʾwīl*, 251.4f.; so fast wörtlich auch bei al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 187; dt. Übers., 69.

[66] Ibn al-ʿArabī, *Qānūn at-taʾwīl*, 275.

[67] Arab.: *uṣūl al-īmān*; vgl. al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 195; dt. Übers., 75f.

[68] Ibn al-ʿArabī, *Aḥkām al-qurʾān*, ii, 802.4–6.

[69] Ebd., ii, 802.2–12.

Al-Ġazālīs Schriften über die Grundsätze zur Verurteilung von Muslimen als Ungläubige und Apostaten haben im Westen der islamischen Welt zu keiner Veränderung der Position geführt, welche Lehren als Unglauben und Apostasie zu verurteilen sind. Die tolerante Intention des Buches über das „Kriterium der Unterscheidung" hatte im Maghreb und in al-Andalus keine Wirkung. Auch nachdem dieses Buch bekannt war und studiert wurde, hielt man an den überlieferten Meinungen über den Unglauben von Qadariten, Mu'taziliten und anderen rationalistischen Gruppen fest, die bei al-Ġazālī ausdrücklich von einer Verurteilung ausgenommen werden.[70] Das Beispiel aus Abū Bakr b. al-'Arabīs juristischem Hauptwerk macht deutlich, wie al-Ġazālīs Unterscheidungskriterien zwischen Islam und Apostasie dazu benutzt wurden, die hergebrachten Rechtsurteile zu stützen, indem sie eine zusätzliche, methodisch über die *furū'*-Wissenschaft hinausgehende Begründung erfuhren. Die von den Autoritäten überlieferten Urteile wurden mit einer nicht sehr buchstabengetreuen Anwendung von al-Ġazālīs Theorien neu begründet. Al-Ġazālīs Lehre, wonach eine Religionsgruppe als Apostaten nur dann verfolgt werden durfte, wenn es gelang, ein überzeugendes Argument (*dalīl qāṭi'*) für ihren Unglauben zu liefern, wurde so selbst von den mālikitischen Gegnern al-Ġazālīs akzeptiert.

Der Rechtshistoriker Noel J. Coulson hat den Anspruch der mālikitischen Schule im Gegensatz zu ihren Rivalen im Osten der islamischen Welt als moralistisch beschrieben. Während in der für den Osten bestimmenden Rechtstradition von Kufa – also in den ḥanafitischen, šāfi'itischen und ḥanbalitischen Schulen – allein die formelle Erfüllung von rechtlichen Kriterien gefordert wurde, suchte man in der mālikitischen Schule nach den Motiven für einen Gesetzesverstoß und urteilte daran.[71] Für die ḥanafitische Rechtsschule, die die liberalste Gruppe von islamischen Juristen repräsentierte, galt auch im 6./12. Jahrhundert noch, daß die Apostasie eines Muslims allein daran gemessen wurde, ob der Beschuldigte gewillt war, ein äußeres Kriterium zu erfüllen und die Bekenntnisformel auszusprechen. Die Mālikiten hatten diesen Grundsatz nie akzeptiert und forderten ein aufrichtiges inneres Bekenntnis zu den Grundsätzen des Islams. Die mālikitische Schule hatte im Westen der islamischen Welt seit Jahrhunderten den Boden bereitet, auf den al-Ġazālīs Verurtei-

[70] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 192; dt. Übers., 74.
[71] Coulson, *A History of Islamic Law*, 99.

lung der Philosophie fiel. Zwar wußte man auch vorher, daß die Philosophen aristoteltelischer Prägung Ungläubige und Apostaten waren, aber mit der Verbreitung der Werke al-Ġazālīs wurden letzte Zweifel beseitigt und es konnte nun als bewiesen gelten, daß die Intentionen der Philosophen wider den Islam liefen, auch wenn sie versuchten, ihre vermeintlich anti-islamischen Ziele durch vordergründiges Lob auf den Propheten oder hinter einem schwer verständlichen Wortlaut in ihren Schriften zu verbergen. Die Art des Nachweises, so wie er in Schriften geführt wird, die al-Ġazālī nach der „Widerlegung der Philosophen" verfaßt hat, mündet in der Behauptung, die Philosophen hätten dem Propheten unterstellt, Unwahrheit oder Lüge zu berichten (*takḏīb an-nabiy*).[72] Dies wurde im Zusammenhang der mālikitischen Tradition als Beleidigung des Propheten (*sabb an-nabiy*) verstanden und galt als ein noch schlimmeres Vergehen als Apostasie.[73] Die Bücher al-Ġazālīs lieferten letztlich den aufgrund des Einflusses al-Ġazālīs nun auch von den Mālikiten geforderten „überzeugenden Beweis" (*dalīl qāṭiʿ*) für den Unglauben der Philosophen.

[72] So in der Bāṭinitenschrift, in dem „Rechten Maß in der Darlegung der Glaubenslehre" (*al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*) und im „Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und *zandaqa*" (*Faiṣal at-tafriqa baina l-islām wa-zandaqa*). Vgl. dazu S. 295–303 und 321–326.

[73] ʿIyāḍ, *aš-Šifāʾ bi-taʿrīf*, ii, 511 berichtet, daß manche mālikitischen Juristen in diesem Fall die *istitāba* abgelehnt haben, weil ein höheres Recht als das der Gemeinschaft berührt sei.

4. KAPITEL

ENTTÄUSCHUNG UND DESILLUSIONIERUNG ÜBER DIE ROLLE DER PHILOSOPHIE IN DER ISLAMISCHEN GESELLSCHAFT BEI IBN BĀĞĞA

Nachdem der Almoravidenherrscher ʿAlī b. Yūsuf den damals noch als Bettelprediger auftretenden Ibn Tūmart 515/1121 zu einem Streitgespräch mit den mālikitischen Rechtsgelehrten am Hof in Marrakesch eingeladen hatte, riet ihm einer seiner Berater, den als Sieger aus der Diskussion hervorgegangenen Ibn Tūmart möglichst leise politisch auszuschalten, indem der König ihn töte oder ihn zumindest in Gewahrsam nehme und für den Unterhalt seiner Gefolgsleute aufkomme. „Wenn du das nämlich nicht tust," so prophezeite der Berater Mālik b. Wuhaib, „wirst du deinen ganzen Staatsschatz ausgeben müssen, und selbst das wird noch vergeblich sein."[1] Der Herrscher hörte jedoch auf seine beschämten mālikitischen Rechtsgelehrten, die Ibn Tūmart möglichst weit fort von sich haben wollten. Er verbannte Ibn Tūmart aus Marrakesch und gab ihm damit die Gelegenheit, in den Tälern des Hohen Atlas die Almohadenbewegung zu gründen, die etwas mehr als zwanzig Jahre später den Sohn ʿAlīs vom Thron gejagt und umgebracht hat.[2]

Mālik b. Wuhaib aus Sevilla (gest. 525/1131), der in dieser Episode als Berater ʿAlī b. Yūsufs auftritt, war einer der wenigen philosophisch gebildeten Gelehrten im Reich der Almoraviden. Er hat ein leider verlorenes Buch über Logik verfaßt.[3] Gleichzeitig war er ein Astrologe und Astronom, der die Bücher Ptolemäus' studierte und an der Entwicklung einer Art von kabbalistischem Astrolab beteiligt war, dessen Benutzung Ibn Ḫaldūn noch 250 Jahre später fasziniert beschreibt.[4] Seine herausragende Gelehrsamkeit macht ihn in

---

[1] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, v, 50; dt. Übers., 179.

[2] al-Marrākušī, *al-Muʿğib*, 251–254; franz. Übers., 160–162; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, x, 402.; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 111–113.

[3] Hs. Oxford, Pococke 206, fol. 3*v*; Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ*, ii, 62.

[4] Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, 205f., 965; engl. Übers., i, 240f.; iii, 214; ders., *al-ʿIbār*, vi, 469; franz. Übers., ii, 169; al-Marrākušī, *al-Muʿğib*, 252; franz. Übers., 160. Über Mālik b. al-Wuhaib vgl. Dunlop, *Philosophical Predecessors*, 101–104 und Urvoy, *Penseurs d'al-Andalus*, 172–174, 177f.

diesem, eher als Anekdote aus dem Leben des almohadischen *mahdī* Ibn Tūmart denn als historisches Ereignis überlieferten Streitgespräch zum Ratgeber am Almoravidenhof, dessen Vorhersagen auf taube Ohren fallen. In dieser von den Almohaden bestimmten Geschichtsschreibung war der Philosoph und Astrologe der einzige, der befähigt war, das politisch Angemessene zu empfehlen, wohingegen die mālikitischen Rechtsgelehrten einen Mantel über ihre Schmach werfen wollten und Ibn Tūmart aus den Augen wünschten.

Genauso wie die Almohaden die Bauten ihrer Vorgänger der Almoraviden in Marokko und al-Andalus zerstört oder überbaut haben, haben sie sich auch alle historischen Quellen über die ihnen vorhergehende Dynastie angeeignet. Es gibt nur ganz wenige Quellen über die Geschichte der Almoraviden und ihr Verhältnis zu den Gebildeten des Landes, die nicht unter ihren Nachfolgern entstanden sind und die nicht letztlich zu deren Legitimation dienen. Die almohadischen Quellen betonen den mālikitisch-traditionalistischen Charakter der Almoravidenbewegung und zeichnen ein Bild, nach dem z.B. „allein mālikitische *furūʿ*-Gelehrte" Zugang zu dem Almoravidenherrscher Yūsuf b. Tašfīn hatten.[5] Diese Texte können letztlich nicht erklären, warum der Philosoph Mālik b. Wuhaib ein enger Berater von Yūsufs Sohn ʿAlī war „und sich vor dem König Freiheiten herausnehmen konnte."[6]

Mālik b. Wuhaib war ein enger Freund und Protektor des weit bedeutenderen Philosophen Ibn Bāǧǧa, der Avempace des lateinischen Mittelalters.[7] Ibn Bāǧǧa stand wie Mālik b. Wuhaib in Diensten der Almoraviden. Ein dritter hoher Beamter am Hof und Schüler Ibn Bāǧǧas, Ibn al-Imām, hat eine Edition der Werke Ibn Bāǧǧas herausgegeben, dessen Vorwort eine der wenigen zeitgenössischen Quellen über die philosophische Gelehrsamkeit unter den Almoraviden ist.[8] Ibn al-Imām berichtet, daß die Bücher der griechischen

---

[5] al-Marrākušī, *al-Muʿǧib*, 236; franz. Übers., 148.

[6] Arab.: *wa-kāna kaṯīr al-iǧtirāʾ ʿalā l-malik*; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, v, 50; dt. Übers., 179.

[7] Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ*, ii, 63; al-Maqqarī, *Nafḥ aṭ-ṭīb*, iii, 434.

[8] Die Textsammlung des ʿAlī b. ʿAbdalazīz b. al-Imām al-Anṣārī (gest. nach 547/1152, über ihn vgl. al-Maʿṣūmī, *Ibn al-Imām. The Disciple of Ibn Bājjah*) ist in der Hs. Pococke 206 der Bodleian Library in Oxford überliefert. Daraus übersetzt Dunlop, *Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bājjah*, 100 (vgl. auch Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, ii, 508f.) Die Einleitung Ibn al-Imāms wurde von dem 668/1270 verstorbenen syrischen Wissenschaftshistoriker Ibn Abī Uṣaibiʿa in sein *ʿUyūn al-anbāʾ*, ii, 62f. übernommen.

Philosophen während der Herrschaft des Kalifen al-Ḥakam II (reg. 350/961–366/976) nach al-Andalus kamen. Nachdem Ibn Ḥazm sie eher mit einer feindlichen Attitude gelesen und für seine Häresiographie ausgewertet hat, waren Mālik b. Wuhaib und Ibn Bāǧǧa die ersten, die sich mit diesen Büchen ernsthaft und aufrichtig beschäftigt haben.[9]

Schon unter den Almoraviden trifft man auf das später unter ihren Nachfolgern wiederkehrende Motiv, die Philosophie in al-Andalus entdeckt und kultiviert zu haben. Tatsächlich wird nicht klar, ob sich die beiden in ihrer religiösen Richtung so verschiedenen Dynastien in ihrer Haltung zur Philosophie wirklich unterschieden haben. Die Herrscher scheinen den philosophischen und gleichzeitig medizinischen Gelehrten stets geneigt gewesen zu sein und förderten ihre Karrieren. Es war das Umfeld und der Hof, der den Philosophen das Leben schwer machte. Ibn al-Imām berichtet in seiner Einleitung zu den Werken Ibn Bāǧǧas über heftige Widerstände, die es in al-Andalus gegen die Beschäftigung mit der Philosophie gab. Mālik b. Wuhaib habe diese Disziplin aufgegeben und sich „äußerlich" (*ẓāhiran*) von dieser Wissenschaft abgekehrt, weil man ihm nach dem Leben trachtete. Er habe sich dann den Wissenschaften des Religionsgesetzes (*ʿulūm aš-šarīʿa*) zugewandt, aber darin keine so guten Bücher verfaßt wie in der Philosophie.[10]

Am Hof der Almoraviden kursierten Schmähgedichte, in denen Mālik b. Wuhaib als die Schwachstelle im Staat der Almoraviden bezeichnet wird, durch die der Teufel eindringt.[11] Der Autor dieser Zeilen soll derselbe hohe Beamte und Hofarzt gewesen sein, der Ibn Bāǧǧa in einem anderen Gedicht einen *zindīq* nennt und ihm ein gewaltsames Ende am Kreuz voraussagt.[12] Die Überzeugung, Philo-

---

[9] Hs. Oxford, Pococke 206, fol. 3*v*; Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ*, ii, 62. Über die tatsächlichen Anfänge der Philosophie in al-Andalus vgl. Hourani, *The Early Growth of the Secular Sciences*; Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, ii, 697–701; Cruz-Hernandez, *Historia de la Filosofia Española*, i, 209–336: ders., *Islamic Thought in the Iberian Peninsula*, 777–785; Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 257–259; Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, ii, 507f. Über die in diesen Werken nicht behandelte jüdische Philosophie in al-Andalus bis in die Mitte des 6./12. Jahrhunderts vgl. Sirat, *La philosophie juive medievale en terre d'Islam*, 88–151.

[10] Vgl. Hs. Oxford, Pococke 206, fol. 3*v* und Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ*, ii, 63. Al-Marrākušī, *al-Muʿǧīb*, 252; franz. Übers., 160 berichtet, Mālik b. Wuhaib habe ein faszinierendes Buch über heidnische Götzendienste unter den Land- und Wüstenbewohnern verfaßt: „Quraḍāt aḏ-ḏahab fī ḏikr li'ām al-ʿarab", „Buch der Goldspäne über die verwerflichen Handlungen der Araber."

[11] al-Maqqarī, *Nafḥ aṭ-ṭīb*, iii, 479; Dunlop, *Philosophical Predecessors*, 102f.

[12] al-Maqqarī, *Nafḥ aṭ-ṭīb*, iii, 434. Autor war der Arzt Abū l-ʿAlā b. Zuhr (gest.

sophie sei letztlich Unglaube und *zandaqa*, schwächte die Position der Philosophen bei Hofe und machte sie als Opfer eifersüchtiger Intrigen verletzlich. Der frühe Tod des Ibn Bāǧǧa 533/1139 soll durch eine von einem neidischen Widersacher vergiftete Orange herbeigeführt worden sein.[13]

Ibn Bāǧǧa wuchs am Ende des 5./11. Jahrhundert in Saragossa auf, das damals unter den Ḥūdiden, einer Dynastie der *Reyes de taifas*, ein Ort philosophischer Gelehrsamkeit war.[14] Die ersten Nachrichten über das Leben Ibn Bāǧǧas bezeichnen ihn als hohen Beamten in Diensten der Almoraviden, die 503/1110 die Stadt eingenommen hatten. Saragossa wurde jedoch heftig vom Königreich Aragon bedrängt und 512/1118 von den Christen erobert. Ibn Bāǧǧa zog kurz vorher in den Süden von al-Andalus und wurde Beamter unter mehreren Gouverneuren der Almoraviden, meist Brüdern des Herrschers ʿAlī b. Yūsuf. In Játiva bei Valencia wurde er unter unklaren Umständen um 512/1118 von einem dieser Gouverneure aufgrund von Apostasie[15] angeklagt und konnte sich nur durch Hilfe des Kadi Ibn Rušd von Sevilla, des Großvaters des Philosophen Averroes, der Todesstrafe (*nafāḏ*) entziehen, weil dieser für seine Zugehörigkeit zum Islam bürgte.[16] Ibn Bāǧǧa beendete seine Karriere in Diensten des Herrschers ʿAlī b. Yūsuf in Fes.[17]

Nachdem Ibn Bāǧǧa sich am Beginn seiner Beschäftigung mit den griechischen Wissenschaften die Logik, Mathematik, Astronomie und Musiklehre angeeignet hatte, verfaßte er Kommentare zu den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und zu *De anima*. Ibn Bāǧǧa war der erste Aristoteles-Kommentator im Westen der islamischen Welt. In seiner letzten Schaffensphase am Ende seines Lebens

---

525/1131), Vater des im lateinischen Mittelalters als Abenzoar bekannten Mediziniers Abū Marwān b. Zuhr (gest. 557/1161).

[13] Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, 406; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, iv, 431; Ṣibṭ b. al-Ǧauzī, *Mirʾāt az-zamān*, Ed. Haiderabat, i, 173. Nach einer von al-Maqqarī, *Nafḥ aṭ-ṭīb*, iv, 12f. überlieferten Legende, die von Brockelmann in *GAL*, i, 460 und daraufhin häufig wiederholt wird, war Ibn Bāǧǧa die Frucht durch einen Diener des Abū l-ʿAlā b. Zuhr gereicht worden. Abū l-ʿAlā b. Zuhr war zum Zeitpunkt der Vergiftung Ibn Bāǧǧas aber schon seit acht Jahren tot.

[14] Dunlop, *Philosophical Predecessors*, 108.

[15] *propter haeresim* bei Johannes Leo Africanus, *Libellus de viris*, 269.

[16] Ibn Ḫāqān, *Qalāʾid al-iqyān*, 733; Johannes Leo Africanus, *Libellus de viris*, 269.

[17] Über Ibn Bāǧǧa vgl. EI², iii, 728F. (Douglas M. Dunlop); *REPh*, iv, 505–608 (Shams C. Inati); *GAL*, i, 460; *Suppl.*, i, 830; Dunlop, *Remarks on the Life and Works of Ibn Bājjah*; Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ*, ii, 62–64; Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, 406; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, i, 429–431; Ibn Ḫāqān, *Qalāʾid al-iqyān*, 723–738; Ṣibṭ b. al-Ǧauzī, *Mirʾāt az-zamān*, Ed. Haiderabat, i, 172f.; al-Maqqarī, *Nafḥ aṭ-ṭīb*, Index.; Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, 893, 1140; engl. Übers., iii, 116, 443f.

entstanden eine Reihe kurzer Sendschreiben, die sich mit der Moral des Individuums, seiner Rolle in der Gesellschaft und dem Ziel menschlichen Handelns befassen.[18] Eine Reihe von Überlegungen aus diesen Schriften werden in der „Lebensführung des Einsiedlers" (*Tadbīr al-mutawaḥḥid*) zusammengeführt. Der „Einsiedler" (*al-mutawaḥḥid*) ist der Philosoph innerhalb einer Gesellschaft, wie Ibn Bāǧǧa sie vorfindet.[19] Das Buch ist Anleitung, oder besser gesagt Trostschrift für alle, die sich in der islamischen Gesellschaft des 6./12. Jahrhunderts mit der Philosophie befaßt haben.

Über die Rolle des Philosophen innerhalb der islamischen Gesellschaft hat es in der arabischen Philosophie zwei entgegengesetzte Meinungen gegeben. Beeinflußt von Platons *Politeía* hat al-Fārābī in der Mitte des 4./10. Jahrhunderts eine politische Vision entwickelt, in der der Philosoph die führende politische Funktion in der Gesellschaft ausführt. Der „Musterstaat" (*al-madīna al-fāḍila*) wird von einer Klasse von Menschen geführt, die ein hohes Maß an theoretischem Wissen haben und entsprechend dieser Kenntnisse tugendhaft handeln.[20] Diese Gelehrten leiten das einfache Volk, indem sie ihm die hohen und oft schwer verständlichen Ziele ihrer Staatslenkung durch einfache Metaphern nahebringen und in ihren Reden Bilder und Symbole verwenden, um das Volk zu tugendhaftem Handeln zu bewegen. Da sie selbst höchste Erkenntnis anstreben und eine Einheit mit dem aktiven Intellekt eingehen, sind die Führer dieses Musterstaates Philosophen und Propheten zugleich.[21] Genauer gesagt, sie sind Philosophen, die höchste Erkenntnis und Ataraxie nach Maßgabe der Philosophie al-Fārābīs anstreben, und die gleichzeitig als Propheten und Überbringer des Religionsgesetzes anerkannt werden.[22]

Da die Verwirklichung dieser politischen Utopie nicht in greifbarer Nähe stand, befaßte sich al-Fārābī am Ende seines Buches über die „Grundzüge der Meinungen der Bewohner des Musterstaates" (*Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*) mit der Rolle des Philosophen in einer Gesellschaft, die nicht diesen idealen Verhältnissen entspricht.

---

[18] al-ʿAlawī, *Muʾallafāt Ibn Bāǧǧa*, 156–166; Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, iv, 398.

[19] Zur Bedeutung von *al-mutawaḥḥid* vgl. al-Fārābī, *Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*, 290.10.

[20] al-Fārābī, *Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*, arab. u. engl. 238–253.

[21] Ebd., 242–247.

[22] Über die politische Philosophie al-Fārābīs vgl. Walzer, *Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination*; Daiber, *The Ruler as a Philosopher* und Galston, *Politics and Excellence* mit einer bis 1988 aktuellen, ausführlichen Bibliographie.

In jeder Gesellschaft und selbst im Musterstaat, so al-Fārābī, gibt es Individuen, die sich nur ungenügend integrieren lassen, weil sie z.B. nur vorgeben, sich den Gesetzen zu unterwerfen und tatsächlich aus eigennützigen und niederen Motiven dagegen verstoßen. Al-Fārābī bezeichnet diese Menschen, die sich nicht nachhaltig in die Gesellschaft integrieren lassen und die im Musterstaat leben wie das giftige Lolchgraß im Weizen, als „Unkraut".[23] In den vom Musterstaat abweichenden Gesellschaften haben diese Individuen einen unangemessenen starken Einfluß. Diese Gesellschaften sind entweder ignorant (*ǧāhil*) über das eigentliche Ziel menschlichen Zusammenlebens, verdorben (*fāsiq*), mutwillig verändert (*mubaddal*) oder irrend (*ḍāll*).[24]

Ein tugendhafter Mensch, so al-Fārābī, sollte nicht in einer dieser korrupten Gesellschaften leben, in der er ein Fremder (*ġarīb*) gleich dem Menschen unter den Tieren ist, sondern er sollte sich auf dem Weg in einen Musterstaat machen.[25] Wenn es keinen Musterstaat zu seiner Zeit gibt, ist der Tugendhafte ein Fremder in der ganzen Welt und lebt arm in ihr. In diesem Fall ist der Tod für ihn besser als das Leben.[26]

Dieser zweite Entwurf einer mangelnden Rolle des Philosophen in der Gesellschaft wurde in der arabischen Tradition mit dem Schicksal des Sokrates verbunden. Die Person des Sokrates wurde in der arabischen Überlieferung mit der des Diogenes von Synope zusammengeführt und so entstand das Bild eines weltabgewandten und einsamen Philosophen, der von einer ihm unwürdigen Umgebung ausgeschlossen wurde und, nachdem alle Versuche des Ausgleichs gescheitert waren, in Gefangenschaft vergiftet wurde.[27] Noch bei al-Kindī (gest. nach 256/870) war das Leben des Sokrates ein Beispiel für philosophische Tugenden.[28] Bei al-Fārābī verändert sich das

---

[23] Arab.: *nawābit*; vgl. al-Fārābī, *as-Siyāsa al-madanīya*, 87, 104–107; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 42, 53–56. Über die Bedeutung von *an-nawābit* als „Unkraut" vgl. auch Ibn Bāǧǧa, *Tadbīr al-mutawaḥḥid*, Ed. Faḫrī, 42.18f.; Ed. Ziyāda, 46.1f.

[24] al-Fārābī, *Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, arab. u. engl. 252–259, 268–277, 286–329; ders., *as-Siyāsa al-madanīya*, 87.5, 107.19; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 42, 56; al-Fārābī, *Kitāb al-Milla*, 55.

[25] al-Fārābī, *Kitāb al-Milla*, 55f.

[26] al-Fārābī, *Fuṣūl muntaza'a*, 95.10–13.

[27] Vgl. z.B. Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt al-aṭṭibā'*, 30f.; dt. Übers. in Fleischhammer, *Arabische Prosa*, 139f; Ibn Abī Uṣaibi'a, *'Uyūn al-anbā'*, i, 43–49; Ibn al-Qifṭī, *Ta'rīḫ al-ḥukama'*, 197–206. Alon, *Socrates Arabus* hat alle Quellen über Sokrates in der arabischen Tradition zusammengestellt. Vgl. auch Strohmaier, *Die arabische Sokrateslegende*, 122–125.

[28] Faḫrī, *al-Kindī wa-Suqrāṭ*, 25f., 28; *Fihrist*, i, 260; engl. Übers., ii, 623.

Verhältnis zu Sokrates. Einsiedler waren für al-Fārābī unmenschlich und abnormal, denn der Mensch war für ihn wie für Aristoteles ein *zôon politikón*.[29] In einem Referat der Schriften Platons führt al-Fārābī Sokrates' Scheitern darauf zurück, daß er in seinen Dialogen seinen Mitbürgern ihre Unwissenheit vor Augen geführt hat, statt sie durch einfache Vergleiche und Metaphern zu bilden und zu ihrem Vorteil zu leiten. Sokrates sei nur als forschender Philosoph erfolgreich gewesen, „als Ausbilder für die Jugend und den *vulgus*"[30] hätte er sich nicht geeignet. Ein erfolgreicher Philosoph, so al-Fārābī, müsse sowohl die Forschung wie die bildhafte Vermittlung der Philosophie an den *vulgus* beherrschen.[31]

Die Weltabgewandtheit Sokrates' wurde von Gegnern der Philosophie immer dann ins Spiel gebracht, wenn es darum ging, den Philosophen eine Rolle in der Gesellschaft zu verweigern. Der Philosoph ar-Rāzī (gest. um 323/935) aus Rayy in Persien hinterließ eine Apologieschrift, in der er seine philosophischen Positionen und seine Lebensführung vor den Anfeindungen von Kritikern verteidigt. Er berichtet in dieser Schrift, wie er aufgefordert wurde, es seinem selbstgewählten Vorbild, dem Imām der Philosophen Sokrates gleichzutun und sich von den Herrschern fernzuhalten, sich den sinnlichen Freuden zu versagen und sich demütig zu verhalten. Sokrates, so diese Kritiker, habe sich in billige Wolle gekleidet und in einem Erdhaufen gelebt, er habe nie seine Ansichten hinter einem Lippenbekenntnis zur Religion (*taqīya*) versteckt, sondern den Herrschern und seiner Umgebung deutlich seine aufrichtige Meinung kundgetan. Ar-Rāzī konnte sich gegen die Forderung, sich dementsprechend zu verhalten, nur erwehren, indem er auf eine abweichende (und korrektere) Überlieferung verwies, nach der Sokrates bei seinem Tod eine Familie hinterließ, sich seiner Feinde erwehrt und an oppulenten Symposien teilgenommen hatte, zu denen Fleisch und sogar Wein aufgetragen wurde.[32]

Als al-Fārābī seine politische Utopie des Musterstaates in der ersten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts verfaßt hat, standen die verschiedenen Institutionen der islamischen Gesellschaft noch in einer dynamischen Auseinandersetzung, und die peripatetische Philosophie war

---

[29] Arab.: *al-insān mudunī bi-ṭ-ṭab'*; al-Fārābī, *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila*, 228f., 429; Aristoteles, *Politica*, 1253*a*.

[30] Arab.: *'alā ta'dīb al-aḥdāṯ wa-l-ġumhūr*.

[31] al-Fārābī, *De Platonis Philosophia*, arab., 21f., lat. 15; vgl. Strauss, *How Fārābī read Plato's Laws*, 342f.

[32] ar-Rāzī, *Rasā'il falsafiya*, 99; franz. Übers. in Kraus, *Raziana I*, 322f.

eine junge, aufstrebende Disziplin, deren Einfluß zunahm und deren Begrenzung nicht absehbar war. Nach den Entwicklungen des 5./11. Jahrhunderts befand sich die peripatetische Philosophie auf dem Rückzug und al-Fārābīs Musterstaat war eine anachronistische Vision geworden. Ibn Bāǧǧas Ausführungen zur Rolle des Philosophen in der islamischen Gesellschaft stehen fest in der Tradition der platonischen politischen Philosophie al-Fārābīs.[33] Für Ibn Bāǧǧa hat al-Fārābīs Theorie vom Musterstaat aber keine Relevanz mehr, die Überlegungen in der „Lebensführung des Einsiedlers" (*Tadbīr al-mutawaḥḥid*) schließen an al-Fārābīs Ausführungen über die Rolle des Philosophen in einem dem Musterstaat entgegengesetztem „ignoranten" Staatswesen an.

Ibn Bāǧǧa vergleicht die menschliche Gesellschaft mit einem Haushalt (*manzil*)[34] und hält gleich am Beginn seines Traktates fest, daß dem einen idealen Haushalt im Musterstaat (*al-madīna al-fāḍila*) vier Haushalte in Staatswesen gegenüberstehen, deren Existenz etwas mangelt und in denen sich eines der Element dieses Staatswesen seiner eigentlichen Natur entzogen hat.[35] Diese vier anderen Haushalte sind mangelhaft (*nāqiṣ*), krank (*marīḍ*), abgewichen (*munḥarif*) und sie folgen nicht der Natur eines Staateswesens, sondern funktionieren aufgrund von Festlegung (*waḍ'*). Wenn es Tugenden in ihnen gibt, so verwirklichen sich diese nur in Konventionen.[36]

Im Musterstaat, so Ibn Bāǧǧa, ist sowohl das medizinische Handwerk wie die Jurisprudenz überflüssig, denn die Menschen sind untereinander durch liebevolle Zuneigung (*maḥabba*) verbunden.[37] Nur wenn

---

[33] Rosenthal, *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bājjah*, 197–211; Faḫrī, *Aṯār al-Fārābī fī l-falsafa al-andalusīya*, 9–15.

[34] Vgl. Aristoteles, *Politica*, 1253*b*.

[35] Arab.: *wuǧūduhu nāqiṣ*^{un} *wa-anna fihi amr*^{an} *ḫāriǧ*^{an} *'an aṭ-ṭab'*; Ibn Bāǧǧa, *Tadbīr al-mutawaḥḥid*, Ed. Faḫrī, 39.14; Ed. Ziyāda, 42.4f. Einzige Textgrundlage für den *Tadbīr al-mutawaḥḥid* waren lange Zeit die hebräische Übersetzung und die arabische Hs. Pococke 206 der Bodleian Library, Oxford. Sie wurde von Miguel Asín Palacios in *El régimen del solitario por Avempace* und in der Edition von Māǧid Faḫrī ausgewertet. Die neuere Edition von Ma'an Ziyāda vergleicht diese beiden Lesungen und zieht ein weiteres Manuskript aus Kairo heran. Der Text ist von Asín Palacios in Ibn Bāǧǧa, *El régimen del solitario por Avempace*, 33–125 ins Spanische übersetzt worden. Munk, *Mélanges de la philosophie juive et arabe*, 388–409 hat den Text aufgrund der hebräischen Übersetzung ausführlich in Französische paraphrasiert. Dunlop, *Ibn Bājjah's Tadbiru'l-Mutawaḥḥid*, 72–81 übersetzt die ersten zwei Kapitel des Traktates ins Englische (S. 37–48 in der Ed. Faḫrī, S. 39–54 in der Ed. Ziyāda). Zu dem Text vgl. auch Marmura, *The Philosophers and Society*, 315–318.

[36] Ibn Bāǧǧa, *Tadbīr al-mutawaḥḥid*, Ed. Faḫrī, 40.2; Ed. Ziyāda, 42.13f. Ich folge der Lesung Asín Palacios': *fuḍūl* statt *fuṣūl*.

[37] Ebd., Ed. Faḫrī, 41.3f.; Ed. Ziyāda, 43.*peanult.*

es an dieser Zuneigung mangelt, treten Konflikte auf und es bedarf eines Richters. Da in dem idealen Staatswesen ein jeder seine Diät kennt und sich durch Übungen an Körper und Geist gesund hält, bedarf es dort auch keiner Ärzte. In den mangelhaften Staatswesen sind aber sowohl Ärzte wie Rechtsgelehrte notwendig. Je weiter sich das Staatswesen vom Ideal entfernt hat, desto größer ist die Bedeutung dieser beiden Berufe im Staat und desto höher stehen sie in Ansehen.[38] Das Reich der Almoraviden, in dem die mālikitische *furūʿ*-Gelehrsamkeit großen Einfluß hatte, war demnach weit vom Musterstaat der Philosophen entfernt. Im Musterstaat sind sich alle Menschen über die Wahrheit einig und niemand weicht davon ab. Alle Meinungen, die nicht von den Bewohnern des Musterstaates geteilt werden, sind wahrheitswidrig.[39] In den mangelhaften Gesellschaften streiten sich die Menschen nicht über die Wahrheit, sondern über Konventionen. In ihnen gibt es Wissenschaften, die falsch sind und von denen die Menschen nicht wahrhaftig überzeugt sein können, weil die Widersprüche in ihnen offenbar sind. Trotzdem glauben die Menschen an diese Wissenschaften und übernehmen schließlich die falsche Überzeugung, daß Widersprüche wahr sein können.[40] In diesen mangelhaften Gesellschaften gibt es keinen Platz für Menschen, die Tugend und Wahrheit erreicht haben.

Die tugendhaften und wahrheitsliebenden Menschen sind nach Ibn Bāǧǧa das „Unkraut" in den mangelhaften Gesellschaften. Während es in der idealen Gesellschaft für Ibn Bāǧǧa – abweichend von al-Fārābī – kein „Unkraut" gibt, sind diejenigen, die in den mangelhaften Gesellschaften mit ihren Auffassungen von den Meinungen der Einwohner abweichen, das „Unkraut", ganz gleich ob ihre Ansichten wahr oder falsch sind.[41] Jene, die wahre abweichende Meinungen vertreten sind die *eruditi* (*ḫawāṣṣ*) der idealen Gesellschaft, also die Philosophen, und Ibn Bāǧǧa möchte die Bezeichnung „Unkraut" (*an-nawābit*) auf die Philosophen beschränkt wissen.[42]

Wenn es in den mangelhaften Gesellschaften überhaupt glückliche Leute gibt, so finden sie ihr Glück in der Vereinzelung (*saʿādat al-mufarrid*). Für die Philosophen in den mangelhaften Gesellschaften

---

[38] Ebd., Ed. Faḫrī, 41.15–17; Ed. Ziyāda, 44.11f.
[39] Ebd., Ed Faḫrī, 42.2f.; Ed. Ziyāda, 44.*ult.*
[40] Ebd., Ed. Faḫrī, 42.11–13; Ed. Ziyāda, 44.9–11.
[41] Ebd., Ed. Faḫrī, 42.*peanult.*; Ed. Ziyāda, 45.*ult.*
[42] Ebd., Ed. Faḫrī, 43.1f.; Ed. Ziyāda, 46.2f.

ist die einzig angemessene Lebensführung die der Abgesondertheit.[43] Erst wenn eine Nation oder ein Staatswesen die Meinungen der Philosophen übernimmt, sollte der Philosoph die Vereinzelung aufgeben und eine führende Rolle in dieser Gesellschaft suchen. Da der Mensch auch in Ibn Bāǧǧas politischer Philosophie grundsätzlich zur Gemeinschaft verplichtet ist, widerspricht die Abgesondertheit seiner Natur. Doch wie der Arzt in den mangelhaften Gesellschaften nicht Gesundheit herbeiführen kann, sondern nur Krankheiten behandelt, kann der Philosoph darin kein Glück finden, sondern nur Unglück zu vermeiden suchen, indem er die Akzidenzien vermeidet, die sein Unglück herbeiführen.[44] Wo es ihm möglich ist, muß der Philosoph die Gemeinschaft anderer Wissenschaftler (*ahl al-ʿulūm*) suchen. Doch diese sind gelegentlich schwer zu finden, und dann muß der Philosoph sich soweit wie es ihm möglich ist von den übrigen Menschen isolieren und sollte sich nur mit ihnen einlassen, wenn es unabwendbar ist. Was unter den idealen Verhältnissen wider die Natur des Menschen und ein Übel ist, wird unter diesen Umständen das Beste.[45]

Erst die Einsamkeit in der verdorbenen Gesellschaft gibt dem Philosophen Gelegenheit, seinem eigentlichen Ziel nachzugehen und die Einheit mit dem aktiven Intellekt anzustreben. Ganz in der Tradition al-Fārābīs muß sich der Philosoph durch Gelehrsamkeit in den demonstrativen Wissenschaften auf diesen Zustand vorbereiten, der durch eine Emanation des aktiven Intellekt ausgelöst wird. Wo die Perfektion des Individuums nicht durch die Perfektion des Staates herbeigeführt wird, muß der Philosoph seinen Intellekt (*ʿaql*) individuell und in Einsamkeit auf die Einheit und damit die Glückseligkeit und Unsterblichkeit vorbereiten.[46] Diese Einheit, so Ibn Bāǧǧa, ist aber etwas anderes als das, was die Mystiker und ganz besonders al-Ġazālī beschrieben. Al-Ġazālī gebe sich in seiner Autobiographie „Der Erretter aus dem Irrtum" (*al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*) der Illusion hin, durch gewisse mystische Übungen eine Einheit mit Gott erreicht zu haben. Er betrüge sich dabei selber und betrüge darüberhinaus

---

[43] Arab.: *ṣawāb at-tadbīr*; ebd., Ed. Faḫrī, 43.10f.; Ed. Ziyāda, 46.14.

[44] Ebd., Ed. Faḫrī, 43.16–20; Ed. Ziyāda, 47.2–7.

[45] Ebd., Ed. Faḫrī, 90.19–91.2; Ed. Ziyāda, 118.6–14. An anderer Stelle heißt es allgemein, die Wahl des Todes vor dem Leben, sei eine legitime menschliche Entscheidung (ebd., Ed. Faḫrī, 78.14f.; Ed. Ziyāda, 101.1f.)

[46] Ibn Bāǧǧa, *Risālat al-wadāʿ*, 122–142; vgl. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 162, 164; ders., *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bājjah*, 192 und ders. *Politische Gedanken bei Ibn Bāǧǧa*, 159.

andere. Allein durch das Leben in Einsamkeit und durch die Freuden (*iltiḏāḏ*) der Meditation öffne sich nicht die intelligible Welt und die der göttlichen Dinge, denn al-Ġazālī habe in seinen mystischen Übungen nur ein Stadium erreicht, auf dem er Abbilder und Gleichnisse der Wahrheit sah.[47]

Während al-Fārābī in seiner politischen Theorie die Philosophie mit dem Religionsgesetz zu vereinen suchte, und ein Staatswesen entworfen hat, in dem die Offenbarung und die peripatetische Philosophie gemeinsam das Fundament der Staatslenkung ausmachen, gibt es bei Ibn Bāǧǧa keinen Versuch mehr, diese beiden Quellen moralischer Imperative zusammenzuführen. Das Religionsgesetz spielt in seiner politischen Philosophie keine Rolle mehr.[48] Die im Staat der Almoraviden gepflegten religiösen Wissenschaften, also vor allem die um das Religionsgesetz bemühte mālikitische *furūʿ*-Gelehrsamkeit wird von ihm als „wahrheitswidrig" und fehlgeleitet abgelehnt. Ibn Bāǧǧa hat damit die von der religiösen Seite postulierte Inkompatibilität der moralischen Regeln aus der Ethik der Philosophen mit den Regeln des Religionsgesetzes akzeptiert. Das Religionsgesetz etabliert für ihn keine „wahren" Regeln, d.h. keine die mit der Ethik der peripatetischen Philosophie übereinstimmen, sondern nur Konventionen (*waḍʿ*), die von den Menschen fälschlicherweise als Wahrheiten akzeptiert werden. Letztlich zeigt Ibn Bāǧǧa kein Interesse am Religionsgesetz, das für ihn – anders als für al-Fārābī – nur Grundlage eines korrupten Staatswesens sein kann. Ibn Bāǧǧas Interesse gilt der Metaphysik, nicht dem Religionsgesetz und auch nicht der Politik.[49] Seine politische Theorie ist kaum mehr als eine Anweisung, wie der an der Metaphysik interessierte die Einheit mit dem aktiven Intellekt erreichen kann, obwohl er in keiner anderen als einer mangelhaften Gesellschaft leben kann. Insofern ist Ibn Bāǧǧas politische Theorie eine pessimistische Aktualisierung von al-Fārābīs Entwurf über den philosophischen Musterstaat auf die Situation am Beginn des 6./12. Jahrhunderts, in der jegliche Utopie über eine maßgebliche Rolle

---

[47] Arab.: *miṯālāt al-ḥaqq, ḫayālāt al-ḥaqq*; Ibn Bāǧǧa, *Risālat al-wadāʿ*, 121.5–11; vgl. auch ders., *Tadbīr al-mutawaḥḥid*, Ed. Faḫrī, 55.14–17; Ed. Ziyāda, 63.5–7 und Munk, *Mélanges de la philosophie juive et arabe*, 387.

[48] Vgl. dazu auch Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* 162f. und ders., *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bājjah*, 193f. Vgl. auch Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, ii, 41–43.

[49] Vgl. Rosenthal, *Politische Gedanken bei Ibn Bāǧǧa*, 167.

der peripetischen Philosophen in der Gesellschaft geschwunden ist.

Ibn Bāǧǧas geringes Interesse an einem Ausgleich zwischen peripatetischer Philosophie und muslimischen Religionsgesetz und seine daraus resultierende resignierende Haltung gegenüber seiner almoravidischen Umgebung war keine indivuelle Entwicklung eines isolierten philosophischen Denkers. Sie wird von einem Zeitgenossen Ibn Bāǧǧas als typische Haltung „der Philosophen" (*al-falāsifa*) dieser Jahrzehnte dokumentiert. In den Jahren um 524/1130, als Ibn Bāǧǧa seine „Lebensführung des Einsiedlers" in Fes verfaßte, hat der jüdische Autor Jehuda Hallevi (gest. 536/1142) sein „Buch der Erwiederung und der Argumentation zu Gunsten der verachteten Religion" in Toledo und Granada auf Arabisch verfaßt.[50] In ihrer hebräischen Übersetzung von Jehuda b. Tibbon (gest. 586/1190) wurde diese Schrift unter dem Titel „Das Buch (des) Kuzari" bekannt. In vier fiktiven Dialogen fordert der König der Chasaren (arab.: *al-Ḫazarī*/ hebr.: *ha-Kuzari*) jeweils einen Philosophen, einen Christen, einen Muslimen und einen Juden auf, ihn von seinem Glauben zu überzeugen. Der Philosoph erhält als erster die Gelegenheit, einen Traum des Chasarenkönigs zu deuten, wonach ein Engel ihm offenbart habe, daß Gott zwar Wohlgefallen an der Gesinnung des Chasarenkönigs habe, nicht aber an seinen Taten. „In der Religion der Philosophen",[51] so beginnt der Philosoph, sei Gott über Haß wie über jegliches Begehren erhaben und könne auch kein Wohlgefallen an den Gesinnungen oder Taten des Chasarenkönigs haben, weil er keine Kenntnis von ihnen habe. Als Ursache des Geschaffenen beschränke sich Gottes Kenntnis auf die ewigen Substanzen, und er kenne weder die Individuen noch die Partikularia und weder den Chasarenkönig noch dessen Gesinnung oder seine Handlungen. In der Religion der Philosophen gelte die Welt als ewig und alle Körper würden nach dem Tod untergehen.[52] Wer die Wissenschaften „nach ihren inneren Wahrgeiten" erfaßt habe,[53] so der Philosoph im „Buch Kuzari",

---

[50] Hallevi, *Kitāb ar-Radd wa-d-dalīl fī d-dīn aḏ-ḏalīl.* Über Jehuda Hallevi vgl. *EJ*, x, 355–366 (Eliser Schweid u.a.) und Sirat, *La philosophie juive medievale en terre d'Islam*, 127–151. Wie Ibn Bāǧǧa wurde Jehuda Hallevi um 1075 im Ebro-Tal geboren und wie Ibn Bāǧǧa machte er sich in jungen Jahren auf den Weg in den Süden von al-Andalus.

[51] Arab.: *fī dīn al-falāsifa*; Hallevi, *Kitāb ar-Radd wa-d-dalīl*, 6.9; dt. Übers., 6. Über die „Religion der Philosophen" im „Buch Kuzari" vgl. Strauss, *The Law of Reason in the Kuzari.*

[52] Hallevi, *Kitāb ar-Radd*, 4.1 und 5.3; dt. Übers., 2 und 4.

[53] Arab.: *muḥaṣṣila lil-ʿulūm ʿalā ḥaqāʾiqihā*; ebd., 4.*ult.*; dt. Übers., 4.

werde zu einem vollkommenen Menschen und kann die Einheit mit dem aktiven Intellekt erreichen. Dieses Stadium werde das „Wohlgefallen Gottes“[54] genannt, und das sei es, so der Philosoph, was im Traum des Chasarenkönigs gemeint sei. Nachdem der Chasarenkönig zu „dieser Art von Glaubensbekenntnis“[55] gelangt sei, brauche er kein Religionsgesetz (*šarʿ*) zu befolgen. Es komme nicht mehr darauf an, mit welchen Handlungen er Gott verehre. Welcher Religion er sich schließlich anschließe, sollte er allein von politischen Überlegungen abhängig machen. Am besten sei es, er nehme für sich und seine Untertanen die Vernunftgesetze an, die die Philosophen aufgestellt haben.[56]

Sowohl Ibn Bāǧǧa wie der Philosoph aus Jehuda Hallevis „Buch Kuzari“ ignorieren die Kritik al-Ġazālīs an den Lehren der Philosophen. Ibn Bāǧǧa geht in keinem seiner überlieferten Werke auf al-Ġazālīs argumentative Kritik in der „Widerlegung der Philosophen“ noch auf seine religionsrechtliche Verurteilung dreier Lehren der Philosophen ein. In seinen veröffentlichen Schriften vermeidet Ibn Bāǧǧa jegliche Stellungnahme zu den drei verurteilten Lehren.[57] Der Philosoph in Jehuda Hallevis „Buch Kuzari“ kann offener sein, denn als fiktionaler Charakter braucht er keine Verfolgung zu fürchten. Ewigkeit der Welt, Gottes Unkenntnis der Partikularia und die Negation der körperlichen Auferstehung kommen als Elemente der „Religion der Philosophen“ bei Hallevi ausdrücklich vor.[58] Die Riten der überlieferten Religionen sind neben dieser philosophischen Religion unbedeutend. Der Philosoph kann ihnen folgen, muß aber nicht. Ibn Bāǧǧa geht noch weiter als der Philosoph bei Hallevi, wenn er rät, sich der überlieferten Religion zu entsagen. Die wahre, philosophische Religion sei nur zu erreichen, wenn man die überlieferte Religion aufgebe.

---

[54] Arab.: *riḍā llāh*; ebd., 5.7; dt. Übers., 4.

[55] Arab.: *hāḏihī ṣifa min al-iʿtiqād*; ebd., 5.13; dt. Übers., 4f.

[56] Ebd., 5.16f.; dt. Übers., 5.

[57] Sein Schüler Ibn al-Imām berichtet jedoch über die Lehrtätigkeit Ibn Bāǧǧas, daß er al-Fārābī vor Angriffen in Schutz genommen habe, weil er behauptet habe, die Seelen würden nach dem Tod untergehen. Ibn Bāǧǧa meinte, diese Behauptung sei in einem Zusammenhang gefallen, in dem al-Fārābī nicht gezwungen gewesen sei, sie zu beweisen. Vgl. Hs. Oxford, Pococke 206, fol. 126*v*, engl. Übers. bei Pines, *The Limitations of Human Knowledge*, 82f.

[58] Über den Einfluß von al-Ġazālīs, *Tahāfut al-falāsifa* auf Jehuda Hallevi vgl. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, 123–140 und Baneth, *Jehuda Hallewi und Gazali*, 29–33 (Neudruck, 380–384, hebr. Version, 312–317).

5. KAPITEL

IBN ṬUFAILS ALLEGORIE *ḤAYY IBN YAQẒĀN* ALS REAKTION AUF AL-ĠAZĀLĪS KRITIK AN DER PHILOSOPHIE

Nur sieben Jahre nachdem Ibn Bāǧǧa 533/1139 in Fes starb, wurde die Stadt von den Almohaden unter Führung ʿAbdalmuʾmins, eines frühen Vertrauten Ibn Tūmarts erobert. Die Bewegung der Almohaden verstand sich als rationalistisch inspirierte Korrektur gegen den Anthropomorphismus und den traditionellen Mālikismus der Almoraviden. Das reformierende religiöse Element wurde auch nach der Machtergreifung in Marrakesch 541/1146 und der Eroberung von al-Andalus zwischen 541/1146 und 546/1150 aufrecht erhalten, obwohl das Amt des „Nachfolgers Ibn Tūmarts und des Beherrschers der Gläubigen" unter den Nachkommen ʿAbdalmuʾmins erblich wurde und die Almohaden auch als Dynastie der ʿAbdalmuʾminiden betrachtet werden können. Unter ʿAbdalmuʾmins Sohn Abū Yaʿqūb Yūsuf (reg. 558/1163–580/1184) erlebte Marokko und al-Andalus eine Phase wirtschaftlicher Blüte in der auch die griechischen Wissenschaften im Westen der arabischen Welt ihren Höhepunkt erlebten. Abū Yaʿqūb Yūsuf war selber ein gebildeter Mann, der nach Auskunft eines 50 Jahre später schreibenden Beobachters nicht nur seltene Bücher, sondern auch hochgebildete Gelehrte und Philosophen an seinem Hof sammelte.[1]

Bald nachdem die Almohaden al-Andalus erobert hatten, begab sich der um 510/1116 in Guadix an der Sierra Nevada geborene Arzt Ibn Ṭufail in die Dienste des almoravidischen Gouverneurs von Granada. Von hier aus begann er eine ähnliche Karriere wie dreißig Jahre vor ihm Ibn Bāǧǧa unter den Almoraviden. 549/1154 war Ibn Ṭufail Sekretär und Hofarzt des Gouverneurs von Nordmarokko, eines Sohnes von ʿAbdalmuʾmin, bevor er um 558/1163 die Spitze des Staates erreichte und Hofarzt sowie später auch persönlicher Vertrauter und politischer Berater von Abū Yaʿqūb Yūsuf wurde. In der Hierarchie der Almohadenbewegung gehörte Ibn Ṭufail zur

[1] al-Marrākušī, *al-Muʿǧib*, 311; franz. Übers., 207.

Gruppe der *ṭalaba*, einem hochrangigen Zirkel von religiös Eingeweihten.[2] 578/1182 zog sich Ibn Ṭufail vom Hofleben zurück. Er verfaßte zwischen 573/1177 und 578/1182 sein einzig bedeutendes überliefertes Werk, eine philosophische Allegorie mit dem Titel „Die Abhandlung ‚Ḥayy ibn Yaqẓān' über die Geheimnisse der östlichen Philosophie" (*Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān fī asrār al-ḥikma al-mašriqīya*).[3] Ibn Ṭufail starb hochgeehrt in Marrakesch 581/1185–86. Im Gegensatz zu Ibn Bāǧǧas Schicksal gibt es unter den spärlichen Informationen über Ibn Ṭufails Leben keine Nachrichten über Versuche, ihn zu verfolgen.[4]

Obwohl Ibn Ṭufails Buch nur sehr dünn sei, so der siebzig Jahre jüngere al-Marrākušī, sei es von größtem Nutzen für das Studium der Metaphysik und der Naturwissenschaft. Ibn Ṭufail sei bemüht gewesen, die Philosophie mit dem Religionsgesetz zu vereinen und habe viel Wert auf die Offenbarung gelegt, die er in ihrem äußeren wie inneren Sinn gewürdigt habe. Neben seinen profunden Kenntnissen in den griechischen Wissenschaften, so al-Marrākušī, habe er ein großes Ausmaß an religiöser Gelehrsamkeit gehabt.[5] Ibn Ṭufail erklärt im Vorwort zu seinem Buch, er wolle die sogenannte „östliche Philosophie"[6] Avicennas erklären, worunter er eine Reihe von mystischen Textes Avicennas verstand, in denen dieser sich in geheimnisvollen Gleichnissen ausgedrückt haben soll. Eine entsprechende verschlüsselte „östliche Philosophie" Avicennas hat es aber nie gegeben, und die Texte, die zu dieser Legende Anlaß gegeben hatten, konnte Ibn Ṭufail nicht kennen, weil sie schon zu Avicennas Lebzeiten während der Eroberung Isfahans durch Maḥmūd von Ghazna 421/1030 und vier Jahre später in Rayy verloren gegangen waren.[7]

---

[2] Conrad, *An Andalusian Physician at the Court of the Muwaḥḥids*, 9–12; Hopkins, *The Almohade Hierarchy*, 107f.; Le Tourneau, *The Almohade Mouvement*, 33f.

[3] Zum Datum vgl. Conrad, *The World of Ibn Ṭufayl*, 7. Neben dem *Ḥayy ibn Yaḳẓān* ist ein medizinisches Gedicht und ein zweites politisches Gedicht von Ibn Ṭufail überliefert.

[4] Über das Leben Ibn Ṭufail vgl. EI², iii, 957 (Baron Carra de Vaux); *REPh*, iv, 657–659 (Shams C. Inati); *GAL*, i, 460; ii, 704; *Suppl.*, i, 831; Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, 1–21 und neben dem schon in Fußnote 2 erwähnten Aufsatz von Lawrence I. Conrad auch dessen Beitrag in ders., *The World of Ibn Ṭufayl*, 5–22.

[5] al-Marrākušī, *al-Muʿǧīb*, 312; franz. Übers., 207.

[6] Arab.: *al-ḥikma al-mašriqīya*, vgl. Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaḳẓān*, 2f., 14f.; engl. Übers., 95, 101.

[7] Gutas, *Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy*, 229; ders., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 115–140. Über Avicennas eigenen Gebrauch von „östlicher Philosophie" für seine eigenen philosophischen Auffassungen, die den „westlichen" Philo-

Ibn Ṭufail hält jedoch an der Fiktion fest, diese ihm und seinen Zeitgenossen unbekannten Schriften durch seine Erzählung erklären zu wollen und entlehnt den Titelhelden der Allegorie Ḥayy ibn Yakẓān aus einer 414/1023 entstandenen Abhandlung Avicennas mit dem gleichen Titel *Ḥayy ibn Yakẓān*.[8] Bei Avicenna ist Ḥayy ibn Yakẓān („Der Lebendige, Sohn des Wachen") eine Personifikation des aktiven Intellekts und Avicennas Geschichte von Ḥayy ist eine Parabel über die Einheit des aktiven Intellekts mit dem Philosophen und die Gründe, warum sich der Intellekt auf diese Einheit einläßt.[9] Ibn Ṭufail kannte Avicennas Geschichte über Ḥayy ibn Yakẓān nur dem Titel nach[10] und erzählt in seinem Buch, wie ein Mensch, der in Vereinzelung als Philosoph aufwächst, am Gemeinwesen anderer Menschen resigniert.

Auf einer unbewohnten Insel im Indischen Ozean wird Ḥayy als kleines Kind ausgesetzt und von einer Gazelle aufgezogen.[11] Ḥayy wächst in Gesellschaft der Tiere dieser Insel auf und entdeckt bald, daß er sich wesentlich von ihnen unterscheidet.[12] Er lernt sich zu kleiden und zu bewaffnen und versteht es, sich unter den Tieren der Insel durchzusetzen. Der Tod der Gazelle wird für Ḥayy zum Anlaß, die Hintergründe der ihm in der Sinneswahrnehmung gegebenen Ereignisse zu hinterfragen. Auf der Suche nach einer Erklärung für den Tod erkennt Ḥayy, daß die Gazelle ein beseeltes Lebewesen war, dessen Wesen in der Seele zu finden war, die nach ihrem Tod entschwunden ist.[13] Nun beginnt Ḥayy eine philosophische Selbst-Ausbildung indem er die Natur der Insel untersucht und stets nach dem Wesen der ihm umgebenden Dinge forscht. Er erkennt den Unterschied zwischen universellen Substanzen und zwischen individuellen Gegenständen, deren Erscheinung durch Akzidentien bestimmt wird, und entdeckt, daß jedes Ereignis eine Ursache hat. Da er einsieht, daß es keine unendliche Folge von Ursachen geben kann,

---

sophen von Bagdad entgegentreten vgl. Pines, *La 'philosophie orientale' d'Avicenne* und Badawī, *Arisṭū 'inda l-'arab*, 28.

[8] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 20.3–4; engl. Übers., 103.

[9] Vgl. Art. „Ḥayy ibn Yakẓān" in EI², iii, 330–334 (Amélie-Marie Goichon) und Strohmaier, *Platonische Psychologie in allegorischer Verkleidung*, 52–55.

[10] Gutas, *Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy*, 234. Die weiteren Protagonisten Salāmān und Absāl kannte Ibn Ṭufail aus Avicenna, *al-Išārāt wa-t-tanbihāt*, iv, 49–51; franz. Übers., 484f.

[11] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 24–26; engl. Übers., 105f.

[12] Ebd., 35f.; engl. Übers., 110.

[13] Ebd., 38–45, 49–52, 65; engl. Übers., 111–115, 116–118, 123f.

schließt er auf die Existenz einer ersten Ursache.[14] Ḥayy entscheidet zwar, daß die Substanzen ewig sind, läßt aber scheinbar offen, ob die Welt als Gottes Schöpfung ewig oder in der Zeit geschaffen ist. Er erkennt, daß die notwendige Existenz einer ersten Ursache von der Frage nach der Ewigkeit der Welt unabhängig ist.[15] Auf diese Weise entdeckt er „das Seiende, dessen Existenz von sich aus notwenig ist"[16] also Gott. Durch kontemplative Übungen, Askese und Meditation erreicht Ḥayy nach einigen Fehlschlägen sein Ziel, die *visio beatifica.* Am Ende seiner Ausbildung sieht sich Ḥayy in Einheit mit der Welt und mit Gott.[17]

Derweil Ḥayy aufwuchs, haben sich die Einwohner einer benachbarten Insel zu einer wahren monotheistischen Religion bekehrt, die sich auf die Offenbarungen von Propheten stützt.[18] In dieser Religion wird die philosophische Wahrheit in bildhafter und symbolischer Form dargestellt.[19] Die Bewohner der Insel verstehen die Offenbarung jedoch nur in ihrem äußeren Wortsinn. Zwei Freunde, Salāmān und Absāl, sind fromme Anhänger dieser Religion, der erste versteht sie im Wortsinn ihrer Offenbarung, und der letztere sucht den inneren, eigentlich Sinn (*al-bāṭin*) der Offenbarung durch Interpretation (*ta'wīl*) zu ermitteln. Das Religionsgesetz der Inselbewohner enthält sowohl Anweisungen, wonach der Mensch in der Gesellschaft leben und sich ihr verbunden zeigen soll und andere, wonach das Heil in Einsamkeit und Isolation zu finden sei. Absāl folgt dieser Anweisung, wohingegen Salāmān zu einem der Führer der Gesellschaft auf der Insel wird.[20] Absāl meint, die größte Einsamkeit auf einer benachbarten Insel zu finden, er verläßt das Staatswesen und führt auf einer scheinbar unbewohnten Insel das Leben eines nachdenklichen Einsiedlers. Bald trifft er auf Ḥayy und lehrt ihm Sprache. Absāl entdeckt, daß Ḥayy ein Weiser ist, der die eigentlichen Wahrheiten entdeckt hat, von denen die Religion der Inselbewohner das Abbild ist und die Absāl durch Interpretation zu ermitteln suchte. Ḥayy

---

[14] Ebd., 81f.; engl. Übers., 130f.
[15] Ebd. 82–86; engl. Übers., 131–133.
[16] Arab.: *al-maugūd al-wāgib al-wugūd*; ebd. 92.7; engl. Übers., 135.
[17] Ebd., 120; engl. Übers., 148f.
[18] Wört.: „eine der wahren (auch: glaubwürdigen) Religionen, die von einigen vorhergehenden Propheten übernommen wurde" (*milla min al-milal aṣ-ṣaḥīḥa al-ma'ḫūḏa 'an ba'ḍ al-anbiyā' al-mutaqaddimīn*).
[19] Ebd., 135; engl. Übers., 156.
[20] Ebd., 137, engl. Übers., 156f.

erkennt in Absāls Religion nichts, was seinen Erkenntnissen widerspricht. Er erkennt die Wahrhaftigkeit der Propheten und die Wahrheit der Religion an und unterwirft sich den äußerlichen Riten der Religion der Inselbewohner. Auf Ḥayys Drängen setzen beide zu Absāls Insel über und werden in Ehren empfangen. Ḥayy beginnt, den Bewohnern der Insel, die innere Bedeutung ihrer Religion zu lehren aber ihm wird schmerzlich deutlich gemacht, daß sie unfähig sind, ihn zu verstehen. Bald entwickeln sie eine Aversion gegen Ḥayy und reagieren feindselig auf jede seiner Bemühungen, sie zu bilden. Ḥayy und Absāl kehren daraufhin auf Ḥayys Insel zurück und führen bis zu ihrem Tod ein Leben als asketische Einzelgänger.[21]

Diese auch im Detail äußerst fein ausgearbeitete philosophische Erzählung kann in einer Vielzahl von Ebenen gelesen werden. Al-Marrākušī verstand sie als erkenntnistheoretische Parabel[22] und der 150 Jahre später schreibende Gelehrte Ibn al-Ḫaṭīb las darin die Behauptung, der Mensch könne entsprechend seiner von Gott gegebenen Veranlagung (*fiṭra*) und ohne auf Offenbarung angewiesen zu sein, zu höchster Erkenntnis gelangen. Für ihn war das Buch die „esoterische Interpretation der Geschichte von Adam durch die Philosophen".[23] In England sah Edward Pocock d. Ä. darin in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Möglichkeit einer autodidaktischen philosophischen Ausbildung ausgedrückt,[24] und schon sein Zeitgenosse, der Quäker George Keith, hob in der ersten englischen Übersetzung den mystischen Gehalt des Buches hervor.[25] Salomon Munk las in der Geschichte in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Abhandlung über die Einheit von Philosophie und Religionsgesetz[26] und Ernest Renan hat den scheinbaren Zusammenhang mit Avicennas östlicher, d.h. mystischer Theologie betont.[27] August Ferdinand Mehren schließlich sah am Ende des 19. Jahrhunderts in der Erzählung

---

[21] Ebd., 138–154, engl. Übers., 157–165.

[22] al-Marrākušī, *al-Muʿǧib*, 312.4; franz. Übers., 207.14f.

[23] Arab.: *kulluhā ʿindahum bāṭin ḥadīṯ Ādam*; Ibn al-Ḫaṭīb (gest. 776/1374), *Raudāt at-taʿrīf*, i, 281–283. Vgl. Hasanali, *Ibn Ṭufayls 'Ḥayy ibn Yaqẓān'. An Analytical Study*, 21–24.

[24] Vgl. fol. 6*r* in seinem Vorwort zu der von seinem Sohn 1671 veranstaltenen *editio princeps* und lateinischen Übersetzung mit dem Titel: *Philosophus autodidactus . . . in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit.*

[25] Im Vorwort der 1674 erschienenen Übersetzung Ibn Ṭufail, *An Account of the Oriental Philosophy Shewing the Wisdom of Some Renowned Men from the East.*

[26] Munk, *Mélanges de la philosophie juive et arabe*, 416f.

[27] Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 57, 98.

die Idee ausgedrückt, daß die Intuition des Menschen zu den gleichen Ergebnissen kommen könne wie ein zivilisatorischer Prozeß,[28] und Léon Gauthier betonte wie schon al-Marrākušī und Salomon Munk vor ihm die Einheit der Philosophie mit der Religion.[29] Dieser Deutung hat George F. Hourani 1956 widersprochen. Er argumentierte im Anschluß an Leo Strauss' These über den verschlüsselten Charakter mittelalterlichen Schrifttums,[30] Ibn Ṭufails Buch sei eine hinter dem dünnen Schleier der Allegorie versteckte Abhandlung über die Möglichkeit der philosophischen Seele, ohne fremde Hilfe, bis zur höchsten Erkenntnis aufzusteigen, und gebe damit der großen Sorge arabischer Philosophen um ihr individuelles Seelenheil Ausdruck.[31]

Gemäß einer weiteren Lesung, die sich an einen 1964 von William M. Watt verfaßten Beitrag anlehnt, ist Ibn Ṭufails Buch auch eine Allegorie über die Rolle des Philosophen in der muslimischen Gesellschaft und über die Religionspolitik der Almohaden.[32] Ḥayy ist sowohl mit außerordentlichen rationalen Tugenden wie mit der Fähigkeit ausgestattet, die Einheit mit dem aktiven Intellekt einzugehen. Er ist einer der außerordentlich talentierten Philosophen-Propheten aus al-Fārābīs Abhandlung über den Musterstaat. Er wächst aber nicht in einer idealen Gesellschaft, sondern in einer mangelhaften Gesellschaft auf. Für al-Fārābī war der Philosoph in der mangelhaften Gesellschaft gleich einem „Mensch unter Tieren".[33] Ibn Ṭufail erweitert diese Metapher zu einer Parabel und setzt seinen Philosophen in eine Gesellschaft mit Tieren. Aber selbst in dieser mangelhaften Gesellschaft gelangt Ḥayy zu höchster Erkenntnis, ganz wie es Ibn Bāǧǧa und vor ihm Avicenna und al-Fārābī für möglich gehal-

---

[28] Mehren, *La traité d'Avicenne sur le destin*, 36; vgl. auch ders. in Avicenna, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 7.

[29] Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, 66, 89; ders., *La théorie d'Ibn Rochd*, 173.

[30] Vgl. Strauss, *Persecution and The Art of Writing*, 11f., 22–37. Strauss' These wird am Beispiel von al-Fārābī bei Galston, *Politics and Excellence*, 37f., 43–46 anschaulich exemplifiziert.

[31] Hourani, *The Principal Subject of Ibn Ṭufayls Ḥayy ibn Yaqẓān*, 46. Eine Reihe interessanter neuerer Deutungen wurden 1987 während eines Symposiums am Welcome Institut, London, vorgetragen und sind in dem von Lawrence I. Conrad herausgegebenen Band *The World of Ibn Ṭufayl* erschienen.

[32] Watt, *Philosophy and Social Structure in Almohad Spain*, 48f. Ähnliche Deutungen finden sich auch bei Marmura, *The Philosopher and Society*, 320–323; Urvoy, *Penseurs d'al-Andalus*, 179f und ders., *La pensée d'Ibn Tūmart*, 40f. Vgl. auch schon Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, 85.

[33] al-Fārābī, *Kitāb al-Milla*, 56.2f.

ten haben.[34] Obwohl der Mensch ein *zôon politikón* ist, kann er als Philosoph selbstständig und allein zur Einheit mit dem aktiven Intellekt gelangen.

Der auf dem äußeren Wortsinn der Offenbarungstexte beschränkte, fromme Gelehrte Salāmān ist eine Personifikation der traditionalistischen islamischen Gelehrsamkeit. Er steht für mālikitische *furūʿ*-Gelehrte wie den Kadi ʿIyāḍ, die jegliche innere Deutung der Offenbarungsschriften abgelehnt haben.[35] Unter den drei Protagonisten der Erzählung hat Salāmān den größten Einfluß auf die Masse der Bevölkerung. Als Ḥayy und Absāl zur bewohnten Insel zurückkehren, ist Salāmān der Herrscher, und die ablehnende Haltung gegenüber Ḥayys philosophischen Lehrbemühungen ist u.a. auf Salāmāns Predigten zurückzuführen. Absāl ist der erfolglose Mittler zwischen dem Literalismus Salāmāns sowie der einfachen Inselbewohner und der Philosophie Ḥayys. Er hat von sich aus den verschlüsselten Charakter der Offenbarungsschriften erkannt und lernt durch Ḥayy ihr Urbild kennen, nämlich die Philosophie. Nach seiner Begegnung mit Ḥayy ist er von der Philosophie überzeugt und praktiziert wie Ḥayy eine Religion, die die Riten der Inselbewohner als verpflichtenden Rahmen für die eigentliche Religiösität, nämlich die Suche nach einer mystische Einheit mit dem aktiven Intellekt, anerkennt. In dieser Entwicklung Absāls spiegelt sich bis zu einem gewissen Grad die Entwicklung der höchsten Würdenträger in der Almohadenbewegung wieder. Ibn Tūmart war wider den Literalismus der Traditionalisten angetreten und lehrte, die Offenbarung als Sinnbild zu deuten. Sein Glaubensbekenntnis macht eine diffuse Vertrautheit mit philosophischen Ideen deutlich, die er als Kern der Offenbarung verstand.[36] Da er selber aber nicht mit Philosophen in Kontakt kam, so diese Lesung von Ibn Ṭufails Erzählung, konnte er nicht erkennen, daß die peripatetische Philosophie das Urbild war, nach dem er gesucht hatte. Erst Abū Yaʿqūb Yūsuf, der selber als Kind einer Maṣmūda-Berberin in Tinmal, weit von jeder urbanen Zivilisation aufwuchs, hat zwei Generationen später Philosophen um sich versammelt und lernte deren Gesellschaft und ihre Lehren schätzen. In Absāl steckt also auch etwas von der Almohadenbewegung und dem Herrscher

---

[34] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 9.5–6; engl. Übers., 97f.

[35] Conrad, *Through the Thin Veil*, 245.

[36] Vgl. z.B. die Lehre Ibn Tūmarts, wonach Gott nicht durch die fünf Sinne des Menschen erfaßt und auch nicht vorgestellt werden kann (*al-Muršida I*) mit Ibn Ṭufail, *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, 82; engl. Übers., 131.

Abū Ya'qūb Yūssuf, in dessen Dienst Ibn Ṭufail zwei Jahrzehnte lang stand.

Die Erzählung von Ḥayy ibn Yaqẓān ist eine Weiterbearbeitung von Ibn Bāǧǧas Lehre über den Philosophen als Einsiedler.[37] Beide, Ḥayy und Absāl, repräsentieren dieses Ideal auf ihre Weise. Absāl entscheidet sich für die Isolation, um durch einsames Studium zum Heil zu gelangen. Ḥayy ist Absāl überlegen, denn er gehört zu den wenigen Menschen, die durch Intuition (*ḥads*) in der Lage sind, die ultimativen Wahrheiten zu begreifen, ohne sie gelehrt bekommen zu haben, und die vermittels dieser Wahrheiten die Einheit mit dem aktiven Intellekt erreichen. Avicenna hat diese Menschen als den Propheten ähnlich beschrieben, weil sie in der Lage seien, den Mittelbegriff einer Argumentation durch Intuition zu erfassen, wohingegen andere Menschen diese Technik erlernen müßten.[38] Dies waren die Menschen, die al-Fārābī als die Führer in seinem idealen Staat auserkoren hatte. Doch wie Ibn Bāǧǧa ist Ibn Ṭufail nicht mehr an der Führungsrolle der Philosophen in einem idealen Staat interessiert. Sowohl Ḥayy wie Absāl versuchen, sich auf der einsamen Insel ihren eigenen „Musterstaat" zu schaffen. Als Absāl in Ḥayys Welt einbricht, erkennt Ḥayy sofort die Gefahr, die von diesem Flüchtling aus einer mangelhaften Gesellschaft ausgeht. Die mangelhafte Gesellschaft lockt mit leiblichen Versuchungen, die – so erkennt Ḥayy sofort – nur Schaden bringen. Ḥayy hatte z.B. bisher seine ideale Diät aus den Früchten der Insel zusammengestellt, und als er die mitgebrachten Lebensmittel Absāls versucht, entdeckt er ihren Genuß und bereut sofort, sie gegessen zu haben, weil er erkennt, daß sie seiner Gesundheit schaden.[39]

Nachdem „der von sich selbst gelehrte Weltweise"[40] Ḥayy durch Absāl von den für ihn bedauernswerten Zustand erfahren hat, daß man auf der bewohnten Insel die Wahrheiten nur durch bildhafte religiöse Vermittlung kenne, wird in ihm der Wunsch geweckt, den Inselbewohnern die eigentlichen Wahrheiten nahezubringen.[41] Trotz

---

[37] Vgl. dazu Fradkin, *The Political Thought of Ibn Ṭufayl*, 238.

[38] Avicenna, *aš-Šifā', aṭ-Ṭabī'āt, an-Nafs*, Ed. Fazlur Raḥman 249.20–250.4; Ed. Kairo 220.10–14; lat. Übers., ii, 153.10–19.

[39] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 142f.; engl. Übers., 159.

[40] So der Titel der ersten deutschen Übersetzung von Johann Georg Pritius 1726.

[41] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 148; engl. Übers., 162.

Absāls Einwände über die Sinnlosigkeit eines solchen Unternehmens, setzen die beiden über, und Ḥayy scheitert in seinen Bemühungen, die Menschen auf der Nachbarinsel zu belehren. Selbst die verständigsten Leute der Insel, die Absāl versammelt, können Ḥayys Lehren nicht akzeptieren:

> Ḥayy ibn Yaqẓān hub an, sie zu belehren und ihnen die verborgenen Weisheiten mitzuteilen. Doch kaum hatte er begonnen, über den Wortsinn (*ẓāhir*) der Offenbarung nur ein wenig hinauszugehen und begann Dinge zu erklären, über die sie schon ein vorhergehendes Urteil hatten, zogen sie sich innerlich von ihm zurück, wandten sich voller Abscheu von dem ab, was er sagte, und verschlossen sich unwillig.[42]

Wie Sokrates wird Ḥayy von der menschlichen Gesellschaft abgelehnt. Doch während al-Fārābī das Scheitern Sokrates' auf dessen eigene mangelnde Fähigkeiten zurückführte, die Masse der Menschen in belehrenden Reden zu höherer Erkenntnis zu führen,[43] führt Ibn Ṭufail das Scheitern von Ḥayy auf das Unverständnis der Inselbewohner zurück. Ganz gleich wie sehr sich der Philosoph bemüht, seine Ideen den Inselbewohnern nahezubringen, es führt zu keinem Erfolg, sondern nur zu Ablehnung. Ḥayy erkennt, daß die meisten Menschen auf der bewohnten Insel auf der Stufe von Tieren stehen und keine Begabung zur Vernunft haben. Er kommt zu dem Schluß, daß alles, was ihnen an Weisheit und Führung für ein erfolgreiches Leben vermittelt werden kann, bereits in der ihnen offenbarten Religion und ihrem Religionsgesetz (*šarīʿa*) vorhanden ist. Den Menschen ist am besten geholfen, wenn sie an diese Religion mit allen ihren Zweideutigkeiten (*mutašābihāt*) glauben und Neuerungen (*bidʿ*) sowie Abweichungen davon (*ahwāʾ*) ablehnen.[44]

Der Pessimimus Ibn Ṭufails über die mangelnde Rolle der Philosophie in der Gesellschaft hat seine Quelle in einem Menschenbild, das jegliche Hoffnung in eine Bildung oder Entwicklung des *vulgus* oder der religiösen Gelehrten zu „wahrheitskonformen" Erkenntnissen und Handlungen aufgegeben hat. Als Ḥayy noch auf der einsamen Insel durch Absāl die Religion der Inselbewohner kennenlernt, fragt er sich, warum die Propheten dieser Religion es für nötig gehalten hatten, sich in Bildnissen und Gleichnissen auszudrücken, wo es doch

---

[42] Ebd., 150, engl. Übers., 163.
[43] al-Fārābī, *De Platonis Philosophia*, arab., 21f., lat. 15.
[44] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 153f., engl. Übers., 164.

deutlichere Worte für die Wahrheiten gebe. Er schließt, daß sich viele Rechtsvorschriften und Strafen in dieser Gesellschaft beseitigen ließen, wenn die Menschen die eigentlichen Wahrheiten kennen würden:

> Was ihn zu dieser Überzeugung kommen ließ war seine Meinung, daß alle Menschen eine herausragende Naturanlage (*fiṭra*) hätten, einen brillianten Verstand und einen resoluten Willen. Er hatte keine Ahnung, wie dumm, mangelhaft, gedankenlos und willensschwach sie sind, ‚sie sind genauso wie Vieh. Nein, sie irren noch mehr vom Weg ab, als das Vieh.'[45]

Nachdem Ḥayy seine Erfahrungen auf der bewohnten Insel gemacht hat, hat sich seine Meinung über die „verschiedenen Schichten der Menschen"[46] in dem Staatswesen verändert:

> Er sah ‚jede Gruppe mit dem zufrieden, was sie hatte.' Sie haben sich ihre Gelüste zum Gott gemacht und ihren Begierden widmen sie ihren Gottesdienst. Sie stürzen sich mit Gier auf alle vergänglichen Güter dieser Welt, ‚die Sucht mehr zu haben führt sie dazu, selbst die Gräber heimzusuchen.' Mahnpredigten fruchten bei ihnen ebensowenig wie gutgemeinte Ratschläge und wenn man es mit Dialektik versucht, werden sie nur um so verstockter. Sie haben keinen Anteil an der Weisheit (*ḥikma*) und es gibt auch keinen Weg, auf dem sie sie erreichen kann. Ignoranz und Dummheit umgibt sie. Ihre Herzen werden gänzlich von dem beherrscht, was sie sich an weltlichen Gütern angeeignet haben. ‚Gott hat ihnen das Herz und das Gehör versiegelt und ihre Sicht ist verhüllt. Sie haben dereinst eine gewaltige Strafe zu erwarten.'[47]

Selbst die Gruppe der Verständigen, die Absāl versammelt hat, und die sich aus den Religionsgelehrten des Staatswesens zusammensetzt, kann kein Heil erwarten außer auf dem bildhaften Weg der offenbarten Religion. Sie sind nicht in der Lage, die Stufe der Glückseligen zu erreichen. Deshalb darf man auch in ihrem Fall nicht versuchen, ihnen die philosophischen Wahrheiten nahezubringen. Die verborgenen Einsichten müssen von denen ferngehalten werden, die sie nicht verstehen können. Die geistig Schwachen (*aḍ-ḍuʿafāʾ*) würden durch eine notwendigerweise nur unvollständige Kenntnis von „esoterischen Lehren"[48] ins Schwanken geraten und dann ausrut-

---

[45] Ebd., 147, engl. Übers., 162. Das Zitat stammt aus aus *Koran*, **25**.44.

[46] Arab.: *ṭabaqāt an-nās*.

[47] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 151, engl. Übers., 163. Die Zitate stammen aus *Koran*, **23**.53, **102**.1–2 und **2**.6–7.

[48] Arab.: *al-asrār al-maḍnūn bihā ʿalā ġairi ahlihā*, „Verborgenes, das Unberechtig-

schen und schließlich die Autorität der Propheten in Frage stellen.[49]

In dieser Einschätzung über die mangelnde Bildungsfähigkeit der Masse und der religiösen Gelehrten steht Ibn Ṭufail al-Ġazālī weit näher als Avicenna oder al-Fārābī. Al-Ġazālī hatte vor allem in seinen späten Werken immer wieder betont, daß sich der *vulgus* jeglicher rationaler Spekulation über religiöse Fragen enthalten soll und die Offenbarung mit allen ihren Zweideutigkeiten in ihrem Wortsinn (*ẓāhir*) akzeptieren muß. Nur die *nuẓẓār*, also Theologen, die eine Ausbildung in religiöser Spekulation genossen haben, seien berechtigt, den Wortsinn der Offenbarung zu interpretieren.[50] Würde man das „Tor der Interpretation"[51] für den *vulgus* öffnen und ihm erlauben, den Wortsinn der Offenbarung allegorisch zu verstehen, würden sie bald die wörtlichen Vorschriften des Gesetzes gering achten und sich vom Religionsgesetz abwenden. Dies gelte auch für Gelehrte, die sich mit den religiösen Wissenschaften wie der *ḥadīṯ*-Wissenschaft, der Koran-Auslegung, der Rechtswissenschaft oder der Grammatik befassen und sogar für die Mutakallimūn. Die einzigen Gelehrten, die sich mit dem inneren Sinn der Offenbarungsschriften befassen dürften, seien jene, die ihr ganzes Leben dem Ziel gewidmet haben, sich „im Meer der Erkenntnis (*maʿrifa*)" zu bewegen, sich der Welt und ihren Begierden zu entsagen, die sich nichts aus Reichtum und weltlichen Erfolgen machen, sondern aufrichtig Gott dienen und darüberhinaus das Religionsgesetz genauestens kennen und es stets achten.[52]

Ibn Ṭufail betrachtet sich als einer der Gelehrten, denen al-Ġazālī die Interpretation der Offenbarung erlaubt hat. Im Vorwort erklärt Ibn Ṭufail, er wolle seinen Lesern die Pfade nahebringen, die er selber auf seiner Suche nach Erkenntnis durchwandert habe und er wolle sie schließlich in dem Meer schwimmen lassen, das er durchquert

---

ten nicht zugänglich gemacht werden soll"; Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 155f.; engl. Übers 165. „Das, was Unberechtigten nicht zugänglich gemacht werden soll" (*al-maḍnūn bihī ʿalā ġairi ahlih*) war ursprünglich der Buchtitel einer Pseudo(?)-Epigraphie, die al-Ġazālī zugesprochen wurde, und die als Werk al-Ġazālīs heftig kritisiert wurde (as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 257f.; Lagardère, *A propos d'un chapitre du Nafḥ wal-taswiya*, 127–129).

[49] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 154, engl. Übers., 165.

[50] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 188; dt. Übers., 70.

[51] Arab.: *bāb at-taʾwīlāt*; al-Ġazālī, *Iḳǧām al-ʿawāmm*, 67.14.

[52] al-Ġazālī, *Iḳǧām al-ʿawāmm*, 67.15–68.4. Zu diesem Motiv bei al-Ġazālī vgl. auch Frank, *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School*, 83 und Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzali*, 356.

habe.[53] Diese Einleitung zu *Ḥayy ibn Yaqẓān* ist eine autobiographisch dargelegte Anleitung, wie die Werke der philosophischen Vorgänger in der arabischen Tradition zu lesen sind. Ibn Ṭufail betont, daß einige philosophische Bücher von Avicenna und einige „esoterische Bücher" al-Ġazālīs neben ihren äußeren Wortsinn eine verschlüsselte innere Bedeutung enthalten.[54] Diese innere Bedeutung – so wird unausgesprochen vorausgesetzt – sei eine Erläuterung der verborgenen Wahrheiten, die den inneren Sinn der Offenbarungstexte ausmachen. Die Erzählung von *Ḥayy ibn Yaqẓān* diene dem Zweck, seine Leser darauf vorzubereiten, den verborgenen, inneren Sinn sowohl der Texte Avicennas wie des religiösen Offenbarungstextes zu ermitteln. Bei al-Ġazālīs „esoterischen Büchern" bestehe leider die Schwierigkeit, daß niemand wisse, welche es seien. Al-Ġazālī habe seine eigene Lehre über die unterschiedlichen Ziele religiöser Werke für den *vulgus* und für die *eruditi* nicht einzulösen vermocht. Unter der Vielzahl seiner Werke finden sich solche, die ursprünglich für die religiös Eingeweihten verfaßt wurden, in einer Reihe mit solchen, die für nicht-eingeweihte Leser verfaßt wurden. Doch da sowohl die einen wie die anderen veröffentlicht wurden, gelangten beide Arten von Schriften in weitem Umlauf. Nun sei nicht mehr zu bestimmen, welche Bücher zu welcher Gruppe gehörten. Und weil diese Bücher jeweils unterschiedliche Lehren darlegen würden, ließe sich, so bemängelt Ibn Ṭufail, nicht mehr ermitteln, welches die eigentliche Lehre al-Ġazālīs für seine eingeweihten Leser war.[55]

Andere Philosophen wie Ibn Bāǧǧa und al-Fārābī, so fährt Ibn Ṭufail fort, hätten es bei all ihren Verdiensten nicht vermocht, so

---

[53] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 19; engl. Übers., 103. Über den Vergleich von Wissen als Meer vgl. al-Ġazālī, *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, 10, 27; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 62, 80f.; dt. Übers., 4, 29. Dieses Buch wird von Ibn Ṭufail in *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 15; engl. Übers., 101, erwähnt. Das Motiv kommt schon in der Autobiographie von al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī (gest. 243/857) „Kitāb al-Waṣāya" vor.

[54] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 7, 16; engl. Übers., 97, 101. Im Fall von al-Ġazālī, so Ibn Ṭufail, habe ihn keines des esoterischen Bücher (*kutub maḍnūna bihā*) erreicht. Dies galt aber letztlich auch im Fall Avicennas, vgl. Fußnote 7 in diesem Kapitel.

[55] Ebd., 15–17; engl. Übers., 101f. Letztlich richtet sich die Kritik Ibn Ṭufails an al-Ġazālī nicht gegen eine seiner Lehren, sondern gegen die unterschiedslos breite Veröffentlichung von „esoterischen" Werken und solchen für ein breites Publikum durch al-Ġazālī oder durch seine Herausgeber. Zu Ibn Ṭufails Kritik an al-Ġazālī vgl. auch Hawi, *Islamic Naturalism*, 60–68; ders., *Ibn Ṭufayls Apprasial of his Predecessors*, 101–107, 120 und Muhsin Mahdi in Young/Latham/Serjeant, *Religion, Learning and Science*, 101–103.

subtile Texte zu verfassen. Al-Fārābī habe sogar gegen eine Grundregel der philosophischen Literatur verstoßen, nach der Philosophie und Religionsgesetz sich nicht widersprechen dürfen. An einer Stellen in seiner „Staatslenkung" (*as-Siyāsa al-madanīya*) habe al-Fārābī behauptet, die Seelen der boshaften Menschen würden nur in dieser Welt Bestand haben und nach ihrem Tod nicht fortleben.[56]

> Dies beraubt die Menschen gänzlich der Hoffnung auf Gottes Gnade und setzt den Tugendhaften auf eine Stufe mit dem Schlechten, denn es macht das Nicht-Sein (*al-ʿadm*) zu unserem letzten Schicksal. Dies zu behaupten, ist ein Fehltritt, der nicht vergeben werden kann, und es ist eine nicht wieder gutzumachende Sünde. Dies übertrifft noch al-Fārābīs Ausführungen über die Prophetie (. . .) und andere Dinge die ich hier übergehe und die ebenfalls Teil seines Fehl-Bekenntnisses sind.[57]

Die Kritik Ibn Ṭufails an dieser Lehre al-Fārābīs zeigt, wie sehr der Autor des *Ḥayy* die Grundsätze al-Ġazālīs für die Verurteilung philosophischer Lehren akzeptiert und übernommen hat. Al-Fārābī leugnet durch seine Zweifel an einem Fortleben der Seelen im Jenseits die muslimische Eschatologie und damit einen der drei Grundpfeiler des islamischen Glaubensbekenntnisses nach al-Ġazālī. Wie al-Ġazālī meint Ibn Ṭufail, daß eine Leugnung von Voraussagen über das Jenseits enorm schädlich für die Religion sei,[58] weil sie Zweifel an dem Zusammanhang zwischen den Taten des Diesseits und der Belohnung und der Strafe im Jenseits aufkommen läßt. Dies führt dazu, die Propheten nicht mehr als Vorbild für das eigene Handeln zu akzeptieren.[59] Anders als al-Ġazālī sieht Ibn Ṭufail den Tatbestand der Leugnung eschatologischer Zusammenhänge aber erst gegeben, wenn das Weiterleben der Seele in Frage gestellt wird. Ibn Ṭufail widerspricht al-Ġazālīs Forderung, daß auch das Weiterleben der Körper als Voraussage über das Jenseits von allen Muslimen

---

[56] Die Seelen der Bewohner der mangelhaften Staatswesen können zu kranken Seelen werden. „Diese Seelen bleiben materiell (*hayūlānī*) und erreichen keine Perfektion, durch welche sie von der Materie (*al-mādda*) getrennt werden, so daß sie mit dem Vergehen der Materie ebenfalls vergehen." (al-Fārābī, *as-Siyāsa al-madanīya*, 83.9f.; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 39.) Zu der gleichen Aussage in al-Fārābīs verlorenen Kommentar zur Nikomachischen Ethik vgl. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 14 und Pines, *The Limitations of Human Knowledge*, 82f.

[57] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 14; engl. Übers., 100.

[58] So die Worte al-Ġazālīs in *Faiṣal at-tafriqa*, 191; dt. Übers., 73.

[59] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 155.9; engl. Übers., 165. So fast wörtlich auch bei al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, 250.7.

akzeptiert werden muß.[60] Und anders als al-Ġazālī sieht Ibn Ṭufail selbst im Fall von al-Fārābīs Zweifel am Weiterleben der Seele keinen Unglauben und keine Apostasie vorliegen. Al-Fārābī, so Ibn Ṭufail, sei „jemand mit einem Fehl-Glaubensbekenntnis"[61] gewesen. Dieser Begriff war vorher in der Literatur unbekannt und er ist frei von jeglichen religionsgesetztlichen Konnotationen.

Ibn Ṭufail sah in al-Ġazālī keinen Zerstörer der Philosophie, sondern wie andere islamische Gelehrte seines Jahrhunderts betrachtete er ihn als einen Korrektor, der es vermocht hat, die Lehren der Philosophen in Übereinstimmung mit dem Religionsgesetz zu bringen. Die Harmonie von Ḥayys philosophischen Einsichten mit dem Religionsgesetz der Inselbewohner ist ein Motiv, das im zweiten Teil von Ibn Ṭufails Erzählung mehrmals betont wird.[62] Ḥayys Philosophie ist letztlich die Philosophie Avicennas, wobei die religionsgesetzliche Kritik aus al-Ġazālīs „Widerlegung der Philosophen" (*Tahāfut al-falāsifa*) fast gänzlich akzeptiert wird. Ibn Ṭufail schreibt in seinem Vorwort, er wäre niemals zur Erkenntnis der Wahrheit und zum „Ergebnis meiner wissenschaftlichen Bemühungen"[63] gelangt, wenn er nicht die Argumente al-Ġazālīs und Avicennas eines gegen das andere verglichen hätte. So kommt Ḥayy z.B. nicht wie Avicenna zu der Erkenntnis, daß Gott keine Kenntnis der Partikularia hat, sondern findet – korrigiert durch al-Ġazālī – heraus, daß Gott als Schöpfer der Welt allwissend sei.[64] Ḥayy erkennt auch nicht wie Avicenna, daß die Welt ewig sei, sondern behauptet ausweichend, daß diese Frage für die Existenz eines Schöpfers nicht wichtig sei.[65] Eine genaue Lektüre dieser Passage offenbart jedoch, daß Ḥayy mit seiner Erwähnung, daß die Formen der Gegenstände mit Gott gleichewig sind, wie Avicenna die Ewigkeit der Welt behauptet.[66] Hinter einem Schleier von Beteuerungen, daß die Lehre von der Ewigkeit

---

[60] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 15.8f.; engl. Übers., 101.

[61] Arab.: *sū' mu'taqid*; ebd., 14.7; engl. Übers., 100.

[62] Ebd., 145–148; engl. Übers., 161f. Vgl. auch Fradkin, *The Political Thought of Ibn Ṭufayl*, 242, 246–250.

[63] Arab.: *mablaġunā min al-'ilm*; Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 18.6–8; engl. Übers., 102.

[64] Ebd., 83; engl. Übers., 132.

[65] Ebd. 82–86; engl. Übers., 131–133. Über Ibn Ṭufails „Kompromiß" zwischen Avicenna und al-Ġazālī in der Lehre über die Einheit mit dem aktiven Intellekt vgl. Gutas, *Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy*, 236–239, 241.

[66] Ebd., 86.12f.; engl. Übers., 133. Vgl. dazu auch Bürgel, *Ibn Ṭufayl and his Ḥayy Ibn Yaqẓān*, 835.

keinen Einfluß auf die Existenz eines Schöpfers habe, versucht Ibn Ṭufail die dogmatische Kritik al-Ġazālīs an dieser Lehre abzuwehren.[67]

Der „dünne Schleier",[68] den Ibn Ṭufail nach eigenem Bekenntnis über seine philosophisch-mystischen Erläuterungen geworfen hat, sollte jedoch etwas anderes bewirken. Er verfolgt das erklärte Ziel, Halb-Gebildete und Pseudo-Philosophen von den esoterischen Wahrheiten fernzuhalten. Ibn Ṭufail möchte den Fehler al-Ġazālīs vermeiden und nicht ein Buch über eine „verborgene Wissenschaft" (*ʿilm maknūn*) für Leute veröffentlichen, die keine ursprüngliche Kenntnis (*maʿrifa*) von Gott haben.[69] Für diejenigen, die unwissend sind und sich in ihrer Kenntnis Gottes täuschen lassen, sei der Schleier zu dick, als daß sie ihn durchdringen könnten. Ibn Ṭufail wehrt damit den Erkenntnisanspruch einer Stufe von Gelehrten ab, die er als Leute beschreibt, „die die Philosophen plagieren"[70] und deren Ansichten zu seinen Zeiten – so bemängelt er – vermehrt auftreten. Diese neue Gruppe von Pseudo-Philosophen[71] verbreiten ihre verderbten Meinungen in einem so großen Maße, daß ein Schaden für das einfache Volk zu befürchten sei, weil sie verführt werden könnten, die Autorität der Propheten und der Offenbarung in Frage zu stellen. Ibn Ṭufail hat hier Religionsgelehrte im Auge, die sich mit Philosophie befassen. Offenbar handelt es sich bei dieser Gruppe von philosophischen Gelehrten um ein Produkt aus dem Prozeß der Adaption philosophischer Techniken und Ideen innerhalb des islamischen Theologie seit dem Ende des 5./11. Jahrhunderts. Gemeint sind die Schüler und Schülers-Schüler von al-Ġazālī und al-Kiyāʾ al-Harrāsī, die Philosophie nur aus den Doxographien und Streitschriften der

---

[67] Hawi, *Islamic Naturalism*, 53f. und im Anschluß daran Conrad, *Through the Thin Veil*, 242 meinen, Ibn Ṭufail hätte an einer weiteren Stelle einen der drei von al-Ġazālī verurteilten Lehrsätze vertreten, wenn es bei Ibn Ṭuafyl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 95.13f.; engl. Übers., 137 heißt, der Untergang der Seele mit dem Körper sei das Schicksal „aller Lebewesen, die nicht mit Vernunft begabt sind, auch wenn sie die Form eines Menschen haben." Die Interpretation dieser Stelle steht und fällt mit der Lesung von *sawā'* als „gleichfalls, auch". Mit gleicher Berechtigung kann es *sawā'/siwā'* im Sinne von „außer" heißen, und dann ist die Textsstelle konform zu Ibn Ṭufails Kritik an al-Fārābī (S. 14f.; engl. Übers., 100).

[68] Arab.: *ḥiǧāb laṭīf*; Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 156.4.; engl. Übers., 166.

[69] Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 155.3–5; engl. Übers., 165f.; vgl. dazu Conrad, *Through the Thin Veil*, 239, 255, 264. Zur Technik der Verschlüsselung philosophischer Lehren vor der Rezeption durch den *vulgus* vgl. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 34f.

[70] Arab.: *qaum min muntaḥilī l-falāsifa*; Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 18.8f.; engl. Übers., 102.

[71] Arab.: *mutafalsifa*; ebd., 155.8; engl. Übers., 165.

Religionsgelehrten, wie z.B. den popularisierenden Werken Abū Bakr b. al-ʿArabīs kannten, und die in vielen Fällen bemüht waren, mit ihren Kenntnissen eine Einheit zwischen der peripatetischer Philosophie und dem islamischen Religionsgesetz zu erreichen. Ihr großes Interesse führte dazu, daß al-Ġazālīs Schriften so weite Verbreitung fanden und daß letztlich auch Werke in freien Umlauf gerieten, die ursprünglich nur für einen engen Schülerkreis bestimmt waren.

6. KAPITEL

AVERROES' POSITION ZU AL-ĠAZĀLĪ IN SEINEN FRÜHEN SCHRIFTEN BIS 565/1169

Nachdem Ibn Ṭufail 578/1182 sein Amt als Leibarzt für den Almohadenherrscher Abū Yaʿqūb Yūsuf aufgegeben hatte, folgte ihm Averroes (gest. 595/1198) in dieser Position nach. Zu den Aufgaben der *ṭalaba* in der Hierarchie der Almohaden gehörte es, junge, gelehrsame Talente an den Hof zu führen und in dieser Funktion hatte Ibn Ṭufail schon mehr als 25 Jahre vorher den jungen Averroes bei Hof eingeführt.[1] Die erste Begegnung zwischen Averroes und Abū Yaʿqūb Yūsuf fand um 550/1155 statt, als Abū Yaʿqūb Yūsuf noch Gouverneur von Sevilla unter seinem Vater ʿAbdalmuʾmin war. Averroes hat selber einen Bericht dieser Begegnung abgegeben, den einer seiner Schüler überliefert hat.[2] Der junge Rechtsgelehrte Averroes war damals erstaunt, daß er jegliche Vorsicht und Verstellung seiner philosophischen Interessen aufgeben und mit Abū Yaʿqūb Yūsuf wie mit einem Gleichgesinnten diskutieren konnte. Abū Yaʿqūb Yūsuf fragte Averroes frei heraus, was die Philosophen über die Ewigkeit der Welt behaupten würden und erst nachdem Ibn Ṭufail an der Diskussion teilnahm und deutlich wurde, daß der Gouverneur keine Ressentiments gegenüber dieser Behauptung hatte, wagte es Averroes, seine wahre Meinung zu äußern.

Abū Yaʿqūb Yūsuf hatte sich seit langem mit den Schriften Aristoteles' beschäftigt und fand den arabischen Text nicht immer einfach zu verstehen. Averroes berichtet, etwas nach der ersten Begegnung hätte Abū Yaʿqūb Yūsuf nach jemanden Ausschau gehalten, der diese Texte kommentieren und ihre Ziele deutlich machen könne, „um den Menschen das Verfahren in diesen Schriften zugänglich zu

---

[1] Conrad, *An Andalusian Physician at the Court of the Muwaḥḥids*, 11.

[2] Nämlich Abū Bakr Bundūd b. Yaḥyā al-Qurṭubī, von dem dieser Bericht zu al-Marrākušī, *al-Muʿǧib*, 314f.; franz. Übers., 209f. (franz. Übers. auch bei Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 16f.) gelangte. Dies Ereignis wurde häufig nach 563/1168 datiert, weil Abū Yaʿqūb Yūsuf erst in diesem Jahr den im Bericht erwähnten Titel *amīr al-muʾminīn* annahm. Der Bericht legt aber nicht nahe, daß Abū Yaʿqūb Yūsuf den Titel zum Zeitpunkt dieser ersten Begegnung schon getragen hat. Gemeint ist der spätere *amīr al-muʾminīn*.

machen."[3] Ibn Ṭufail soll angesichts seines fortgeschrittenen Alters und seiner vielen Verpflichtungen bei Hofe abgelehnt haben, und so wandte sich Abū Yaʿqūb Yūsuf an Averroes, der um 553/1158 im Alter von 32 Jahren ein umfassendes Kompendien der logischen Schriften al-Fārābīs als Einführung in das Organon verfaßte und im Jahr darauf begann, „Kurze Kommentare", also einführende Kompendien zuerst zu *De anima* von Aristoteles, dann zu den naturwissenschaftlichen Schriften und schließlich zur *Metaphysica* zu verfassen.[4]

Averroes war 520/1126 in Cordoba als Sohn eines Rechtsgelehrten geboren. Sein Großvater Abū l-Walīd b. Rušd (al-Ǧadd), war Oberrichter (*qāḍī al-quḍāt*) in Cordoba und einer der einflußreichsten Rechtsgelehrten in al-Andalus am Beginn des 6./12. Jahrhunderts gewesen. 512/1118 soll er Ibn Bāǧǧa aus einem Anklageverfahren aufgrund von Unglauben befreit haben.[5] Ibn Rūšd al-Ǧadd war einer der konservativen mālikitischen *furūʿ*-Gelehrten, die von den Almoraviden gefördert wurden.[6] Er starb 520/1126 einen Monat vor Averroes' Geburt.[7] Nach dem Zusammenbruch der Almoravidenherrschaft 539/1144 herrschte in Cordoba für wenige Monate ein politisches Choas, in dem die Bedrohung durch die christliche Reconquista zunahm. Als Averroes neunzehn Jahre alt war, wurde seine Heimatstadt 540/1145 von einem Heer der Almohaden erobert.[8]

In seiner Jugend erhielt Averroes in Cordoba eine Ausbildung als mālikitischer Rechtsgelehrter. Er studierte nicht nur die *furūʿ*, d.h. die überlieferten Rechtsentscheidungen aus den vorhergehenden Generationen, sondern widmete sich auch der Wissenschaft von den Grundlagen den Rechts und der Religion, studierte Kalām und soll beeindruckende Kenntnisse in der arabischen Grammatik und in der

---

[3] Arab.: *li-qarabi maʾḥaḍihā ʿalā n-nās*; al-Marrākušī, *al-Muʿǧib*, 315.12f.; franz. Übers., 210.

[4] al-ʿAlawī, *al-Matn ar-rušdī*, 49–59. Darüber, daß Averroes' Einführung ins Organon ein Kompendium der logischen Schriften al-Fārābīs ist vgl. ebd., 51 und Averroes, *Paraphrase de la logique d'Aristote/Talḫīṣ mantiq Arisṭū*, i, 53.8f und ders., *Epitome in Physicorum Libros/al-Ǧawāmiʿ fī l-falsafa. Kitāb as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī*, 7.

[5] Johannes Leo Africanus, *Libellus de viris*, 269; Ibn Ḫāqān, *Qalāʾid al-iqyān*, 733.

[6] Er war ein Lehrer des Kadi ʿIyād. Zu Ibn Rušd al-Ǧadd vgl. Urvoy, *Penseurs d'al-Andalus*, 83, 105; ders., *Ibn Rushd (Averroes)*, 29–31; Lagardère, *Abū l-Walīd b. Rušd*; Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 12f., ʿAbbās, *Nawāzil Ibn Rušd*, 3–14 und ders. *Some Aspects of Social Life in Andalusia During the Time of the Almoravids in the Light of the Nawāzil of Ibn Rushd*, 154–156.

[7] aḏ-Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-islām*, Bd. 591–600, 196.

[8] Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb Aʿmal al-aʿlam*, 291.

Literatur gehabt haben.[9] Urteilt man von dieser frühen Ausbildung, dann war Averroes ein „moderner" mālikitischer Gelehrter, der das erst seit Beginn des 6./12. Jahrhunderts mit den Schrifttum al-Ġazālīs eingeführte Studium der „Grundlagen" (*uṣūl*) nicht vernachlässigt hat und der darüberhinaus sogar Kalām studierte – eine selbst noch in der Mitte des 6./12. Jahrhunderts seltene Disziplin in al-Andalus.

Über Averroes' philosophische Ausbildung ist nur wenig bekannt. Einer seiner Biographen berichtet, Averroes hätte Medizin und Philosophie von einem gewissen Abū Ǧa'far b. Hārūn at-Turǧālī gelernt, der in Sevilla gelebt hat und auch für Abū Ya'qūb Yūsuf tätig war.[10] Dieser Abū Ǧa'far b. Hārūn sei in den philosophischen Wissenschaften sehr beschlagen gewesen, berichtet ein Biograph, und er habe die Bücher Aristoteles' und anderer Philosophen aufmerksam gelesen. Er sei auch in religiösem Recht (*fiqh*) ausgebildet worden und sei ein enger Schüler des Abū Bakr b. al-'Arabī in Sevilla gewesen. Unter den wenigen Namen von zeitgenössischen „Kollegen" (*aṣḥāb*), die wie Averroes an der Philosophie interessiert waren und die er später in seinen Schriften erwähnt, befindet sich ein weiterer Schüler von Abū Bakr b. al-'Arabī.[11] Der knapp 20-jährige Averroes hat Abū Bakr b. al-'Arabī möglicherweise noch persönlich kennengelernt, bevor dieser 542/1147 in einer Delegation von Notablen nach Marrakesch reiste und auf dem Heimweg starb.[12] Das Interesse, das Abū Bakr b. al-'Arabī während seiner Lehrzeit bei al-Ġazālī für die Lehren der Philosophen entwickelt hat, hat sich möglicherweise auf Abū

---

[9] Ibn al-Abbār, *Kitāb at-Takmila li-kitāb aṣ-ṣila*, i, 269f; Ibn 'Abdalmālik, *Kitāb aḏ-Ḏail wa-t-takmila*, vi, 22.

[10] Ibn Abī Uṣaibi'a, *'Uyūn al-anbā'*, ii, 75, 76. Als Lehrer für Medizin wird ein Abū Marwān b. Ǧariyūl aus Valencia genannt, vgl. Ibn 'Abdalmālik, *Kitāb aḏ-Ḏail wa-t-takmila*, vi, 22.

[11] Nämlich der in Averroes, *Talḫīṣ al-āṯār al-'ulwīya*, 116f. erwähnte Abū 'Abdarrahmān b. Ṭāhir (gest. 574/1178).

[12] Abū Bakr b. al-'Arabī wurde – mitlerweile 70-jährig – als Leiter einer Delegation 542/1147 von Notablen aus al-Andalus von den Almohaden nach Marrakesch gerufen, u.a. um als Kronzeuge für die almoravidische Gründungslegende einer Lehrer-Schüler-Beziehung von Ibn Tūmart zu al-Ġazālī aufzutreten. Er antwortete diplomatisch, auch er hätte von einer solchen Verbindung gehört. Sicher wußte er es besser, denn er selber war einer der letzten Schüler al-Ġazālīs in Bagdad gewesen, bevor dieser sich nach Chorasan zurückzog. Abū Bakr b. al-'Arabī wurde vom Hof entlassen und starb auf seiner Reise von Marrakesch nach Fes, wo er 543/1148 neben dem Grab Ibn Bāǧǧas bestattet wurde (Ibn Abī Uṣaibi'a, *'Uyūn al-anbā'*, ii, 63).

Ǧa'far b. Hārūn übertragen. Abū Ǧa'far war also ein Schüler-Schüler al-Ġazālīs und er war wahrscheinlich schon mit den Argumenten al-Ġazālīs in seiner „Widerlegung der Philosophen" (*Tahāfut al-falāsifa*) vertraut, bevor er die Schriften Aristoteles' studiert hat. Das Gleiche mag auch für Averroes gegolten haben, der über Abū Ǧa'far b. Hārūn und Abū Bakr b. al-'Arabī ein Schüler al-Ġazālīs in dritter Generation war.

Als mit dem Ende seiner Ausbildung als Rechtsgelehrter die Almohaden in al-Andalus an die Macht kamen, hat sich Averroes an diese neue religiöse und politische Bewegung gebunden.[13] Die Verbindung mit der noch jungen Dynastie der Almohaden war in dem konservativ-mālikitischen Milieu der Gelehrtenstadt Cordoba zumindest am Beginn kein opportunistischer Schritt.[14] Anders als sein Vorgänger Ibn Ṭufail ging Averroes nicht zu einem frühen Punkt seiner Karriere nach Marokko, sondern er blieb trotz häufiger Reisen nach Marrakesch in Cordoba und Sevilla und beschäftigte sich dort sowohl mit theologischen Schriften wie mit Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin.[15] Zwischen 552/1157 und 556/1161 entstanden dort seine Kompendien[16] und Epitome[17] zum Organon und zu den Schriften des Aristoteles. Um 560/1164 begann Averroes seinen Zyklus der „Mittleren Kommentare" (sing. *talḫīṣ*) zum Organon und zu den

---

[13] Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 44; Urvoy, *La pensée almohade dans l'oeuvre d'Averroès*, 49.

[14] Noch Averroes' Vater Abū l-Qāsim Aḥmad b. Rušd (gest. 563/1168) war eng mit den Almoraviden verbunden. Er war Oberrichter in Cordoba und während eines Aufstandes zum Ende der Herrschaft der Almoraviden mußte er die Stadt verlassen. Die Bewohner Cordobas wählten sich daraufhin 536/1141–42 Abū Ǧa'far Aḥmad b. Ḥamdīn (gest. 546/1151) zum Oberrichter, den Sohn des Kadis Ibn Ḥamdīn, der 503/1109 darauf bestanden hatte, die Bücher al-Ġazālīs zu verbrennen (Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb A'māl al-a'lām*, 290).

[15] Marrakesch, Sevilla und Cordoba werden in Averroes Berichten über astrologische und metereologische Beobachtungen erwähnt. Vgl. z.B. Averroes, *Talḫīṣ as-samā' wa-l-'ālam*, 275 und *Talḫīṣ al-aṯār al-'ulwīya*, 55f., 130f.

[16] Arab.: *ǧawāmi'*. Al-'Alawī, *al-Matn ar-rušdī*, 49–59 meint, unter den frühen Schriften Averroes' zwischen Epitomen (arab.: *muḫtaṣar* oder *aḍ-ḍarūrī*) und einem Kompendium (arab.: *ǧāwāmi'*) trennen zu können. Die ersteren dienten dem Zweck, das notwendige Wissen zu bewahren, die letzteren, es unter den Gelehrten zu verbreiten.

[17] Die Kleinen Kommentare sind in den lateinischen Übersetzungen als *paraphrases*, *compendia* oder als *expositia* bekannt geworden. Die Unterscheidung zwischen den Kleineren Kommentaren und den Mittleren fällt nicht immer leicht, und so gehen manche Kleinen Kommentare in der Literatur und selbst in den Editionen als Mittlere durch (vgl. z.B. die Averroes-Editionen *Talḫīṣ mantiq Arisṭū* von Ǧ. Ǧihāmī, *Talḫīṣ kitāb an-nafs* jeweils von A. F. Ahwānī und S. Gómez Nogales und E. I. J. Rosenthals *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Alle drei Texte sind Kompendien, d.h. Kleine Kommentare).

naturwissenschaftlichen Schriften Aristoteles und schloß ihn 572/1177 mit dem Mittleren Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* ab.[18] Gleichzeitig begann Averroes' politischer Aufstieg 565/1169 mit der Ernennung zum Richter in Sevilla, damals die Hauptstadt von al-Andalus. Zwei Jahre später wurde er Richter in Cordoba, und 575/1179 kehrte er als Richter nach Sevilla zurück, um dann 578/1182 als 56-jähriger mit der Ernennung zum Oberrichter in Cordoba und zum Hofarzt von Abū Ya'qūb Yūsuf den Höhepunkt seiner politischen Karriere zu erreichen.

Averroes' frühe Kompendien und Epitome waren Teil einer staatlich geförderten wissenschaftlichen Bewegung.[19] Der Almohadenherrscher Abū Ya'qūb Yūsuf förderte nicht nur an seinem Hof die Beschäftigung mit den griechischen Wissenschaften der Astronomie, Medizin und der Naturwissenschaften, sondern er verfolgte ein Bildungsprogramm, das diese Wissenschaften und ihre Methodik unter den Gelehrten in Nordafrika und al-Andalus verbreiten sollte. Die „Rationalisierung" der wissenschaftlichen Elite gehörte zu Abū Ya'qūbs Interpretation der almohadischen Botschaft Ibn Tūmarts. Diese Politik wurde von seinem Bruder und Nachfolger Abū Yūsuf al-Manṣūr (reg. 580/1184–596/1199) zumindest bis 586/1190 fortgeführt. Das mit den Werken von Aristoteles verbundene wissenschaftliche Programm spielte in dieser Bewegung eine Schlüsselrolle und Averroes quasi offizielle Bestallung zum Aristoteles-Kommentator bedeutete, daß Abū Ya'qūb Yūsuf ihm schon früh eine zentrale Rolle in seiner Bildungspolitik einräumte. Averroes versuchte in dieser Position, weitverbreitete Vorurteile über die Lehren Aristoteles' auszuräumen, indem er die „eigentlichen Lehren" des Stagiriten von dem Ballast der Überlieferung reinigen wollte.[20] In seinen Epitomen zu den natur-

[18] In der Chronologie der Werke von Averroes folge ich al-'Alawī, *al-Matn ar-rušdī*, 49–90. Alonso, *La cronología en las obras de Averroes*, 445, 452; ders., *Teología de Averroes*, 51–98 und Cruz-Hernández, *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes)*, 55–58 folgen einer leicht abweichenden Chronologie. Gutas, *Aspects of Literary Form*, 55 wendet sich gegen diese Chronologien, weil die Auffassung, wonach die kürzeren Kommentare alle vor den längeren verfaßt wurden, ein in der Renaissance entstandener Mythos sei. Er führt aber keine Gründe an, warum die Chronologie deshalb falsch ist. Über das Leben und die Werke von Averroes vgl. EI², iii, 909–920 (Ronald Arnaldez); *REPh*, iv, 638–646 (Oliver Leaman); Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, ii, 739–761; Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 10–29; Gauthier, *Ibn Rochd (Averroes)*, 3–11; Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 29–38; Cruz-Hernández, *Historia de la Filosofía Española*, ii, 27–45 und ders., *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes)*, 23–40.

[19] Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 41–48.

[20] Vgl. dazu auch Gätje, *Averroes als Aristoteleskommentator*, 60.

wissenschaftlichen Schriften Aristoteles', dem 554/1159 entstandenen, frühesten Kompendium aristotelischer Schriften von Averroes, macht er diesen Anspruch deutlich. Aristoteles, so der Kommentator Averroes, habe in seinen Schriften sowohl apodiktische wie nicht-apodiktische, d.h. dialektische Argumente benutzt.[21] Die apodiktischen Teile seines Werkes seien „höchst überzeugend und in höchsten Maße beweiskräftig"[22] und hätten die Lehrtradition der peripatetischen Philosophie begründet. Averroes möchte in seinen Kompendien zuerst den reinen Aristoteles-Text von der nicht-aristotelischen Lehrtradition anderer Kommentatoren lösen und dann allein die apodiktischen Abschnitte des Aristoteles-Textes zusammenfassen und alles das herausnehmen, was an dialektischen Argumenten darin enthalten ist:[23]

> Wir wurden dazu angeregt, weil viele Menschen eine Erwiederung auf die Lehrmeinungen Aristoteles parat haben, ohne den wahren Kern (arab.: *ḥaqīqa*) dieser Lehrmeinungen verstanden zu haben. Dies ist der Grund, warum das Studium dessen, was in diesen Lehren an Wahrheit und ihrem Gegenteil steckt, in die Verborgenheit getrieben wurde.[24]

Averroes' Interpretation des Almohadismus war also ein puristischer Aristotelismus.[25] Al-Ġazālī war in diesem Projekt Gegner und Parteigänger zugleich. Er war ein Gegner, weil er und seine Schüler wie Abū Bakr b. al-'Arabī in großem Maß für die weitverbreiteten Vorurteile gegenüber den Lehren Aristoteles verantwortlich waren. Diese gegen die Philosophie gerichteten Schriften wurden von dem jungen Averroes aber nicht erwähnt und scheinen für ihn noch keine Bedeutung gehabt zu haben. Parteigänger war al-Ġazālī, weil auch er eine Rationalisierung der Methode in den Wissenschaften angestrebt hat. Für den jungen Averroes war al-Ġazālīs Rolle vor allem die eines Vorläufers in der Verbreitung philosophischer Methodik. In seinen Epitomen zu den naturwissenschaftlichen Schriften Aristoteles' schreibt Averroes, al-Ġazālī habe mit seinem Buch „Die Ziele

---

[21] Averroes, *Epitome in Physicorum Libros/al-Ǧawāmiʿ fī l-falsafa. Kitāb as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī*, 8.12f.

[22] Ebd., 8.1f.

[23] Ebd., 7.*ult.* Vgl. auch die Darstellung dieser Methode in einem der letzten Kompendien, dem am Ende seines Lebens entstandenen *Commentary on Plato's Republic*, 21; dt. Übers., 36.

[24] Averroes, *Epitome in Physicorum Libros/al-Ǧawāmiʿ fī l-falsafa. Kitāb as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī*, 8.2–4.

[25] Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 44f. schloß daraus, Averroes sei ein radikaler Almohade gewesen.

der Philosophen"[26] die gleiche Absicht wie Averroes verfolgt, doch leider habe al-Ġazālī sein Ziel nicht erreicht.

> Wir haben uns nun vorgenommen, das gleiche Ziel wie al-Ġazālī zu verfolgen, wenn wir unsere Zeitgenossen aufgrund der oben genannten Gründe den Nutzen nahebringen wollen, den sie sich (aus den Schriften Aristoteles) erhoffen.[27]

In die frühe Phase seiner wissenschaftlichen Tätigkeit bis zur Ernennung zum Richter in Sevilla 565/1169 fällt auch Averroes' schriftstellerische Beschäftigung mit der Rechtswissenschaft. Bis vor kurzem war nur ein einziges rechtswissenschaftliches Werk von Averroes mit dem Titel „Die Anfänge in der freien Rechtsentscheidung und die Vollendung des Mittelweges" (*Bidāyat al-muǧtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*)[28] überliefert, ein um 563/1168 entstandenes voluminöses Buch über die verschiedenen Meinungen der sunnitischen Rechtsschulen in der Jurisprudenz, mit dem sich Averroes für seine späteren hohen juristischen Ämter empfohlen hat.[29] Dieses Buch ist eine Einführung in die höchste Stufe der Rechtsgelehrsamkeit, dem *iǧtihād*, d.h. der freien Rechtsentscheidung auf Grundlage der Rechtsquellen. In dem Buch werden die Rechtsgelehrten aufgefordert, mit Hilfe rationaler Argumentationsmethoden die überlieferten Grundsätze der islamischen Jurisprudenz flexibel anzuwenden. Averroes macht den *muǧtahidūn*, d.h. den zur freien Entscheidung berechtigten Rechtsgelehrten, mit den unterschiedlichen Richtungen in der islamischen Jurisprudenz vertraut und verdeutlicht die Gründe für die jeweils abweichenden Entscheidungen. In der von Robert Brunschvig vorgelegten Analyse und in weiteren Untersuchungen zu diesem Buch wurde das Ausmaß hervorgehoben, mit dem Averroes die persönliche Entscheidung

---

[26] *Maqāṣid al-falāsifa*. Später wird Averroes in seinem *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 186; dt. Übers., 67 al-Ġazālī den Vorwurf machen, mit diesem Buch nicht nur philosophisches Halbwissen bewirkt zu haben, sondern auch dem *vulgus* (*al-ǧumhūr*) unzulässigerweise Philosophie nahegebracht zu haben und sich deshalb des Unglaubens schuldig gemacht zu haben.

[27] Averroes, *Epitome in Physicorum Libros/al-Ǧawāmiʿ fī l-falsafa. Kitāb as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī*, 8.6f. Vgl. dazu auch al-ʿAlawī, *al-Ġazālī wa-taškīl al-ḫiṭāb al-falsafī*, 139.

[28] Über diese Deutung des Buchtitels vgl. Ḥanafī, *Ibn Rušd faqīhᵃⁿ*, 117. Neben der im Literaturverzeichnis aufgeführten engl. Übersetzung vgl. auch die franz. Übers. der methodisch interessanten Einleitung dieses Buches bei Bercher, *Averroès juriste*, 31–37. Über weitere Übersetzungen einzelner Kapitel in europäische Sprachen vgl. Brunschvig, *Averroès juriste*, 36 und Rosemann, *Averroes: A Catalogue*, 175f.

[29] Zur Datierung vgl. al-ʿAlawī, *al-Matn ar-rušdī*, 66; Brunschvig, *Averroès juriste*, 37 und Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 46.

des Juristen in Konkurrenz zur überlieferten Tradition stärkt.[30] Hier zeigt sich ein Einfluß aus den Rechtsschulen des Ostens der islamischen Welt, vor allem aus der šāfi'itischen. Averroes stärkte sowohl die Offenbarung (d.h. Koran und Propheten-*ḥadīṯ*) wie auch die eigenständige Entscheidung als Rechtsquellen und minderte die Rolle überlieferter Urteile und des *consensus doctorum*.[31] Dies stand im Einklang mit der almohadischen Rechtspolitik, die Entscheidungen aufgrund der Urtexte des islamischen Rechts bevorzugte und die überlieferte mālikitische Rechtstradition als Ballast empfand.[32] Die „Anfänge in der freien Rechtsentscheidung" ist ein innovatives Werk über die Methodik der Jurisprudenz, in dem Averroes an einer Vielzahl von Beispielen illustriert, wie man aufgrund von systematischen Überlegungen auf Grundlage der Offenbarungstexte zu Rechtsentscheidungen gelangt.[33]

Aus Bücherlisten war bekannt, daß Averroes neben diesem für die höchste Stufe der Rechtsgelehrten verfaßten, methodischen Buch mindestens ein weiteres Buch zu den Grundlagen des Rechts (*uṣūl al-fiqh*) verfaßt hat.[34] Ein Werk, in dem er sich an weniger fortgeschrittene Leser wendet, sind die Epitome zu al-Ġazālīs Hauptwerk über die Grundlagen der Jurisprudenz „Das Auserwählte unter der Wissenschaft über die Grundlagen" (*al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*). Erst 1994 wurde der Text dieser frühen Schrift von Averroes zugänglich,[35] die kaum Neues zu den grundsätzlichen juristischen Position Averroes

---

[30] Brunschvig, *Averroès juriste*, 48f.; Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 57; Ḥanafī, *Ibn Rušd faqīh^an*, 117.

[31] Brunschvig, *Averroès juriste*, 44–48.

[32] Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 38, 45. Über die juristischen Grundsätze Ibn Tūmarts und ihre Nähe zur šāfi'ititischen Rechtsschule und zu al-Ġazālī vgl. Brunschvig, *Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart*.

[33] Brunschvig, *Averroès juriste*, 43f. Vgl. auch Turki, *La place d'Averroès dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musulmane*, 36.

[34] *GAL*, i, 461f. Zu Averroes' Korpus von juristischen Schriften vgl. Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 16–18. Über das Problem der Zuschreibung einzelner Titel seines Großvaters auf Averroes vgl. Cruz-Hernández, *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes)*, 203f.

[35] 1986 entdeckte der marokkanische Literaturwissenschaftler Muḥammad Muftāḥ in der Escurial-Bibliothek das Manuskript zu *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*. Der Text befindet sich in der Hs. 1230 (und nicht 1235) im Katalog von Casiri, der es als anonymes Werk beschreibt, und war von Derenbourg/Lévi-Provençale/Reinaud nicht in ihren neuen Katalog aufgenommen worden. Der Text wurde 1994 in einer Edition des 1992 verstorbenen Ǧamāladdīn al-'Alawī herausgegeben. Er findet sich noch nicht in der aktuellsten Bibliographie der Werke von Averroes bei von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, 427. In der Sekundärliteratur zu Averroes blieb dieser Text bisher unberückischtigt. Einzig Ḥassan Ḥanafī, *Ibn Rušd faqīh^an*, 117, 128f. erwähnt die Existenz dieses Textes.

hinzufügt, wie sie aus den „Anfängen der freien Rechtsentscheidung" bekannt sind. Averroes' Epitome von al-Ġazālīs juristischem Hauptwerk machen jedoch das enge Verhältnis des jungen Averroes zu al-Ġazālī deutlich und zeigen auf, daß zum wissenschaftlichen Programm des jungen Averroes nicht nur ein Aristotelismus, sondern auch ein Ghazalismus gehörte.[36] Die Abhängigkeit des jungen Averroes von den Lehren al-Ġazālīs wird an zwei Punkten deutlich, die auch in dem zwölf Jahre später verfaßten „Anfängen in der freien Rechtsentscheidung" von großer Bedeutung sind: an der Rolle der Logik für die Religionswissenschaften und an der Gegnerschaft gegen jede Art von Nachahmung (*taqlīd*) auf Seiten qualifizierter Rechtsgelehrter.

Averroes hat seine Epitome zu al-Ġazālīs rechtswissenschaftlichen Buch 552/1157 in engem zeitlichem Zusammenhang mit seiner Einführung zum Organon verfaßt.[37] Logik und die Wissenschaft von den „Grundlagen der Rechtssprechung" (*uṣūl al-fiqh*) hängen schon bei al-Ġazālī eng miteinander zusammen. Al-Ġazālī hat in allen theologischen Disziplinen eine Methodenstrenge angestrebt, die es skeptizistischen Kritikern von Seiten der Ismāʿīliten und der Philosophie weitestgehend unmöglicht machen sollte, die Ergebnisse in den religiösen Wissenschaften anzuzweifeln oder gering zu achten. Dies galt auch für die Rechtswissenschaft, weshalb al-Ġazālī seinem am Ende seines Lebens verfaßten Buch „Das Auserwählte unter der Wissenschaft über die Grundlagen" (*al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*) eine lange Einleitung voranstellt, in der er die Logik Avicennas als notwendiges Handwerkszeug eines Juristen erklärt, ohne allerdings ihre Herkunft zu erwähnen und ohne die Fachterminologie der Philosophen anzuwenden.[38] Gleichermaßen war er schon in zwei anderen Schriften verfahren, die 15 Jahre vor dem „Auserwählten" entstanden waren, und die dem Ziel dienten, die dialektische Methode der Philosophen in den religiösen Wissenschaften zu etablieren.[39] Averroes hat von al-Ġazālī dessen Forderung nach Methodenstrenge in den religiösen Wissenschaften übernommen. Zur Erkenntnis (*maʿrifa*) gelange man nur, so Averroes, indem man gewissen Gesetzen (sing. *qānūn*)

---

[36] al-ʿAlawī, *al-Ġazālī wa-taškīl al-ḫiṭāb al-falsafī li-bni Rušd*, 141f.

[37] Vgl. Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 146, wo die Vollendung dieser Schrift am 13. Ḏū l-ḥiǧǧa 552 (17.1.1157) erwähnt wird. Vgl. auch Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, i, 481.

[38] al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, i, 10–55.

[39] Nämlich in *Miʿyār al-ʿilm* und *Miḥakk an-naẓr*, die beide um 490/1096 entstanden sind.

und Anordnungen (sing. *ḥāl*) zu ihrer Aneignung folge. Diese Gesetze würden die Erkenntnis auf einem geraden Weg führen, gerade so, wie die Zeilenlinien auf einem linierten Blatt die Schrift führen würden.[40] Eine genaue Kenntnis der Gesetze der Logik vermehre das Verständnis, warum die einzelnen Religionsgruppen, zu ihren abweichenden Auffassungen kommen würden und vermindere den Disbut unter den Gelehrten.[41]

In seiner Paraphrase des Buches von al-Ġazālī läßt Averroes allerdings die lange Einleitung über die Logik aus. Dabei, so Averroes, handele es sich um die Logik der Mutakallimūn, und es deutet sich ein Dissenz zwischen Averroes und al-Ġazālī an, der in späteren Werken noch deutlicher werden wird. Während al-Ġazālī versucht hatte, seinen Kollegen in den religiösen Wissenschaften philosophische Logik nahezubringen, indem er ihnen Elemente aus den Lehren der Philosophen in einer ihnen geläufigen Terminologie nahebrachte, vermied Averroes solche Kompromisse und verfaßte im Anschluß an dieses Buch ein Kompendium zu den logischen Schriften al-Fārābīs, in dem er die Lehren der Philosophen vollständig darstellt.[42] An vielen Stellen seiner Zusammenfassung korrigiert Averroes die von al-Ġazālī gewählte Terminologie und setzt die ursprünglichen Begriffe ein, wo al-Ġazālī es vermieden hatte, die Begrifflichkeit der Philosophen zu übernehmen.[43] Al-Ġazālīs neue Fachbegriffe in der Wissenschaft von der Grundlagen der Jurisprudenz werden durch Averroes „rephilosophiert" und ihre Herkunft aus der Philosophie wird wieder deutlich.

Nachdem die Schriften al-Ġazālīs um 500/1106 im Maghreb bekannt wurden, wandten sich die mālikitischen *furūʿ*-Gelehrten gegen sie, weil al-Ġazālī sich im Fall qualifizierter Rechtsgelehrter gegen die

---

[40] Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 35.3–7.

[41] Ebd., 37.6–8. Zu diesem Zusammenhang im *Bidāyat al-muǧtahid* vgl. Brunschvig, *Averroès juriste*, 42. Vgl. auch schon al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 188; dt. Übers., 70f.

[42] Nämlich sein 553/1158 entstandenes Kompendium zum Lehrprogramm des Organons. Der Averroes-Schüler Ibn Ṭumlūs (gest. 620/1214) beschreibt in seiner Einleitung zur „Einführung in die Kunst der Logik", die Technik al-Ġazālīs in seinen logischen Schriften. Er hat die Fachterminologie der Logiker durch Begriffe ersetzt, „die die Gelehrten seiner Zeit benutzt haben." Dies sei ein Mangel und deshalb seien die logischen Schriften al-Fārābīs denen al-Ġazālīs trotz der größeren Popularität der letzteren vorzuziehen (Ibn Ṭumlūs, *Madḫāl ilā ṣināʿat al-manṭiq*, 13.16–23, 14.24).

[43] Z.B. wird *ḥaqīqat al-ḥukm* durch *ḥadd al-ḥukm* ersetzt.

Übernahme theologischer und rechtlicher Entscheidungen von vorhergehenden Autoritäten aussprach und Nachahmung (*taqlīd*) auf das einfache Volk und die unqualifizierte Religionsgelehrten beschränkte.[44] Al-Ġazālīs Kritik am *taqlīd* wurde von Averroes übernommen. Gemäß Averroes sollte jeder anstreben, durch umfassende Bildung den Rang eines *muǧtahid* zu erreichen, der ihn zu selbstständigen Rechtsentscheidungen (*iǧtihād*) befähigt. Dazu bedarf es einer gründlichen Kenntnis in den religiösen Grundlagenwissenschaften, im Kalām und in der Logik.[45] Wer die Stufe eines *muǧtahid* erreicht habe, der dürfe nur nach den Regeln in diesen Wissenschaften urteilen und müsse jegliche Nachahmung eines Urteils anderer vermeiden, außer es stammt von einem überlegenen *muǧtahid*. Das Alltagsleben würde jedoch zusammenbrechen, wenn alle Menschen ihre Zeit mit der Erlangung dieses Status verbringen würden. Deshalb gebe es neben den *muǧtahidūn* zwei weitere Gruppen von Menschen. Erstens den *vulgus*, der von allen selbstständigen Entscheidungen in religiösen Fragen ausgeschlossen sei und seine religiösen Überzeugungen von Autoritäten übernehmen müsse, und zweitens gebe es die Mehrzahl der Rechtsgelehrten, die nicht den Status des *muǧtahid* erreicht haben. Sie würden auf der Stufe des *vulgus* stehen und müßten ihre Entscheidungen ebenfalls von Autoritäten übernehmen. Ihre Aufgabe sei es, die Meinungen der *muǧtahidūn* an die einfachen Gläubigen zu vermitteln.[46]

Das Objekt der Wissenschaft von den Grundlagen der Jurisprudenz sind die Rechtsquellen, auf die sich die Urteile des Religionsgesetzes (*šarīʿa*) stützen. Die Grundlagen der Jurisprudenz (*uṣūl al-fiqh*) sind eine Methodenwissenschaft in der es um den Rang und die Anwendung der klassischen vier Rechtsquellen geht. Bei al-Ġazālī und Averroes sind dies (1.) Koran, (2.) Propheten-*ḥadīṯ*, (3.) *iǧmāʿ* und (4.) Vernunftentscheidung im Einklang mit dem Offenbarungstext und mit vorhergehenden Urteilen.[47] Al-Ġazālī hat dieses Fach stets als eine wissenschaftstheoretische Disziplin verstanden, und schon in seinem frühesten Buch zu diesem Thema die Übereinstimmung der

---

[44] al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, ii, 387–392; vgl. auch ders., *Iǧām al-ʿawāmm*, 67.15–68.4.

[45] Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 137f.

[46] Ebd., 143f.

[47] Arab.: *dalīl al-ʿaql fī l-istiṣḥāb*; vgl. al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, i, 217, 221f.; Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 96. Traditionellerweise steht an vierter Stelle das Analogieurteil (*qiyās*).

Urteile in der Rechtswissenschaft mit ihrem Objekt untersucht.[48] In seinem Spätwerk ist das nicht anders. Der Hauptteil des „Auserwählten unter der Wissenschaft über die Grundlagen" (*al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*) beginnt mit einer Erörterung darüber, ob die Urteile des Religionsgesetzes notwendig wahr sind oder ob sie allein aus der Offenbarung bekannt sind und deshalb zu den Wahrheiten gehören, die sich die Menschen nur durch Studium aneignen können.[49] Hintergrund der Debatte ist die philosophische Unterscheidung in ursprüngliche oder notwendige Wahrheiten und in angeeignete Wahrheiten, die man allein durch Erfahrung als wahr erkennt. Für al-Ġazālī und nach ihm auch für Averroes war das Fürwahrhalten der Offenbarung aufgrund der Bestätigungswunder der Propheten ein notwendiges Wissen, weil diese Wunder zu den ursprünglichen Wahrheiten gehören, die notwendige Anerkennung erfordern.[50] Die einzelnen Urteile des Religionsgesetzes seien jedoch angeeignete Wahrheiten.[51] Das muslimische Religionsgesetz hat deshalb z.B. erst nach seiner Offenbarung durch Muḥammad Gültigkeit erlangt. Sein Inhalt ist nicht auf die Menschen anwendbar, die vor der Offenbarung gelebt haben.

Während der Mensch seit jeher keine andere Wahl hatte, als Gott und die Gesandschaft seiner Propheten für wahr zu halten, ist er frei in seiner Entscheidung, ein Leben in Übereinstimmung mit dem Religionsgesetz zu führen.[52] Entscheidet er sich gegen das Religionsgesetz, wird er von der muslimischen Gemeinschaft mit Strafen belegt. Was geschieht aber mit jemanden, der als Muslim geboren ist und die Wahrheit der Gesandtschaft Muḥammads trotz der vermeintlichen Notwendigkeit dieser Erkenntnis nicht anerkennt? Al-Ġazālī und im Anschluß an ihn Averroes betrachteten diese Tat als „Verlassen der notwendigen Erkenntnis (*wuǧūb al-maʿrifa*) und des Glaubens zugunsten des Unglaubens". Sie haben beide in diesen Fällen

---

[48] Vgl. die Ausführungen zu al-Ġazālīs Buch *al-Manḫūl* auf S. 260–265.

[49] al-Gazālī, *al-Mustaṣfā*, i, 55–65.

[50] In einem späteren Werk verändert Averroes seine Position dahingehend, daß nicht die Prophetenwunder, sondern der vollkommene Charakter der muslimischen Offenbarung als Religionsgesetz die Anerkennung von Muhammad als Prophet notwendig macht (vgl. Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 209–217, 222f.; dt. Übers., 86–93, 95f.)

[51] Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 42f.; al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, i, 62f.

[52] Averroes wendet sich gegen den frühen aš'aritischen Standpunkt über die göttliche Vorherbestimmung und nachfolgende menschliche „Aneignung" (*iktisāb*) der Handlungen und betont die freie Beschlußkraft (*iqtidār*) des Menschen über seine Taten (Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 53).

die Todesstrafe aufgrund von Apostasie empfohlen.[53] Al-Ġazālī betont darüberhinaus, daß nur derjenige bestraft wird, der den Glauben an Gott und seine Propheten verläßt, nicht wer in der religiösen Spekulation oder in der Beweisführung vom Konsens der Muslime abweicht.[54]

Der Verstoß gegen den Konsens der Gelehrten wird von al-Ġazālī an anderer Stelle näher behandelt. Al-Ġazālī und Averroes erkennen den *consensus doctorum* als Rechtsquelle für das Religionsgesetz an. Gleichzeitig schränken beide die Bedeutung dieser Quelle ein, wenn sie betonen, es sei möglich, daß sich die Gelehrten über etwas Falsches einig seien. Deshalb könne es kein überzeugendes Verstandesargument für die Unfehlbarkeit des *iǧmāʿ* geben.[55] Die Bedeutung des *iǧmāʿ* als Rechtsquelle der Scharia kann deshalb nach al-Ġazālī und Averroes nicht aus einem Vernunftargument abgeleitet werden. Das Beispiel der Juden lehre, daß selbst eine ganze Religionsgemeinschaft über einen Irrtum einig sein könne.[56] Der Konsens der Gemeinde Muḥammads kann für al-Ġazālī und Averroes nur aufgrund der ausdrücklichen Erwähnung dieser Rechtsquelle im Koran und in der Überlieferung des Propheten legitimiert werden.[57] In keinem Fall kann der Konsens der Gelehrten als hinreichender Beweis für die Wahrheit einer wissenschaftlichen Proposition akzeptiert werden. Al-Ġazālī hatte dazu in einem anderen Buch geschrieben:

> Die Tatsache, daß die Rechtsgelehrten in einem Thema religiöser Spekulation einer einzigen Meinungen folgen, sagt nicht notwenigerweise, daß es sich bei dieser Meinung um (sicheres) Wissen handelt, sondern nur, daß es sich dabei um eine religionsrechtliche Entscheidung handelt. Deshalb ist es nicht möglich, die zeitliche Geschaffenheit der Welt durch das Anführung von Aussprüchen spekulativer Theologen (*nuzzār*) zu beweisen, die darüber in diesem Sinne geurteilt haben.[58]

---

[53] al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, i, 92; Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 55.16f., 56.9.

[54] al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, i, 92.5.

[55] Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 91.8f.; al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, i, 173. Al-Ġazālī hat seine kritische Überlegungen über die Fehlbarkeit des *iǧmāʿ* schon in einem seiner frühesten Werke, dem *al-Manḫūl*, 306–309 dargelegt. Die Ausführungen al-Ġazālīs zu *iǧmāʿ* im *al-Mustaṣfā* werden bei Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 29–42 paraphrasiert.

[56] Vgl. auch al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 191; dt. Übers., 73, wo al-Ġazālī als Beispiel den Irrtum der Juden über das Goldene Kalb heranführt: „Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Dummheit einer ganzen Gruppe von Menschen so groß ist, wie die eines Götzenanbeters."

[57] Gemeint ist vor allem der *ḥadīṯ*: „Meine Gemeinde wird sich nicht über einen Fehler einig sein", der u.a. bei Ibn Māǧa, *as-Sunan*, fitan 8; ii, 1303 überliefert wird.

[58] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, 253.*ult.*

Es ist aber trotzdem möglich, ein religionsrechtliches Urteil über die Apostasie eines jeden zu fällen, der die zeitliche Geschaffenheit der Welt bezweifelt.

In al-Ġazālīs Buch über das „Auserwählte unter der Wissenschaft über die Grundlagen" (*al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*) wird dieser Zusammenhang nicht ganz deutlich. Dort heißt es nur, daß der Verstoß gegen den *iǧmāʿ* Anlaß geben kann, ein Urteil über Irrtum (*ḍalāl*) und unzulässige Neuerung (*bidʿa*) zu fällen.[59] Dieser Punkt wird in al-Ġazālīs Buch über das „Kriterium der Unterscheidung" (*Faiṣal at-tafriqa*), das kurz vor dem juristischen Hauptwerk entstanden ist, näher erörtert.[60] Ergänzend wird dort ausgeführt, daß jemand, der in einem Punkt, der die Grundsätze des Islams betrifft, gegen den *iǧmāʿ* verstößt, weil er keine Kenntnis vom Konsens hatte, nicht als Ungläubiger verurteilt werden darf.[61] Im Umkehrschluß läßt dies die Möglichkeit zu, daß jemand als Ungläubiger verurteilt werden darf, wenn er von dem Konsens der Gelehrten über eines der Fundamente des Glaubens Kenntnis hatte und trotzdem dagegen verstößt.[62] Im Fall der zeitlichen Geschaffenheit der Welt ist al-Ġazālī so verfahren und deshalb gilt, daß ein Verstoß gegen den *iǧmāʿ* bei al-Ġazālī trotz aller unklaren Formulierungen in seinen Büchern durchaus zu einem Apostasieurteil führen kann.

Averroes hat zu diesem Punkt von Beginn seiner Beschäftigung mit al-Ġazālī einen abweichenden Standpunkt vertreten. Für al-Ġazālī bot die Berufung auf den Koran und das *ḥadīṯ*-Korpus letztlich genugend Legitimation, den *iǧmāʿ* als vollwertige Rechtsquelle (*huǧǧa*) anzuerkennen. Averroes hingegen betont den Mangel eines Verstandesbeweises (*dalīl al-ʿaql*) für eine solche Anerkennung. Diese Zurückhaltung führt in seinem später verfaßten Werk zur Rechtswissenschaft dazu, den *iǧmāʿ* nur als vollwertige Rechtsquelle anzuerkennen, wenn er von einer Analogie mit einer Stelle aus dem Koran oder dem Propheten-*ḥadīṯ* begleitet wird.[63] Hier, im frühen Schrifttum von Averroes etabliert sich seine Überzeugung, daß der Verstoß gegen den

---

[59] al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, i, 176f.

[60] Zum zeitlichen Verhältnis dieser beiden Schriften zueinander vgl. meine Erläuterungen in der Einleitung zu al-Ġazālī, *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz*, 43.

[61] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 200; dt. Übers., 80.

[62] Vgl. Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 43.

[63] Averroes, *Bidāyat al-muǧtahid*, i, 19f.; engl. Übers., XLVII; vgl. Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 44; Brunschvig, *Averroès juriste*, 47f.; Turki, *La place d'Averroès*, 39f.

Konsens der Rechtsgelehrten kein Urteil über die Apostasie eines Muslims rechtfertigen kann.

Diese Überzeugung Averroes' wird nicht nur in seinen Epitomen zu al-Ġazālīs „Auserwählten" sondern auch in seinem Kompendium zur Logik ausgedrückt, ein Buch, daß wie der Kommentar zu al-Ġazālīs juristischen Hauptwerk am Beginn von Averroes' wissenschaftlicher Karriere um 552/1157 entstanden ist. Im Kompendium zur Rhetorik faßt Averroes zusammen, wie man seine Zuhörer von einem Standpunkt überzeugen kann, ohne dazu ein Argument zu benutzen. Eine der Techniken ist das Anführen des *iǧmāʿ*. Der *iǧmāʿ* überzeugt die Zuhörer, weil die Offenbarungsschriften Zeugnis über seine Unfehlbarkeit abgelegt haben. Als eine Gruppe von Menschen bemerkt habe, so Averroes in diesem Text, daß sich der Konsens allein auf die Offenbarung und nicht auf eine Verstandesargumentation stützen könne, hätten sie seine Bedeutung eingeschränkt. Diese Menschen haben festgelegt:

> Wer den *iǧmāʿ* verläßt ist kein Ungläubiger.[64]

Diese Meinung, so Averroes, habe auch al-Ġazālī geteilt, denn er habe diesen Standpunkt am Beginn seines Buches „Das Kriterium der Unterscheidung" deutlich niedergelegt. Dieses Referat ist falsch, denn al-Ġazālī hat diesen Punkt an keiner Stelle seiner Schriften dargelegt. Richtig gibt Averroes seinen Vorläufer wieder, wenn er referiert, al-Ġazālī behaupte in diesem Buch:

> Über die Inhalte, in denen es *iǧmāʿ* gibt, gibt es noch keinen Konsens.[65]

Der junge Averroes hat aus der Lektüre von al-Ġazālī Büchern „Das Auserwählte" (*al-Mustaṣfā*) und „Das Kriterium der Unterscheidung" (*Faiṣal at-tafriqa*) die falsche Überzeugung gewonnen, daß al-Ġazālī bei einem Verstoß gegen den Konsens der Gelehrten kein Urteil über den Unglauben eines Muslim fällt. Den Inhalt dieser Meinung hat Averroes übernommen und zu seiner eigenen gemacht. Tatsächlich hat al-Ġazālī aber diesen Standpunkt nie vertreten. Obwohl al-Ġazālī sich in keiner seiner Schriften deutlich für eine Verurteilung bei Verstoß gegen den *iǧmāʿ* äußert, schließt er sie auch in keiner aus. Der Verstoß gegen den *iǧmāʿ* tritt bei al-Ġazālī hinter dem Verstoß

---

[64] Averroes, *Three Short Commentaries*, arab. 195.4; engl. 76.
[65] Ebd., arab. 195.6f.; engl. 77. Vgl. al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 200; dt. Übers., 80.

gegen einen Grundsatz des Glaubens zurück. Die zeitliche Geschaffenheit der Welt ist ein Grundsatz des Glaubens, der allein durch Rückgriff auf den Konsens der Gelehrten etabliert werden kann.[66] Für al-Ġazālī ist die Art der Begründung aber bedeutungslos, allein die Tatsache, daß es sich dabei um ein Grundsatz des Glaubens, d.h. um ein Dogma handelt, führt dazu, daß ein Verstoß gegen diesen Grundsatz als Apostasie bestraft wird.

Eine zweite wichtige Diskrepanz zwischen dem jungen Averroes und seinem Vorläufer al-Ġazālī zeigt sich in ihrer beider Umgang mit dem äußeren Wortlaut der Offenbarung. Al-Ġazālī hatte in seiner Schrift vom „Kriterium der Unterscheidung" ein Gesetz der Interpretation von Offenbarungstexten formuliert, wonach nur dann vom Wortlaut der Offenbarung abgewichen werden darf, wenn ein überzeugendes Argument (*dalīl qāṭiʿ*) über die Unmöglichkeit der Geltung des Wortlautes vorliegt. Entsprechend dieses Grundsatzes lehnt al-Gazālī in seinem Buch über die Grundlagen der Jurisprudenz jede Abweichung vom Wortlaut ab, die nicht durch ein Verstandesargument legitimiert werden kann. Dies und der zugrundeliegende Grundsatz werden an einer Stelle deutlich, in der al-Ġazālī eine vom Wortlaut abweichende Interpretation des Koranverses **74**.43 verwirft, die ohne erkennbare äußere Veranlassung im Text das Wort „die Betenden" durch „die Ungläubigen" ersetzt.[67] Al-Ġazālī schließt seine Ausführungen zu diesem Thema mit einer Wiederholung seines Grundsatzes:

> Vom äußeren Wortlaut darf nur dann abgewichen werden, wenn ein Beweis vorliegt.[68]

---

[66] Vgl. dazu S. 278f. im 3. Abschnitt.

[67] Kontext der Auseinandersetzung ist die Frage, ob ein Muslim auch dann zur Erfüllung einer religiösen Pflicht aufgefordert ist, wenn die Bedingungen zu ihrer Erfüllung nicht gegeben sind. Als Beispiel zitiert al-Ġazālī die Argumentation einiger Muslime, sie würden häufig nicht beten, weil sie nicht im Status ritueller Reinheit seien, den das Gebet voraussetze, und seien deshalb entschuldigt (al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, i, 91.5f.) Diese Argumentation wird von al-Ġazālī mit Berufung auf den Koranvers **74**.42–43 verworfen: „‚Was hat Euch in die Hölle gebracht?' Die Sünder sagen: ‚Wir haben nicht zu denen gehört, die das Gebet verrichten.'" Al-Ġazālīs Gegner sehen im Hinweis auf diese Verse kein gültiges Argument, denn sie behaupten, wo „diejenigen, die das Gebet verrichten" stehe, sei „die Ungläubigen" gemeint (ebd., i, 91.15). Dies, so al-Ġazālī schließlich, sei eine unzulässige Interpretation, denn erstens sei die Gültigkeit des äußeren Wortlauts nicht unmöglich, und zweitens weiche diese Interpretation vom Wortlaut ab, ohne einen Beweis dafür zu geben, daß der Wortlaut nicht gelten könne (ebd., i, 92.2f.)

[68] Arab.: *lā yatruk illā bi-dalīl*; ebd., i, 92.7f.

Averroes kehrt in seiner Paraphrase dieser Passage al-Ġazālīs Aussage in ihr Gegenteil, ohne seinen Lesern diesen Eingriff zu offenbaren. Schon am Beginn dieses Buches legt er dar, daß seine Zusammenfassung frei sei und nicht an allen Stellen der Vorlage folgt.[69] Tatsächlich ist Averroes auch in seinen späteren Kommentaren zu Aristoteles und zu anderen Autoren nicht immer treu zu seinen Textvorlagen gewesen. Wenn er es für nötig gehalten hat, hat er den Inhalt des Textes verändert, ohne zu erwähnen, daß Aristoteles z.B. anderer Auffassung war.[70] Hier hält Averroes – anders als al-Ġazālī – die vorgeschlagene Interpretation des Koranverses **74**.43 für erlaubt. Al-Ġazālīs Position wird gänzlich falsch wiedergeben, wenn Averroes abschließend über ihn schreibt:

> Er hatte es nicht abgelehnt, wenn man bei solchen und ähnlichen Ereignissen mit Hilfe des Verstandes den Wortlaut zu einer (vom Wortlaut abweichenden) Interpretation umwandelt, ganz so, wie es im Fall eines nicht unwahrscheinlichen äußeren Wortlautes üblich ist.[71]

Der junge Averroes hat al-Ġazālīs „Gesetz der Interpretation" nicht anerkannt. Für Averroes durfte ein Interpret (und das heißt hier: jeder Rechtsgelehrte) auch dann von der Offenbarungsschrift abweichen, wenn kein überzeugendes Vernunftargument gegen die Gültigkeit des äußeren Wortlautes vorlag. Al-Ġazālī und im Anschluß daran auch Averroes erörtern in Länge die Techniken, die bei der Interpretation von Koran und Propheten-*ḥadīṯ* anzuwenden sind.[72] Beide beginnen mit einer ausführlichen methodischen Einleitung, in der zeichentheoretische Grundlagen für die Interpretation von sprachlichen Ausdrücken gelegt werden. Al-Ġazālī hat „Interpretation" (*ta'wīl*) stets als die Ausnutzung von Ähnlichkeitsbeziehungen (*tašābih*) verstanden. Eine Metapher entsteht für al-Ġazālī, indem ein Wort, das ein Sache bezeichnet, als Zeichen für eine andere Sache eintritt, die dem ursprünglich Bezeichneten in einer oder mehrerer Eigenschaften ähnlich ist. Man darf ein ursprünglich in den Offenbarungstexten

---

[69] Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 34.6, 37.10.

[70] Gätje, *Averroes als Aristoteleskommentator*, 63 hält dazu fest, daß „dem Namen nach so gut wie alles von (Averroes in seinen Aristoteleskommentaren) vertretene aristotelisch war, der Sache nach sehr vieles nicht." Vgl. ähnliche Beobachtungen bei Butterworth, *La valeur philosophique*, 124; Thillet, *Réflexions sur la Paraphrase de la Rhétorique*, 113f und Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 51.

[71] Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 55.*ult.*

[72] al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, i, 315–410; ii, 58–173; Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 101–120.

vorkommendes Wort (*zāhir*) nur dann durch eine Bezeichnung für einen anderen Gegenstand (*mu'awwal*) ersetzen, wenn eine Reihe von Bedingungen erfüllt sind. Die wichtigste Bedingung ist, daß der Wortlaut der Offenbarung der Vernunft oder anderen Stellen in der Offenbarung widerspricht.[73] Averroes formuliert diese Bedingung viel schwächer, indem er schreibt, am Wortlaut wird so lange festgehalten, bis ein Argument etwas anderes nahelegt.[74] Das ist viel eher der Fall als ein Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunftbeweis. Ein Argument gegen die Geltung des Wortlautes *muß* für Averroes nur dann vorgelegt werden, wenn ein Wort in einem Vers metaphorisch verstanden wird, das ohne die metaphorische Deutung besser verständlich wäre.[75]

Averroes' Epitome von al-Ġazālīs Hauptwerk über die Grundlagen des Rechts verfolgen die Absicht, den Almohadismus unter den Rechtsgelehrten in al-Andalus zu stärken, indem diese Gelehrten angehalten werden, sich die philosophische Logik und die Wissenschaft von den Grundlagen der Jurisprudenz anzueignen, um sich dann als qualifizierte Rechtsgelehrte von den überlieferten Urteilen der mālikitischen *furū'*-Wissenschaft zu lösen. Al-Ġazālīs Ausführungen zu den Grundlagenwissenschaften haben genau in dieses Programm gepaßt. Trotzdem hatte schon der junge Averroes eine von al-Ġazālī abweichende Position über das Ausmaß der Freiheiten, die bei der Interpretation der Offenbarungsschriften erlaubt sind. Averroes hielt sowohl eine extensive Interpretaion des ursprünglichen Wort-

---

[73] al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, i, 392.

[74] Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 107.17f.

[75] Der Gegensatz zwischen al-Ġazālī und Averroes wird an den gegebenen Beispielen deutlich. Im Koranvers **7**.26 „Wir haben Kleidung auf euch herabgesandt, daß sie eure Scham verberge" hält Averroes es für erlaubt, das Wort Kleidung metaphorisch zu deuten und an seiner Stelle „Regen" zu verstehen. Er gesteht ein, daß man für solche Art der Interpretation ein Argument liefern müsse, denn die Kleidung passe im Grunde besser in den Kontext. Bei anderen Interpretationen, die den Wortlaut nicht so willkürlich ändern, muß kein Argument geliefert werden. So darf im Vers **57**.25: „Wir haben unsere Gesandten mit klaren Beweisen (zu den Menschen) geschickt und die Schrift und die Waage mit ihnen herabkommen lassen", an Stelle der Waage „Gerechtigkeit" gelesen werden. Hierzu bedarf es ebensowenig eines Arguments, wie wenn im Vers **4**.43 unter der Formulierung „wenn ihr mit Frauen in Berührung gekommen seid" die Ausübung von Geschlechtsverkehr verstanden wird. In allen diesen Fällen muß gemäß den Grundsätzen al-Ġazālīs ein Beweis dafür erbracht werden, daß der ursprüngliche Wortlaut nicht intendiert sein kann und zumindest im ersten Fall liegt es nahe, daß al-Ġazālī keinen Beweis gegen die Gültigkeit des Wortes „Kleidung" akzeptiert hätte, denn es konnte für ihn keinen Vernunftbeweis gegen die Allmacht Gottes geben.

lautes wie die Abweichungen vom etablierten Konsens (*iǧmāʿ*) in allen Fragen der Religion für erlaubt. Die unterschiedlichen Einschätzungen von Averroes und al-Ġazālī in diesen beiden Punkten resultieren aus ihren gegensätzlichen Positionen über die Absicht der Offenbarungsschriften. Für al-Ġazālī war die Offenbarung eine positive Setzung. Durch die Offenbarung und das aus ihr resultierende Religionsgesetz habe Gott den Menschen an einem Wissen teilhaben lassen, das den Menschen z.B. durch Verstandeserkenntnis oder Philosophie nicht zugänglich sei. Fragen nach dem Zweck einzelner Vorschriften des Religionsgesetzes seien sinnlos, denn dabei handele es sich um ein Wissen, das den Menschen verschlossen bleibe. Aufgabe des Juristen sei es, die einzelnen Vorschriften zu erkennen und ihre Befolgung zu gewährleisten, um so das Individuum zum Heilsgewinn zu leiten. Die Frage nach der Absicht einzelner Vorschriften nähre jedoch Zweifel am obligatorischen Charakter des Religionsgesetzes und sei deshalb selbst unter den fortgeschrittensten Religionsgelehrten zu unterlassen.

Für den jungen Juristen Averroes steht hinter der Offenbarung und dem Religionsgesetz eine für den rationalistischen Rechtsgelehrten erkennbare Absicht. Er drückt seine Position auf der letzten Seiten seines juristischen Hauptwerk „Anfänge in der freien Rechtsentscheidung" (*Bidāyat al-muǧtahid*) aus, wo er schreibt, die diskutierten Vorschriften des Religionsgesetzes seien Manifestationen der Mittel, mit denen die vier Kardinaltugenden Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Freigebigkeit in der Gesellschaft verwirklicht würden.[76] Die einzelnen Vorschriften haben für Averroes sowohl einen religiös-rituellen (*ʿibādī*) wie auch einen zweckrationalen (*maṣlaḥī*) Charakter. Jeder positiv gesetzten rituellen Vorschrift kommt eine *causa finalis* zu. Der rituelle Charakter der vor jedem Gebet vorgeschriebenen Waschungen sei z.B. die Läuterung der Seele, der zweckrationale Charakter dieser religionsgesetzlichen Vorschrift sei die regelmäßig Reinung des Körpers und damit die Aufrechterhaltung der Gesundheit in der Gesellschaft.[77] Ein guter Jurist gibt sich nicht mit dem Erkennen der rituellen Vorschrift zufrieden, sondern er sucht die mit ihr verbundene Zweckrationalität, und versucht, sie in seinen

---

[76] Arab.: *ʿiffa*, *ʿadl*, *šaǧāʿā* und *saḫā*'; Averroes, *Bidāya al-muǧtahid*, iv, 1795; engl. Übers., ii, 584; Vgl. Brunschvig, *Averroès juriste*, 65f.; Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 50, 56.

[77] Averroes, *Bidāyat al-muǧtahid*, i, 39; engl. Übers., i, 12.

Entscheidungen zu mehren.[78] Schon beim jungen Averroes dient das Religionsgesetz dem übergeordneten Zweck der Verwirklichung von Tugenden. Deshalb gibt es im Gegensatz zu al-Ġazālī bei Averroes keinen Vers in der Offenbarung, in dem dieser Zweck nicht gesucht werden darf und der deshalb nicht abweichend von seinem Wortlaut als Bildnis oder Parabel gedeutet werden kann.

[78] Ebd., i, 165.7–9; engl. Übers., i, 91.4–7: „Wenn er in einem Streitgespräch in die Enge getrieben wird, sucht mancher Rechtsgelehrte seine letzte Zuflucht darin, zu sagen, etwas sei eine rituelle Vorschrift (*ʿibāda*). In der Mehrzahl der Rechtsfälle wird aus dieser Behandlung deutlich, daß man noch weiter nachdenken muß!" Vgl. zu dieser Passage auch Brunschvig, *Averroès juriste*, 55; Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 50f.

7. KAPITEL

AVERROES' ÜBERNAHME VON AL-ĠAZĀLĪS GESETZ DER INTERPRETATION IN SEINEN SCHRIFTEN AB 574/1178

Während Averroes in der frühen Phase seiner Beschäftigung mit al-Ġazālī um 553/1158 kein einziges Mal die religionsrechtliche Verurteilung der Philosophen durch al-Ġazālī erwähnt, begann genau zwanzig Jahre später ein schriftstellerischer Abschnitt, in dem er eine ganze Reihe von Werken verfaßt hat, die sich gegen einzelne Aspekte von al-Ġazālīs Urteil wenden. Höhepunkt und Abschluß dieser Schaffensperiode war 576/1180 die „Widerlegung der Widerlegung" (*Tahāfut at-tahāfut*), in der Averroes versucht hat, eine große Anzahl von Argumenten neu zu begründen, die al-Ġazālī in seiner „Widerlegung der Philosophen" (*Tahāfut al-falāsifa*) als nicht apodiktisch abgelehnt hatte. Erst nach der „Widerlegung der Widerlegung" begann Averroes, Große Kommentare (sing. *šarḥ* oder *tafsīr*) zu ausgewählten Schriften von Aristoteles zu verfassen, die seinen Ruhm als *commentator* und *philosophus nobilissimus* fünfzig Jahre später in Europa begründeten.[1] Es ist nicht mehr Ziel dieser Großen Kommentare, die Schriften Aristoteles' zu paraphrasieren oder Leser, die in der Philosophie unerfahren sind, an die Werke Aristoteles heranzuführen. Die Großen Kommentare sind „scholastische" Kommentare in dem Sinne, daß der Text des Stagiriten zitiert und einzelne Probleme diskutiert werden, die mit der Passage zusammenhängen. Diese Großen Kommentare waren nicht mehr unmittelbar Teil des staatlich geförderten Programms zu Rationalisierung und Aristotelisierung der verschiedenen Wissenschaften im Almohadenreich, sondern sie setzten einen solchen Prozeß voraus und betrieben eine weit darüber hinausgehende Grundlagenwissenschaft innerhalb der Gruppe der Philosophen.

---

[1] Diese Ehrenbezeugung finden sich in der frühesten Phase der Averroes-Rezeption bei Wilhelm von Auvergne (gest. 1249), vgl. Wolfson, *The Twice-Revealed Averroes*, 373. An Großen Kommentaren sind überliefert der Kommentar zu *Analytica posteriora* (entstanden 579/1183?), zu *De caelo* (584/1188?), zu *De anima* (586/1190?), der möglicherweise um 589/1191 entstandene Große Kommentar zur *Metaphysica* und 592/1196 zu *De causis et principiis naturalium* (Datierungen gemäß al-ʿAlawī, *al-Matn ar-rušdī*, 102–110, 119f.).

Zu den Zielen dieser Grundlagenwissenschaft gehörte die Vereinigung der Philosophie mit dem Religionsgesetz.[2] Dazu bedurfte es aber weniger einer Veränderung der Philosophie sondern vielmehr, so Averroes in seinem Großem Kommentar zu *De caelo*, „der Korrektur der Glaubensartikel, die gemäß des inneren Sinnes unseres Religionsgesetzes aufgestellt wurden, und der Abänderungen die darin vorgekommen sind."[3] Dieser Aufgabe widmete sich Averroes in den um 575/1179 entstandenen Schriften.

Zwei Gründe waren maßgeblich für Averroes' Entscheidung, sich nach 574/1178 in mehreren Schriften gegen die Verurteilung der Philosophen durch al-Ġazālī zu wenden. Zum einen hat die zunehmend intensivere Beschäftigung mit den Schriften Aristoteles' bei Averroes zu einer neuen, almohadisch-aristotelischen Antwort auf die Einwände al-Ġazālīs geführt, zum anderen hat der Einfluß al-Ġazālīs während der Mitte des 6./12. Jahrhunderts im Westen der arabischen Welt stark zugenommen.

Die mit der Zeit intensiver werdende Auseinandersetzung mit Aristoteles läßt sich am Charakter der Schriften von Averroes ablesen. Schon seine Mittleren Kommentare zu den Schriften Aristoteles' weichen stark von vergleichbaren Werken seiner Vorgänger in der arabischen philosophischen Tradition ab. Auch Avicenna hat z.B. in den einzelnen Teilen seiner Summa „Die Genesung der Seele" (*aš-Šifāʾ*) die Einteilung der philosophischen Wissenschaften von Aristoteles bzw. von seinen Herausgebern übernommen. Wenn Avicenna z.B. einzelne Bücher dieser Summa zur „Poetik" (*aš-Šiʿr*), „Rhetorik" (*al-Ǧadal*) oder „Metaphysik" (*Mā baʿda aṭ-ṭabīʿa*) verfaßt hat, so gaben diese Titel das Genre und das behandelte Thema der Schrift

---

[2] Die Beschäftigung mit dieser Frage muß nach Averroes allein den Philosophen vorbehalten bleiben. Man dürfe dem *vulgus* und den einfachen Religionsgelehrten nichts von der Vereinigung der Philosophie mit dem Religionsgesetz sagen (Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 184; dt. Übers., 68). Jegliche Vermittlung von Philosophie an Nicht-Philosophen wird von Averroes an mehreren Stellen seiner um 575/1179 entstandenen Werke abgelehnt (ebd., 183; dt. Übers., 67; ders., *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 27, 33, 39; Ed. ʿAmāra, 52, 60, 66; engl. Übers., 61, 66, 70).

[3] Arab.: *taṣḥīḥ ʿaqāʾid šarīʿatinā al-muʾawwal wa-mā ḏāḥalahā min taġrīr*; Averroes, *Tafsīr as-samāʾ wa-l-ʿalam*; 81.9f. (d.i. fol. 92*r* der Hs. Tunis, Dār al-Kutub al-Waṭanīya, Nr. 11821). Ich bedanke mich bei Herrn Prof. Gerhard Endreß, Bochum, der diesen Text für eine Edition bearbeitet und mir Auszüge daraus zur Verfügung gestellt hat. In seiner Neuordnung der Folii dieser Hs. wird fol. 92 zu fol. 84. Die Passage befindet sich am Ende von *comm.* 106 in *De caelo*, 280*a* 7ff. Die lat Übers. dieser Passage ist in Averroes, *Aristotelis omnia quae extent opera (. . .) Averrois Cordubensis in ea opera omnes (. . .) commentarii*, v, 73*r*. Dieser Satz wird dort aber ausgelassen.

an, es handelte sich aber nicht um exegetische Werke zu Aristoteles' *Poetica*, *Rhetorica* oder *Metaphysica*.

Dieser freien Behandlung von Themen aufgrund eines durch die Schriften Aristoteles' etablierten Kanons der Wissenschaften entsprechen die Kleinen Kommentare von Averroes. In den Mittleren Kommentaren von Averroes verändert sich der Charakter der Werke. Nun steht am Beginn eines jeden Abschnitts das Wort *qāla*, „er sagte", und es folgt eine exegetische Paraphrase des Aristoteles-Textes. In den Großen Kommentaren wird diese Paraphrase durch den Originaltext der arabischen Aristoteles-Übersetzung ersetzt. Schon in den Mittleren Kommentaren werden ausgewählte Abschnitte wörtlich zitiert und der Text exegetisch erschlossen. Dies bedingt eine weit intensivere Auseinandersetzung mit Aristoteles, als sie z.B. Avicenna leistete.[4]

Diese „zum reinen Aristotelismus fortschreitende Entwicklung des Averroes"[5] führte in vielen Punkten zu einer Neubewertung von Argumenten und Standpunkten der arabischen philosophischen Tradition. Am Beispiel von Averroes' Theorie des materiellen Intellekts (*al-ʿaql al-hayūlānī*) konnte Ǧamāladdīn al-ʿAlawī aufzeigen, wie sich Averroes' Position im Laufe von 20 Jahren grundlegend verändert hat. In einer frühen Version seiner Epitome zu *De anima* ließ Averroes sich stark von Ibn Bāǧǧa beeinflussen, sein Mittlerer Kommentar zeugt einen starken Einfluß von Alexander von Aphrodisias (gest. um 198) und im Großen Kommentar entwickelte Averroes die diesen beiden Vorgängern entgegengesetzte Position der Einheit des materiellen Intellekts und glaubte damit Aristoteles von allen Interpreten der peripatetischen Tradition am nahesten gekommen zu sein.[6] Hinzu kam, daß Averroes ein deutlicheres Selbstverständnis als muslimischer Rechtsgelehrter hatte als z.B. Avicenna oder Ibn Bāǧǧa. Averroes entstammte nicht nur aus einer Familie angesehenster Mālikiten, sondern er war seit 565/1169 auch Richter in Cordoba. Nach 578/1182 hatte er das höchste Richteramt im Staat inne und war einer der wichtigsten Repräsentanten der almohadischen

---

[4] Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzer des Mittelalters*, i, 52; Schaeler, *Averroes Rückwendung zu Aristoteles*, 299; Gutas, *Aspects of Literary Form*, 41.

[5] So schon Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, ii, 381. Vgl. auch Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 54–57.

[6] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, 399.362–371; al-ʿAlawī, *The Philosophy of Ibn Rushd*, 804–826.

Theologie in al-Andalus.[7] Diese Theologie betonte stets ihre Bindung an al-Ġazālī. Für Averroes war Almohadismus aber mehr und mehr zu einem Aristotelismus geworden, und es konnte auf Dauer nicht ignoriert werden, daß al-Ġazālī die Schriften der aristotelischen Lehrtradition verurteilt hatte.

Ein zweiter Grund für Averroes' apologetische Schriften zur Verteidigung der Philosophie war der stark zunehmende Einfluß al-Ġazālīs im 6./12. Jahrhundert. Nachdem am Beginn des Jahrhunderts von Seiten der mālikitischen Rechtsgelehrten der Versuch gemacht wurde, das Studium der Schriften al-Ġazālīs im Westen zu verhindern, – was 503/1109–10 tatsächlich zur Verbrennung seiner Bücher geführt hat – sorgten die Schüler al-Ġazālīs in den nachfolgenden Jahrzehnten für eine „mālikitische Rezeption" von al-Ġazālī unter den Gelehrten in al-Andalus. Unter dieser „mālikitischen Rezeption" ist die Übernahme einzelner Elemente der Lehre al-Ġazālīs zu verstehen, die die Urteile der mālikitischen Jurisprudenz methodisch untermauerten und die besonders integrationsfähig waren.[8] Dem Mālikismus entgegensetzte Elemente in al-Ġazālīs Lehre, wie seine strenge Ablehnung des *taqlīd*, blieben weitgehend unberücksichtigt. Am Ende der Almoravidenherrschaft belegt eine nochmalige Anordnung zur Verbrennung der Bücher al-Ġazālīs die zunehmende Verbreitung seiner Schriften. Als vielerorts Revolten gegen die Almoraviden ausbrachen, versuchte die Obrigkeit 538/1143–44 mit dieser Verfügung, die geistigen Ursprünge des sufisch geprägten Aufstandes des Ibn Qasī in der Algarve zu vernichten.[9]

Der Siegeszug al-Ġazālīs unter der 542/1147 an die Macht gekommenen Almohadendynastie wurde von einem Schüler des Averroes, dem 620/1223 gestorbenen Ibn Ṭumlūs aus Alcira in dessen Einleitung zu seiner „Einführung in die Kunst der Logik" (*Madḫal ilā ṣinaʿat al-manṭiq*) beschrieben.[10] In al-Andalus, so Ibn Ṭumlūs, sei man stets

---

[7] Averroes Intellekttheorie im Großen Kommentar zu *De anima* wurde z.B. von Ovey N. Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality*, 113 als Erläuterung der eschatologischen Beschreibungen des Korans in aristotelischer Terminologie gedeutet. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt al-Miṣbāḥī, *Iškāliyat al-ʿaql ʿinda Ibn Rušd*, 104–107.

[8] Vgl. dazu S. 384–387 in diesem Abschnitt.

[9] Vgl. dazu Cabanelas, *Notas para la historia de Algazel*, 229f. und Lagardère, *A propos d'un chapitre*, 123.

[10] Ibn Ṭumlūs war auch der Nachfolger Averroes' als Hofarzt der Almohadenherrscher. Über ihn *GAL*, i, 463; *Suppl.*, i, 837f.; EI², iii, 960 (Juan Vernet); Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen*, i, 107 und Cruz-Hernández, *Historia de la Filosofía Española*, ii, 249–266. Über das Lehrer-Schüler-Verhältnis von Ibn Ṭumlūs zu Averroes vgl. Ibn al-ʿAbbār, *Kitāb at-Takmila li-kitāb aṣ-ṣila*, ii, 738f.

zurückhaltend mit der Übernahme von Wissenschaften aus dem Osten gewesen, und so wurden die antiken Wissenschaften, die Logik und selbst die Medizin erst spät wahrgenommen.[11] Wenn dann junge Rechtsgelehrte von ihren Reisen in die Kernländer der islamischen Welt mit neuen Ideen zurückkamen, wurden sie von den Daheimgebliebenen für Ungläubige gehalten, weil sie der Wahrheit widersprechen würden, die von Muḥammad überbracht worden sei. Die östlichen Muslime mit ihren verschiedensten Lehrmeinungen, die sich alle zur Gemeinde der Muslime zählten, waren für die Andalusier Ungläubige und *zanādiqa*.[12] Als dann al-Ġazālīs Bücher nach al-Andalus gelangten, wurden sie allein auf das Gerücht hin verbrannt, sie enthielten sufische Gedanken, ohne ihren Inhalt wirklich zu kennen.[13] Jeder, der ein Buch al-Ġazālīs besaß, fürchtete um sein Leben und einzig Abū Bakr b. al-ʿArabī war in diesen turbulenten Zeiten standhaft. Diese Phase dauerte aber nur kurz, denn nachdem die Almohaden die Macht übernommen hatten, forderten sie ihre Untertanen auf, die Bücher al-Ġazālīs zu studieren und verbreiteten seine Lehrmeinungen. Bald gab es nur noch wenige, die nicht von einer Liebe für die Schriften al-Ġazālīs überwältigt waren und das Studium al-Ġazālīs wurde – nachdem es vorher Unglaube und *zandaqa* war – nun zu einem Teil der Religion und des Religionsgesetzes.[14]

Averroes war noch in den fünfziger Jahren des Jahrhunderts mit seinen Epitomen zu al-Ġazālīs juristischem Hauptwerk einer der Träger der Bewegung gewesen, die al-Ġazālī in al-Andalus zum Sieg verholfen hatte. Doch schon damals trat Averroes in Widerspruch zu al-Ġazālī und zensierte in seiner Darlegung al-Ġazālīs Regeln für die Interpretation der Offenbarungsschriften. Al-Ġazālī hatte behauptet, die Offenbarung dürfe allein dann abweichend von ihrem Wortlaut interpretiert werden, wenn ein überzeugendes Argument (*dalīl qāṭiʿ*) dafür vorgelegt werden kann, daß die Offenbarung in ihrem ursprünglichen Wortlaut nicht gelten könne. Gerade diese Regel aber, die von al-Ġazālī auch „das Gesetz der Interpretation" genannt wurde,[15] scheint einen großen Eindruck auf die mālikitischen Gelehrten in

---

[11] Ibn Ṭumlūs, *Madḫal ilā ṣinaʿat al-manṭiq*, 6–9.

[12] Ebd., 10.15–19. Vgl. z.B. auch die Aussage Averroes', daß die Bücher der Muʿtaziliten nicht nach al-Andalus gelangt sind (Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 150f.; dt. Übers., 40).

[13] Ibn Ṭumlūs, *Madḫal ilā ṣināʿat al-manṭiq*, 11f.

[14] Ebd., 12.14–21.

[15] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 184; dt. Übers., 67.

al-Andalus gemacht zu haben. Sie gehörte zu den Lehren, die sich leicht in das mālikitische Glaubensbekenntnis einbauen ließen. Im dritten Kapitel dieses Abschnittes wurde untersucht, wie Abū Bakr b. al-ʿArabī diese Regel mālikisiert hat, und wie er es in seinen Schriften verbreitete. Aufgrund seiner Lehrtätigkeit hatte der Kadi ʿIyāḍ diesen Grundsatz schon um 540/1145 in eine der einflußreichsten religiösen Schriften dieser Zeit übernommen.[16]

Ein weiterer Beleg für eine Rezeption von al-Ġazālīs Gesetz der Interpretation findet sich bei dem jüdischen Schriftsteller Jehuda Hallevi, der sein „Buch der Erwiederung und der Argumentation zu Gunsten der verachteten Religion" zwischen 514/1120 und 535/1140 in al-Andalus verfaßt hat. Eine zentrale Passage im ersten Buch ist die Diskussion zwischen dem Rabbi und dem Chasarenkönig über die Ewigkeit der Welt. Der Rabbi berichtet, daß Aristoteles nur deshalb zu seinem Schluß über die Anfangslosigkeit der Welt gekommen sei, weil er keine Offenbarung hatte, die ihm Besseres hätte lehren können. Das Buch Genesis, obwohl damals schon vorhanden, sei nur den Juden bekannt gewesen. Hätte Aristoteles unter diesem Volk gelebt, dann hätte er seine Behauptung unterlassen. Schließlich, so der Rabbi in Hallevis „Buch Kuzari", gebe es keinen apodiktischen Beweis (*burhān*) weder für die Anfangslosigkeit noch für die Geschaffenheit der Welt. Die jüdische Offenbarung (*aš-šarʿ*) enthalte nichts, was mit dem Augenschein oder mit einem apodiktischen Beweis in Widerspruch stehe.[17] Da kein Beweis gegen die Geltung der Offenbarung erbracht werden könne, gelte sie in ihrem Wortlaut, und der Gläubige sei verpflichtet, daran festzuhalten, daß diese Welt in der Zeit geschaffen sei und daß Adam und Noah die ersten Menschen gewesen wären.[18]

Al-Ġazālīs Gesetz der Interpretation wird in den beiden bedeutendsten Schriften behandelt, die Averroes als Antwort auf al-Ġazālīs

---

[16] ʿIyāḍ, *aš-Šifāʾ bi-taʿrīf*, ii, 597. Vgl. S. 381f. in diesem Abschnitt.

[17] Vgl. auch al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, 212.4f.: „Es ist nicht vorstellbar, daß die Offenbarung etwas in deutlicher Ausdrucksweise enthält, was dem Verstand (*al-maʿqūl*) widerspricht."

[18] Hallevi, *Kitāb ar-Radd wa-d-dalīl*, 18f. (I.65–67); dt. Übers., 20f. Zum Einfluß al-Ġazālīs auf diese Position Hallevis vgl. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, 129f. und Baneth, *Jehuda Hallewi und Gazali*, 29f., 32f. (Neudruck, 373f., 376f., hebr. Version, 313f., 317.) Diese Position Hallevis wurde von Maimonides in seinem *Dalālat al-ḥāʾirīn*, II, 15; engl. Übers., ii, 292f. übernommen. Zu dieser Lehre von Maimonides vgl. Niewöhner, *Maimonides: Dux Neutrorum*, 180–182. Zu der Übernahme von Hallevi vgl. Wolfson, *The Platonic, Aristotelian and Stoic Theories*, 244f. und Davidson, *Maimonides' Secret Position on Creation*, 27, 38f.

Verurteilung der Philosophie um 575/1179 verfaßt hat. Das ausführlichere dieser beiden Werke mit dem Titel „Die Enthüllung der Methoden zur Argumentation in der Glaubenslehre" (*al-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla fī ʿaqāʾid al-milla*) ist ein umfassendes Kompendium der aristotelisch-almohadischen Theologie des Averroes.[19] Averroes versucht, die aus der Offenbarung überlieferten Glaubenssätze durch Vernunftbeweise zu stützen. Die philosophische Erkenntnis soll auf diese Weise mit dem in Einklang gebracht werden, „was die Grundlagen des Religionsgesetzes fordern".[20] Dieses Ziel sowie der Aufbau des Buchs ist dem eines klassischen Kalām-Kompendiums nicht unähnlich.[21] Averroes beginnt die „Enthüllung der Methoden" als handele es sich um einen Kleinen Kommentar zu den Lehren der konkurrierenden Lehrschulen, d.h. vor allem der Aš'ariten. Am Anfang des Buches heißt es, daß die notwendigen Glaubensartikel[22] „ohne die der Glauben nicht vollständig ist" dargelegt werden sollen und alles ausgelassen werden soll, was an falschen Grundsätzen (sing. *aṣl*) von den anderen Rechtsschulen gesetzt wurde.[23] Wie in seinen Epitomen und Kompendien zu Aristoteles' und Platons Lehren verspricht Averroes, das Wesentliche darzulegen und alles auszulassen, was für den Gang der Erkenntnis nicht wichtig ist. Bei Aristoteles empfand Averroes die apodiktischen Beweise als das Wesentliche und die dialektischen und rhetorischen Argumente und Beispiele als unwesentlich. Da Theologie[24] jedoch keine apodiktische Wissenschaft ist, stellt Averroes in der „Enthüllung der Methoden" keine apodiktischen Beweise auf, sondern er legitimiert die notwendigen Glaubenssätze durch den gleichzeitigen Rekurs sowohl auf die Offenbarung wie auch auf Vernunftargumentationen.

Kurz zuvor hatte Averroes eine kürzere Schrift mit dem Titel „Die

---

[19] Über *al-Kašf ʿan manāhiǧ* als Darlegung einer almohadischen Theologie vgl. Urvoy, *La pensée almohade dans l'oeuvre d'Averroès*, 45–49. Dieses Buch ist von Averroes datiert, es wurde 575/1179–80 verfaßt (Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 252; dt. Übers., 122).

[20] Arab.: *alladī taqtaḍīhī uṣūl aš-šarʿ*; Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 161.8f.; dt. Übers., 50.

[21] Averroes beginnt mit dem Beweis für die Existenz des Schöpfers, behandelt danach die Attribute Gottes, dann die Beweise für die Prophetie Muḥammads, dann das Jenseits und endet mit dem Status des Individuums in Bezug zur Offenbarung. Mit Ausnahme des epistemologischen ersten Teil stimmt diese Reihenfolge mit der Themenfolge eines Kalām-Kompendium überein, wie es bei Frank, *The Science of Kalam*, 12f., 29 analysiert wird.

[22] Arab.: *al-ʿaqāʾid al-wāǧiba*.

[23] Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 135; dt. Übers., 27.

[24] Arab.: *uṣūl ad-dīn*, „die Grundlagen der Religion".

maßgebliche Abhandlung" (*Faṣl al-maqāl*)[25] verfaßt, deren Argumentationsziel über das der „Enthüllung der Methoden" hinausgeht. Hierbei handelt es sich um eine Streitschrift gegen die mālikisierte Adaption von al-Ġazālīs Verurteilung der Philosophen. Die Schrift hat zwei Argumentationsziele. Erstes Ziel ist der Nachweis, daß die Philosophie nicht dem Religionsgesetz widersprechen kann, weil die beiden in ihren Inhalten identisch sind. Zweites Ziel ist der Nachweis der Legitimität der Interpretationen der Offenbarungstexte, so wie sie die Philosophen aufgrund ihrer apodiktischen Erkenntnis vortragen. Während es in dem ersten Punkt um die Wahrheit der philosophischen Interpretationen geht, fordert die zweite Argumentaion allein ihre Duldung. Mit der zweiten Argumentation wendet sich Averroes gegen das „vollständige Verbot"[26] der Philosophie durch die „Imame der Muslime".

Das Argument für Averroes' erstes Beweisziel der Identität von Philosophie und Religionsgesetz ist kurz und nimmt auch im Text nur wenig Raum ein: Gesetzt Aristoteles Lehre ist die Wahrheit, und gesetzt das islamische Religionsgesetz (*aš-šarʿ/aš-šarīʿa*) ist wahr, dann können sich Religionsgesetz und aristotelische Lehre in keinem Punkt widersprechen.[27] In den Punkten, wo sich die beiden in ihrem Wortlaut widersprechen, muß der Wortlaut der Offenbarung als Metapher interpretiert werden.[28]

Der Grund, warum die Offenbarung und nicht der philosophische Text abweichend von seinem Wortsinn verstanden werden muß, liegt an dem unterschiedlichen Charakter dieser Schriften. Philosophische

---

[25] Der Titel *Faṣl al-maqāl* konnte bisher nicht befriedigend erklärt werden. In welcher Hinsicht ist diese Abhandlung „die maßgebliche"? Maßgeblich ist sie, weil sie eine Antwort auf al-Ġazālīs *Faiṣal at-tafriqa baina l-islam wa-z-zandaqa* (wört. „Das maßgebliche Unterscheidungkriterium zwischen dem Islam und *zandaqa*") gibt. Vgl. dazu auch Arkoun, *Min Faiṣal at-tafriqa ilā Faṣl al-maqāl. Aina hūwa al-fikr al-islāmī l-muʿāṣir*, Vf.

[26] Arab.: *manʿ bi-l-ǧumla*; Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 28.11; Ed. ʿAmāra, 53.8; engl. Übers., 62.

[27] Ebd., Ed. Hourani, 13; Ed. ʿAmāra, 31f.; engl. Übers., 50. Über die Wahrheit des muslimischen Religionsgesetzes vgl. ebd., Ed. Hourani, 12.14f.; Ed. ʿAmāra, 30.12f.; engl. Übers., 49. Aristoteles wird nicht mit Namen erwähnt, doch Averroes' Argumentation, daß die Offenbarung dem Muslim auferlegt, in ihren Forschungen auf die Erkenntnisse von Vorgängern zurückzugreifen, „ganz gleich, ob sie unserere Religion (*milla*) teilen oder nicht", weist deutlich in seine Richtung (ebd., Ed. Hourani, 8f.; Ed. ʿAmāra, 26; engl. Übers., 46f.) Über die Wahrheit der Lehren Platons und Aristoteles' vgl. Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 187.10f.; lat. Übers., 182; engl. Übers., i, 112.

[28] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 14; Ed. ʿAmāra, 32f.; engl. Übers., 51.

Texte richten sich an Leser, die mit apodiktischer Methode vertraut sind und bedienen sich dieser Methode. Die apodiktische Methode ist in einem Maß deutlich, das keine Interpretation zuläßt.[29] Der Text der Offenbarung richtet sich an alle Menschen. Diese zerfallen in drei Gruppen, (1.) der *vulgus*, der nur mit der rhetorischen Methode vertraut ist, (2.) die Rechtsgelehrten, die darüberhinaus mit der dialektischen Methode vertraut sind und (3.) solche Menschen, die mit der apodiktischen Methode vertraut sind.[30] Da es das Ziel der Offenbarung ist, alle diese drei Gruppen zu erreichen, finden sich in der Offenbarung zwei Methoden, wie den Menschen ihr Inhalt nahegebracht wird. Dies sind zum Teil Bilder und Gleichnisse, die sowohl dem *vulgus* wie den Rechtsgelehrten ein angemessenes Verständnis der Inhalte der Offenbarung vermitteln. Der *vulgus* muß sich in seinem Verständnis auf diese Stufe beschränken und darf den äußeren Wortlaut nicht metaphorisch interpretieren. Die zweite Gruppe darf eine „dialektische Interpretation" vornehmen, und einige Stellen in der Offenbarung abweichend vom Wortlaut deuten.[31] Der äußere Wortlaut der Offenbarung bietet den Leuten der Apodiktik (*ahl al-burhān*) die Möglichkeit, durch Interpretation einen inneren Sinn zu lesen, der mit den Ergebnissen apodiktischer Forschung übereinstimmt. Einzig in gewissen Prinzipien des Religionsgesetzes darf die Offenbarung von keinem Muslim abweichend von ihrem äußeren Wortlaut interpretiert werden. Diese Prinzipen sind drei: der Glaube an Gott, an seinen Propheten und an die Belohnung und die Bestrafung im Jenseits. Wer in seiner Interpretation gegen diese drei Prinzipien verstößt, ist ein Ungläubiger, wer gegen Punkte verstößt, die von diese Prinzipien abgeleitet sind, ist ein Neuerer.[32] Gleichzeitig ist es Unglaube, wenn einer der Leute der Apodiktik Interpretationen der Offenbarung, die dieser Klasse vorbehalten sind, in die beiden anderen Klassen trägt.[33]

Die mehrdeutigen Passagen in der Offenbarung ermutigen die

---

[29] Dies ist eine unausgesprochene Voraussetzung für Averroes' Argumentation.

[30] Ebd., Ed. Hourani, 12f.; Ed. 'Amāra, 30f.; engl. Übers., 49. Vgl. auch Averroes, *al-Kašf 'an manāhiğ*, 180f.; dt. Übers., 64f.

[31] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 32; Ed. 'Amāra, 58; engl. Übers., 65. Was mit „dialektischer Interpretation" (*ta'wīl ğadalī*) gemeint ist, bleibt hier offen, es wird jedoch in Averroes, *al-Kašf 'an manāhiğ*, 250f.; dt. Übers., 116–118 erklärt (vgl. dazu den Schluß dieses Kapitels).

[32] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 22f.; Ed. 'Amāra, 45; engl. Übers., 58.

[33] Ebd., Ed. Hourani, 34, 36; Ed. 'Amāra, 60, 62; engl. Übers., 66f., 68.

Leute der Apodiktik nicht nur, Religion und Philosophie durch Interpretation zu vereinen, sondern sie verpflichten sie darüberhinaus, durch ihre naturwissenschaftliche und philosophische Forschung das Wissen über Gott und seine Geschöpfe voranzutreiben.[34] Jedes ernstgemeinte religiöse Studium muß mit dem Erlernen der apodiktischen Methode, d.h. mit Logik beginnen und das Studium der aristotelischen Texte beinhalten.[35] Nur wer die apodiktischen Wissenschaften gemeistert hat, dem ist es erlaubt, die Offenbarung abweichend von ihrem Wortlaut zu interpretieren. Deshalb ist z.B. der Koranvers **3**.7 auf zweierlei Art zu lesen. Der *vulgus* muß die Syntax dieses mehrdeutigen Verses so deuten, daß es heißt, nur Gott kenne den Sinn der unklaren Stellen in der Offenbarungsschrift.[36] Die *eruditi*, d.h. die Philosophen wissen, daß es heißt: „Gott und die im Wissen festgegründeten" kennen diesen Sinn. Die „im Wissen festgegründeten" sind die Philosophen.[37]

Der Gegner, gegen den sich diese Argumentation richtet, ist nicht al-Ġazālī, sondern es sind die mālikitischen Religionsgelehrten, die – ausgestattet mit den Argumenten al-Ġazālīs – die Philosophie als Ganzes verboten haben. Dieses Verbot, so Averroes, verstößt gegen den „Zweck der Offenbarung".[38] Averroes Argumentationsstrategie gegen diese Rechtsgelehrten gründet sich auf zwei Elemente. Zum einen beruft er sich auf die urprünglichen Texte al-Ġazālīs, in denen die Philosophie nicht *als Ganzes*, sondern nur in drei Lehren zu Unglauben erklärt wurde. An diesen Stellen ist seine Argumentation ein puristischer Ghazalismus, der sich vor allem auf al-Ġazālīs Toleranztheorie in seinem „Kriterium der Unterscheidung" (*Faiṣal at-tafriqa*) beruft. Zum anderen erweitert Averroes al-Ġazālīs Toleranztheorie, indem er eine zusätzliche Prämisse einführt, die al-Ġazālī bestritten hat: Philosophie ist eine apodiktische Wissenschaft.

Die Elemente, in denen Averroes sich in seiner „Maßgebliche Abhandlung" (*Faṣl al-maqāl*) auf al-Ġazālī stützt, sind:

---

[34] Ebd., Ed. Hourani, 6f.; Ed. ʿAmāra, 22–24; engl. Übers., 45f.

[35] Ebd., Ed. Hourani, 9, 10f.; Ed. ʿAmāra, 26, 28; engl. Übers., 47, 48.

[36] Ebd., Ed. Hourani, 25, 33; Ed. ʿAmāra, 49, 60; engl. Übers., 60, 66.

[37] Arab.: *ar-rāsiḫūna fī l-ʿilm*; Ebd., Ed. Hourani, 17; Ed. ʿAmāra, 37; engl. Übers., 53. Vgl. dazu Bello, *The Medieval Controversy*, 69, Niewöhner, *Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit*, 29–33 und von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, 32f.

[38] Arab.: *mā daʿā ilaihi š-šarʿ*, wörtl. „das, wozu die Offenbarung aufruft"; Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 28.11; Ed. ʿAmāra, 53.8; engl. Übers., 62.

- Schon al-Ġazālī führte aus, daß die Offenbarung einen inneren und einen äußeren Sinn hat. So heißt es in einem seinem Kalām-Traktat „Das rechte Maß in der Darlegung der Glaubenslehre", der äußere Wortlaut der im Koran und im *ḥadīṯ*-Corpus vorkommenden anthropomorphen Attribute Gottes, sei an der Mehrzahl der Stellen „nicht wahr".[39] Was an den Attributen wahr sei, dürfe nicht in seinem äußeren Wortlaut verstanden werden, sondern müsse durch Interpretation (*ta'wīl*) erschlossen werden.[40]
- Auch für al-Ġazālī galt der Grundsatz, daß in Fällen, in denen man aufgrund von Vernunfterkenntnis beweisen kann, der Wortlaut der Offenbarung enthalte etwas Falsches, dieser Wortlaut durch Interpretation (*ta'wīl*) angepaßt werden müsse.[41]
- Die Dreiteilung der Muslime in den *vulgus*, eine Gruppe von Rechtsgelehrten und eine Gruppe von wahrhaft Eingeweihten findet sich ebenfalls an einigen Stellen in al-Ġazālīs Büchern. Dort ist die erste Gruppe der *vulgus*, die zweite sind die Rechtsgelehrten und die Mutakallimūn und die dritte ist die Stufe der wahrhaft Eingeweihten.[42] In „Die ausgeglichene Waage" kommen diese drei Gruppen unter den Bezeichnungen „*vulgus*", „Leute der Dialektik" und „*eruditi*" vor.[43] Die Offenbarung richtet sich mit unterschiedlichen Methoden an diese drei Gruppen.[44]
- In einigen Werken al-Ġazālīs gilt, daß es nur der dritten Gruppe erlaubt sei, die Offenbarung abweichend von ihrem Wortlaut zu interpretieren, und daß es dieser dritten Gruppe verboten sei, den anderen beiden Gruppen diese Interpretationen zu lehren.[45] Bei al-Ġazālī sind die dritte Gruppe allerdings nicht die Leute der Apodiktik, sondern Religionsgelehrte, die neben einer profunden

---

[39] Arab.: *ġair ṣaḥīḥa*.

[40] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 212.5f.

[41] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 212.4: „Wenn der Verstand (*al-'aql*) urteilt, etwas ist unmöglich, dann muß das, was dazu in der Offenbarung steht, (abweichend vom Wortlaut) interpretiert werden."

[42] al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, iii, 1370f. (XXI, 6); ders., *Miškāt al-anwār*, 78.15–19; engl. Übers., 83; dt. Übers., 48. Vgl. Frank, *Al-Ghazālī on Taqlīd*, 215–218. Vgl. dazu auch schon G. F. Hourani in seiner Edition des *Faṣl*, 92. Diese Dreiteilung findet sich auch bei Ibn Bāǧǧa, *Risālat ittiṣāl al-'aql bi-l-insān*, 168 (vgl. dazu Altmann, *Ibn Bājja on Man's Ultimate Felicity*, 81–83). Diese Schrift von Ibn Bājja wird von Averroes in der frühen Version seiner Epitome zu *De anima* paraphrasiert (Averroes, *Ǧawāmi' kitāb an-nafs (frühe Fassung)*, 90–95).

[43] Arab.: *'awāmm, ahl al-ǧadl* und *ḫawāṣṣ*; al-Ġazālī, *al-Qisṭās al-mustaqīm*, 85–91; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 318–323.

[44] Vgl. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzālī*, 356.

[45] al-Ġazālī, *Ilǧām al-'awāmm*, 67.

Bildung in allen Zweigen der religiösen Wissenschaften, durch ein vernunftüberschreitendes Gespür (*ḏauq*) zu einer mystischen Einsicht in das Wesen der Religion gelangt sind.[46] Jene Muslime, die ihr Wissen allein durch Apodiktik (*al-burhān*) erlangen, fallen bei al-Ġazālī hingegen in die zweite Klasse[47] und es bleibt offen, inwieweit es ihnen gestattet ist, die Offenbarung abweichend von ihrem äußeren Wortlaut zu interpertieren.[48]

- Schon al-Ġazālī hat gefordert, daß die Logik der Philosophen von allen Religionsgelehrten beherrscht werden solle und wer von verantwortungsbewußten Lehrern mit den möglichen Gefahren der Philosophie vertraut gemacht wurde, der solle sich im Studium mit Philosophie beschäftigen.[49]
- Der Koranvers **3**.7 wurde schon bei al-Ġazālī ähnlich wie bei Averroes verstanden. In Schriften, die für einen engeren Leserkreis verfaßt wurden, kommen Zitate dieses Verses und Anspielungen darauf vor, die voraussetzen, daß sowohl Gott wie die „im Wissen festgegründeten" die Geheimnisse der Religion kennen.[50]

Die Übereinstimmung zwischen Averroes mit „den übrigen Muslimen" über die Regeln zur Anwendnung von Interpretation (*ta'wīl*) wird mehrmals in der „Maßgeblichen Abhandlung" betont.[51] Insge-

---

[46] Die Charakterisierungen dieser Gruppe in den Werken al-Ġazālīs ist mal mehr, mal weniger mystisch geprägt. In *Iltǧām al-ʿawāmm*, 67f., wird die Gelehrsamkeit betont, in *Faiṣal at-tafriqa*, 128; dt. Übers., 55 hebt al-Ġazālī die moralische Unbescholtenheit („rein vom Schmutz und Gestank der diesseitigen Welt") hervor, in *Miškāt al-anwār*, 78; engl. Übers., 83; dt. Übers., 48 und im *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, 40.13f.; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 95f.; dt. Übers., 48 steht das „Gespür" oder die „mystische Erfahrung" (*ḏauq*) im Vordergrund und in *Iḥyā ʿulūm ad-dīn*, iii, 1371 wird hervorgehoben, daß diese Menschen ihre Erkenntnisse durch das „Licht der Sicherheit" (*nūr al-yaqīn*) erhalten.

[47] al-Ġazālī, *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, 40.13; engl. Übers. in MacCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 95f.; dt. Übers., 48 und ders., *Miškāt al-anwār*, 78; engl. Übers., 83; dt. Übers., 48.

[48] In *Iltǧāmm al-ʿawāmm*, 67 vertritt al-Ġazālī den Standpunkt, daß selbst diese Leute nicht zur Interpretation berechtigt sind. In ders., *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*, iii, 1370 (XXI, 6) wird betont, daß die zweite Gruppe, die sich ihr religiöses Wissen durch Argumentationen aneignet, „dem Stadium des Glaubens des *vulgus*" nahesteht.

[49] al-Ġazālī, *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, 22f., 25–28; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 74–76, 78–80; dt. Übers., 21–23, 26–29.

[50] al-Ġazālī, *Iltǧām al-ʿawāmm*, 60.9, 84.3; ders., *Miškāt al-anwār*, 63.1–8; engl. Übers., 66f.; dt. Übers., 30. Die deutlichste Passage ist jedoch in *al-Qiṣṭās al-mustaqīm*, 90.10; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 323: „Die Interpretation (der mehrdeutigen Verse) kennt nur Gott und die im Wissen Festgegründeten ohne die Leute der Dialektik." (Sinngleich auch in al-Ġazālī, *al-Arbaʿīna fī uṣūl ad-dīn*, 10.)

[51] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 14.7f., 16.15; Ed. ʿAmāra, 33.11, 36.4–7; engl. Übers., 51, 53.

samt viermal weist Averroes darauf hin, daß al-Ġazālī Einzelheiten von Averroes' Lehre in seinen Büchern auch schon ausgeführt hatte.[52] Differenzen zwischen al-Ġazālī und Averroes betreffen vor allem die Rolle der Philosophie unter den Wissenschaften. Da al-Ġazālī der unausgesprochenen Prämisse von Averroes, wonach Philosophie nur apodiktische Argumente enthalte und deshalb notwendig wahr sei, widersprochen hat, kann al-Ġazālī auch nicht das Beweisziel einer Einheit von Philosophie und Religionsgesetz anerkennen. Für al-Ġazālī galt wie für Averroes, daß apodiktisches Wissen mit dem offenbarten Wissen identisch ist.

Das wichtigere Beweisziel der „Maßgeblichen Abhandlung" noch vor dem Nachweis der Identität von Philosophie und Religion, ist die Legitimität der Philosophie im Islam. Im Rahmen dieser Argumentation erkennt Averroes alle Grundsätze an, die al-Ġazālī in seiner Schrift „Das Kriterium der Unterscheidung" für das Verbot einzelner Interpretationen aufgestellt hat. Bei Averroes in der „Maßgeblichen Abhandlung" gilt das gleiche Gesetz der Interpretation wie bei al-Ġazālī in dessen „Kriterium der Unterscheidung": Eine korrekt geführte, apodiktische Beweisführung setzt den Wortlaut der Offenbarung außer Kraft und führt dazu, daß eine allegorische Interpretation die Offenbarung im Sinne der Vernunfterkenntnis deutet. Beide erkennen an, daß diese Interpretation Grenzen hat, die durch die arabische Sprache und den etablierten Gebrauch von Metaphern bestimmt sind[53] und beide erkennen an, daß es drei Grundsätze der Glaubenslehre[54] gibt, gegen die kein Muslim in seiner Interpretation der Offenbarungsschrift verstoßen darf. Dies sind der Glaube an Gott, an seinen Propheten und an die Belohnung und die Bestrafung im Jenseits. Die gleichen drei Grundsätze werden bei al-Ġazālī im „Kriterium der Unterscheidung" genannt.[55] An insgesamt drei Stellen in seiner „Maßgeblichen Abhandlung" führt Averroes aus, daß ein Verstoß gegen diese drei Dogmen Unglauben zur Folge hat:

> Wer (. . .) einen der Grundsätze des Religionsgesetzes leugnet, ist ein Ungläubiger.[56]

---

[52] Zweimal wird dabei der *Faiṣal at-tafriqa* erwähnt, einmal *Iḥyā ʿulūm ad-dīn* und einmal heißt es „in einigen seiner Bücher".

[53] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 14.2; Ed. ʿAmāra, 33.4; engl. Übers., 51.

[54] Arab.: *uṣūl al-ʿaqāʾid*. Diese Bezeichnung wählte al-Ġazālī. Bei Averroes heißen sie „Prinzipien des Religionsgesetzes" (*mabādiʾ aš-šarīʿa*) bzw. „Grundsätze des Religionsgesetzes" (*uṣul aš-šarʿ*).

[55] al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 195.12; dt. Übers., 75f.

[56] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 23.23f.; Ed. ʿAmāra, 45.17f.; engl. Übers.

Die grundsätzliche Anerkennung von al-Ġazālīs Gesetz der Interpretation führt bei Averroes konsequenterweise dazu, al-Ġazālīs Verurteilung der Philosophen aufgrund von Unglauben in ihrem Grundsatz zu akzeptieren. Dabei macht er aber zwei Einwände: Erstens richtete die Verurteilung sich gegen die Lehren von Avicenna und al-Fārābī, die sich in wesentlichen Elementen vom Aristotelismus des Averroes unterscheiden.[57] Zweitens sei al-Ġazālīs Urteil nur eingeschränkt (*fihi iḥtimāl*) und nicht absolut (*qaṭʿan*) gefällt worden.[58] Eine Unterscheidung von Apostasieurteilen in „eingeschränkt" und „absolut" kommt aber an keiner Stelle von al-Ġazālīs Werken vor, und es bleibt unklar, auf welche rechtlichen Konzepte sich Averroes beruft.

Die Deutung, das Urteil al-Ġazālīs sei nur eingeschränkt gültig (arab.: *fihi iḥtimāl*, auch: „nur vorübergehend gültig") stützt sich auf die Überlegung, daß ein Verstoß gegen den *iǧmāʿ* der Muslime kein vollgültiges Urteil aufgrund von Apostasie begründen könne. An anderer Stelle in der „Maßgeblichen Abhandlung" kann Averroes nachweisen, daß die *creatio ex nihilo* der Welt ein Dogma des Islams ist, das sich nicht auf Offenbarung, sondern nur auf den *iǧmāʿ* der Rechtsgelehrten stützen kann.[59] Schon der junge Averroes hielt ein solches Apostasieurteil für unzulässig und er hat damals die Überzeugung gewonnen, daß al-Ġazālī diesen Standpunkt geteilt hätte.[60] Diese Überzeugung wird sowohl in der „Maßgeblichen Abhandlung" wie in der „Enthüllung der Methoden" wiederholt. Beide Male wird auf eine Passage in al-Ġazālīs „Kriterium der Unterscheidung" verwiesen.[61] Quelle der Konfusion ist also Averroes' fehlerhafte Überzeugung, daß der Verstoß gegen den *iǧmāʿ* auch bei al-Ġazālī nicht zu einem vollwertigen Apostasieurteil hätte führen können.

---

58. Vgl. ebd, Ed. Hourani, 22.16f., 24.18f.; Ed. ʿAmāra, 45.8f., 47.3; engl. Übers., 58, 59.

[57] Im *Tahāfut at-tahāfut* wirft Averroes an mehreren Stellen seinen Vorgängern Avicenna und al-Fārābī vor, sie wären von den alten Philosophen abgewichen und hätten sie sogar verleumdet (ebd., 163.9f, 173.6f., 184.6f., 245f., 371.5–14; lat. Übers., 166, 173, 180, 216, 301; engl. Übers., i, 97, 104, 111, 146, 223f.) Al-ʿAlawī, *al-Ġazāli wa-taškīl al-ḫiṭāb al-falsafī*, 140f. geht soweit zu behaupten, daß das Ziel von Averroes' *Tahāfut at-tahāfut* die Zerstörung der ihm vorhergehenden Philosophie mit Ausnahme von Aristoteles gewesen sei.

[58] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 17.2f.; Ed. ʿAmāra, 37.2–4; engl. Übers., 53.

[59] Ebd., Ed. Hourani, 21; Ed. ʿAmāra, 41–43; engl. Übers., 56f.

[60] Vgl. S. 430f.

[61] Ebd., Ed. Hourani, 15; Ed. ʿAmāra, 34f.; engl. Übers., 52; ders., *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 184f.; dt. Übers., 68f. Die Passage ist bei al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 200; dt. Übers., 80. Sie wird im vorausgegangenen Kapitel diskutiert. In seinem *Tahāfut at-tahāfut*, 587.6–10; lat. Übers., 456; engl. Übers. i, 362 gesteht Averroes jedoch ein, daß al-Ġazālīs Aussagen in dieser Frage nicht eindeutig waren.

Averroes' Distanzierung von Avicenna und al-Fārābī wird während der Diskussion der drei Lehren, die al-Ġazālī als Unglauben verurteilt hat, deutlich. Die Lehre über Gottes Unkenntnis der Partikularia, so Averroes, hat al-Ġazālī den Philosophen unterstellt, denn es handele sich dabei nicht um eine Behauptung der Philosophen.[62] Diese Lehre wurde nochmals von Averroes in einem kleinen „Appendix über das göttliche Wissen" (*Ḍamīma al-ʿilm al-ilāhi*) behandelt und auch hier wiederholt Averroes den Standpunkt, daß kein Philosoph behauptet habe, Gott kenne die Partikularia nicht.[63] Zur Konfusion beigetragen habe nach Averroes' Meinung jedoch die Überzeugung der Philosophen, jede Veränderung in der Welt hieße, daß sich das Wissen über die Welt verändere. Das Wissen Gottes galt sowohl bei den Philosophen wie bei den Aš'ariten als unveränderlich. In seinem „Appendix" findet Averroes einen Weg, den Glaubenssatz von der Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens mit den Veränderungen in der sublunaren Sphäre in Einklang zu bringen.[64]

Bei der Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt ist die Distanzierung nicht so deutlich, denn schließlich geht diese Lehre auf Aristoteles selber zurück. In der „Maßgeblichen Abhandlung" versucht Averroes den Konflikt zwischen Philosophie und Religionsgesetz auf eine Wortfrage zu begrenzen. Dinge entfallen in drei Klassen, sie sind entweder geschaffen, ungeschaffen oder sie befinden sich zwischen diesen beiden Extremen. Alle sinnlich wahrnehmbaren Körper dieser Welt sind geschaffen, nur Gott ist ungeschaffen und die „Welt als Ganzes" fällt in die dritte Klasse, weil ihr keine Zeit vorhergehe. Aufgrund des zwiefachen Charakters der dritten Gruppe betonen manche (Platon und die Mutakallimūn) ihre Geschaffenheit,

---

[62] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 18; Ed. ʿAmāra, 38; engl. Übers., 54. So argumentiert er auch in *Tahāfut al-falāsifa*, 460–463; lat. Übers., 361–363; engl. Übers., i, 279–281.

[63] Averroes, *Ḍamīmat al-ʿilm al-ilāhī*, Ed. Hourani, 44f.; Ed. ʿAmāra, 77; engl. Übers. von G. F. Hourani in Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 75.

[64] Averroes, *Ḍamīmat al-ʿilm al-ilāhī*, Ed. Hourani, 44f.; Ed. ʿAmāra, 77; engl. Übers. von G.F. Hourani in *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 75. Averroes' „Lösung" wiederholt nur die Position der arabischen peripatetischen Philosophie: Gott hat als Schöpfer aller Veränderungen dieser Welt ein wie auch immer geartetes Vor-Wissen aller Veränderungen. Dieses Vor-Wissen enthält von Beginn an jede Veränderung und ist deshalb selber unveränderlich (vgl. auch Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 161f.; dt. Übers., 49f.) Über diese Erwiederung auf al-Ġazālīs Anschuldigung und ihre Übereinstimmung mit Avicenna vgl. Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 118–125; Mahdi, *Averroës on Divine Law and Human Wisdom*, 119–123 und Arnaldez, *La pensée religieuse d'Averroès II*, 26–28.

andere (Aristoteles) ihre Anfangslosigkeit.[65] Mit dieser Deutung versucht Averroes den Konflikt auf die Betonung einer Eigenschaft zu begrenzen, obwohl beide Eigenschaften nicht wirklich wahr seien.[66] Gleichzeitig gesteht Averroes mit diesen Worten ein, daß es keine apodiktische Erkenntnis über die Anfangslosigkeit der Welt gibt. Denn wo Platon und Aristoteles sich nicht einig sind, gibt es keine zweifelsfreie Erkenntnis und keinen Vernunftbeweis, dem beide Philosophen zustimmen müssen.[67] Wenn es keinen überzeugenden Beweis für die Ewigkeit der Welt gibt, gilt nach al-Ġazālīs Grundsätzen der Interpretation die Aussage in den Offenbarungsschriften. Averroes wirft aber zu Recht ein, daß es auch in der Offenbarung keine klare Stellungnahme zur Schöpfung der Welt gibt.[68]

Wer die Ewigkeit der Welt behauptet, verstößt nicht gegen die Offenbarung, sondern nur gegen den *iǧmāʿ* der Rechtsgelehrten. Dies war schon bei al-Ġazālī deutlich und wird bei Averroes mehrmals betont. Darüberhinaus kritisiert Averroes, daß ein *iǧmāʿ* über die Schöpfung aus dem Nichts ungültig sei, weil die muslimischen Philosophen nicht an der Herausblidung dieses *iǧmāʿ* beteiligt worden wären.[69] Das Thema der Ewigkeit der Welt sei so schwer zu verstehen, daß es hierüber keinen Konsens von Rechtsgelehrten geben könne, der als rechtsgültig akzeptiert werden müsse. Deshalb müßten alle Fehler entschuldigt werden, die bei der Behandlung dieses Themas auftreten.[70]

In einer kurzen Schrift, die Averroes speziell über die Ewigkeit der Welt verfaßt hat, entwickelt Averroes das Argument für seine Überzeugung, daß sich der Konflikt zwischen Philosophie und Religionsgesetz über die Ewigkeit der Welt auf eine Wortfrage reduzie-

---

[65] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 19f.; Ed. ʿAmāra, 40–42; engl. Übers., 55f.

[66] Arab.: *wa-hiya fī l-ḥaqīqa laisa muḥdaṯ^an ḥaqīq^an wa-lā qadīm^an ḥaqīq^an*. Ebd., Ed. Hourani, 20.17; Ed. ʿAmāra, 42.4f.; engl. Übers. 56.

[67] In Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 171.11–172.3; lat. Übers., 172; engl. Übers., i, 103 werden die Platonisten (*āl Aflaṭūn*) und Aristoteliker (*āl Arisṭāṭālīs*) gegenübergestellt. Die ersteren behaupteten, die Welt sei in der Zeit geschaffen (*ḥādiṯ*) die letzteren, sie sei ewig (*qadīm*). An anderer Stelle heißt es: „Dies (i.e. ihrer beider Lehren über die Welt) ist der höchste Punkt, den die menschlichen Intellekte erreichen können." (Ebd., 187.9f.; lat. Übers., 182; engl. Übers., i, 112.)

[68] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 21.13f.; Ed. ʿAmāra, 43.9f.; engl. Übers., 56f. Widersprüchliche Aussagen in der Offenbarung sind lt. Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 227f.; dt. Übers., 199f. ein Hinweis darauf, daß es in der behandelten Frage keinen Beweis gibt.

[69] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 21.15f.; Ed. ʿAmāra, 43.10–13; engl. Übers., 57.

[70] Ebd., Ed. Hourani, 21f.; Ed. ʿAmāra, 43–45; engl. Übers., 57.

ren läßt. Diese im Original leider verlorene Schrift ist nur in ihrer hebräischen Übersetzung überliefert und aus arabischen Bücherlisten mit ihrem Incipit bekannt: „Eine Abhandlung über die Vereinigung zwischen dem Glaubensbekenntnis der Peripatetiker und dem der Mutakallimūn unter den Gelehrten des Islams über die Art der Existenz der Welt, ob sie ewig oder in der Zeit geschaffen ist."[71]

In ihrer Interpretation über die Art der Existenz der Welt stehen sich die Meinungen der Peripatetiker und der Aš'ariten[72] gegenseitig nahe,[73] obwohl sie sich in ihren Aussagen widersprechen. Beide Gruppen würden meinen, die einzelnen Geschöpfe der Welt seien zeitlich geschaffen. Sie seien sich allerdings uneinig, was die Bedeutung des Prädikats „in der Zeit geschaffen" (hebr.: *ḥidduš*, arab.: *ḥudūṯ*) ist. Dieses Prädikat, so Averroes, ist äquivok.[74] Für die Peripatetiker bedeutet es, daß einer Schöpfung Zeit sowohl vorher geht wie auch ihr folgt. Jedes Ereignis der sublunaren Sphäre ist für die Peripatetiker in der Zeit geschaffen und hat eine kausale Verursachung innerhalb dieser Sphäre.[75] Die Mutakallimūn verstehen dieses Prädikat anders. Für sie ist auch das in der Zeit geschaffen, was aus dem Nichts geschaffen wurde, keine kausale Verursachung innerhalb der sublunaren Sphäre hat und dem keine Zeit vorausgeht.[76] Deshalb können sie behaupten, Gott hätte die Welt aus dem Nichts, aber in der Zeit geschaffen. Für die Mutakallimūn ist Zeit und Raum ohne Körper nicht möglich. Die Schöpfung der Körper geht mit der Schöpfung von Zeit einher. Für die Philosophen ist Zeit ein Kontinuum ohne Anfang und Ende, „so wie jeder Punkt auf einem Kreis zugleich Anfang und Ende ist".[77] Schöpfung, so Averroes, sei für die Philosophen der Prozeß eines „ewigen Wandels"[78] in dem die Gegenstände

---

[71] Arab.: *Maqāla fī l-ǧamʿ baina iʿtiqād al-mašš'iyīn wa-l-mutakallimīn min ʿulamā' al-islām fī kaifiyat wuǧūd al-ʿālam fī l-qidam wa-l-ḥudūṯ*. So überliefert in der Escurial-Liste von Averroes Werken, abgedruckt bei Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 464.6–8 und etwas abweichend bei Ibn Abī Uṣaibiʿā, *ʿUyūn al-anbā'*, ii, 77.*ult.* und aḏ-Ḏahabī, *Ta'rīḫ al-Islām*, Bd. 591–600 h., 197.20. Hebr. Incipit: *Še-ma ha-amenoho ham-meša'im ve-ma še-amenoho ham-medebberim me-anaše maḫozno be-ekot mezi'ot ha-ʿolam qarov.*

[72] Wört.: Mutakallimūn, doch es handelt sich um die Aš'ariten, denn Averroes referiert die Position des okkasionalistischen, aš'aritischen Kalāms.

[73] Arab.: *mutaqārib*; Ibn Abū Uṣaibiʿā, *ʿUyūn al-anbā'*, ii, 77.*ult.*, aḏ-Ḏahabī, *Ta'rīḫ al-Islām*, Bd. 591–600 h., 197.20.

[74] Hebr.: *šitof*.

[75] Averroes, *Še-ma ha-amenoho ham-meša'im*, 66.7–14; engl. Übers. in Kogan, *Eternity and Origination*, 207f.

[76] Ebd., 66.14–67.9; engl. Übers., 208.

[77] Ebd., 68.4f.; engl. Übers., 209.

[78] Hebr.: *šinuy tamid*; Ebd., 69.18; engl. Übers., 211.

in der Zeit hervorgebracht werden. Um nicht den Gedanken aufkommen zu lassen, die Welt sei aus etwas anderem entstanden, was vor ihr in Raum und Zeit vorhanden war, vermeiden die Philosophen den Begriff „in der Zeit geschaffen".[79]

Averroes' Interpretation von Schöpfung wird aus dieser kleinen Schrift nicht deutlich, in seiner „Widerlegung der Widerlegung" geht er darauf etwas ausführlicher ein und schreibt, die Welt würde in einem kontinuierlichen Vorgang geschaffen, der weder Ende noch Anfang habe. Weil die Welt immer in Bewegung sei, benötige sie in jedem Moment ihrer Existenz einen Beweger und weil sie permanent aus Formen bestehe, benötige sie permanent einen *dator formarum*, der diese Formen aufrecht erhalte.[80] Die Welt habe einen Verursacher (*fāʿil*), der sie permanent von der Nicht-Existenz in die Existenz heraushole.[81] Auch wenn es Mittler (*ausāṭ*) zwischen dem Verursacher und dem Verursachten innerhalb der sublunaren Sphäre gebe, sei Gott das einzige *agens*.[82] Diese Schöpfung könne man durchaus anfangslos (*qadīm*) nennen. Gleichzeitig gebe es gute Gründe, diese Schöpfung „in der Zeit geschaffen" (*muḥdaṯ*) zu nennen. Das Prädikat „in der Zeit geschaffen" treffe auf diese Schöpfung sogar in größerem Maße zu, als auf die Schöpfung aus dem Nichts.[83] Am Besten aber wäre es, man gäbe die Begriffe „in der Zeit geschaffen" und „ewig" auf, weil sie Neuerungen seien. Dann könne man zum koranischen Sprachgebrauch zurückkehren und würde die Worte „Schöpfung" (*ḫalq*) und „Hervorbringung" (*fuṭūr*) benutzen.[84]

In der Schrift über die Vereinigung der Meinung der Peripatetiker und der Mutakallimūn geht Averroes über die „Widerlegung der Widerlegung" hinaus und schreibt, daß die Behauptung eines Philosophen, die Welt sei ewig (hebr.: *neẓḥi*) „insofern, daß sie in einer Zeit sei, die keinen Anfang habe",[85] ein Irrtum sei. Ebenso sei die Behauptung der Mutakallimūn Irrtum, wonach Zeit erst mit den Körpern entstanden sei. Averroes' Ausgleich zwischen diesen beiden

---

[79] Ebd., 69.10f.; engl. Übers., 211.

[80] Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 168.8–11; lat. Übers., 169; engl. Übers., i, 100f.

[81] Ebd., 171.10f.; lat. Übers., 172; engl. Übers., i, 103.

[82] Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 203.16, 204.10; dt. Übers., 82.

[83] Averroes, *Tahāhfut at-tahāfut*, 162.7–11; lat. Übers., 165f.; engl. Übers., i, 96f. Ähnliche Passage ebd, 168.1–3; lat. Übers. 169; engl. Übers. i, 100 und in Averroes, *Še-ma ha-amenoho ham-meša'im*, 69.19f.; engl. Übers. in Kogan, *Eternity and Origination*, 211.

[84] Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 206f.; dt. Übers., 84.

[85] Averroes, *Še-ma ha-amenoho ham-meša'im*; 69.7; engl. Übers., 210.

Standpunkten besteht darin, zu behaupten, Raum und Zeit und damit die „Gesamtheit der in der Zeit geschaffenen Dinge" seien ewig, jedes Element der Welt jedoch in der Zeit geschaffen.[86] Da Raum und Zeit als Teil der Welt angesehen wurden, ist die Behauptung, sie seien ewig, mit der Behauptung von der Ewigkeit der Welt identisch. Also hat Averroes schon in der Schrift über die Vereinigung der Meinung der Peripatetiker und der Mutakallimūn die Ewigkeit der Welt behauptet.

Averroes hatte in der Frage der Schöpfung ein doppeltes Programm, das sich sowohl gegen die Position Aristoteles' als auch gegen die der Aš'ariten wandte. An Aristoteles kritisierte er dessen Negation der Geschaffenheit der Welt; an den Aš'ariten kritisierte er deren Negation der Ewigkeit der Welt. Für Averroes war die Welt sowohl ewig als auch geschaffen. Dies wird in seinem Großem Kommentar zu *De caelo* deutlich. Dort referiert er zutreffend Aristoteles' Position in *De caelo* wonach die Welt nicht geschaffen sei und nicht untergehen werde. Das Religionsgesetz aller drei monotheistischen Offenbarungsreligionen, so Averroes, behauptet jedoch, die Welt sei geschaffen und werde untergehen.[87] Die notwendige Verknüpfung von Ewigkeit und Nicht-Geschaffenheit, die Aristoteles postuliert,[88] wird von Averroes abgelehnt. Gleichzeitig wird aber auch die Behauptung der Aš'ariten abgelehnt, wonach die Welt aus dem Nichts (*min lā šai'*) geschaffen sei.[89] Am Ende dieser Passage gibt Averroes zu, daß Aristoteles' Position über die Ungeschaffenheit der Welt dem Religionsgesetz widerspricht:

> Wir haben anerkannt, daß die Position (der alten Philosophen) dem äußeren Wortlaut des Religionsgesetzes widerspricht.[90]

---

[86] Hebr.: *kol ham-meḥeddešim*; ebd., 69.3; engl. Übers., 210. Vgl. dazu Kogan, *Eternity and Origination*, 226 und Allard, *Le rationalisme d'Averroès après une étude sur la création*, 50f.

[87] Averreos, *Tafsīr as-samā' wa-l-'ālam*, 74.5–11 (fol. 64*r* der Hs.; gemäß Endreß' Ordnung der Folii ist dies fol. 84*r*). Die Passage befindet sich in der Mitte von *comm.* 102 in *De caelo*, 279*b*, 11–20; lat Übers. des Textes in *Aristotelis omnia quae extent opera (. . .) Averrois Cordubensis in ea opera omnes (. . .) commentarii*,, v, fol. 70*v*.

[88] Aristoteles, *De caelo*, 280*a*, 10.

[89] Averreos, *Tafsīr as-samā' wa-l-'ālam*, 81.2–5 (fol. 92*r* der Hs.; gemäß Endreß' Ordnung der Folii ist dies fol. 88*r*). Die Passage befindet sich am Ende von *comm.* 106 in *De caelo*, 280*a*, 7–10; lat Übers. des Textes in *Aristotelis omnia quae extent opera (. . .) Averrois Cordubensis in ea opera omnes (. . .) commentarii*, v, fol. 73*r*.

[90] Arab.: *fa-ra'ainā anna qaulahum muḫālif li-ẓāhir aš-šarī'a*; ebd., 81.8f. Die „alten Philosophen" (*al-qudamā'*) werden im vorgehenden Satz erwähnt.

Damit hat Averroes in der Frage der Schöpfung der Welt die Berechtigung der Kritik al-Ġazālīs anerkannt. Al-Ġazālī wollte verhindern, daß mit der Behauptung, die Welt sei ewig, die Schöpferkraft Gottes negiert wird. Die Schöpfung der Welt durch Gott wird von Averroes anerkannt, nicht aber eine *creatio ex nihilo*, die sich seiner Meinung nach nur auf einen ungültigen *iǧmāʿ* der Religionsgelehrten berufen kann. Averroes hat akzeptiert, daß es sich bei der Schöpfung der Welt um ein Dogma handelt, er veränderte aber seinen Inhalt.

Beim dritten Streitpunkt zwischen den Philosophen und al-Ġazālī, dem Dogma des Jüngsten Gerichts geht Averroes noch weiter in seiner Distanzierung von Avicenna und al-Fārābī. Averroes hat in seiner Lehre über das Jenseits einen Standpunkt vertreten, der dem al-Ġazālīs sehr nahe steht. Averroes lehrte in Übereinstimmung mit al-Ġazālī, daß die Körper nach dem Tod untergehen. Da die Seele ein Akzidenz des Körpers sei, könne sie ohne ihn nicht aktiv, d.h. lebendig sein. Alles theoretische Wissen der individuellen Seele gehe mit dem Tod verloren. Die Seele selber aber existiere weiter, so als würde sie schlafen.[91] Sie konserviert quasi die Eigenschaften des Individuums. Am Tag des Jüngsten Gerichts werde für jede individuelle Seele ein neuer Körper geschaffen der dem diesseitigen Körper nur ähnlich sei.[92] Die Seele bedarf eines Körpers im Jenseits, weil sie ohne die Bindung an die Materie nicht als Individuum auftreten kann. Ohne die Sinneswahrnehmung und der mit ihr zusammenhängenden Vorstellungskraft verliert die Seele ihre Individualität und ist für alle Menschen eins.[93] Die Glückseligkeit des Individuums im Diesseits wie Jenseits hängt davon ab, bis zu welchem Grad es der

---

[91] Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 246.8f., 247.13–248.5; dt. Übers. 112, 115; engl. Übers. v. G.F. Hourani auch in Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 77, 78; Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 557.4–15; lat. Übers., 434; engl. Übers. i, 343; ders., *Talḫīṣ kitāb an-nafs*, 130.7–131.4; ders., *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, 415.68f.; 476.74–77; 477.82–85; 497.518–526; 499.559–564.

[92] Die Körper im Jenseits sind *simulacra* der diesseitigen Körper (arab.: *amṯāl hāḏihī l-aǧsām*) und nicht dieselben. Vgl. Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 586.3–6; lat. Übers., 455; engl. Übers., i, 362. Bis hierhin stimmt Averroes mit al-Ġazālī überein. Vgl. al-Ġazālī, *ad-Durra al-fāḫira*, 40f., dt. Übers., 48 und ders., *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 303; Ed. Bouyges, 370f.; engl. Übers. Marmura, 226f., engl. Übers. Kamali, 245. Nach al-Ġazālī bleibt jedoch ein Rest des Körpers im Diesseits erhalten, das *os coccygis* (arab.: *ʿaǧab aḏ-ḏanab*), von dem die Schöpfung des neuen Körpers am Tag des Jüngsten Gerichts seinen Anfang nehmen wird. Über die Übereinstimmung von Averroes' Auferstehungslehre mit der al-Ġazālīs vgl. auch Mulder, *Openbaring en Rede*, 158–160.

[93] Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 26f., 574.11f.; lat. Übers., 84, 448; engl. Übers., i,

Seele gelingt, eine Einheit mit dem aktiven Intellekt zu erreichen.[94]

Averroes wich in seiner eigenen Lehre nicht vom Grundsatz der körperlichen Auferstehung im Jenseits ab. Gleichzeitig hielt er die Meinung, die Auferstehung im Jenseits sei nicht körperlich, sondern nur geistig, für möglich und für erlaubt. In der „Maßgeblichen Abhandlung" formuliert Averroes es so, daß „die jenseitige Glückseligkeit und das jenseitige Elend" einer der drei Prinzipien des Religionsgesetzes ist.[95] Anders als bei al-Ġazālī ist das Dogma von der körperliche Auferstehung und von der körperliche Belohnung und Bestrafung der Gläubigen im Jenseits nicht Teil dieser Formulierung.[96] In der „Enthüllung der Methoden" gesteht Averroes ein, daß in der muslimischen Offenbarungsschrift die Belohnung und Bestrafung im Jenseits so beschrieben wird, als werde sie an den Körpern vollzogen, die die Gläubigen im Diesseits haben. Dies, so Averroes, sei auch angemessen, denn der *vulgus* kenne die Freuden und Leiden des diesseitigen Körpers weit besser, als die eines unbekannten Körpers oder die des Geistes. Wären in der Offenbarung die Freuden des Geistes beschrieben, so wäre jeglicher Anreiz und jegliche Warnung für den *vulgus* ausgeblieben, da er sich keinen Begriff von dieser Art von Belohnung oder Strafe machen könne.[97] Während der

---

14, 356; ders., *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, 399.370–400.394; 401.419–424.

[94] Averroes' Position zur Unsterblichkeit der Seele ist seit dem 13. Jahrhundert kontrovers diskutiert worden. Das lateinische Mittelalter interpretierte Averroes' Lehre von der Einheit des materiellen Intellekts (*al-ʿaql al-hayūlānī*) als die Negierung eines Fortlebens der individuellen Seele. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 152–158 wiederholt dieses Urteil, bemerkt aber aufgrund von Passagen im *Tahāfut*, daß dies nicht die ganze Wahrheit sein kann. Arnaldez, *La pensée religieuse d'Averroès III*, 31–40 erwähnt erstmals, daß Averroes die Unterblichkeit der Seele *und* ihre körperliche Auferstehung gelehrt habe und betont die Übereinstimmung mit al-Ġazālī (S. 31, 38). Meine Darstellung von Averroes' Lehre zum Jenseits folgt der Analyse bei Zedler, *Averroes on Immortality* und ihrem Schüler Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality*, 85–114, 128–130. Beide betonen Averroes' strikte Trennung zwischen den (kollektiven) Intellekten und der (individuellen) Seele. Diese Trennung wird auch bei Ivry, *Towards a unified view of Averroes' philosophy*, 87f. betont. Die Darstellung von Averroes' Lehre zum Jenseits bei Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 133–141 läßt diese Literatur leider aus und verweist wie viele Beiträge zu diesem Thema nur auf die scheinbaren Widersprüche in Averroes' Lehre.

[95] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 23.; Ed. ʿAmāra, 45; engl. Übers. 58.

[96] Vgl. dazu al-Ġazālī in *Faiṣal at-tafriqa*, 191; dt. Übers. 73: „Alljene, die die Versammlung der Körper beim Jüngsten Gericht und die sinnlich-erfahrbare Bestrafung im Jenseits aufgrund von Vermutung, bloßer Meinung oder fernliegenden Mutmaßungen ohne überzeugenden, apodiktischen Beweis negieren, müssen definitiv für ungläubig erklärt werden."

[97] Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 245; dt. Übers., 112; engl. Übers. von G. F.

Wortlaut der Offenbarung für den *vulgus* gelte, dürften die *eruditi* diese Verse so interpretieren, als seien Lohn und Strafe im Jenseits geistig (*rūḥānī*). Angemessen sei jedoch ein dritter Standpunkt, wonach Lohn und Strafe im Jenseits an Körpern vollzogen werden, die von denen im Diesseits verschieden sind.[98]

In der „Widerlegung der Widerlegung" heißt es übereinstimmend, daß eine körperliche Repräsentation der jenseitigen Vorgänge in der Offenbarungsschrift angemessener (*afḍal*) ist als eine rein geistige.[99] Averroes attackiert hier heftig diejenigen Gelehrten, die den Glauben, wonach die Menschen im Jenseits wie Diesseits dieselben Körper hätten, ergründen und erklären wollen. Dies, so Averroes, sei der Standpunkt des *vulgus* und jeder Versuch einer rationale Ergründung dieser rational unhaltbaren Position macht aufgrund der gestiftetet Verwirrung das Religionsgesetz zunichte und verhindert die Ausbildung der Tugenden beim *vulgus*.[100]

Auch an dieser Stelle wird deutlich, daß Averroes al-Ġazālīs Gesetz der Interpretation übernommen hat, obwohl beide zu unterschiedlichen Urteilen über die rein geistige Deutung des Jenseits kommen. Für Averroes ist es erlaubt, die Schilderungen über das Jenseits in der Offenbarungsschrift als rein geistige Vorgänge zu interpretieren. Al-Ġazālī hat eine solche Interpretation als Unglauben verboten. Hinter diesem Urteil stand bei al-Ġazālī das strenge Prinzip, wonach einzig eine überzeugende Verstandesargumentation den Wortlaut der Offenbarung außer Kraft setzen kann. In Ermangelung der Möglichkeit zur Vernunfterkenntnis in Fragen der Eschatologie ist es gemäß al-Gazālī verboten, die Vorhersagen der Offenbarung in ihrem Wortlaut in Frage zu stellen. Averroes hat diesen epistemologischen

---

Hourani auch in Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 76. Dieses Argument referiert al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭinīya*, 152f. und *Faiṣal at-tafriqa*, 191f.; dt. Übers. 73f. schon als die Position der Philosophen und der Ismā'īliten.

[98] Averroes, *al-Kašf 'an manāhiǧ*, 245–247; dt. Übers., 115; engl. Übers., 77. „Eine Gruppe (. . .) glaubt, daß die Körperlichkeit, die es im Jenseits gibt, von der Körperlichkeit im Diesseits unterschieden ist, insofern, daß die erstere vergänglich ist, während die letztere unvergänglich ist. (. . .) Es scheint, daß diese Meinung am angemessensten (*alīq*) für die *eruditi* ist." (Ebd., 246.3–7).

[99] Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 585.5f.; lat. Übers., 455; engl. Übers., i, 361.

[100] Ebd., 585.10–586.4; engl. Übers., i, 361f. Averroes greift hier Formulierungen aus einer Passage aus al-Ġazālīs *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 250.3f. auf und wendet sie gegen die Vertreter der Lehre von der Identität der Körper im Diesseits und im Jenseits. Al-Ġazālī hatte sich in seinem Text mit diesen Worten gegen die Philosophen gewandt, die eine rein geistige Auferstehung annahmen.

Einwand al-Ġazālīs nicht anerkannt. Für ihn galt der Grundsatz, daß die wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes, so wie sie bekannt sind (*aš-šāhid*), mit den wesentlichen Eigenschaften dieses Gegenstandes in einer unbekannten Situation (*al-ġā'ib*) identisch sein müssen. Damit wird philosophische Erkenntnis über das Jenseits möglich.[101] Diese philosophische Erkenntnis kommt bei Averroes zu dem Schluß, daß die eschatologischen Schilderungen in der Offenbarungsschrift in ihrem Wortlaut unmöglich sind, weil sie eine Identität der diesseitigen Körper mit den jenseitigen voraussetzen.[102] Ergo ist ein Abweichen vom Wortlaut in Fragen der Eschatologie erlaubt. Was al-Ġazālī und Averroes unterscheidet, sind nicht die Grundsätze zur Interpretation der Offenbarungsschrift sondern eine unterschiedliche Position über die Grenzen von Metaphysik als Wissenschaft.

Für al-Ġazālī galt, daß der Gegenstand von apodiktischer Erkenntnis ein anderer ist als der Gegenstand der Offenbarung. Dies hat er in der „Widerlegung der Philosophen" beweisen wollen, indem er nachzuweisen versuchte, daß eine Reihe von Argumenten, die die Philosophen in der Metaphysik benutzt haben, nicht apodiktisch sind. Die Schöpfung der Welt und die Vorgänge des Jenseits, so al-Ġazālī, sind einer apodiktischen Erkenntnis unzugänglich. Die Offenbarung hat in diesen Fragen einen Erkenntnisüberschuß gegenüber apodiktischer Argumentation. Wo ein solcher Erkenntnisüberschuß herrscht, gilt der Wortlaut der Offenbarung ohne Interpretation.

Demgegenüber sind für Averroes die Gegenstände apodiktischer Erkenntnis mit denen der Offenbarung identisch. Überall, wo die Offenbarung eine Aussage macht, kann die Philosophie bzw. die Naturwissenschaft zu einer Erkenntnis kommen, die die Aussage der Offenbarung präzisiert. Wenn Philosophie und Offenbarung nicht übereinstimmen, darf der Philosoph *jeden* Vers der Offenbarung abweichend vom Wortlaut interpretieren. Bei Averroes fehlt die strenge Forderung nach einem überzeugenden Beweis (*burhān qāti'*), der eine Abweichung vom Wortlaut legitimieren muß. Diese Forderung ist in seinem Denken überflüssig, denn sie ist in der Prämisse vorhanden, daß Philosophie ihrem Wesen nach eine apodiktische Wissenschaft ist. Deshalb darf der Philosoph – qua seines Philosoph-Seins – *jeden*

---

[101] Averroes, *al-Kašf 'an manāhiğ*, 162.17–19; dt. Übers., 50. Vgl. auch ebd. 233.11–13, 241.3; dt. Übers., 103, 109.

[102] Ebd., 246.9–247.5; dt. Übers. 112f.; engl. Übers. von G. F. Hourani auch in Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 77. Vgl. auch ders., *Tahāfut at-tahāfut*, 586.6f.; lat. Übers. 455; engl. Übers., i, 362.

Vers allegorisch deuten, vorausgesetzt, er hat eine vom Wortlaut der Offenbarung abweichende Erkenntnis.

Diese Deutung der Differenz zwischen dem Denken al-Gazālīs und dem Averroes' erhellt, warum der junge Averroes schon 552/1157 in seinem Kommentar zu al-Ġazālīs juristischen Hauptwerk gegen ihn angetreten ist. Wenn der Gegenstand von Philosophie und Offenbarung identisch ist, und Philosophie in jedem Fall eine exaktere Erkenntnis als der Wortlaut der Offenbarung bietet, dann kann der Sinn der Offenbarung nicht darin liegen, Erkenntnisse zu vermitteln, die auf andere Weise nicht zu erreichen wären. Für Averroes hat die Offenbarung eine andere Absicht. In seiner allgemeinsten Formulierung, ist es das Ziel[103] der Offenbarung, die einfachen Menschen zu wahrer Erkenntnis und rechtem Handeln zu leiten.[104] Unausgesprochen geht Averroes davon aus, daß dies das einzige Ziel der Offenbarung ist. Um dieses Ziel zu erreichen, hat jede einzelne Vorschrift und jeder Vers in der Offenbarung eine ihr spezielle Absicht. Diese Absicht läßt sich durch eine metodisch korrekte Interpretation ermitteln.[105]

Am Ende seiner Schrift über die „Enthüllung der Methoden" legt Averroes in einem kurzen Kapitel mit dem Titel „Das Gesetz der Interpretation"[106] dar, in welchem Maß es den einzelnen Gruppen unter den Muslimen erlaubt ist, die Offenbarung allegorisch zu interpretieren. Der Bezug zu al-Ġazālīs Gesetz der Interpretation aus dessen „Kriterium der Unterscheidung" wird von Averroes selber mit einem Hinweis auf dieses Werk hergestellt.[107] Averroes' Gesetz der Interpretation ist die Anwendung von al-Ġazālīs Gesetz unter der Bedingung, daß Philosophie eine apodiktische Wissenschaft ist. Wer anerkennt, daß Philosophie nur gültige und unzweifelhafte Erkenntnisse enthält, muß eingestehen, daß es den Wissenschaftlern dieser Disziplin erlaubt ist, jeden Vers der Offenbarung abweichend vom Wortlaut zu deuten, da sie – wenn sie interpretieren – stets einen überzeugenden Beweis gegen den Wortlaut der Offenbarung aufstellen

---

[103] Arab.: *qaṣd*, *maqṣad* und *maqṣūd*.

[104] Arab.: *al-ʿilm al-ḥaqq wa-l-ʿamal al-ḥaqq*; Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 29.19f., 30.10; Ed. ʿAmāra, 54.6f.; 55.7; engl. Übers., 63; ders., *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 181.15–19; dt. Übers., 65f.

[105] Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 134f., 227.8; dt. Übers., 26f., 99.

[106] Arab.: *qānūn at-taʾwīl*.

[107] Ebd., 250.18; dt. Übers., 117; engl. Übers. von G. F. Hourani in Averroes, *On the Harmony*, 80.

können. Deshalb lautet die wichtigste Regel in Averroes Gesetz der Interpretation: Die Philosophen dürfen alle Verse abweichend vom Wortlaut interpretieren, in denen ihre Erkenntnis mit dem Wortlaut der Offenbarung in Widerspruch gerät.[108] Sie müssen sich in Übereinstimmung mit al-Ġazālīs Forderung einzig daran halten, daß in diesen Interpetationen nicht gegen die drei Dogmen des Islams (Glaube an Gott, seine Propheten und an das Jüngste Gericht) verstoßen wird.[109] Hier genügt es aber, wenn die Philosophen diese Prinzipien „in einer weitläufigen Interpretation" anerkennen.[110]

Für die Gruppe der minderen Gelehrten, also der „Leute der Dialektik", gilt hingegen das Gesetz der Interpretation, so wie es al-Ġazālī in den ersten sechs Kapiteln seines „Kriterium der Unterscheidung" aufgestellt hat, d.h. sie müssen die fünf Stufen von Existenzen in der Offenbarung beachten und müssen methodisch korrekt entscheiden, in welche dieser Stufen der zu interpretierende Vers fällt.[111] Wenn sie nicht überzeugend nachweisen können (1.), daß ein Vers nach diesen Regeln interpretiert werden darf, und (2.) für was der Wortlaut in der Offenbarung steht, dann müssen sie jegliche Interpretation unterlassen.[112] Für den *vulgus* schließlich gilt, daß er nur die Stellen allegorisch interpretieren darf, in denen es leicht ist, zu erkennen, das ein Symbol (*miṯāl*) vorliegt und für was es steht.[113] Wer sich an diese Regeln hält, zählt zu den nominellen Muslimen und ist kein Apostat. Ein „wahrer Muslim" ist aber erst der, der die Glaubenssätze des Islams nicht nur für wahr hält, sondern sie auch mit Argumenten belegen kann.[114]

---

[108] Ebd., 249f.; dt. Übers., 116; engl. Übers., 79. Averroes' an dieser Stelle dargelegte Einteilung der Offenbarung in fünf Rangstufen versucht dies zu verwischen. Sie dient allein dem Zweck, die Art und Weise des Widerspruchs zwischen philosophischer Erkenntnis und Offenbarung zu verdeutlichen.

[109] Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 22f.; Ed. ʿAmāra, 45; engl. Übers. 58. Vgl. al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 195; dt. Übers., 75f.

[110] Arab.: *wa-ta'awwala fīhā naḥwan min anḥā' at-ta'wīl*; Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 26.6f.; Ed. ʿAmāra, 51.3; engl. Übers., 61.

[111] Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiğ*, 250.17–251.3; dt. Übers., 117; engl. Übers. von G. F. Hourani in Averroes *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 80. Die vier Stufen der geistigen Existenz in al-Ġazālīs *Faiṣal at-tafriqa* werden von Averroes auch in *Tahāfut at-tahāfut*, 463.15; lat. Übers., 363; engl. Übers., i, 281 anerkennend erwähnt.

[112] Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiğ*, 251.10–16, 251.19–21; dt. Übers., 117; engl. Übers., 80, 81.

[113] Ebd., 249.17f., 250.6f.; dt. Übers., 116f.; engl. Übers., 79.

[114] Arab.: *al-muslim al-ḥaqīqī*; ebd., 160.14–16; dt. Übers., 48. Vgl. auch ders., *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 23.23–8; Ed. ʿAmāra, 46.1–4; engl. Übers. 59.

SCHLUSS

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

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

---

[1] Simon, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship*, 256.

[2] Ebd., 318.

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

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

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

[4] Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the*

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

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

---

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

[5] Simon, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship*, 256.

[6] Vgl. S. 167f., 242f. und 251f.

zwischen den letzten Schülern Avicennas und den ersten „aš'aritischen Peripatetikern" gab. Al-Ġazālī hat die Philosophie nie als Ganzes verurteilt und verworfen. Im Gegenteil, er und andere Schüler aus dem Seminar von al-Ǧuwainī haben sie gelehrt und damit die aristotelische Tradition im aš'aritischen Kalām begründet. Die Aneignung der avicennistischen Philosophie durch den aš'aritischen Kalām wurde durch al-Ġazālīs Werke erst möglich gemacht.[7]

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

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

---

[7] Vgl. S. 316–318 und 350–353.

[8] In der Frage der Ewigkeit galt weniger der Wortlaut der Offenbarung, sondern vielmehr der *igmā'* der Mutakallimūm vgl. S. 278f.

[9] Vgl. S. 285–291.

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

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

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

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

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

---

[10] Vgl. S. 167.

[11] Über den Unterschied der beiden Beweisziele vgl. meine Einleitung zu al-Ġazālī, *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz*, 19f.

[12] Simon, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship*, 380.

[13] Vgl. S. 444, 458f.

[14] Averroes, *al-Kašf 'an manāhiǧ*, 162.17–19; dt. Übers., 50.

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

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

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

---

[15] Vgl. al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafriqa*, 182f.; dt. Übers. 63f.

[16] Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, 233.11–13; dt. Übers., 103: „Das Urteil über das Verborgene (. . .) entspringt aus dem Urteil über das Bekannte. (Wer dies leugnet) hat keine Möglichkeit zu Erkenntnissen über Gott zu gelangen."

[17] Baneth, *Jehuda Hellewi und Gazālī*, 31 (Neudruck 376; hebr. Version, 315f.)

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

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

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

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

---

[19] Vgl. S. 206–215.

[20] Vgl. S. 232–241, 282f.

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

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

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

Die Trennung der Konzeptionen von Unglaube und Apostasie hat ihren Ursprung in der Unterscheidung zwischen Islam und Glauben (*īmān*), die schon im Koran angelegt ist und von Beginn an von der Kommentarliteratur vor allen zu dem Vers **49**.14 ausgearbeitet wird.[23] Nach Ansicht von Louis Massignon trug vor allem der mystische Islam zu einer Trennung dieser beiden Kriterien bei. Im Rahmen seiner Studie über das Leben, die Lehre und den Tod von al-Ḥallāǧ in der ersten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts hat Massignon auch die juristische Legitimation des Todesurteils gegen al-Ḥallāǧ untersucht.[24] Massignon kam zu der Erkenntnis, daß das islamische Recht keine ausreichende Legitimation für das Todesurteil gegen al-Ḥallāǧ aufgrund von Apostasie bot. Unter dem Einfluß aš-Šāfi'īs und anderer

---

[22] Vgl. S. 126–136.

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

[24] Massignon, *La passion d'al-Ḥallāj*, iii, 235–258.

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

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

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

---

[25] Ebd., iii, 235f., 207f.
[26] Vgl. S. 77, 93–99.
[27] Vgl. S. 58–66.
[28] Vgl. S. 116f., 149f.
[29] Vgl. S. 145–148.

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

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

---

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

[31] Der Text des „Testaments Ardašīrs" (pers. *andarz-i Ardašīr*; arab. *ʿahd Ardašīr*) findet sich bei Grignaschi, *Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul*, arab. 46–67; franz. Übers., 68–83, paraphrasierte Passage arab., 49–51; franz., 70–72. Der Text ist auch bei ʿAbbās, *ʿAhd Ardašīr*, 47–84 abgedruckt, paraphrasierte Passage, 53–56.

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

[33] Vgl. S. 303.

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

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

---

[34] Vgl. S. 283.

[35] Vgl. *Koran*, **60**.10.

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

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

LITERATURVERZEICHNIS UND BIBLIOGRAPHIE

Bei der Transliteration arabischer Namen und Titel gilt – wie im Text der Dissertation – der Standard der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft von 1935.[1] Bei den arabischen Namen sind entsprechend den Katalogen europäischer Bibliotheken und gemäß der Preußischen Bibliotheksordnung die (Vor-)Namen (arab. *ism*) und Vatersnamen der Autoren angeben, die jeweils durch die Abkürzung „b." für arab. *ibn*, „Sohn des", voneinander getrennt sind. Nicht angegeben ist die jeweilige *kunya*, also der ehrenhafte Beiname, der den eigentlichen Vornamen häufig gänzlich ersetzt hat. So wird z.B. al-Ġazālī mit seinem Vornamen (*ism*) Muḥammad und dem Vornamen seines Vaters als Muḥammad b. Muḥammad angeführt. Im Literaturverzeichnis nicht erwähnt ist sein Beiname (*kunya*) Abū Ḥāmid. So kommt es, daß z.B. der Autor aš-Šīrāzī im Text stets als „Abū Isḥāq aš-Šīrāzī" erwähnt wird, im Literaturverzeichnis kommt er aber als „aš-Šīrāzī, Ibrahīm b. ʿAlī" vor.

Innerhalb der Autoren sind die Werke nach ihrem (in manchen Fällen angenommenen) Entstehungsdatum geordnet. Wird in den Fußnoten zum Text eine lateinische, deutsche, französische oder englische Übersetzungen eines orientalischen Titels erwähnt, so ist derjenige europäische Titel gemeint, der in der Bibliographie *unmittelbar* auf den Originaltitel folgt.

Sofern in der Bibliographie mehrere Auflagen für einen Titel erwähnt werden, beziehen sich Angaben in den Fußnoten der Dissertation – sofern nicht anders angegeben – stets auf die letzterwähnte Auflage in der Bibliographie.

verwendete Abkürzungen von Periodica:

AHDLMA	Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literature
BEO	Bulletin d'études orientales, Damaskus
BIFOA	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Kairo
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London
IJMES	International Journal of Middle Eastern Studies
JA	Journal Asiatique
JOAS	Journal of the American Oriental Society
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
JSAI	Jerusalem Studies of Arabic and Islam
MGWJ	Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MIDEO	Melanges de l'Institut Domenicain des Etudes Orientales, Kairo
REI	Revue des études islamiques
RHR	Revue de l'histoire de religions
RSO	Rivista degli studi orientali
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZA	Zeitschrift für Assyrologie und verwandte Gebiete
ZSem	Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

[1] Brockelmann *et alii*: *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Literatursprachen der Islamischen Welt.*

ʿAbbās, Iḥsān: „al-Ǧānib as-siyāsī min riḥlat Ibn al-ʿArabī ilā l-Mašriq", in *al-Abḥāṯ* (Beirut),16 (1963), S. 217–236

——: *ʿAhd Ardašīr*, Beirut 1967

——: „Riḥlat Ibn al-ʿArabī ilā l-Mašriq kamā ṣawwarahā Qānūn at-taʾwīl", in: *al-Abḥāṯ*, 21 (1968), S. 59–91

——: „Nawāzil Ibn Rušd", in *al-Abḥāṯ*, 22 (1969), S. 3–63

——: „Some Aspects of Social Life in Andalusia During the Time of the Almoravids in the Light of the *Nawāzil* of Ibn Rushd", in: *ZDMG*, 5. Supplementbd. 1983, S. 154–162

ʿAbdalǧabbār b. Aḥmad al-Asadābādī: *al-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-ʿadl*, hrsg. v. M. al-Ḫuḍairī *et alii* unter Leitung v. T. Ḥusain u. I. Madkūr, 16 von urspr. 20 Bänden, Kairo 1959–66

——: „Kitāb al-Uṣūl al-ḫamsa", in: Daniel Gimaret, „Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leur commentaires", S. 79–96, in: *Annales Islamologiques*, 15 (1979), S. 47–96

——: *Taṯbīt dalāʾil an-nubūwa*, hrsg. v. ʿA. ʿUṯmān, Kairo 1966

——: „Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-muʿtazila", in: al-Balḫī, Abū Qāsim und ʿAbdalǧabbār, Ibn Aḥmad und al-Ǧušamī, al-Ḥakīm: *Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-muʿtazila*, hrsg. v. F. Sayyid, Tunis 1393/1974, S. 135–350

Abd-el-Jalil, J. M.: „Autour de la sincerité d'al-Gazali", in: *Melanges Louis Massignon*, 3 Bde., Damaskus 1956–57, Bd. 1, S. 57–72

Abrahamov, Binyamin: „Al-Ghazālī's Theory of Causality", in: *Studia Islamica*, 66/67 (1988), S. 75–98

——: „Ibn Sīnā's Influence on al-Ghazālī's Non-Philosophical Work", in: *Abr Nahrain* (Löwen), 29 (1991), S. 1–17

Abū Dāʾūd, Sulaimān b. al-Ašʿat: *as-Sunan fī l-ḥadīṯ*, hrsg. v. M. ʿA. as-Sīr, 5 Bde., Homs 1388–94/1969–74

Abun-Nasr, Jamil H.: *A History of the Maghrib*, Cambridge 1971

Abū Rīdah, Muḥammad ʿAbd Al-Ḥādī: *Al-Ghazālī und die Widerlegung der griechischen Philosophie (Tahāfut al-Falāsifah)*, Madrid 1952

Abu-Sahliah, Sami A. Aldeep: „Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquence en droit arabe et musulman", in: *Islamochristiana/Dirāsāt islāmīya masīḥīya*, 20 (1994), S. 93–116

Abū Šuhba, Muḥammad b. Muḥammad: *al-Ḥudūd fī l-islām wa-muqāranatuhā bi-l-qawānīn al-waḍʿīya*, Kairo 1394/1974

Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ, Muḥammad b. al-Ḥusain: *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl ad-dīn*, hrsg. v. W. Z. Haddad, Beirut 1974

——: *al-Aḥkām as-sulṭānīya*, hrsg. v. M. H. al-Faqī, Kairo 1357/1938, anastatischer Nachdruck Beirut 1403/1983

Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Anṣārī, *Kitāb al-Ḫarāǧ*, Kairo ²1352 (1933–34)

Abū Zahra, Muḥammad: *al-ʿUqūba*, Kairo o. J

Adams, Charles C.: „Abu Hanifah, Champion of Liberalism and Tolerance in Islam", in: *The Moslem World*, 46 (1946), S. 217–227

Afnan, Soheil M.: *Avicenna. His Life and Works*, London 1958

Agadshanow, Sergei Grigorewitsch.: *Der Staat der Seldschuken und Mittelasien im 11.–12. Jahrhundert*, übers. aus dem Russ. von R. Scheltzer, Berlin 1994 (Turkmenenforschung; 17)

Ahlwardt, Wilhelm: *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Verzeichnis der arabischen Handschriften*, 10 Bde., Berlin 1887–99

Aḥmad b. Ḥanbal: *al-Musnad*, hrsg. v. A. A. Ḥalabī, 6 Bde., Kairo 1311–13 (1893–95)

——: „ar-Radd ʿalā z-zanādiqa wa-l-ǧahmīya", in: *ʿAqāʾid as-salaf*, hrsg. v. ʿA. S. an-Našṣār u. ʿA. aṭ-Ṭālibī, Alexandria 1971, S. 49–103

Ahmad, Syed Barakat: „Conversion from Islam", in: *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernhard Lewis*, hrsg. v. C. E. Bosworth, C. Issawi, R. Savory u. A. L. Udovitch, Princeton 1989, ²1991, S. 3–25

Ahrens, Karl: *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 19.4)

al-ʿAlawī, Ǧamāladdīn (auch: Jamal al-Din): *Muʾallafāt Ibn Bāǧǧa*, Beirut/Casablanca 1983

——: „al-Ġazālī wa taškīl al-ḫiṭāb al-falsafī li-bni Rušd", in: *Ghazzali: la raison et le miracle:table ronde UNESCO. 9–10 decembre 1985*, Paris 1987 (Islam d'hier et d'aujour'hui; 30), S. 135–160

——: *al-Matn ar-rušdī. Madḫal li-qirāʾa ǧadīda*, Casablanca 1986

——: „Naẓariyat al-burhān wa dalālatihā fī l-ḫiṭāb al-falsafī li-bni Rušd", in: *Un trait d'union entre l'orient et l'occident. al-Ghazzali et Ibn Maimoun. Agadir 27–29 Nov. 1985*, Agadir 1986 (Academie Royale du Maroc; 12), S. 43–105

——: „The Philosophy of Ibn Rushd. The Evolution of the Problem of the Intellect in the Works of Ibn Rushd: From Philological Examination to Philosophical Analysis", in: *The Legacy of Muslim Spain*, hrsg. v. S. K. Jayyusi, Leiden 1992 (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten; 12), S. 804–829

Alf laila wa-laila, 2 Bde., Būlāq (Kairo) 1251 (1835/36)

——: hrsg. v. W. H. Macnaghten, 4 Bde., Kalkutta 1839–42

——: *Les mille et une nuit. Contes Arabes*, trad. par A. Galland, Nouvelle edition corrigée, 6 Bde., Paris 1745

——: *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*, übertragen von E. Littmann, 6 Bde., Leipzig 1921–28, Nachdruck Wiesbaden 1953

Allard, Michel: „Le rationalisme d'Averroès après une étude sur la creation", in: *BEO*, 14 (1952–54), S. 7–59

——: „En quoi consiste l'opposition faite à al-Ashʿarī par son contemporains hanbalite", in: *REI*, 28 (1960), S. 93–105

——: *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et ses premiers disciples*, Beirut 1965 (Recherches publié de ILO de Beyruth; 28)

Alonso, Manuel: „La cronología en las obras de Averroes (Obras de su primera época de escritor)", in: *Comillas Miscelánea* (Univers. Pont. Santander), 1 (1943), S. 441–46

——: *Teologia de Averroes (Estudios y documentos)*, Madrid/Granada 1957

Altmann, Alexander: „Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity", in: ——, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London 1969, S. 73–106

al-Ālūsī, Nuʿmān Ḫairaddīn: *Ǧalāʾ al-ʿainain fī muḥākamāt al-Aḥmadain*, hrsg. v. ʿA. as-Sayyid Subn al-Madanī, Kairo 1400/1980

d'Alverny, Marie Thérèse: „Algazel dans l'occident latin", in: *Un trait d'union entre l'orient et l'occident. al-Ghazzali et Ibn Maimoun. Agadir 27–29 Nov. 1985*, Agadir 1986 (Academie Royale du Maroc; 12), S. 125–146

—— u. Georges Vajda: „Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tûmart", in: *al-Andalus*, 16 (1951), S. 99–140; 260–307 u. 17 (1952), S. 1–56

Amin Razavi, Mehdi: *Suhrawardi and the School of Illumination*, Richmond (Surrey) 1997 (Curzon Sufi Series)

al-ʿĀmirī, Muḥammad b. Yūsuf: *al-Iʿlān bi-manāqib al-islām*, hrsg. v. ʿA. Ġurāb, Kairo 1387/1967

Anawati, Georges Chehata (auch: Ǧurǧ Šihāta Qanawāṭī): *Un cas typique de l'esoterisme Avicennien. Sa doctrine de la resurrection des corps*, in: ——, *Etudes de philosophie musulmane*, Paris 1974 (Etudes musulmane; 15), S. 263–289

——, R. Caspar und M. Khodeiri: „Une somme inédite de theologie moʿtazilite: Le Moghni du Qāḍī ʿAbd al-Jabbār", in *MIDEO*, 4 (1957), S. 281–316

Anonymus: „Apostasy and its Consequence under Islam and Christianity", in *Islamic Review* (Woking/England), 4 (1916), S. 485–492

Anonymus: *Kitāb Mafāḫir al-barbar*, d.i. *Fragments historiques sur les Berbères au moyen age. Extraits inédits d'un recuils anonyme compilé en 712–1312 et intitulé Kitāb Mafākhir al-Barbar*, hrsg. v. É. Lévi-Provençal, Rabat 1934 (Collection de textes arabes publiée par l'Institut des Hautes Etudes Marocains; 1)

Anonymus: *al-Ḥulal al-maušīya fī ḏikr al-aḫbār al-marrākušīya*, hrsg. v. I. S. Allouche, Rabat 1936 (Collection des textes arabes publiée par l'Institut des Hautes Etudes Marocains; 6)

al-Anṣārī, Sulaimān b. Nāṣir: *al-Ġunya fī uṣūl ad-dīn*, Hs. Istanbul, Topkapi Seray Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III, Nr. 1916

Antes, Peter: „Das Verhältnis zu den Ungläubigen in der islamischen Theologie", in: *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam*, hrsg. v. A. Falaturi u. W. Strolz, Freiburg/Basel/Wien 1975 (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica), S. 117–129

ʿArafāt al-Qāḍī, Aḥmad: *al-Fikr as-siyāsī ʿinda l-bāṭinīya wa-mauqif al-Ġazālī minhu*, Kairo 1993

Aristoteles: *Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica. Editio altera quam curavit O. Gigon*, 5 Bde., Berlin 1960–61

Pseudo- ——: *Liber de causis* d.i. *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Titel Liber de causis*, hrsg. v. O. Bardenhewer, Freiburg i. Br. 1882

——: *Theologia* d.i. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, aus arabischen Handschriften zum ersten Mal hrsg. v. F. Dieterici, Leipzig 1882 (Die Philosophie der Araber im IX und X. Jahrhundert; 12)

——: *Theologia* d.i. *Aflūṭīn ʿinda l-ʿarab/Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, hrsg. v. ʿA. Badawī, Kairo 1955

Arkoun, Mohammad: „L'éthique musulmane d'après Mâwardî", in: *REI*, 31 (1963), S. 1–31

——: „Révélation, vérité et histoire d'après l'œuvre de Gazâlî", in: *Studia Islamica*, 31 (1970), S. 53–69

——: *Min Faiṣal at-tafriqa ilā Faṣl al-maqāl. Ayna hūwa l-fikr al-islāmī al-muʿāṣir*, übers. aus dem Franz. v. H. Ṣāliḥ, London/Beirut ²1995

Arnaldez, Roger: „La pensée religieuse d'Averroès I. La doctrine de la création dans le Tahâfut", in: *Studia Islamica*, 7 (1957), S. 99–114

——: „La pensée religieuse d'Averroès II. La théorie de Dieu dans le Tahâfut", in: *Studia Islamica*, 8 (1957), S. 15–28

——: „La pensée religieuse d'Averroès III. L'immortalité de l'âme dans le Tahâfut", in: *Studia Islamica*, 9 (1959), S. 23–41

al-Aʿsam, ʿAbdal'amīr: *al-Failasūf al-Ġazālī. Iʿādat taqwīn al-munḥanīn taṭawwur ar-rūḥī*, Beirut ²1981

al-Aš'arī, ʿAlī b. Ismāʿīl: *al-Ibāna ʿan uṣūl ad-diyāna*, hrsg. v. F. Ḥ. Maḥmūd, Kairo 1977

——: *al-Ibāna ʿan uṣūl ad-diyāna*, hrsg. v. B. M. ʿUyūn, Damaskus/Taif 1411/1990

——: *Al-Ibānah ʿan uṣūl ad-diyānah. (The Elucidation of Islām's Foundations.)* A Translation with Introduction and Notes by W. C. Klein, New Haven (Conn.) 1940 (American Oriental Series; 19)

——: *Kitāb al-Lumaʿ*, d.i.: *The Theology of al-Ashʿarī. The Arabic Texts of al-Ashʿarī's Kitāb al-Lumaʿ and Risālat Istiḥsān al-khawḍ fī ʿilm al-kalām*, hrsg. v. R. J. McCarthy, Beirut 1953

——: *Maqālat al-islāmīyīn wa-iḫtilāf al-muṣallīn*, d.i.: *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islams von Abu l-Ḥassan ʿAlī Ibn Ismāʿīl*, hrsg. v. H. Ritter, 2 Bde., Istanbul 1929–30 (Bibliotheca Islamica; 1)

Asbaghi, Asya: *Persische Lehnwörter im Arabischen*, Wiesbaden 1988

Asín Palacios, Miguel: „La mystique de Ghazali", in: *Mélange de la Faculté Orientale de l'Université Saint Joseph* (Beirut), 7 (1914), S. 67–104

——: *Abenmasarra y su escuela. Orígines de la filosofía Hispano-musulmana*, Madrid 1914

——: *El justo medio en la creencia: Compendio de theología dogmática de Algazel*, trad. español por M. Asín Palacios, Madrid 1929 (Instituto de Valencia de Don Juan)

——: *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, transl. by E. H. Douglas and H. W. Yoder, Leiden 1978

——: *La espiritualidad de Algazel y su sentido christiano*, 4 Bde., Madrid 1934–41 (Publicationes de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada, Serie A; 2)

Atmaja, Dwi S. siehe unter Richard C. Martin

Averroes d.i. Ibn Rušd, Muḥmmad b. Aḥmad: *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh. Muḫtaṣar al-mustaṣfā*, hrsg. v. Ǧ. al-ʿAlawī, Vorwort v. M.-A. Sinaceur, Beirut 1994 (Silsila al-matn ar-Rušdī/Séries des textes averroïstes; 1)

——: *Talḫīṣ manṭiq Arisṭū. Paraphrase de la logique d'Arsitote (Texte arabe inédit)*, hrsg. v. G. Jéhamy (Ǧ. Ǧihāmī), 3 Bde., Beirut 1982 (Publications de l'Université Libanaise. Sections des études philosophiques et sociales; 12)

——: *Three Short Commentaries on Aristotle's 'Topics', 'Rhetorics' and 'Poetics'*, hrsg. und ins Engl. übers. v. C. E. Butterworth, Albany (New York) 1977

——: *Epitome in Physicorum Libros/al-Ǧawāmiʿ fī l-falsafa. Kitāb as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī*, hrsg. v. J. Puig, Madrid 1983 (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem)

——: *Muḫtaṣar kitāb an-nafs (frühe Version)*, d.i.: *Talḫīṣ kitāb an-nafs*, hrsg. v. A. F. Ahwānī, Kairo 1950

——: *Muḫtaṣar kitāb an-nafs (spätere Version)*, d.i.: *Epitome de Anima/Talḫīṣ kitāb an-nafs*, hrsg. v. S. Gomez Nogales, Madrid 1985 (Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem, Series Arabica)

——: *Bidāyat al-muǧtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, hrsg. v. M. al-Ḥamawī, 4 Bde., Beirut 1416/1995

——: *The Distinguished Jurist's Primer. A Translation of Bidāyat Al-Mujtahid*, übers. v. I. A. Khan Nyazee u. M. Abdul Rauf, 2 Bde., Reading (England) 1994–96

——: *Talḫīṣ al-āṯār al-ʿulwīya*, hrsg. v. Ǧ. al-ʿAlawī, Vorwort v. M.-A. Sinaceur, Beirut 1994 (Silsila al-matn ar-Rušdī/Séries des textes averroïstes; 2)

——: *Talḫīṣ as-samāʾ wa-l-ʿālam*, hrsg. v. Ǧ. al-ʿAlawī, Fes 1404/1984 (Manšūrāt kulliyāt al-ādāb, Fes)

——: *Talḫīṣ kitāb an-nafs/Middle Commentary on Aristotle's de Anima*, hrsg v. A. L. Ivry in Kollaboration mit M. Mahdi mit einem Vorwort von I. Madkour, Kairo 1994 (al-Maǧlis al-aʿlī li-ṭ-ṭaqāfa)

——: *Kitāb Faṣl al-maqāl with its Appendix (Ḍamīma) and an Extract from Kitāb al-Kashf ʿan manāhiǧ al-adilla*, Arabic text, edited by G. F. Hourani, Leiden 1959

——: *Faṣl al-maqāl fīmā baina l-ḥikma wa-š-šarīʿa min at-ittiṣāl*, hrsg. v. M. ʿAmāra, Kairo ²1983, Beirut ³1986

——: *On the Harmony of Religion and Philosophy*, a translation with introd. and notes (. . .) by. G. F. Hourani, London 1961, ²1967, ³1976 (E. J. W. Gibb Memorial Series, New Series; 21)

——: „Ḍamīmat al-ʿilm al-ilāhī", in: ——: *Kitāb Faṣl al-maqāl with its Appendix (Ḍamīma) and an Extract from Kitāb al-Kashf ʿan manāhiǧ al-adilla*, Arabic text, edited by G. F. Hourani, Leiden 1959, S. 41–45

——: „Ḍamīmat al-ʿilm al-ilāhī", in: ——: *Faṣl al-maqāl fīmā baina l-ḥikma wa-š-šarīʿa min at-ittiṣāl*, hrsg. v. M. ʿAmāra, Kairo ²1983, Beirut ³1986, S. 70–77

——: „al-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla fī ʿaqāʾid al-milla", in: ——: *Manāhiǧ al-adilla fī ʿaqāʾid al-milla*, hrsg. v. M. Qāsim, Kairo ³1969, S. 131–252

——: dt. Übers. des *al-Kašf ʿan manāhiǧ*, in: ——: *Philosophie und Theologie von Averroes*, übers. v. M. J. Müller, München 1985, S. 26–118 (anastatischer Nachdruck Osnabrück 1974; neu hrsg. v. M. Vollmer, Weinheim 1991)

——: *Tahāfut at-tahāfut/Tahafot at-tahafot. L'incoherence de l'incoherence*, hrsg. v. M. Bouyges, Beirut 1930, ²1987 (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Séries arabe, 3)

——: *Averroes' Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, trans. by S. van den Bergh, 2 Bde., Oxford/London 1954

——: *Averroes' Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, hrsg. v. B. H. Zedler, Milwaukee 1961

——: *Die Hauptlehren des Averroes. Nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali*, aus dem arabischen Original übersetzt und erläutert von M. Horten, Bonn 1913

——: „Še-ma ha-amenoho ham-meša'im ve-ma še-amenoho ham-medebberim meanaše maḫozno be-ekot mezi'ot ha-ʿolam qarov", in: Worms, Moses, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun)*, Münster 1900, S. 66–70 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Bd. 3, Heft 4)

——: *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, hrsg. v. F. S. Crawford, Cambridge (Mass.) 1953 (Medieval Academy of America Publications; 59)

——: *Tafsīr as-samā' wa-l-ʿālam*, d.i. *Commentary on Aristotle's Book on the Heavens and the Universe. Sharḥ Kitāb al-Samā' wa-l-ʿālam*, with an Introduction by Gerhard Endress, Frankfurt 1994 (Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences, Series C, Facsimilie Editions; 57)

——: *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, editet with transl. and notes by E. I. J. Rosenthal, Cambridge 1956, ²1966

——: *Kommentar des Averroes zu Platons Politeia*, hrsg. u. komment. v. E. I. J. Rosenthal, ins Deutsche übers. v. S. Lauer, mit einer Einl. v. F. Niewöhner, Zürich 1996

——: *Aristotelis omnia quae extent opera (. . .) Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempera pervenere, commentarii*, 13 Bde., Venedig 1562; Nachdruck mit abweichender Bandeinteilung: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, 9 Bde., 3 Supplementbd., Frankfurt a. M. 1962

Avicenna, d.i. Ibn Sīnā, al-Ḥusain b. ʿAbdallāh: *Fī iṯbāt an-nubūwāt*, d.i.: *Iṯbāt an-nubūwāt. Proof of Prophecies*, editet with introduction and notes by M. Marmura, Beirut 1968 (Philosophical Texts and Studies; 2)

——: „Fī aqsām al-ʿulūm al-ʿaqlīya", in: ——, *Tisʿ rasā'il fī l-ḥikma wa-ṭabīʿīyāt*, Kairo 1326/1908 (Nachdruck Kairo 1989), S. 104–118

——: *ar-Risāla al-aḍḥawīya fī l-maʿād*, d.i.: *Epistola sulla vita futura*, a cura di F. Lucchetta, testo arabico, traduzione, introduzione e note, Padua 1969 (Publicazioni dell'instituto di storia della filosofia, Nuova serie; 5)

——: „Ḥayy ibn Yaqẓān", in: August Ferdinand Mehren: *Traités mystiques d'Abou Alî al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne*, 1. Faszikel, Leiden 1889

——: *Le récit de Ḥayy ibn Yaqẓān commenté par des textes d'Avicenne*, avant-propos, traductions, explications et notes par A.-M. Goichon, Paris 1959

——: *aš-Šifā', al-Manṭiq, al-Madḫal*, hrsg. v. I. Madkūr, G. Qanawaṭī, M. al-Ḫuḍairī u. F. al-Ahwānī, Kairo 1953

——: *aš-Šifā', al-Manṭiq, al-Burhān*, hrsg. v. I. Madkūr u. ʿA. ʿAfīfī, Kairo 1957

——: *aš-Šifā', aṭ-Ṭabīʿīyāt, as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī*, hrsg. v. I. Madkūr u. Saʿīd Zaid, Kairo 1983

——: *aš-Šifā', aṭ-Ṭabīʿīyāt, as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī*, hrsg. v. Ǧ. Āl Yāsīn, Beirut 1317/1996

——: *Liber primus naturalium tractatus primus de causis et principiis naturalium*, édition critiques de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Leiden/Löwen 1992 (Avicenna latinus; 8)

——: *aš-Šifā', aṭ-Ṭabīʿīyāt, an-Nafs*, d.i.: *Avicenna's De Anima (Arabic Text). Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*, hrsg. v. Fazlur Rahman, London 1959

——: *aš-Šifā', aṭ-Ṭabīʿīyāt, an-Nafs*, hrsg. v. Ǧ. Qanawātī u. S. Zāyd, Kairo 1395/1975

——: *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, édition critiques de la traduction latine médiévale par S. van Riet, 2 Bde., Leiden/Löwen 1968–72 (Avicenna latinus; 1, 2)

——: *aš-Šifā', aṭ-Ṭabīʿīyāt, as-Samā' wa-l-ʿālam, al-Kaun wa-l-fasād, al-Afʿāl wa-l-infiʿālāt*, hrsg. v. I. Madkūr u. M. Qāsim, Kairo 1379/1969

——: lat. Übers. von *al-Kaun wa-l-fasād*: *Liber tertius de naturalium de generatione et corruptione*, édition critiques de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Leiden/Löwen 1987 (Avicenna latinus; 6)

——: lat. Übers. von *al-Afʿāl wa-l-infiʿālāt*: *Liber quartus naturalium de actionibus et pas-*

sionibus qualitatum primarum, édition critiques de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Leiden/Löwen 1989 (Avicenna latinus; 7)

——: *aš-Šifāʾ, aṭ-Ṭabīʿīyāt, al-Maʿādin wa-l-aṯār al-ʿulwīya*, hrsg. v. I. Madkūr, ʿA. Mantaṣir, S. Zāyid u. ʿA. Ismāʿīl, Kairo 1375/1965

——: *aš-Šifāʾ, al-Ilāhīyāt*, hrsg. v. M. Y. Madkūr, Ǧ. Qanawātī, S. Zāyd u. S. Dunyā, 2 Bde., Kairo 1960

——: *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, édition critiques de la traduction latine par S. van Riet, 3 Bde., Leiden/Löwen 1977–83, (Avicenna latinus; 3, 4, 5)

——: lat. Übers. des *aš-Šifāʾ*: *Avicennae perhypatetici philosophi, ac mediorum facile primi opera in lucem redacta, ac nuper qantum ars niti potuit per sanonicum amendata. Logyca. Sufficientia. De celo et mundo. De anima. De animalibus. Alpharabius de intelleigentiis. Philosophia prima*, Venedig 1508, (anastatischer Nachdruck Frankfurt a. M. 1961)

——: *al-Mubāḥaṯāt*, hrsg. v. M. Bīdārfar, Qom (Iran) 1371/1413 (1992–93)

——: *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt maʿa šarḥ Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī*, hrsg. v. S. Dunyā, 4 Bde., Kairo 1957–60

——: *Livre de directives et remarques (Kitāb al-išārāt wa l-tanbīhāt)*, Traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon, Beirut/Paris 1951 (Collection d'úuvres arabes de l'UNESCO)

——: *Kītāb an-Naǧāt*, hrsg. v. M. Ṣabrī al-Kurdī, Kairo ²1938

——: *at-Taʿlīqāt*, hrsg. v. ʿA. Badawī, Kairo 1973

——: lat. Übers. ausgewählter Schriften von Avicenna: *Avicennae philosophi praeclarissimi ac medicorum principis. Compendium de anima. De Mahad (. . .). Aphorismi de anima. De diffinitionibus et quesitis. De divisione scientiarum ab Andrea Alpaco Bellunensi (. . .) Cum expositionibus eiusdem (. . .)*, Venedig 1546, anastatischer Nachdruck Farnborough (England) 1969

Pseudo?- ——: „Risāla li-baʿḍ al-mutakallimūn ilā š-šaiḫ fa-aǧābahum", in: *Ibn Sina Risâleri*, hrsg. v. H. Z. Ülken, 2 Bde., Istanbul 1953 (Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayinlarindan; 552), Bd. 2, S. 155–159

ʿAwda, ʿAbdalqādir: *at-Tašrīʿ al-ǧināʾī al-islāmī muqārranan bi-l-qānūn al-waḍʿī*, 2 Bde., Beirut ³1986

Ayoub, Mahmoud: „Religious freedom and the law of apostasy in Islam", in: *Islamo-christiana/Dirāsāt islāmīya masīḥīya*, 20 (1994), S. 75–91

Badawī, ʿAbdarraḥmān: *Min taʾrīḫ al-ilḥād fī-l-Islām*, Kairo 1945 (Dirāsāt islāmīya; 2)

——: *Arisṭū ʿinda l-ʿarab*, Kairo 1947

——: *Muʾallafāt al-Gazālī*, Kuweit ²1977

——: *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 Bde., Paris 1972 (Etudes de philosophie médiévale; 60)

al-Baġdādī, ʿAbdalqāhir b. Ṭahīr: *al-Farq baina l-firaq*, hrsg. v. M. M. ʿAbalhāmid, Kairo 1964

——: *Moslem Shisms and Sects. Al-Fark Bain al-Firak. Part I*, transl. by K. Chambers Seelye, New York 1920 (Columbia University Oriental Series; 15)

——: *Moslem Shisms and Sects. Being the Various Philosophical Systems Developed in Islam. Part II*, transl. by A. S. Halkin, Tel Aviv 1935

——: *Kītāb al-Milal wa-n-niḥal*, hrsg. v. A. N. Nader, Beirut 1970, ²1986

——: *Uṣūl ad-dīn. al-Muǧallad al-awwal*, Istanbul 1347/1968

——: *Tafsīr asmaʾ Allāh al-ḥusnā*, Hs. London, Brit. Mus. Or. 7547

al-Baġdādī, Hibatallāh b. ʿAlī (Abū l-Barakāt): *Kītāb al-Muʿtabar fī l-ḥikma*, Haiderabat (Indien) 1327 (1938)

Bahmanyār b. al-Marzubān, Kiyā Abū l-Ḥusain: *at-Taḥṣīl*, hrsg. v. M. Moṭahharī, Teheran 1349/1971

——: *Behmanjâr ben al-Marzubân, der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule. Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm*, arab. u. deutsch mit Anmerk. hrsg. v. S. Poper, Leipzig 1851

Bahnasāwī, Sālim ʿAlī: *al-Ḥukm wa-qaḍiyat takfīr al-muslim*, Kuwait ¹1977, ³1981

al-Baiḍāwī, ʿAbdallāh b. ʿUmar: *Anwār at-tanzīl*, 5 Bde., Kairo 1306 (1888)
al-Baihaqī, ʿAlī b. Zaid (auch: Ẓahīraddīn Ibn Funduq): *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, d.i.: *Tatimma Ṣiwan al-Ḥikma of ʿAlī b. Zaid al-Baihakī. Fasc. I – Arabic Text*, hrsg. v. M. Šafiʿ, Lahore 1351/1935 (Panjab Univers. Publ. Series; 20)
——: *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, d.i.: *Taʾrīḫ ḥukamāʾ al-islām*, hsrg. v. M. Kurd ʿAlī, Damaskus 1325/1946 (Maṭbūʿāt al-muǧmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī bi-Dimašq)
al-Baihaqī, Muḥammad b. Ḥusain: *Taʾrīḫ-i Masʿūdī*, d.i.: *Taʾrīḫ-i Baihaqī*, hrsg. v. S. Nafīsī, 3 Bde. Teheran 1324–26/1945–47
al-Balāḏurī, Aḥmad b. Yaḥyā: *Futūḥ al-buldān*, d.i. *Liber Expugnationis Regionum auctore (. . .) al-Beládsori (. . .)*, hrsg. v. M. J. de Goeje, Leiden 1866
al-Balḫī, ʿAbdallāh b. Aḥmad: „Kitāb al-Maqālāt", in: al-Balḫī, Abū Qāsim und ʿAbdalǧabbār, Ibn Aḥmad und al-Ǧušamī, al-Ḥakīm: *Faḍl al-iʿtizāl wa ṭabaqāt al-muʿtazila*, hrsg. v. F. Sayyid, Tunis 1393/1974, S. 63–119
Baljon, Johannes Marinus Simon: „'To Seek the Face of God' in Koran and Ḥadith", in: *Acta Orientalia* (Kopenhagen), 21 (1953), S. 253–66
Bälz, Kilian: „Submitting Faith to Judical Scrutiny Through the Family Trial", in: *Welt des Islams*, 37 (1997), S. 135–155
Baneth, David Zvi (auch: David Hartwig): „Jehuda Hellewi und Gazali", in: *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums* (Berlin), 5 (1924) S. 27–45; Neudruck in: *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, hrsg. v. K. Wilhelm, 2 Bde., Tübingen 1967, Bd. 2, S. 371–389 (Schriftenreihe wissenschft. Abhandl. des Leo Baeck Instituts; 16)
——: „Rabbi Yehudah hal-Levi we-Algazzali", in: *Kneseth* (Jerusalem), 7 (5702/1941–42), S. 311–329 (Hebr. Übers. des obigen Aufsatzes mit Fußnoten und Belegstellen, die in der deutschsprachigen Version fehlen.)
——: „What did Muḥammad mean when he called his religion 'Islam'? The original meaning of aslama and ist derivates", in: *Israel Oriental Studies*, 1 (1971), S. 183–90
al-Baqarī, ʿAbdaldāʾim: *Ṭ-ṭirāfāt al-Ġazālī au kaifa arraḍa l-Ġazālī nafsahu*, Kairo 1943
al-Bāqillānī, Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib: *Kitāb at-Tamhīd fī r-radd ʿalā l-mulḥida wa-l-muʿaṭṭila wa-r-rāfiḍa wa-l-ḫawāriǧ wa-l-muʿtazila*, hrsg. v. M. M. al-Ḫuḍūrī u. M. ʿA. Abū Rīḍa, Kairo 1366/1947
——: *Kitāb at-Tamhīd*, hrsg. v. R. J. McCarthy, Beirut 1957 (Publications of al-Hikma University of Baghdad, Kalam Series; 1)
——: *al-Inṣāf fimā yaǧibu iʿtiqāduhū wa-lā yaǧūzu l-ǧahl bih*, hrsg. v. M. Z. al-Kauṯarī, Kairo ²1382/1963
Barhebreaus, Gregorius, d.i. Abū l-Faraǧ Ġrīġūriūs al-ʿIbrī al-Malaṭī: *Taʾrīḫ muḫtaṣar al-duwal*, hrsg. v. A. Ṣāliḥānī, Beirut 1958
Bauer, Hans: *Die Dogmatik al-Ghazālī's nach dem II. Buch seines Hauptwerkes*, Halle 1912
——: *Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von al-Ġazālī's Hauptwerk*, übers. u. erläut. v. H. Bauer, Halle 1916 (Islamische Ethik, 1)
——: *Erlaubtes und verbotenes Gut. Das 14. Buch von al-Ġazālī's Hauptwerk der Religionswissenschaften*, übers. u. erl. v. H. Bauer, Halle 1922 (Islamische Ethik; 3)
Bausani, Alessandro: „Religion in the Saljuq Period", in: *Cambridge History of Iran. Volume 5. The Saljuq and Mongol Periods*, hrsg. v. J. A. Boyle, Cambridge 1968, S. 283–302
Behler, Ernst: *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchung zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter. Erster Teil: Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters*, München/Paderborn/Wien 1965
Bello, Iysa A.: *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy. Ijmāʿ and Taʾwīl in the Conflict Between al-Ghazālī and Ibn Rushd*, Leiden 1989 (Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 3)
Bercher, Léon: „L'apostasie, le blasphème et la rébellion en droit Musulman malékite", in: *Revue Tunesienne*, 30 (1923), S. 115–30

——: „Le livre de Guerre Sainte d'al-Qudûrî", in: *Revue tunesienne de droit*, 2 (1954), S. 123–214

——: „Averroès juriste. Preface de la «Bidâya al-mujtahid» (Précis des principales règles de méthodologie juridique musulmane) traduit par L. Bercher", in: *Revue tunisienne de droit*, 3 (1955), S. 28–37

Bernand, Marie: „L'iǧmāʿ chez ʿAbd al-Ǧabbār et l'objection d'an-Naẓẓām", in: *Studia Islamica*, 30 (1968), S. 27–38

——: „Al-Ghazālī. Artisan de la fusion des systèmes de pensée", in: *JA*, 278 (1990), S. 223–251

Birkeland, Harris: *The Lord Guideth, Studies in Primitive Islam*, Oslo 1956

Black, Deborah L.: *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990 (Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 7)

Blochet, Edgard: *Bibliothèque Nationale. Catalogue de la collection de manuscrits orientaux arabes, persan et turcs formée par M. Charles Schefer et acquise par l'etat*, Paris 1900

——: *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884–1924)*, Paris 1925

Bodin, Jean: *Colloquium heptaplomeres*, d.i. *Joannis Bodini Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimum Arcanis Abdidit*, hrsg. v. L. Noack, Schwerin/Paris/London 1857

de Boer, Tjitze J.: *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ġazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn-Rošd*, Straßburg 1894

——: *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901

Bosworth, Clifford Edmund: „The Rise of the Karāmiyyah in Khurasan", in: *Muslim World*, 50 (1960), S. 5–14

——: „The Imperial Policy of The Early Ghaznawids", in: *Islamic Studies*, 1.3 (1962), S. 48–82

——: *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994–1040*, Edinburgh 1963

——: „The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000–1217)", in: *The Cambridge History of Iran. Volume 5. The Seljuq and Mongol Periods*, hrsg. v. J. A. Boyle, Cambridge 1968, S. 1–202

——: „The Ismaʿilis of Quhistān and the Maliks of Nimrūz or Sistān", in: *Medieval Ismāʿīlī History and Thought*, hrsg. v. F. Daftary, Cambridge 1996, S. 221–229

Bouyges, Maurice: *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*, edité et mis par jour par M. Allard, Beirut 1959

Bravmann, Meir Mosche: „Le-rekaʿ har-ruaḫni šel ha-islam hak-kadim we-hattoladotihem šel musagi haj-jesod bo", in: *Tarbiz*, 18 (1946/47), S. 65–88

von Bredow, Mathias: *Der heilige Krieg (ǧihād) aus Sicht der mālikitischen Rechtsschule*, Beirut 1994 (Beiruter Texte und Studien; 44)

Brockelmann, Carl: *Geschichte der Arabischen Litteratur. Zweite den Supplementbänden angepaßte Auflage*, 2 Bde., Leiden 1943–49, 3 Supplementbde. 1937–42

—— *et alii*: *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Literatursprachen der Islamischen Welt. Denkschrift dem 19. internationalen Orientalistenkongreß [1935] in Rom vorgelegt von der Transkriptionskommission der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Wiesbaden 1969

Browne, Edward G.: *A Literary History of Persia*, 4 Bde., London ³1919–24 (The Library of Literary History)

Brunschvig, Robert: „Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tūmart", in: *Ignace Goldziher Memorial Volume*, hrsg. v. S. Löwinger, J. Somogyi u. A. Scheiber, 2 Bde., Budapest 1948/Jerusalem 1958, Bd. 2, S. 1–13 (Nachdruck in: *Arabica*, 2 (1955), S. 137–149)

——: „Averroès juriste", in: *Etudes d'orientalisme dédiés à la mémoire de Lévi-Provençal*, 2 Bde., Paris 1962, Bd. 1, S. 35–68

——: „Muʿtazilisme et Ašʿarisme à Baġdād", in: *Arabica*, 9 (1962), S. 345–356

——: „Encore sur la doctrine du Mahdī", in: *Folia Orientalia* (Krakau), 12 (1970), S. 33–40

al-Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl: *Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, d.i.: *Le Recueil des Traditions Mahométanes*

par Abou Abdallah Mohhammed ibn Ismaîl el-Bokhâri. Publié par M. L. Krehl continué par T. W. Juynboll, 4 Bde., Leiden 1862–1908

Bulliet, Richard W.: *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge (Mass.) 1972

——: „The Polical-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century", in: *Islamic Civilisation 950–1150. A Colloquium Published under the Auspices of the Near Eastern History Group, Univ. of Oxford, and the Near East Centre, Univ. of Pennsylvania*, hrsg. v. D. S. Richards, Oxford 1973, S. 71–92

——: *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge (Mass.) 1979

——: *Islam. The View from the Edge*, New York 1994

Bürgel, Johann Christoph: „Ibn Ṭufail and his Ḥayy Ibn Yaqẓān: A Turning Point in Arabic Philosophical Writing", in: *The Legacy of Muslim Spain*, hrsg. v. S. K. Jayyusi, Leiden 1992 (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten; 12) S. 830–846

Burnett, Charles: „The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the Twelfth Century", Preprint 78 des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte, Berlin, International Workshop: Experience and Knowledge Structures in Arabic and Latin Sciences, December 16–17, 1996

Burton, Isabel: *The Inner Life of Syria, Palestine and the Holy Land*, London 1875

Busse, Heribert: *Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055)*, Beirut 1969 (Beiruter Texte und Studien; 6)

——: „Salman Rushdie und der Islam", in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 4 (1990), S. 193–215

Butterworth, Charles E.: „La valeur philosophique des commentaires d'Averroès sur Aristote", in: *Multible Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion de 850e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris 20–23 septembre 1976*, hrsg. v. J. Jolivet, Paris 1978, S. 117–126

——: „The Sources that Nourished Averroes's Decisive Determination", in: *Arabic Science and Philosophy* (Cambridge), 5 (1995), S. 93–119

Cabanelas, Darío: „Notas pora la historia de Algazel en España", in: *al-Andalus*, 17 (1952), S. 223–232

Caetani, Leone: *Annali dell'Islam*, 10 Bde., Mailand 1905–26

Cahen, Claude: „Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au Moyen Age: milices et associationes de Foutouwwa", in: *Recueils de la Société Jean Bodin*, 7 (1955), S. 273–288

——: „Mouvements popoulaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age", in: *Arabica*, 5 (1958), S. 225–250, 6 (1959), S. 25–56 und 233–265

——: „The Historiography of the Seljuqid Period", in: *Historians of the Middle East*, hrsg. v. B. Lewis u. P. M. Holt, London/New York/Toronto 1962 (Historical Writings on the Peoples of Asia), S. 59–78

Calmaro, Jean: „Le Chiisme imamite en Iran à l'epoche seldjoukide d'après le Kitab al-Naqd", in: *Le Monde Iranien et l'Islam. Sociétés et Cultures* (Paris/Genf), 1 (1971), S. 43–67

Carra Baron de Vaux, Bernard: *Gazali*, Paris 1902 (Les grandes philosophes)

Casiri, Michael (auch: Miḫā'īl al-Ġazīrī): *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis sive librorum omnium Mss. qoud Arabicè (. . .) Compositos Bibliotheca Coenobii Escurialensis compuelitur*, 2 Bde., Madrid 1760–1770

Caspar, R. siehe unter Georges Chehata Anawati

Caskel, Werner: „Der arabische Stamm vor dem Islam und seine gesellschaftliche und juristische Organisation", in: *Accdamedia Nazionale dei Lincei. Atti del Convegno internazionale sul tema: Dalla tribu allo stato, 1961*, Rom 1962 (Problemi attuali di scienza e di cultura; 54)

Chaumont, Marie-Louise: „L'inscription du Kartīr à la 'Ka'ba de Zoroastre'. Texte, Traduction, Commentaire", in *JA*, 248 (1960), S. 339–381

Chokr, Melhem: *Zandaqa et Zindīq en Islam au second siècle de l'Hegire*, Damaskus 1993
Choksy, Jamsheed Kairshasp: *Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York 1997
Cilardo, Agostino: *Theorie sulle origini del diritto islamico*, Rom 1990
Conrad, Lawrence I.: „An Andalusian Physician at the Court of the Muwaḥḥids: Some Notes an the Public Career of Ibn Ṭufayl", in: *Al-Qanṭara*, 16 (1995), S. 1–13
—— (Hrsg.): *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān*, Leiden 1996 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies; 26)
——: „Through the Thin Veil: On the Question of Communication and Socialization of Knowledge in Ḥayy ibn Yaqẓān", in: *The World of Ibn Ṭufayl*, s. o., S. 238–266
Corbin, Henry: *En Islam iranienne: aspects spirituels et philosophiques*, 4 Bde., Paris 1971–72
——: *Philosophie iranienne et philosophie comparé*, Teheran 1977 (Académie Imperiale Iranienne de Philosophie; 25)
Coulson, Noel J.: *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964 (Islamic Surveys; 2)
Cook, Michael: *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981
Cranz, F. Edward: „Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes", in: *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, hrsg. v. E. P. Mahoney, Leiden 1976, S. 116–128
Crone, Patricia: *Mekkan Trade and the Rise of Islam*, Oxford
—— und Martin Hinds: *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986 (University of Cambridge Oriental Publications; 37)
Cruz-Hernández, Miguel: *Historia de la Filosofia Española. Filosofia Hispano-Musulmana*, 2 Bde. Madrid 1957
——: *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra pensamiento, influencia*, Cordoba 1986 (Publicationes del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Cordoba)
——: „Islamic Thought in the Iberian Peninsula", in: *The Legacy of Muslim Spain*, hrsg. v. S. K. Jayyusi, Leiden 1992 (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten; 12), S. 777–803
aḏ-Ḏahabī, Muḥammad b. Aḥmad Šamsaddīn: *Ta'rīḫ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a'lām*, hrsg. v. 'U. 'A. Tadmurī, bisher 46 Bde., Beirut 1407ff./1987ff.
Dachraoui, Farhat: „Tentative d'infiltration ši'īte en Espangne musulmane sous le regime d'al-Ḥakam II. Le procès d'un missionaire ši'īte d'après Ibn Sahl", in: *al-Andalus*, 23 (1958), S. 97–106
Daftary, Farhad: *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge 1990
——: „Ḥasan-i Ṣabbāh and the origin of the Nizārī Ismā'īlī movement", in: *Medieval Ismā'īlī History and Thought*, hrsg. v. F. Daftary, Cambridge 1996, S. 181–204
Daiber, Hans: „The Ismaili Background of Fārābī's Political Philosophy – Abū Ḥātim ar-Rāzī as a forerunner of Fārābī", in: *Gottes ist der Orient/Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. U. Tworuschka, Köln/Wien 1991 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte; 21), S. 143–150
——: *The Ruler as a Philosopher. A new interpretation of al-Fārābī's view*, Amsterdam/Oxford/New York 1986 (Medelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N. R., Deel 49; 4)
——: *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century. Abū l-Laiṯ al-Samarkandī's Commentary on Abū Ḥanīfa (died 150/767). al-Fiqh al-absaṭ*. Introduction, text and commentary, Tokyo 1995
ad-Dārimī, 'Uṯmān b. Sa'īd: *ar-Radd 'alā l-ǧahmīya*, hrsg. v. G. Vitestam, Lund/Leiden 1960
——: „ar-Radd 'alā l-ǧahmīya", in: *'Aqā'id as-salaf*, hrsg. v. 'A. S. an-Našṣār u. 'A. aṭ-Ṭālibī, Alexandria 1971, S. 253–356
Davidson, Herbert A.: „Maimonides' Secret Position on Creation", in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, hrsg. v. I. Twersky, Cambridge (Mass.) 1979

——: *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of the Human Intellect*, Oxford 1992

Dennett, Daniel C.: *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge (Mass.) 1950 (Harvard Historical Monographs; 22)

Demeerseman, A.: „Le Maghreb a-t-il une marque ghazzâlienne?", in: *IBLA* (Tunis), 21 (1958), S. 109–116

Derenbourg, Hartwig u. Évariste Lévi-Provençal u. H. P. J. Reinaud: *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, 3 Bde., Paris 1884–41 (Publications de l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes)

Dictionaire des sciences philosophique. Par une société des professeurs de philosophie, hrsg. v. A. Franck, 6 Bde., Paris 1844–52

Dozy, Reinhart P. A.: *Suppléments aux dictionaires arabes*, 2 Bde., Leiden 1881

Dunlop, Douglas Morton: „Ibn Bājjah's Tadbīru l-Mutawaḥḥid (Rule of the Solitary)", in: *JRAS*, 1945, S. 61–81

——: „Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bājjah", in: *The Islamic Quraterly* (London), 2 (1955), S. 100–116

——: „Remarks on the Life and Works of Ibn Bājjah (Avempace)", in: *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists held in Istanbul (. . .) 1951*, hrsg. v. Z. V. Togan, Bd. 2, Leiden 1957, S. 188–196

Eche, Youssef: *Les bibliothèques Arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age*, Damaskus 1967 (IFEAD)

EI[1], d.i.: *Enzyklopaedie des Islām. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, hrsg. v. M. T. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset *et alii*, 4 Bde., Leiden/Leipzig 1913–36 (Beginn der Lieferungen 1908), Ergänzungsbd. 1938

EI[2], d.i.: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, hrsg. v. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, É. Lévi-Provençal, J. Schacht *et alii*, Leiden/London 1954ff. (alle Artikel auch in: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, Leiden/Paris 1954ff.)

EJ, d.i.: *Encyclopaedia Judaica*, 16 Bde., Jerusalem 1971–72

Elamrani-Jamal, Abdelali: „De la multiplicé des modes de la prophétie chez Ibn Sīnā", In: *Etudes sur Avicenne*, hrsg. v. J. Jolivet u. R. Rashed, Paris 1984 (Collection sciences et philosophie arabes. Etudes et reprises), S. 125–142

Encyclopaedia Iranica, hrsg. v. E. Yarshater, London/Costa Mesa (Karlifornien) 1982ff

Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, nach 10 Bdn. abgebrochen, Berlin 1928–34

Encyclopaedia of Religion and Ethics, hrsg. v. J. Hastings *et alii*, 13 Bde., Edinburgh 1908–26

Ennaïfer, H'mida: „De la foi à la conscience d'un paradoxe. Un cas de conflict entre le droit d'origine révélée et les droit de l'homme: le châtiment en cas d'apostasie d'Islam (le *ridda*)", in: *Foi et justice: un défi pour le christianisme et pour l'islam/GRIC Groupe de Recherches Islamo-Chrétien*, Paris 1993, S. 104–113

van Ess, Josef: *Die Erkenntnislehre des ʿAḍududdīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Bandes seiner Mawāqif*, Wiesbaden 1966

——: „Neuere Literatur zu Gazzālī", in: *Oriens*, 20 (1967), S. 299–308

——: „Ḍirār b. ʿAmr und die Cahmiya. Biographie einer vergessenen Schule", in: *Der Islam*, 43 (1967), S. 241–279 und 44 (1968), S. 1–70

——: „Skepticism in Islamic Religious Thought", in: *al-Abḥāṯ* (Beirut), 21.1 (1968), S. 1–18

——: „The Logical Structure of Islamic Theology", in: *Logic in Classical Islamic Culture. First Giorgio Della Vida Biennal Conference*, hrsg. v. G. E. von Grunebaum, Wiesbaden 1970, S. 21–51

——: *Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāšiʾ al-Akbar (gest. 293 H.)*, Beirut 1971 (Beiruter Texte und Studien; 11)

——: *Das Kitāb an-Nakṯ des Nazzām und seine Rezeption im Kitān al-Futya des Ǧāḥiz.*

Eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1972 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Hist. Klasse, 3. Folge; 79)
——: *Zwischen Ḥadīt und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*, Berlin 1975 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Neue Folge; 7)
——: „The Beginnings of Islamic Theology", in: *The Cultural Context of Medieval Learning*, hrsg. v. J. E. Murdoch u. E. D. Sylla, Dortrecht u. Boston 1975, S. 87–111
——: *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*, Beirut 1977 (Beiruter Texte und Studien; 14)
——: *Ungenützte Texte zur Karrāmīya. Eine Materialsammlung*, Heidelberg 1980 (Sitzungsber. d. Heildelberger Akad. d. Wissensch., Philos.-Hist. Klasse, Jg. 1980; 6)
——: „Quelques remarques sur le Munqiḏ min aḍ-ḍalāl", in: *Ghazālī. La raison et le miracle. (Table ronde UNESCO, 9–10 decembre 1985)*, Paris 1987, (Islam d'hier et aujourd'hui; 30), S. 57–68
——: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin und New York 1991–97
Faath, Sigrid u. Hanspeter Mattes: „Demokratie und Menschenrechte im islamischen politischen Denken", in: *Demokratie und Menschenrechte in Nordafrika*, hrsg. v. S. Faath u. H. Mattes, Hamburg 1992, S. 19–48
Fähndrich, Hartmut: „Der Kasus Farag Foda. Drei muslimische Stellungnahmen zur Frage des Abfalls vom Glauben", in: *Du. Die Zeitschrift der Kultur* (Zürich), 640/7–8.1994, S. 55–57
Fakhry, Majid, auch: Māğid Faḫrī: „al-Kindī wa-Suqrāṭ", in: *al-Abḥāṯ* (Beirut), 16 (1963) S. 23–34
——: „Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes", in: *Medieval Studies* (Toronto), 30 (1968), S. 78–89
——: *A History of Islamic Philosophy*, New York 1970, ²1983 (Studies in Oriental Culture; 5)
——: *Aṯār al-Farābī fī l-falsafa al-andalusīya*, Bagdad 1975
al-Fārābī, Muḥammad b. Tarḫān: *Kītāb Taḥṣīl as-saʿāda (The Attainment of Happiness)*, hrsg. v. Ğ. Āl Yāsīn, Beirut ²1403/1983
——: *Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*, d.i.: *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādiʾ Ārāʾ Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, hrsg. und übers. v. R. Walzer, Oxford 1985
——: *Kītāb al-Ğamʿ baina l-ḥakīmain*, hrsg. v. A. N. Nādir, Beirut ⁴1986
——: *Deux traités philosophiques: L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristotle et De la religion*, introd., trad. et notes par D. Mallet, Damaskus 1989 (Publications de l'Institut Français de Damas; 134)
——: *Kītāb al-Milla wa-nuṣūs uḫrā (Alfarabi's Book of Religion and Related Tetxts)*, hrsg. v. M. Mahdī, Beirut ²1991
——: *Fuṣūl muntazaʿa (Selected Aphorisms)*, hrsg. v. F. M. Naǧǧār, Beirut 1971
——: *as-Siyāsa al-madanīya al-mulaqqab bi-mabādiʾ al-mauǧūdāt (The Polical Regime)*, hrsg. v. F. M. Naǧǧār, Beirut 1964, ²1993
——: *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*, hrsg. v. ʿA. Bū Malḥam, Beirut 1996
——: *De Platonis Philosophia*, ediderunt F. Rosenthal et R. Walzer, London 1943 (Corpus platonicum medii aevi, Plato arabus; 2)
——: *Compendium Legum Platonis*, edidit et latine versit F. Gabrieli, London 1952 (Corpus platonicum medii aevi. Plato arabus; 3)
Fattal, Antoine: *Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958 (Recherches de l'Institut des Lettres Orientales; 10)
Fazlur Rahman: *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London 1958 (Ethical and Religious Classics of East and West; 21)
——: *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965 (Publications of the Central Institute of Islamic Research; 2)

Fierro (-Bello), María Isabel (auch: Maribel): *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid 1987 (Cuadernos de islamología; 1)
——: „Accusations of 'zandaqa' in al-Andalus", in: *Quaderni di Studi Arabi* (Venedig), 5–6 (1987–88), S. 251–258
——: „Heresy in al-Andalus", in: *The Legacy of Muslim Spain*, hrsg. v. S. K. Jayyusi, Leiden 1992 (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten; 12), S. 895–908
——: „La religión", in: *Historia de España fundata por R. Meneñdez Pidal (segonda edición)*, dirigata par F. M. Jover Zamoro, Tomo 8, Volumen 1: *Los reinos de taifas. al-Andalus en el siglo XI*, coordinación de M. J. Viguera-Molíns, Madrid 1994, S. 399–496
——: „La religión", in: *Historia de España fundata por R. Meneñdez Pidal (segonda edición)*, dirigata par F. M. Jover Zamoro, Tomo 8, Volumen 2: *El retroceso territorial de al-Andalus, almorávides y almohades, siglos XI al XIII*, coordinación de M. J. Viguera-Molíns, Madrid 1997, S. 437–546
Fihrist siehe unter Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*
Flasch, Kurt: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987
——: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris* eing., übers. u. erklärt von K. Flasch, Mainz 1989 (excerpta classica; 6)
Fleischhammer, Manfred (Hrsg.): *Altarabische Prosa*, Köln 1988
Fradkin, Hillel: „The Political Thought of Ibn Ṭufayl", in: *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin Mahdi*, hrsg. v. C. E. Butterworth, Cambridge (Mass.) 1992
Frank, Richard MacDonough: „The Neoplatonism of Ǧahm b. Ṣafwān", in: *Le Muséon*, 78 (1965), S. 395–424
——: „Al-Maʿdūm wal-Mawjūd. The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers", in: *MIDEO*, 14 (1980), S. 185–209
——: „Attribute, Attribution and Being: The Islamic Views", in: *Philosophies of Existence Ancient and Medieaval*, hrsg. v. P. Morewedge, New York 1982, S. 258–287
——: „Knowledge and Taqlīd. The Foundation of Religious Belief in Classical Ashʿarism", in: *JOAS*, 109 (1989), S. 258–278
——: „Al-Ghazālī on *Taqlīd*. Scholars, Theologians and Philosophers", in *Zeitschrift für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7 (1991/92), S. 207–252
——: „The Science of Kalam", in: *Arabic Science and Philosophy* (Cambridge), 2 (1992), S. 9–37
——: *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna*, Heidelberg 1992 (Abhandl. der Heidelbg. Akademie d. Wiss., phil. hist. Klasse (1992.1))
——: *Al-Ghazali and the Ashʿarite School*, Durham/London 1994
Friedländer, Israel: „ʿAbdallāh b. Sabā, der Begründer der Šīʿa und sein jüdischer Ursprung", in: *ZA*, 23 (1909), S. 296–327
Ǧādallāh, Maḥmūd Fuʾād: *Aḥkām al-ḥudūd fī š-šarīʿa al-islāmīya*, Kairo 1403/1984
al-Ǧahšiyārī, Muḥammad b. ʿAbdus: *Kitāb al-Wuzarāʾ wa-l-kuttāb*, hrsg. v. M. as-Saqqā, I. al-Abyārī u. ʿA. Šalbī, Kairo 1357/1938
GAL siehe unter Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*
Galen: *On Medical Experience. First Edition of the Arabic Version*, hrsg. u. übers. v. R. Walzer, London 1944
Galston, Miriam: *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton 1990
Gardet, Louis: „Quelques aspect de la pensée avicennienne dans ses rapport aves l'orthodoxie musulmane", in: *Revue Thomiste*, 47 (1939), S. 537–575 u. 693–742
——: *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris 1951 (Etudes de philosophie médievale; 41)
Gardīzī, ʿAbdalḥayy b. az-Zahhaq: *Zain al-aḫbār*, arab. Übers. aus dem Pers. von ʿA. S. Zaidān, Kairo 1402/1982

GAS siehe unter Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*

Gätje, Helmut: „Averroes als Aristoteleskommentator", in: *ZDMG*, 114 (1964), S. 59–65

——: „Logisch-semasiologische Theorien bei al-Ġazālī", in: *Arabica*, 21 (1974), S. 151–182

Gauthier, Léon: *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris 1909

——: *Ibn Thofail, sa vie, ses úuvres*, Paris 1909 (Publications de l'Ecole des Lettres, Alger; 62)

Gavison, Abraham ben Jakob: *ʿOmer haš-šeḳḳah*, Livorno 1748

al-Ġazālī, Muḥammad b. Muḥammad: *al-Manḫūl min taʿlīqāt al-uṣūl*, hrsg. v. Ḥ. Haitū, o. O., o. J. (Damaskus 1390/1970)

——: *al-Basīṭ fī l-furūʿ fī maḏhab aš-šāfiʿī*, Hss. Damaskus, Dār al-Kutub aẓ-Ẓāhirīya, Nr. 2111, 2112, 2113, 2114, (Teile 1, 4, 5 und 6)

——: *al-Wasīṭ al-muḥīṭ bi-iqṭār al-basīṭ*, Hss. Damaskus, Dār al-Kutub aẓ-Ẓāhirīya, Nr. 2061, 2062, 2063 (3 Teile)

——: *al-Wasīṭ fī-l-maḏhab (. . .) wa-bi-hāmišihī at-Tanqīh fī šarḥ al-Wasīṭ li Muḥyīʾaddīn b. Šaraf an-Nawāwī, Šarḥ muškil al-Wasīṭ li-Abī ʿAmr Uṯmān b. aṣ-Ṣalāḥ [aš-Šahrazūrī], Šarḥ muškil al-Wasīṭ li-Muwaqqafaddīn Ḥamza b. Yusūf al-Ḥamawī, Taʿliqāt muʾǧizāt ʿalā l-Wasīṭ li-Ibrāhīm b. ʿAbdallāh b. Abī ad-Dam*, hrsg. v. A. M. Ibrāhīm, 7 Bde., al-Ġurīya (Kairo) 1997

——: *al-Waǧīz fī l-fiqh al-īmān aš-Šāfiʿī*, 2 Bde., Kairo 1317 (1899)

——: *Šifāʾ al-ġalīl fī bayān aš-šubah wa-l-muḫīl*, hrsg. v. Ḥ. ʿU. al-Kubaisī, Bagdad 1390/1971

——: *Tahāfut al-falāsifa*, hrsg. v. S. Dunyā, Kairo ^{6}1392/1972

——: *Tahâfot al-Falâsifat ou «Incohérence des Philosophes»*, hrsg. v. M. Bouyges, Beirut 1927 (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe; 2)

——: *Al-Ghazali's Tahafut al-Falasifah. Incoherence of the Philosophers*, trans. by S. A. Kamali, Lahore 1963 (Pakistan Philos. Congress Publ.; 3)

——: *The Incoherence of the Philosophers/Tahāfut al-falāsifa*, a parallel English-Arabic text. Translated, introduced, and annotated by M. E. Marmura, Provo (Utah) 1997 (Islamic Translation Series. Al-Ḥikma)

——: *Maqāṣid al-falāsifa*, 3 Bde., Kairo 1355/1935

——: *Logica et philosophia Algazelis Arabis*, Venedig 1506 (anastatischer Nachdruck mit einem Vorwort v. C. H. Lohr, Frankfurt a.M. 1969)

——: lat. Übers. der Logik auch in: Charles H. Lohr, „Logica Algazelis: Introduction and Critical Text", in: *Traditio* (New York) 21 (1965), S. 223–290

——: lat. Übers. der Metaphysik auch in: J. T. Muckle, *Algazelis Metaphysics: A Medieval Translation*, Toronto 1933

——: *Faḍāʾiḥ al-bāṭinīya*, hrsg. v. ʿA. Badawī, Kairo 1383/1964 (Nachdruck Kuweit o. J.)

——: *Qawāṣim al-bāṭinīya*, in: Ahmed Ateş, „Gazâlî'in Batinîlerin Belini Delliler'i Kitâb Kavâṣım al-Bâṭınîya", S. 23–44, in: *Ilâhiyât Fakültesi Dergisi Ankara Üniversitesi*, 3 (1954), S. 23–54

——: *Miʿyār al-ʿilm*, hrsg. v. S. Dunyā, Kairo 1383/1964

——: *Miḥakk an-naẓr fī-l-manṭiq*, hrsg. v. M. B. an-Naʿasānī, Beirut 1966

——: *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, hrsg. v. H. Atay u. I Agâh Cubukçu, Ankara 1962 (Ankara Üniversitesi Ilâhiyat Fakültesi Yayinlari; 34)

——: *Mīzān al-ʿamal*, hrsg. v. S. Dunyā, Kairo 1964

——: *Critère de l'action (Mīzān al-aʿmal [sic]). Traité d'éthique psychologique et mystique*, version française et étude analytique par H. Hachem, Paris 1945

——: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, 16 Teile in 6 Bdn., Kairo 1356–57 (1937–39) (Laǧnat našr aṭ-ṭaqāfa al-islāmīya)

——: *al-Qisṭās al-mustaqīn*, hrsg. v. V. Chelhot, Beirut 1959

——: *al-Arbaʿīn fī uṣūl ad-dīn*, Beirut ^{3}1979

——: *ad-Durra al-fāḫira fī kašf ʿulūm al-āḫira*, d.i.: *Ad-dourra al fâkhira. La perle precieuse de Ghazâlî*, publié (. . .) avec une traduction française par L. Gauthier, Genf/Basel/Lyon 1878
——: *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits*, aus dem Arabischen übersetzt von M. Brugsch, Hannover 1924
——: *Ǧawāhir al-qurʾān*, Kairo 1933 (anastatischer Nachdruck Beirut ^{5}1401/1981)
——: *The Jewels of the Qurʾān. Al-Ghazālī's Theory*, trans. with introd. and annot. by M. Abul Quasem, Kuala Lumpur 1977
——: *al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, hrsg. v. F. A. Shehadi, Beirut ^{2}1982
——: *The Ninety-Nine Beautiful Names of God. al-Maqṣad al-asnā fī sharḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, transl. by D. B. Burell u. N. Daher, Cambridge 1995
——: *Faiṣal at-tafriqa baina l-islām wa-z-zandaqa*, hrsg. v. S. Dunyā, Kairo 1381/1961
——: *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz. Eine Übersetzung der Schrift Das Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit (Fayṣal at-tafriqa bayn al-Islām wa-z-zandaqa)*, eingl., übers. u. mit Erläut. v. F. Griffel, Zürich 1998
——: *Qānūn at-taʾwīl*, hrsg. v. M. Bīǧū, Damaskus 1413/1993
——: „Qānūn at-taʾwīl", in: *Maǧmūʿ rasāʾil al-imām al-Ġazālī*, 7 Bde., Beirut 1409–14/1988–94, Bd. 7, hrsg. v. A. Šamsaddīn, S. 121–132
——: *Miškāt al-anwār*, hrsg. v. A. al-ʿAfīfī, Kairo 1383/1964
——: *al-Ghazzālī's Mishkāt al-Anwār ("The Niche of the Lights")*, a transl. with introd. by W. H. T. Gairdner, London 1924 (Asiatic Society Monographs; 9), anastatischer Nachdruck Lahore 1959
——: *Die Nische der Lichter*, übers. v. ʿA. ʿA. Elschazlī, Hamburg 1987
——: *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, hrsg. v. F. Jabre, Beirut ^{3}1969
——: *Der Erretter aus dem Irrtum*, übers. v. ʿA. ʿA. Elschazlī, Hamburg 1988
——: „al-Imlāʾ fī iškālāt al-Iḥyāʾ", in: ——: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, 16 Teile in 6 Bdn., Kairo 1356–57 (1937–39) (Laǧnat našr aṭ-ṭaqāfa al-islāmīya), Bd. 6, S. 3039–3095
——: *Ilǧām al-ʿawāmm ʿan ʿilm al-kalām*, hrsg. v. M. M. al-Baġdādī, Beirut 1406/1985
——: *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, 2 Bde., Kairo 1322–24 (1904–06)
Pseudo ——: *Maʿāriǧ al-quds fī madāriǧ maʿrifat an-nafs*, Beirut 1401/1981
van Gelder, Geert Jan: „The Conceit of Pen and Sword: On an Arabic Literary Debate", in: *Journal of Semitic Studies* (Manchester), 32 (1987), S. 329–360
Gibb, Hamilton A. R.: „Al-Mâwardî's Theory of the Khilâfah", in: *Islamic Culture*, 11 (1937), S. 291–302
Ǧihāmī (auch: Jéhamy), Gérald: *Mafhūm as-sababīya baina l-mutakallimūn wa-l-falāsifa. Dirāsa wa-taḥlīl*, Beirut 1985
Gimaret, Daniel: „Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leur commentaires", in: *Annales Islamologiques*, 15 (1979), S. 47–96
——: *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris 1988
——: *La doctrine d'al-Ashʿarī*, Paris 1990
Giorgi, Roberto: *Pour une histoire de la zandaqa*, Florenz 1989 (Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia; 52)
Glassen, Erika: *Der mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiösität der späten Abbasiden-Zeit*, Wiesbaden 1981 (Freiburger Islamstudien; 8)
Goichon, Amélie-Marie: *La distiction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris 1937
Goldziher, Ignaz: *Die Ẓâhiriten – Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*, Leipzig 1884 (anastatischer Nachdruck Hildesheim 1967)
——: „Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika", in: *ZDMG*, 41 (1887), S. 30–140; auch in: ——, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. J. Desomogyi, 6 Bde., Hildesheim 1967–73 (Collectanea; 2), Bd. 2, S. 191–301
——: *Muhammedanische Studien*, 2 Bde., Halle 1889–90

——: „Le dénombrement des sectes mohamétans", in *RHR*, 26 (1892), S. 129–137; auch in: ——, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, S. 406–414
——: *Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le nord de l'Afrique au XIe siècle*, Algier 1903 (als Einleitung mit gleicher Paginierung enthalten in: Ibn Tūmart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert*)
——: „Das Prinzip der takijja im Islam", in: *ZDMG*, 60 (1906), S. 213–226; auch in: ——, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 59–72
——: „Die dogmatische Partei der Sālimijja", in: *ZDMG*, 61 (1907), S. 73–80; auch in: ——, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 76–83
——: „Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ", in: *ZA*, 12 (1908), S. 317–344; auch in: ——, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 107–134
——: „Die islamische Philosophie", in: W. Wundt, H. Oldenburger *et alii*: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Berlin/Leipzig 1909, S. 46–70 (*Die Kultur der Gegenwart ihre Entwicklungen und Ziele*, hrsg. v. P. Hinneberger, Tl. 1, Abt. 5)
——: *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910
——: „Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften", in: *Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissensch.*, Jg. 1915, 1916, S. 3–36; auch in: ——, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 357–400
——: „Hellenistischer Einfluß auf mu'tazilitische Chalifats-Theorien", in: *Der Islam*, 6 (1915), S. 173–177; auch in: ——, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 318–322
——: *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinīya-Sekte*, Leiden 1916 (Veröffentlichungen der de Goeje-Stiftung; 3)
Goodman, Lenn Evan: „Did al-Ghazālī deny Causality?", in: *Studia Islamica*, 47 (1978) S. 83–120
——: *Avicenna*, London/New York 1992 (Arabic Thought and Culture)
—— siehe auch unter Ibn Ṭufail
Gramlich, Richard: *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen der Gottesliebe. Die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes*, eingel. übers. und komment. v. R. Gramlich, Wiesbaden 1984 (Freiburger Islamstudien; 10)
Griffel, Frank: „Toleranzkonzepte im Islam und ihr Einfluß auf Jean Bodins Colloquium Heptapolmeres", in: *Bodinus Polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, hrsg. v. R. Häfner, Wiesbaden 1999 (Wolfenbütteler Forschungen; 89), S. 119–144
Grignaschi, Mario: „Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul", in: *JA*, 254 (1966), S. 1–142
Groarke, Leo: „Descartes' First Meditation: Something Old, Something New, Something Borrowed", in: *Journal of the History of Philosophy*, (St. Louis) 22 (1984), S. 281–301
Grundriß der Arabischen Philologie, hrsg. v. W. Fischer und H. Gätje, 3 Bde., Wiesbaden 1987–92
Gutas, Dimitri: „The Ṣiwān al-ḥikmā Cycle of Texts", in: *JAOS*, 102 (1982), S. 645–650
——: „Avicenna's madhab. With an Appendix on the Question of his Date of Birth", in: *Quaderni di Studia Arabi* (Venedig), 5–6 (1987–88), S. 323–336
——: „Notes and Texts from Cairo Manuscripts II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzāq aṣ-Ṣiġnāḫī", in: *Manuscripts of the Middle East* (Leiden), 2 (1987), S. 8–17
——: *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden 1988 (Islamic Philosophy and Theology; 4)
——: „Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works", in: *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, hrsg. v. C. Burnett, London 1993 (Warburg Institute Surveys and Texts; 23), S. 29–76
——: „Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", in: *Oriens*, 34 (1994), S. 222–241

——: „Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talḫīs", in: *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Science dedicatet to H. J. Drossart Lulofs*, hrsg. v. G. Endress u. R. Kruk, Leiden 1997, S. 100–119

——: „Avicenna: *De anima (V 6)*. Über die Seele, über Intuition und Prophetie", in: *Hauptwerke der Philosophie im Mittelalter*, hrsg. v. K. Flasch, Stuttgart 1998, S. 90–107

——: *Greek Thought, Arabic Culture. The Greaco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London/New York 1998

al-Ǧuwainī, ʿAbdalmālik b. ʿAbdallāh: *aš-Šāmil fī uṣūl ad-dīn*, hrsg. v. ʿA. S. an-Naššār u. F. B. ʿAwn, S. M. Muḫtār, Alexandria 1969

——: *aš-Šāmil fī uṣūl ad-dīn*, hrsg v. H. Klopfer, Kairo 1959, ²1988–89 (nur Teil I/1)

——: *Kitāb al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, hrsg. v. ʿA. ad-Dīb, 2 Bde., Kairo ²1400 (1979/80)

——: *al-Iršād*, hrsg. v. M. Y. Mūsā u. ʿA. ʿA. ʿAbdalḥamīd, Kairo 1369/1950

——: „Šifāʾ al-ġalīl fī bayān mā waqāʾ fī t-tūrah wa-l-inǧīl min at-tabdīl", in: *Textes apologétiques de Ǧuwaini (m. 478/1085)*, textes arabes traduit et annotés par M. Allard, Beirut 1968, S. 99–176

——: *al-ʿAqīda an-nizāmīya*, hrsg. v. M. Z. Kauṯarī, Kairo 1367/1948

al-Ǧūzǧānī, ʿAbdalwāḥid b. Muḥammad: *Sīrat aš-šaiḫ ar-raʾīs*, d.i.: *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annoted Translation by W. E. Gohlmann*, Albany (New York) 1974

Habermas, Jürgen: „Wahrheitstheorien", in: ——, *Vorstufen und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, S. 127–183

——: „Was heißt Universalpragmatik?", in: ——, *Vorstufen und Ergänzungen*, S. 353–440

Ḥaǧǧī Ḫalīfa, Muṣṭafā b. ʿAbdallāh: *Kašf az-zunūn ʿan asāmī l-kutūb wa-l-funūn. Lexicum Bibliographicum et encyclopaedicum*, hrsg. v. G. Flügel, 7 Bde., Leipzig 1835–58

Hallevi, Jehuda: *Kitāb ar-Radd wa-d-dalīl fī d-dīn aḏ-ḏalīl (al-Kitāb al-Ḫazarī)*, hrsg. v. D. Z. Baneth, Jerusalem 1977

——: *Das Buch al-Chazarî*, aus dem Arabischen (. . .) übersetzt von H. Hirschfeld, Breslau 1885

Hallaq, Wael B.: „On the Authoritativeness of Sunni Concensus", in: *IJMES*, 18 (1986), S. 427–454

Halkin, Abraham S.: „The Ḥashwiyya", in: *JOAS*, 54 (1934), S. 1–28

Halm, Heinz: „Der Wesir al-Kundurī und die fitna von Nīšāpūr", in: *Die Welt des Orients*, 6 (1970/71), S. 205–233

——: *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden 1974 (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients; Reihe B (Geisteswissenschaften); 4)

——: *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden (875–973)*, München 1991

Hamdani, Abbas: „A critique of Paul Casanova's dating of the *Rasāʾil Ikhwān al-Safāʾ*", in: *Medieval Ismāʿīlī History and Thought*, hrsg. v. F. Daftary, Cambridge 1996, S. 145–152

Hamilton, Charles: *The Hedaya or Guide. A Commentary on the Mussulman Laws*, 4 Bde., London 1791, ²1870

Hana, Ghanem Georges: „Vorläufer des ‚Cogito, ergo sum' Descartes' in der arabischen Philosophie?", in: *Erkenntnisse und Meinungen I*, hrsg. v. G. Wießner, Wiesbaden 1973, S. 107–134 (Göttinger Orientforschungen. Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereiches Orientalistik an der Georg-August Universität Göttingen. Reihe I: Syriaca, Bd. 3)

Ḥanafī, Ḥasan: „Ibn Rušd faqīhᵃⁿ", in: *Alif* (Kairo), 16 (1996), S. 116–144

Hartmann, Angelika: *An-Naṣr li-Dīn Allāh (1180–1225). Politik, Religion, Kultur in der späten ʿAbbāsidenzeit*, Berlin/New York 1975 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients; N. F.; 8)

Hasanali, Parveen: *Ibn Ṭufayls 'Ḥayy ibn Yaqẓān'. An Analytical Study*, unveröffentl. MA-Thesis an der McGill University Montreal, 1987

al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Aḥmad b. 'Alī: *Ta'rīḫ Baġdād au madīnat as-salām*, 14 Bde., Kairo 1349 (1931–32)

Hawi, Sami S.: *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophical Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzan*, Leiden 1974

——: „Ibn Ṭufayl's Appraisal of His Predecessors and Their Influence on His Thought", in: *IJMES*, 7 (1976), S. 89–121

Hawting, Gerald R.: *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate A.D. 661–750*, London 1986

Heath, Peter: *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ). With a Translation of the Book of the Prophet Muḥammad's Ascent to Heaven*, Philadelphia 1992 (University of Pennsylvania Press Middle Age Series)

Heffening, Willi: *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen. Eine rechtshistorische Studie zum Fiqh*, Hannover 1925

Heinemann, Isaak: „Maimuni und die arabische Einheitslehre", in: *MGWJ*, 79 (1935), S. 102–148

Hengel, Martin: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.*, Tübingen ^{2}1973 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 10)

Hilāl aṣ-Ṣābi': *Ta'rīḫ Hilāl b. al-Muhassin b. Ibrahīm aṣ-Ṣābi'. al-Muǧallad aṭ-ṭāmin*, hrsg. v. H. F. Amedroz, Kairo 1357/1919, Nachdruck Bagdad o. J.

Hillenbrand, Carole: „1092: A Murderous Year", in: *Arabist: Budapest Studies in Arabic*, 15–16 (1995), S. 281–296 (Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamistes)

——: „The power struggle between the Saljuqs and the Ismā'īlis of Alamūt, 487–518/1094–1124: The Saljuq perspestive", in: *Medieval Ismā'īlī History and Thought*, hrsg. v. F. Daftary, Cambridge 1996, S. 205–220

Hinds, Martin siehe unter Patricia Crone

Hoffmann, Gerhard: „Al-Amīn, al-Ma'mūn und der ‚Pöbel' von Bagdad in den Jahren 812–813", in: *ZDMG*, 143 (1993), S. 27–44

—— (Hrsg.): *Lust an der Geschichte: Die Blütezeit der islamischen Welt*, unter Mitwirkung v. H. Preißler, München/Zürich 1994

Hogga, Mustapha: *Orthodoxie, subversion et réforme en islam. Ġazālī et les seldjūqides. Suivi de textes politiques de Ġazālī*, Paris 1993 (Etudes musulmanes; 34)

Honigmann, Ernst: *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 636 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen*, Brüssel 1935 (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae 3: A. A. Vasiliev: Byzance et les Arabes, Tome III)

Hopkins, J. F. P. : „The Almohade Hierarchy", in: *BSOAS*, 16 (1954), S. 93–112

Horovitz, Josef: *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926 (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients; 4)

Horten, Max: „Was bedeutet *al-kaun* als philosophischer Terminus? Ein Beitrag zur Kenntnis der Philosophie im Islam", in: *ZDMG*, 65 (1911), S. 539–549

Hourani, George Fadlou: „The Principal Subject of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān", in: *JNES*, 15 (1956), S. 40–46

——: „The Dialogue between al-Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World", in: *The Muslim World*, 48 (1958), S. 183–191, 308–314

——: „The Chronology of Ghazālī's Writings", in: *JAOS*, 79 (1959), S. 225–233

——: „The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia", in: *Studia Islamica*, 31 (1970), S. 143–156

——: *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, Oxford 1971

——: „Averroes musulman", in: *Multible Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion do 850e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris 20–23 septembre 1976*, hrsg. v. J. Jolivet, Paris 1978, S. 21–30

——: „A Revised Chronology of Ghazālī's Writings", in: *JAOS*, 104 (1984), S. 289–302

——: *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985

Houtsma, Martinus Theodorus: „Die Ḥashwīya", in: *ZA*, 26 (1911), S. 196–202

Hugonnard-Roche, Henri, „La classifications des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne", in: *Etudes sur Avicenne*, dirigée par J. Jolivet et R. Rashed, Paris 1994 (Collections sciences et philosophie arabe, études et reprises), S. 41–75

Huart, M. Clément: „Les zindîqs en droit musulman", in: *Actes du onzième congrès international des orientalistes. Paris 1897*, Paris 1899, 7 Bde., 3. Bde., S. 69–92

al-Ḥuḍairī (auch: al-Khodeiry), Maḥmūd M.: „Silsila muttaṣila min ṭalāmīḏ Ibn Sīnā fī mi'atai 'ām", in: *Millénaire d'Avicenne. Congrès de Bagdad 20–28 mars 1952*, Kairo 1952 (Ligue arabe. Direction culturelle), S. 53–59

——: siehe auch unter Georges Chehata Anawati

Ibn al-'Abbār, Muḥammad b. 'Abdallāh: *Kitāb at-Takmila li-kitāb aṣ-ṣila. Complementum libri Assilah (Dictionarium Biographicum) ab Aben al-Abbar*, hrsg. v. F. Codera y Zaydin, 2 Bde., Madrid 1887–89 (Bibliotheca Arabico-Hispano; 5 + 6)

Ibn 'Abdalmālik al-Anṣārī, Muḥammad b. Muḥammad: *Kitāb aḏ-Ḏail wa-t-takmila li-kitāb al-mauṣūl wa-ṣ-ṣila*, hrsg. v. I. 'Abbās u. M. Ibn Šarīfa, Bd. 4–6, Beirut 1965–73

Ibn Abī Uṣaibi'a, Aḥmad b. al-Qāsim: *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭṭibā'*, hrsg. v. A. Müller, 2 Bde., Kairo 1299/1882

Ibn Abī Ya'lā, Muḥammad b. Muḥammad, auch: Ibn al-Farrā': *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, Auswahl v. an-Nabulūsī, Damaskus 1350 (1931–32)

Ibn al-'Arabī, Muḥammad b. 'Abdallāh: „al-'Awāṣim min al-qawāṣim", hrsg. v. 'A. Ṭālibī, in: 'Ammār Ṭālibī: *Arā' Abī Bakr b. al-'Arabī al-kalāmīya*, 2 Bde., Algier o. J. (1974), Bd. 2, Reprint als: *an-Naṣṣ al-kāmil li-kitāb al-'awāṣim min al-qawāṣim*, Kairo 1417/1997

——: *Aḥkām al-qur'ān*, hrsg. v. 'A. M. al-Bağāwī, 4 Bde., Kairo 1387/1967, ²Beirut o. J. (1987)

——: *Qānūn at-ta'wīl*, hrsg. v. M. as-Sulaimānī, Vorwort v. S. Dunyā u. S. Sābiq, Beirut ²1990

Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan: *Tabyīn kaḏib al-muftarī*, Damaskus 1347/1928

Ibn al-Aṯīr, 'Alī b. Muḥammad: *al-Kāmil fī t-ta'rīḫ*, d.i.: *Chronicum quod perfectissimus inscribitur (. . .)*, hrsg. v. C. J. Tornberg, 13 Bde., Leiden und Uppsala 1851–76

Ibn al-Aṯīr, Mubārak b. Muḥammad: *an-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ*, 4 Bde., Kairo 1311 (1893)

Ibn Bāğğa, Muḥammad b. Yaḥyā b. aṣ-Ṣā'iġ: *El régimen del solitario por Avempace*, edición y traducción de Don M. Asín Palacios, Madrid/Granada 1946 (Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada)

——: „Tadbīr al-mutawaḥḥid", in: *Rasā'il Ibn Bāğğa al-falsafīya. (Opera metaphysica)*, hrsg. v. M. Faḫrī, Beirut 1968, S. 37–96

——: *Kitāb tadbīr al-mutawaḥḥid li-bni Bāğğa al-Andalusī*, hrsg. v. M. Ziyāda, Beirut 1398/1978

——: „Risālat al-wadā'", in: *Rasā'il Ibn Bāğğa al-falsafīya. (Opera metaphysica)*, hrsg. v. M. Faḫrī, Beirut 1968, S. 113–143

——: „Risālat ittiṣāl al-'aql bi-l-insān", in: *Rasā'il Ibn Bāğğa al-falsafīya. (Opera metaphysica)*, hrsg. v. M. Faḫrī, Beirut 1968, S. 155–173

Ibn Fūrak, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī*, hrsg. v. D. Gimaret, Beirut 1986

Ibn Ğulğul, Sulaimān b. Ḥassān: *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*, d.i.: *Les générations des médicins et des sages (Ṭabaqāt al-aṭṭibā' wa-l-ḥukamā') ecrit composé en 377 H.*, hrsg. v. F. Sayyid, Kairo 1955 (Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire; 10)

Ibn al-Ğauzī, 'Abdarraḥmān b. 'Alī: *al-Muntaẓam fī t-ta'rīḫ al-mulūk wa-l-umam*, Bde. 5–10, (bearb. v. F. Krenkow), Haiderabat (Indien) 1358 (1938–39)

Ibn Ḫaldūn, ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad: *al-Muqaddima*, in: ——: *Kitāb al-ʿIbar*, 6 Bde., Beirut ²1956–59, Bd. 1

——: *The Muqaddimah. An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, 3 Bde., London 1958, Princeton ²1967 (Boellingen Series; 63)

——: *Kitāb al-ʿIbar*, 6 Bde., Beirut ²1956–59

——: *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'afrique septentrionale*, traduit de l'arabe par le Baron de Slane (1925), nouvelle édition publiée sous la direction de P. Casanova, 4 Bde., Paris 1968–69

Ibn Ḫallikān, Aḥmad b. Muḥammad: *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ az-zamān*, hrsg. v. I. ʿAbbās, 8 Bde., Beirut 1968–72

——: *Die Söhne der Zeit. Auszüge aus dem biographischen Lexikon „Die Großen, die dahingegangen"*, übers. v. H. Fähndrich, Stuttgart 1984 (Bibliothek Arabischer Erzähler), Nachdruck Hamburg 1988

Ibn Ḫāqān, al-Fatḥ b. Muḥammad: *Qalāʾid al-ʿiqyān*, hrsg. v. M. aṭ-Ṭāhir b. ʿĀšūr, Tunis 1990

Ibn al-Ḫaṭīb, Muḥammad b. ʿAbdallāh: *Rauḍāt at-taʿrīf bi-l-ḥubb aš-šarīf*, hrsg. v. M. al-Kattānī, 2 Bde., Beirut 1970

——: *Kitāb Aʿmal al-aʿlam fimā būyiʿa qabla l-iḥtilām/Histoire de l'Espagne musulmane. Extraite de Kitāb Aʿmal al-aʿlam*, texte arabe publié avec introd. et index par Ǧ. Levi-Provençal, Rabat 1934 (Publications de l'Institut des Hautes-Etudes Marocains; 3)

Ibn Ḥazm, ʿAlī b. Aḥmad: *al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*, 5 Teile in 2 Bdn., Kairo 1317–21 (1899–03), anastatischer Nachdruck o. O. o. J.

Ibn Kaṯīr, Ismāʿīl b. ʿUmar: *al-Bidāya wa-n-nihāya fī t-taʾrīḫ*, 14 Bde., Kairo 1351/1932, anastatischer Nachdruck Kairo 1977

Ibn Māǧa, Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī: *as-Sunan*, hrsg. v. M. F. ʿAbdalbāqī, 2 Bde., Kairo 1372–73/1952–53

Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Isḥāq: *Kitāb al-Fihrist*, hrsg. v. G. Flügel, J. Roediger u. A. Müller, 2 Bde., Leipzig 1871

——: *The Fihrist of al-Nadim, A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, translated by G. Dodge, 2 Bde., New York 1970 (Records of Civilisation: Surveys and Studies; 83)

Ibn al-Qaṭṭān, al-Ḥassan b. ʿAlī: *(Ǧuzʾ min) Naẓm al-ǧumān*, Teilausgabe hrsg. v. M. A. Makkī, Rabat o. J. (um 1964)

Ibn al-Qifṭī, ʿAlī b. Yūsuf: *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, aufgrund der Vorarbeiten von A. Müller hrsg. v. J. Lippert, Leipzig 1903

Ibn Rušd, Muḥammad b. Aḥmad siehe unter Averroes

Ibn Rušd, Muḥammad b. Aḥmad al-Ǧadd: *Muqaddimāt al-mumahhidāt li-bayān mā iqtaḍathū r-rusūm al-Muḍawwana min al-aḥkām aš-šarʿīyāt li-ummihāt masāʾilhā al-muškilāt*, 2 Bde., Kairo 1294 (1867/68), anastatischer Nachdruck Bagdad 1970

Ibn Saʿd, Muḥammad: *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt al-kabīr*, d.i.: *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, hrsg. v. E. Sachau *et alii*, 9 Bde., Leiden 1904–21

Ibn aṣ-Ṣalaḥ, ʿUṯmān b. ʿAbdarraḥmān aš-Šahrazūrī: *Fatāwā wa-masāʾil Ibn aṣ-Ṣalaḥ fī t-tafsīr wa-l-ḥadīṯ wa-l-uṣūl wa-l-fiqh*, hrsg. v. A. A. Qalʿaǧī, 2 Bde., Beirut 1986

Ibn Sīnā, al-Ḥusain b. ʿAbdallāh siehe unter Avicenna

Ibn Ṭufail, Muḥammad b. ʿAbdalmalik: *Ḥayy ibn Yaqẓān*, d.i. *Risālat Ḥayy b. Yakẓān fī asrār al-ḥikmā al-mušriqīya [sic]. Hayy ben Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Thofail*, texte arabe et trad. française par L. Gauthier, Beirut ²1936 (Institut d'Etudes Orientales de la Faculté de Lettres d'Alger; 3)

——: *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqẓān. A Philosophical Tale*, transl. with introd. and notes by L. E. Goodman, New York 1972 (Library of Classical Arabic Literature; 1)

——: *Philosophus autodidactus, sive epistola Abi Jaafar, Ebn Tofail de Hai Ebn Yokdhan . . . Ex Arabicâ in linguam Latinam versa ad E. Pocockio (. . .)*, Oxford 1671

——: *An Account of the Oriental Philosophy Shewing the Wisdom of some Renowned Men of*

the East, And particularly the profound Wisdom of Hai ebn Yokdan . . . translated into Latine, by E. Pocok (. . .), And now faithfully out of his Latine, Translated into Endlish (by G. Keith), o. O. (London) 1674

Ibn Tūmart, Muḥammad b. ʿAbdallāh: *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades. Texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher*, (bearb. v. J. D. Luciani u. M. al-Kamāl), Algier 1903

——: *Muḥāḍī al-muwaṭṭaʾ*, d.i.: *Muwaṭṭaʾ al-Imām al-Mahdī*, Algier 1325/1907

Ibn Ṭumlūs, Yūsuf b. Aḥmad: *Madḫal li-ṣināʿat al-manṭiq*, d.i.: *Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira*, texto árabe y traducción español por M. Asín, Madrid 1916 (Centro de Estudio Históricos)

al-Idǧīrī, ʿAbdassalām: „Mauqif ʿIyāḍ min al-murābiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn", in: *Nadwat al-imām Mālik. Imām dār al-ḥiǧra. Daurat al-qāḍī ʿIyāḍ. Marrākuš, 13–14–15 Ǧumādā l-ūlā 1401, 20–21–22 Mars 1981*, 2 Bde., Muhammadia (Marokko) 1404/1983, Bd. 2, S. 196–217

ʿInān, Muḥammad ʿAbdallāh: *ʿAṣr al-murābiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn fī l-Maġrib wa-l-Andalus*, 2 Bde., Kairo 1384/1964

al-Ījī, ʿAbdarraḥmān b. Aḥmad: *al-Mawāqif (fī ʿilm al-kalām)*, 8 Bde., Kairo 1325 (1908–09)

Islâm Ansiklopedisi. Islâm âlemi coğrafya, etnoğrafya ve biyografya lûgati, hrsg. v. Th. Houtsma *et alii*, 13 Bde., Istanbul 1940–86

Islâm Ansiklopedisi. Türkiya Diyanet vakfi Islâm Ansiklopedisi, hrsg. v. H. Ayhan *et alii*, Istanbul 1988–

Ivry, Alfred: „Towards a unified view of Averroes' philosophy", in: *The Philosophical Forum* (Boston), 4 (1972), S. 87–113

——: „Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De anima*", in: *Arabic Science and Philosophy* (Cambridge), 5 (1995), S. 75–92

ʿIyāḍ b. Mūsā al-Yaḥṣūbī: *aš-Šifāʾ bi-taʿrīf ḥuqūq al-muṣṭafā*, hrsg. v. M. A. Qurrah ʿAlī, U. ar-Rifāʿī, Ǧ. as-Sirwān, N. Qurrah ʿAlī u. ʿA. as-Sayyid, 2 Bde., Damaskus 1392 (1972)

——: *al-Iʿlām bī-ḥudūd qawāʿid al-islām*, hrsg. v. M. b. Tāwīt aṭ-Ṭanǧī, Rabat o. J. (1969?) (Maṭbūʿāt Wizārat ʿUmūm al-Awqāf wa-š-Šuʾūn al-Islāmīya, as-Silsila ad-dīnīya; 1)

Izutsu, Toshihiko: *The Concept of Belief in Islamic Theology. A Semantic Analysis of îmân and islâm*, Tokyo/Yokohama 1965 (Studies in Humanities and Social Relations; 6), anastatischer Nachdruck New York 1980

Jabre, Farid: „La vie et l'œuvre de Ghazali reconsiderée à la lumiere de Ṭabaqat de Sobki", in: *MIDEO*, 1 (1954), S. 73–102

——: *La notion de certitude selon Ghazali. Dans ses origines psychologiques et historiques*, Paris 1958 (Université de Paris, Faculté de Lettres)

——: *La notion de la «Maʿrifa» chez Ghazali*, Beirut 1958

——: *Essai sur la lexique de Ghazali. Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exeption du Tahāfut*, Beirut 1970 (Publications de l'Université Libanaise, Section des études philosophiques et sociales; 5)

Jackson, Sherman A.: „From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence", in: *IJMES*, 25 (1993), S. 71–90

Jacob, Georg und Eilhard Wiedemann: „Zu ʿOmer-i-Chajjâm", in: *Der Islam*, 3 (1912), S. 42–62

Janssens, Jules L.: „Filosofische Elementen in de Mystieke Leer van al-Ghazali (*Iḥyâ*, 31–36)", in: *Tijdschrift voor Filosofie* (Löwen), 50 (1988), S. 334–342

——: „Le Ma'ârij al-quds fî madârij ma'rifat al-nafs: Un élément-clé pour le dossier Ghazzâli-Ibn Sîna?", in: *ADHDLMA*, 60 (1993), S. 27–55

Johannes Leo Africanus d.i. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Wazzān: „Libellus de viris quibusdam illustribus apud Arabos", in: Johann Heinrich Hottinger d. Ä.: *Bibliotheca quatripartibus*, Zürich 1664, S. 246–294

Juynboll, Theodor Willem: *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet volgens de leer der Sjafi'itische School*, Leiden 1903

——: *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schāfi'itischen Schule nebst einer allgemeinen Einleitung*, Leiden/Leipzig 1910

Kamali, Mohammed Hashim: *Freedom of Expression in Islam*, Kuala Lumpur 1994, [2]Cambridge 1997

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt [5]1981 (Immanuel Kant Werkausgabe; 3)

Kaufmann, David: *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, Gotha 1877

Kermani, Navid: „Die Affäre Abū Zayd: eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen", in: *Orient* (Opladen), 35 (1994), S. 25–49

——: „Der Kasus Abū Said. Dem Literaturwissenschaftler wird Ketzerei vorgeworfen", in: *Du. Die Zeitschrift der Kultur* (Zürich), 640/7–8.1994, S. 57–58

——: *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Naṣr Ḥāmid Abū Zayds Mafhūm an-naṣṣ*, Frankfurt 1996 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 27; Asiatische und Afrikanische Studien; 58)

Khadduri, Majid: *The Law of War and Peace in Islam. A Study of Muslim International Law*, Baltimore [2]1955

——: *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyar*, Translated with an Introduction and Notes by M. Khadduri, Baltimore 1966

——: *al-Imam Muhammad ibn Idris al-Shafi'i's al-Risala fi usul al-fiqh. Treatise an the Foundations of Islamic Jurisprudence*, Transl. with an Introd., Notes and Appendix by M. Khadduri, Cambridge [2]1987

Khalidi, Tarif: *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994 (Cambridge Studies in Islamic Civilisation)

Khoury, Adel Theodor: *Toleranz im Islam*, München 1980 (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe; 22)

——: *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, Gütersloh 1990ff.

al-Kiyā' al-Ḥarrāsī, 'Alī b. Muḥammad, *Uṣūl ad-dīn*, Hs. Kairo, Dār al-Kutub al-Miṣrīya, *tauḥīd* 295

Klein-Franke, Felix: *Die klassische Antike in der Tradition des Islams*, Darmstadt 1980 (Erträge der Forschung; 136)

Klemm, Verena: *Die Mission des fāṭimidischen Agenten al-Mu'ayyad fi 'd-dīn in Šīrāz*, Frankfurt a. M. 1989 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 27, Asiatische und Afrikanische Studien; 24)

Klopfer, Helmut: *Das Dogma des Imām al-Ḥaramain al-Djuwainī und sein Werk al-Aqîdat [sic] an-Nizâmîya*, Wiesbaden u. Kairo o. J. (1958)

Köbert, Raimund: „Das nur in arabischer Überlieferung erhaltene Urteil Galens über die Christen", in: *Orientalia*, N. S. 25 (1956), S. 404–409

Kogan, Barry S.: *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany (New York) 1985

——: „Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the Worlds Existence", in: *Islamic Theology and Phylosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, hrsg. v. M. Marmura, Albany 1984, S. 203–235

Koran, d.i.: *al-Qur'ān al-karīm*, Lesung *Ḥafs 'an 'Āṣim* mit kufischer Verszählung, Kairo 1342 (1924) und öfter

——: *Der Koran. Übersetzung. Kommentar und Konkordanz*, Übersetzung, Kommentar und Konkordanz von R. Paret, 2 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz [3]1986

Kraemer, Joel L.: „Apostates, rebels and brigands", in: *Israel Oriental Studies*, 10 (1980), S. 34–73

——: *Philosophie in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*, Leiden 1986

——: *Humanism and the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden ²1992

Kraemer, Jörg: „Arabische Homerverse", in: *ZDMG*, 106 (1956), S. 259–316 u. 107 (1957), S. 511–518

Kraus, Paul: „Raziana I", in: *Orientalia*, N. S. 4 (1935), S. 300–334

Krawulsky, Dorothea: *Briefe und Reden des Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī*, Freiburg i. Breisgau 1971 (Islamkundliche Untersuchungen; 14)

Krcmárik, Johann: „Beiträge zur Beleuchtung des islamischen Strafrechts mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei", in: *ZDMG*, 58 (1904), S. 69–113, 316–360, 539–581

von Kügelgen, Anke: *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden 1994 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies; 19)

Künstlinger, Dawid: „‚Islām', ‚Muslim', ‚aslama' im Kurān", in: *Rocznik Orjentalistyczny*, 11 (1935), S. 128–37

Lagardère, Vincent: „A propos d'un chapitre du Nafḥ wal-taswiya attribué à Ġazālī", in: *Studia Islamica*, 60 (1984), S. 121–136

——: *Les Almoravides jusqu'au règne de Yūsuf b. Tašfīn (1039–1106)*, Paris 1989 (Collection histoire et perspectives méditerranéenes)

Lambton, Ann K. S.: „Aspects of Saljūq-Ghuzz Settlemant in Persia", in: *Islamic Civilisation 950–1150. A Colloquium Published under the Auspices of the Near Eastern History Group, Univ. of Oxford, and the Near East Centre, Univ. of Pennsylvania*, hrsg. v. D. S. Richards, Oxford 1973, S. 105–125

Landolt, Hermann: „Ghazālī and 'Religionswissenschaft'. Some Notes on the Mishkat al-Anwar", in: *Asiatische Studien. Zeitschrift der Schweizer Gesellschaft für Asienkunde*, 45 (1991), S. 19–72

Lane, Edward William: *Arabic-English Lexicon, derived from the Best and most Copious Sources*, 2 (unvoll.) Bücher, 4 Bde., London/Edinburgh 1863–85

Laoust, Henri: „Les premieres professions de foi hanbalite", in: *Mélanges Louis Massignon*, 3 Bde., Damaskus 1956–57 (Institut Français de Damas), Bd. 3, S. 7–35

——: *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa. Traditionaliste et jurisconsulte musulman d'ecole hanbalite mort en Irak à ʿUkbara en 387/997*, Damaskus 1958

——: „Le ḥanbalisme sous de califat de Bagdad", in: *REI*, 27 (1959), S. 67–128

——: „Une fetwà d'Ibn Taimīya sur Ibn Tūmart", in: *BIFAO*, 59 (1960), S. 157–184

——: „La classification de sectes dans le Farq d'Al-Baghdādī", in: *REI*, 29 (1961), S. 23–59

——: *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris 1965

——: „L'hérésiographie musulmane sous les Abbasides", in: *Cahiers de civilisation médiéval* (Poiters), 10 (1967), S. 157–178

——: „La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī", in: *REI*, 36 (1968), S. 11–92

——: *La politique de Ġazālī*, Paris 1970 (Bibliothèque d'études islamique; 1)

——: „La survie de Ġazālī d'après Subkī", in: *BEO*, 25 (1972), S. 153–172

——: „Les agitations religieuse à Baghdād aux IVe et Ve siècles de l'Hegire", in: *Islamic Civilisation 950–1150. A Colloquium Published under the Auspices of the Near Eastern History Group, Univ. of Oxford, and the Near East Centre, Univ. of Pennsylvania*, hrsg. v. D. S. Richards, Oxford 1973, S. 169–185

Lapidus, Ira Marvin: „The Seperation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", in: *IJMES*, 6 (1975), S. 363–385

Laroui, Abdallah: *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthese*, Paris 1970

Lassner, Jacob: *The Topography of Bagdad in the Early Middle Ages. Text and Studies*, Detroit 1970

Latham, J. D. siehe unter M. J. L. Young

al-Laukarī, Faḍl b. Muḥammad: *Bayān al-ḥaqq bi-ḍimān aṣ-ṣidq, al-Manṭiq. 1-al-Madḫal*, hrsg. v. I. Dībāğī, Teheran 1364 (1985–86)

——: *Bayān al-ḥaqq wa-ḍimān aṣ-ṣidq*, Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, fonds arabe 5900
——: *Bayān al-ḥaqq bi-ḍimān aṣ-ṣidq. al-ʿIlm al ilāhī*, hrsg. v. I. Dībāǧī, Teheran 1373/1414/1995 (Maǧmūʿa-i andišah-i islāmī; al-fikr al-islāmī; 2)
Lazarus-Yafeh, Hava: *Studies in Al-Ghazzālī*, Jerusalem 1975
Leaman, Oliver: *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge 1985
——: *Averroes and his Philosophy*, Oxford 1988
——: „Ghazali and the Ashʿarites", in: *Asian Philosophy* (Abingdon, England), 6 (1996), S. 17–27
—— siehe auch unter Seyyid Hossein Nasr
Lecker, Michael: *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Leiden 1995 (Islamic History and Civilisation. Studies and Texts; 13)
Leder, Stefan: *Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*, Beirut 1984 (Beiruter Texte und Studien; 32)
Lerner, Ralph u. Muhsin Mahdi (Hrsg.): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, New York/Toronto 1963
Lévi-Provençal, Évariste: *Documents inédits de l'histoire almohade. Fragments manuscrits du «Legajo» 1919 du fonds arabe de l'Escurial*, publié et traduits aves une introduction et notes par É. Lévi-Provençal, Paris 1928
Lewes, George Henry: *The Biographical History of Philosophy. From its Origins in Greece to the Present Day. Library Edition. Much Enlarged and Thoroughly Revised*, 2 Bde., London 1857
Lewis, Bernhard: „Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam", in: *Studia Islamica*, 1 (1953), S. 43–64; Wiederabdruck in ——: *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, London 1973, S. 217–36
de Libera, Alain: „Existe-t-il une noétique 'averroïste'? Note sur la réception latine d'Averroès au XIIIe siècle", in: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. v. F. Niewöhner u. L. Sturlese, Zürich 1994, S. 51–80
Lidzbarski, Mark: „Salām und Islām", in: *ZSem*, 1 (1922), S. 85–96
Locke, John: *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration*, hrsg. v. R. Klibansky, engl. Übers. v. J. W. Gough, Oxford 1968
McCarty, Richard Joseph: *Freedom and Fulfillment. An Annoted Translation of Al-Ghazālī's al-Munqidh min al-Ḍalāl and Other Relevant Works of al-Ghazālī* by R. J. McCarthy, Boston 1980
McDermott, Martin J.: *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufīd (d. 413/1022)*, Beirut 1978
Madelung, Wilferd: *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Neue Folge; 1)
——: „The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", in: *Orientalia Hispania sive studia F. M. Pareja octogenaria dicata*, hrsg. v. J. M. Barral, 2 Bde., Leiden 1974, Bd. 1, S. 504–526
Mahdi, Muhsin: „Averroës on Divine Law and Human Wisdom", in: *Ancients an Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, hrsg. v. J. Cropsey, New York 1964, S. 114–131
——: „Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness", in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, hrsg. v. G. F. Hourani, Albany (New York) 1975, (Studies in Islamic Philosophy and Science), S. 47–66
——: „Remarks on Averroes' Decisive Treatise", in: *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany 1984, S. 188–202, 305–308
—— siehe auch unter Ralph Lerner
Mahmood, Ibrahim: „Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the *zanadiqa* in the Early Abbasid Caliphate", in: *Arab Studies Quarterly* (Normal, Illinois), 16 (1994), S. 53–72

Maimonides, d.i. Mūsā b. Maimūn: *Dalālat al-ḥā'irīn*, d.i.: *Le guide des égarés, traité de philosophie*, publié (. . .) dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et des notes critique littéraire et explicatives par S. Munk, 3 Bde., Paris 1856–66

——: *The Guide of the Perplexed*, trans. with an introd. and notes by S. Pines, with an introductory essay by L. Strauss, Chicago/London 1963 (Reprint 2 Bde.)

Makdisi, George: „The Topography of Eleventh Century Bagdad. Materials and Notes", in: *Arabica*, 6 (1959), S. 178–97 und 181–309

——: „Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", in *BSOAS*, 24 (1961) S. 1–56

——: „Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History", in: *Studia Islamica*, 17 (1962), S. 37–80, und 18 (1963), S. 19–39

——: *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'Hegire)*, Damaskus 1963

——: „The Sunnī Revival", in: *Islamic Civilisation 950–1150. A Colloquium Published under the Auspices of the Near Eastern History Group, Univ. of Oxford, and the Near East Centre, Univ. of Pennsylvania*, hrsg. v. D. S. Richards, Oxford 1973, S. 155–168

——: „Al-Ghazālī, disciple de Shāfi'ī en droit et en théologie", in: *Ghazālī. La raison et le miracle. (Table ronde UNESCO, 9–10 decembre 1985)*, Paris 1987, (Islam d'hier et aujourd'hui; 30), S. 45–55

——: „The non-ash'arite shafi'ism of Abū Ḥāmid al-Ghazzālī", in *REI*, 54 (1986), S. 241–260

——: *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1990

——: *Ibn 'Aqil. Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh 1997

al-Malaṭī, Muḥammad b. Aḥmad: *Kitāb at-Tanbīh*, d.i.: *Die Widerlegung der Irrgläubigen und Neuerer von Abū l-Ḥusayn Muhammad Ibn Ahmad al-Malaṭī*, hrsg. v. S. Dedering, Leipzig 1936 (Bibliotheca Islamica), Nachdruck Istanbul o. J.

——: *at-Tanbīh wa-r-radd 'alā ahl al-ahwā' wa-l-bida'*, hrsg. v. M. Z. al-Kauṯarī, Beirut ²1388/1968

Mālik b. Anas: *al-Muwaṭṭa'*, hrsg. v. M. F. 'Abdalbāqī, Kairo o. J. (Rez. Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laiṯī)

al-Ma'mūrī, aṭ-Ṭāhir: *al-Ġazālī wa-'ulamā' al-Maġrib*, Tunis/Algier 1990

Mānakdīm, Aḥmad b. Muḥammad: *Ta'līq 'alā šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, d.i.: ('Abdalǧabbār b. Aḥmad al-Asadābādī), *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, hrsg. v. 'A. 'Uṯmān, Kairo 1965 (dieser Text wurde vom Editor falsch zugeschrieben)

al-Maqqarī, Aḥmad b. Muḥammad: *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġusn al-Andalus ar-raṭīb*, hrsg. v. I. 'Abbās, 8 Bde., Beirut 1388/1968

Margoliouth, David Samuel: „On the Origin and Import of the names Muslim und Ḥanīf", in: *JRAS*, 1903, S. 467–493

Marmura, Michael Elias: „Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls", in: *Medieval Studies* (Toronto), 12 (1960), S. 232–239

——: „Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", in: *JAOS*, 82 (1962), S. 299–312

——: „Avicenna's Psychological Proof of Prophecy", in: *JNES*, 22 (1963), S. 49–56

——: „Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology", in: *The Seed of Wisdom. Essays in Honour of T. J. Meek*, hrsg. v. W. S. McCullough, Toronto 1964, S. 159–178

——: „Ghazālī's Attitude to the Secular Sciences and Logic", in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, hrsg. v. G. F. Hourani, Albany (New York) 1975, (Studies in Islamic Philosophy and Science), S. 100–111

——: „The Philosophers and Society: Some Medieval Arabic Discussions", in: *Arab Studies Quarterly*, 1 (1979), S. 309–323

——: „The Islamic Philosopher's Conception of Islam", in: *Islam's Understanding of Itself*, hrsg. v. R. G. Hovannisian u. S. Vryonis (8th Giorgio Levi della Vida Conference, May 1–3, 1981), Malibu 1983, S. 87–102

——: „Ghazālī and the Avicennan Proof from Personal Identity for an Immaterial Self", in: *A Straight Path. Studies in Medieval Philosophy and Culture: Essays in Honor of Arthur Hyman*, hrsg. v. R. Link-Salinger, Washington 1988, S. 195–205

——: „Avicenna and the Kalām", in: *Zeitschrift für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 7 (1991/92), S. 172–206

——: „Ghazālī's Chapter on Divine Power in the Iqtiṣād", in: *Arabic Science and Philosophy* (Cambridge), 4 (1994), S. 279–315

—— siehe auch unter William M. Watt

al-Marrākušī, ʿAbdalwāḥid b. ʿAlī: *al-Muʿǧib fī talḫīṣ aḫbār al-Maġrib*, hrsg. v. M. Saʿīd al-ʿUrfān, Kairo 1383/1963

——: *Histoire des Almohades d'Abd el-Wâhid*, traduite et annotée par E. Fagnan, Algier 1893

Martin, Richard C., Mark R. Woodward u. Dwi S. Atmaja: *Defenders of Reason in Islam. Muʿtazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford 1997

Massignon, Louis: *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj. martyr, mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, 2 Bde., Paris 1922; 2. Auflage: 4 Bde., Paris 1975

Massé, Henri: „La profession de foi et les guides spirituels de Mahdi Ibn Toumert", in: *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales publié par l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines*, 2 Bde. Paris 1928 (Publications de l'Intitut des Hautes-Etudes Marocaines; 17 + 18), Bd. 2, S. 105–121

al-Masʿūdī, ʿAlī b. al-Ḥusain, *Murūǧ aḏ-ḏahab wa-maʿādin al-ǧauhar*, d.i.: *Les prairies d'or*, texte et traduction par B. de Meynard et P. Corteille, 9 Bde., Paris 1861–77

al-Maʿṣūmī, Muḥammad b. Aḥmad: *Risāla fī iṯbāt l-mufāraqāt*, Hs. Berlin, Petermann II 578, fol. 124–128 (Ahlwardt Nr. 5058).[2]

al-Maʿṣūmī, Muḥammad Ṣaghīr Ḥasan: „Ibn al-Imān, The Disciple of Ibn Bājjah", in: *The Islamic Quarterly*, 5 (1959/60), S. 102–108

al-Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad: *Kitāb at-Tauḥīd*, hrsg. v. F. Kholeif, Beirut 1970

al-Māwardī, ʿAlī b. Muḥammad: *al-Aḥkām as-sulṭānīya*, Kairo 1966, Nachdruck Beirut o. J.

——: *Le statuts gouvernementeux, ou, regles du droit public et administratif*, traduct. par E. Fagnan, Algier 1915, anastatischer Nachdruck Paris 1982

——: *The Ordinance of Government: A Translation of the al-Aḥkām al-Sulṭāniyya w'al-Wilāyāt al-Dīniyya*, by W. H. Wahba, Reading 1996 (The Great Books of Islamic Civilisation)

——: *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*, Būlāq ³1321/1903

——: *Das kitâb „adab ed-dunja wa'ddîn" [über die richtige Lebensart in praktischen und moralischen Dingen] des Qâḍî abû 'l-Ḥasan al-Bacrî, genannt Mâwerdî*, übers. v. O. Rescher, 3 Bde., Stuttgart 1932/33

Mehren, August Ferdinand: „La traité d'Avicenne dur le destin", in: *Le Muséon* (Löwen), 4 (1885), S. 35–50

Meron, Yaʿakov: „The Development of Legal Thought in Hanafi Texts", in *Studia Islamica*, 30 (1969), S. 73–118

Meyerhof, Max: „ʿAlī al-Bayhaqī's Tatimmat Ṣiwān al-Ḥikma. A Biographical Work on Learned Men of the Islam", in: *Osiris* (Brügge), 8 (1948), S. 122–217

Mez, Adam: *Die Renaissance des Islâms*, Heidelberg 1922, anastatischer Nachdruck Hildesheim 1968

Michot, Jean R. (auch: Yahya): *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (maʿād) et l'imigination*, Löwen 1986 (Académie Royale de Belgique, classe de lettres, fonds René Draguet; 5)

[2] Zur ungesicherten Zuschreibung dieses Texte vgl. Fußnote 56 auf S. 353.

——: „La pandémie Avicennienne au VIe/XIIe siècle. Kitāb ḥudūth al-'ālam d'Ibn Ghaylam al-Balkhī", in: *Arabica* 40 (1993), S. 287–344

——: „La réponse d'Avicenne à Bahmanyâr et al-Kirmânî. Présentation, traduction critique et lexique arabe-français de la Mubâḥatha III", in: *Le Muséon* (Löwen), 110 (1997), S. 143–221

al-Miṣbāḥī, Muḥammad: *Iškāliyat al-'aql 'inda Ibn Rushd*, Casablanca 1988

Misch, Georg: *Geschichte der Autobiographie*, 4 Bde., 9 Teilbde., Leipzig/Berlin und Bern/Frankfurt a. M. 1907–67

Mohammad, Ovey N.: *Averroes' Doctrine of Immortality. A Matter of Controversy*, Waterloo (Ontario) 1984

Monnot, Guy: *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbār et ses devanciers*, Paris/Beirut 1974 (Etudes musulmanes; 16)

de Morea-Farias, Paulo Fernando: „The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement During its Period of Closest Contacts with the Western Sudan", in: *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* (Dakar, Senegal), 29 (1967), S. 794–878

Morris, James W.: „The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", in: *The Political Aspect of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, hrsg. v. C. E. Bosworth, Cambridge (Mass.) 1992, (Harvard Middle Eastern Monographs; 27), S. 152–198

Motzki, Harald: *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 50.2)

Mulder (auch: Moulder), Dirk Cornelius: *Openbaring en Rede in de islāmietische Filosopfie van al-Fārābī tot Ibn Rušd*, Amsterdam 1949 (Academisch Proefschrift Vrije Universiteit te Amsterdam)

——: „The First Crisis in the Life of Al-Ghazālī", in: *Islamic Studies*, 11 (1972), S. 113–123

Munk, Salomon: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1857–59

al-Muqaddasī, Muḥammad b. Aḥmad: *Aḥsan at-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, d.i.: *Bibliotheca geographorum arabicorum (. . .) Pars tertia. Descriptio Imperii Moslemici auctore al-Moqaddasi*, hrsg v. M. J. de Goeje, Leiden 1877, ²1906

——: *The Best Divisions for Knowledge of the Regions. A Translation of Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Aqalim*, übers. v. B. A. Collins, reviewed by M. H. Al-Tai, Reading 1994 (The Great Books of Islamic Civilisation)

al-Murtaḍā az-Zābidī, Muḥammad: *Tāǧ al-'arūs min ǧawāhir al-qāmūs*, hrsg. v. 'A. Šīrī , 20 Bde., Beirut 1414/1994

Muslim, Abu Ḥusain b. al-Ḥaǧǧāǧ: *aṣ-Ṣaḥīḥ*, hrsg. v. M. F. 'Abdalbāqī, 5 Bde., Kairo 1375–76/1955–56, anastatischer Nachdruck Beirut 1398/1978

an-Na'im, Abdullahi Ahmed: „The Islamic law of apostasy and its modern applicability: a case from the Sudan", in: *Religion*, 16 (1986), S. 197–204

Nagel, Tilman: „Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam", in: *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, Bonn 1973 (Bonner Orientalistische Studien; 27.1), S. 7–44

——: „Über die Ursprünge der Religionspolitik der ersten seldschukischen Sultane", in: *ZDMG*, 2. Supplementbd. 1974, S. 241–48

——: *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn 1975 (Bonner Orientalistische Studien; 27.2)

——: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, 2 Bde., Zürich/München 1981 (Bibliothek des Morgenlandes)

——: *Der Koran. Einführung. Texte. Erläuterungen*, München 1983, ²1991

——: „Das Kalifat der Abbasiden", in: *Geschichte der arabischen Welt*, hrsg. v. U. Haarmann, München 1987, ³1994, S. 101–165

——: *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, München 1988

——: *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994

Najm, Sami M.: „The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazali", in: *Philosophy East and West* (Honolulu), 16 (1966), S. 133–141

Nakamura, Kojiro: „An Approach to Ghazālī's Conversion", in: *Orient* (Tokyo), 21 (1985), S. 46–59

——: „Was Ghazālī an Ash'arite?", in: *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library)* (Tokyo), 51 (1993), S. 1–24

Nāṣir-i Ḫusrau al-Qubādiyānī: *Kitāb-i Ǧāmi' al-ḥikmatain*, d.i.: *Kitab-e Jami' al-hikmatain/ Le Livre réunissant les deux sagesses ou harmonie de la philosophie greque et la théosophie ismaélienne*, texte persan édité avec une douple étude preliminaire en français en en persan par H. Corbin et. M. Mo'in, Teheran/Paris 1953 (Biblithèque iranienne; 3)

——: *Le livre reunissant les deux sagesses. (Kitāb-e Jāmi' al-Hikmatayn)*, traduit du persan, introd. et notes par I. de Gastines, Paris 1990 (L'espace interieur; 40)

Nasr, Seyyid Hossein: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Ṣafa, al-Biruni and Ibn Sina*, Cambridge (Mass.) 1964

—— und Oliver Leaman (Hrsg.): *History of Islamic Philosophy*, 2 Bde., London u. New York 1996 (Routledge History of World Philosophies; 1)

Naumkin, Vitali V.: „Some Problems Related to the Study of Works by al-Ghazzali", in: *Ghazālī, la raison et le miracle. (Table ronde UNESCO, 9–10 decembre 1985)*, Paris 1987, (Islam d'hier et aujourd'hui; 30), S. 109–124

an-Naššār, ʿAlī Sāmī: „Abū Ḥāmid al-Ġazālī wa-muʿāridūhu min ahl as-sunna", in: *Maǧallat Kulliyat al-Adab* (Bagdad), 1 (1959), S. 195–211

Nawas, John A.: „A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the miḥna", in *IJMES*, 26 (1994), S. 615–629

Netton, Ian Richard: *Al-Fārābī and His School*, London/New York 1992 (Arabic Thought and Culture)

Niewöhner, Friedrich: *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern*, Heidelberg 1988 (Bibliothek der Aufklärung; 5)

——: „Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit: Eine Koran-Interpretation des Averroes", in: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. v. F. Niewöhner u. L. Sturlese, Zürich 1994, S. 23–41

——: „Averroismus vor Averroes? Zu einer Theorie der doppelten Wahrheit im 10. Jahrhundert", in: *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 32 (1995), S. 33–39

——: „Maimonides: *Dux Neutrorum*", in: *Hauptwerke der Philosophie im Mittelalter*, hrsg. v. K. Flasch, Stuttgart 1998, S. 175–191

Niẓāmalmulk, d.i. al-Ḥasan b. ʿAlī aṭ-Ṭūsī: *Siyar al-mulūk. Siyāsatnāmeh*, hrsg. v. H. Darke, Teheran 1340/1962

——: *The Book of Gouvernment or Rules for Kings. The Siyar al-Muluk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*, translates from the Persian by H. Darke, London 1960, ²1978 (Persian Heritage Series; 32)

——: *Das Buch der Staatskunst. Siyāsatnāma. Gedanken und Geschichten*, übers. v. K. E. Schabinger Freih. v. Schowingen, Zürich o. J.

Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, 1. Teil: *Über den Urprung des Qorāns*, Zweite Auflage bearbeitet von F. Schwally, Leipzig 1909, 2. Teil: *Die Sammlung des Qorāns*. Völlig umgearbeitet von F. Schwally, Leipzig 1919, 3. Teil: *Die Geschichte des Korantextes*, von G. Bergsträsser und O. Pretzl, Leipzig 1938 (Nachdrucke Hildesheim 1961, 1970)

——: *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg 1910

Noth, Albrecht: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonn 1973 (Bonner Orientalistische Studien, N. S., 25)

——: „Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz", in: *Saeculum*, 29 (1978), S. 190–204

Obermann, Julian: *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Wien/Leipzig 1921

Ormsby, Eric Linn: *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazālī's 'Best of All Possible Worlds'*, Princeton (New Jersey) 1984

Pampus, Karl-Heinz: *Über die Rolle der Ḫāriǧīya im frühen Islam*, und Werner Schwarz: *Ǧihād unter Muslimen*, Wiesbaden 1980 (Studien zum Minderheitenproblem im Islam; 6. Bonner Orientalistische Studien, N. S., 27)

Paret, Rudi: „Sure 2.256: lā ikrāha fī d-dīn. Toleranz oder Resignation?", in: *Der Islam*, 46 (1969), S. 299–300

——: „Toleranz und Intoleranz im Islam", in: *Saeculum*, 21 (1970), S. 344–365

Peters, Francis Edwards: *Aristotele and the Arabs*, New York/London 1968

Peters, Jan R. T. M.: *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qādī l-qudāt Abū Hassan 'Abd al-Ǧabbār bn. Ahmad al-Hamādanī*, Leiden 1976

Peters, Rudolph u. Gert J. J. de Vries: „Apostasy in Islam", in: *Welt des Islam*, 17 (1976/77), S. 1–25

Philon von Alexandria: *Philonis Alexandrini Opera qui supersunt. Ediderunt L. Cohn et P. Wendland*, 6 Bde., Berlin 1896–1915

Pijper, Guillaume Fréderic: *Fragmenta islamica: Studien over het Islamisme in Nederlandisch-Indie*, Leiden 1934

Pines, Shlomo (auch: Salomon): *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936

——: „La «philosophie orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Baghdadiens", in: *AHDLMA*, 27 (1952), S. 5–37

——: *Studies in Abū l-Barakāt al-Baghdādī. Physics and Metaphysics*, Jerusalem/Leiden 1979 (The Collected Works of Shlomo Pines; 1)

——: „The Limitations of Human Knowledge according to al-Fārābī, Ibn Bāǧǧa, and Maimonides", in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, hrsg. v. I. Twersky, Cambridge (Mass.) 1979, S. 82–109

——: „A doctrine of the Brahmans (Barāhima) according to Al-Qāsim b. Ibrāhīm and Sa'adia Gaon", in: *JSAI*, 2 (1980), S. 220–223

——: „Quelques notes sur les rapports de l'Iḥyā' 'ulūm al-dīn d'al-Ghazālī avec la pensée d'Ibn Sīnā", in: *Ghazzali: la raison et le miracle: table ronde UNESCO. 9–10 decembre 1985*, Paris 1987 (Islam d'hier et d'aujour'hui; 30), S. 11–16

——: „A Study of the Impact of Indian, mainly Buddhist Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines", in: *JSAI*, 17 (1994), S. 182–203

Platon: *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, hrsg. v. G. Eigler, Darmstadt ²1990 (zitiert entsprechend der sogenannten „Stephanus-Paginierung")

Poggi, Vincenco M.: *Un classico della spiritualità musulmana. Saggio monografico sul "Munqiḏ" di al-Gazālī*, Rom 1967 (Studia missionalia, documenta et opera; 3)

Prantl, Carl von: *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 Bde., Leipzig 1855–70, 2. Auflage des 2. Bandes 1885

Pritsch, Erich siehe unter Otto Spies

Puig, Josep: „The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200)", in: *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, hrsg. v. C. E. Butterworth u. B. L. Kessel, Leiden 1994 (Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters; 39), S. 9–27

Qal'aǧī, 'Abdalmu'ṭī Amīn: „Fatāwā Ibn aṣ-Ṣalāḥ ḥaula Ibn Sīnā wa-l-falsafa wa-l-manṭiq", in: *Qaḍāyā wa-ṣahādāt* (Damaskus/Nikosia), 5 (1996), S. 195–197

al-Qasṭallānī, Aḥmad b. Muḥammad: *Iršād aš-šārī li-šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, hrsg. v. I. ad-Dasūqī, 10 Bde., Būlāq (Kairo) 1285 (1868–69)

al-Qudūrī, Aḥmad b. Muḥammad: *al-Muḫtaṣar*, d.i.: *Kitāb Muḫtaṣar. Qoodoories Abridgement of Mahommedan Law*, Lithographie einer Hs., o. O. (Indien) 1236/1847

——: (Übers. des „Kitāb as-Siyar" des *al-Muḫtaṣar*): *Institut du droit mahométan sur la guerre avec les infideles ou extraits du livre de Abou-l-Hosain-Ahmed-el-Kodouri, sur le droit*, trad. par Ch. Solvet, Paris 1829

——: (Übers. des personenrechtlichen Teils des *al-Muḫtaṣar*): *Le statut personel en droit musulmane hanefite. Texte et traduction annotée du muḫtaṣar d'al-Qudûrî par G. H. Bousquet et L. Bercher*, o. O. (Algier), o. J. (Institut des Hautes Etudes de Tunis. Bibliothèques Juridique et Economique; 3)

Qumair, Yūḥannā: *Ibn Rušd wa l-Gazālī, at-tahāfutān. Dirāsa. Muḫtārāt*, Beirut 1969

al-Qušairī, ʿAbdalkarīm b. Hawāzin: „Šikāyat ahl as-sunna", in: as-Subkī, ʿAbdalwahhāb b. ʿAlī, *Tabaqāt aš-šāfiʿīya al-kubrā*, hrsg. v. M. M. aṭ-Ṭanāḥī u. M. al-Ḥilw, Kairo 1964–76, Bd. 3, S. 400–423

——: *ar-Risāla al-Qušairīya*, hrsg. v. ʿA. Maḥmūd u. M. Ibn aš-Šarīf, 2 Bde. Kairo 1965 (anastatischer Nachdruck o. J.)

——: *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum*, eingl. übers. und komm. von R. Gramlich, Wiesbaden 1989 (Freiburger Islamstudien; 12)

Radtke, Bernd: „Auserwähltheitsbewußtsein und Toleranz im Islam", in *Saeculum*, 40 (1989), S. 70–79

Rahim, Abdur: *The Principles of Muhammedan Jurisprudence according to the Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali School*, London/Madras 1911

Rahman, A. S.: *Punishment of Apostasy in Islam*, Lahore 1972

Rasā'il iḫwān aṣ-ṣafā' wa-l-ḫilān al-wafā', 4 Bde., Beirut 1376/1957–1377/1957

Rašīd Riḍā, Muḥammad: *Tafsīr al-manār*, d.i.: *Tafsīr al-qur'ān al-ḥakīm al-muštahar bism tafsīr al-manār*, 12 Bde., Kairo 1346–53 (1928–35)

ar-Rāzī, Muḥammad b. Zakariyyā': *Rasā'il falsafiya. Opera philosophica fragmentaque quae supersunt. Pars prior*, hrsg. v. P. Kraus, Kairo 1939 (Universitatis Fuadi I Litterarum Facultatis Publicationum Fasc. XXII)

REPh siehe unter *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*

Renan, Ernest, *Averroès et l'averroisme. Essai historique*, Paris 1852, ²1861, ³1866

Ringgren, Helmer: *Islam, 'aslama and muslim*, Uppsala 1949 (Horae Soederblomianae II.)

——: „The Conception of Faith in the Koran", in *Oriens*, 4 (1951), S. 1–20

Ritter, Helmut: *Philologica III. Muhammedanische Häresiographien*, in: *Der Islam*, 18 (1929), S. 34–55

——: „Hat die religiöse Orthodoxie einen Einfluß auf die Dekadenz des Islams ausgeübt?", in: *Klassizismus und Kulturverfall. Vorträge*, hrsg. v. G. E. v. Grunebaum u. W. Hartner, Frankfurt 1960, S. 120–143

Rosemann, Philipp W.: „Averroes: A Catalogue of Editions and Scholary Writings from 1821 Onwards", in: *Bulletin de philosophie médiévale* (Löwen), 30 (1988), S. 153–221

Rosenmüller, Ernst Carl Friedrich: *Analecta Arabica*, 3 Bde., Leipzig 1825–28

Rosenthal, Erwin Isak Jacob: „Politische Gedanken bei Ibn Bāǧǧa", in: *MGWJ*, 81 (1937), S. 153–168, 185f.

——: „The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bājja", in: *Islamic Culture*, 25 (1951), S. 187–211

——: *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, ²1962, ³1985

Rosenthal, Franz: *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich/Stuttgart 1965

Routledge Encyclopaedia of Philosophy, general editor Edward Craig, 10 Bde., London/New York 1998

Rudolph, Ulrich: „Ibn Sīnā et le Kalām", in: *BEO*, 47 (1996), S. 131–136

——: „La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane", in: *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, hrsg. v. A. de Libera, A. Elamrani-Jamal u. A. Galonnier, Paris 1997 (Etudes de philosophie médiévale; 74), S. 339–346

——: *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies; 30)

Runge, Hans-Joachim: *Über Gazâlî's Faiṣal-al-tafriqa baina-l-islâm wa-l-zandaqa. Untersuchung über die Unterscheidung von Islâm und Ketzerei*, Dissertation Kiel 1938

Ruxton, F. H.: „The convert's status in Maliki Law", in: *Moslem World*, 3 (1913), S. 37–40

Sabari, Simha: *Mouvements popoulaires à Bagdad à l'époque 'abbaside. XIe–XIe siècles*, Paris 1981

Sachau, Carl Eduard: *Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre*, Stuttgart/Berlin 1897

aš-Šāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs: *ar-Risāla*, hrsg. v. A. M. Šākir, Kairo 1358/1940

——: *Kitāb al-Umm*, 7 Bde., Kairo 1321–25 (1903–08)

Sahebozzamani, Mohammad-Hassan: *Das Verhältnis von Religion und Philosophie bei al-Farabi*, Dissertation Göttingen 1956 (vervielfältigtes Maschinenschriftexemplar)

Šahfūr b. Ṭāhir al-Isfarā'īnī: *at-Tabṣīr fi d-dīn wa tamyīz al-firqat an-nāǧiya 'an al-firaq al-hālikī*, hrsg. v. M. Z. al-Kauṯarī, Kairo 1359/1940

aš-Šahrastānī, Muḥammad ibn 'Abdalkarīm: *Nihāyat al-iqdām*, d.i.: *The summa philosophiae of al-Shahrastānī*, hrsg. u. ins Englische übers. v. A. Guillaume, Oxford 1931

——: *al-Milal wa-n-niḥal*, d.i.: *Book of Religious and Philosophical Sects*, hrsg. v. W. Cureton, London 1842–46 (anastatischer Nachdruck Leipzig 1923)

——: *Religionsparteien und Philosophen-Schulen*, übers. v. T. Haarbrücker, 2 Bde., Halle 1850–51 (anastatischer Nachdruck Hildesheim 1969)

——: *Livre des religions et des sectes*, übers. und mit Einl. v. D. Gimaret, J. Jolivet u. G. Monnot, 2 Bde. Paris 1986–93

Ṣā'id b. Aḥmad al-Andalusī: *Ṭabaqāt al-umam*, Nadschaf 1387/1967

——: *Kitāb Ṭabakât Al-Umam. Livre des Catégories des Nations*, trad. R. Blachère, Paris 1935 (Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocains; 28)

——: *Science in the Medieval World. Book of the Categories of Nations*, trans. by S. I. Salam and A. Kumar, Austin (Texas) 1991 (History of Science Series; 5)

Salman, D.: „Algazel et les latins", in: *AHDLMA*, 10 (1935), S. 103–127

Šaltūt, Maḥmūd, *al-Islām, 'aqīda wa-šarī'a*, Beirut/Kairo [14]1408/1988 (Erstauflage ca. 1978)

as-Sāmarrā'ī, 'Abdarrāziq Nu'mān: *Aḥkām al-murtadd fī š-šarī'a al-islāmīya*, Beirut 1387/1968

Sander, Paul: *Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie*, Berlin 1994 (Islamkundliche Untersuchungen; 183)

Santillana, David: *Instituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 Bde., Rom 1925–38 (Instituto per l'Oriente)

as-Saraḫsī, Muḥammad b. Aḥmad: *Šarḥ as-siyar al-kabīr*, 4 Bde., Haiderabat (Indien) 1335 (1916–17)

Sawwaf, Abdul-Fattah: *Al-Ghazzali. Etude de la réforme ghazzalienne dans l'histoire de son développement*, Thèse Université de Fribourg (Suisse) 1962

as-Sāyiḥ, Ḥassan: „Mauqif al-qāḍī 'Iyāḍ min al-imām al-Gazālī", in: *Nadwat al-imām Mālik. Imām dār al-hiǧra. Daurat al-qāḍī 'Iyāḍ. Marrākuš, 13–14–15. Ǧumādā l-ūlā 1401, 20–21–22 Mars 1981*, 2 Bde., Muhammadia (Marokko) 1404/1983, Bd. 2, S. 241–249

Schacht, Joseph: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950

——: „New Sources for the History of Muhammadan Theology", in: *Studia Islamica*, 1 (1953) S. 23–42

——: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964

Schaeder, Hans-Heinrich: „Der Orient und das griechische Erbe", in: *Die Antike* (Berlin), 4 (1928) S. 226–265; zitiert nach dem Nachdruck in: ——, *Der Mensch in Orient und Okzident. Grundzüge einer europäischen Geschichte*, hrsg. v. G. Schaeder, München 1960 (Sammlung Piper), S. 107–160

——: *Iranische Beiträge I*, Halle 1930 (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft; 5)

Schoeler, Gregor: „Averroes' Rückwendung zu Aristoteles. Die ‚Kurzen' und die ‚Mittleren' Kommentare zum Organon", in: *Bibliotheca Orientalis*, 37 (1980), S. 294–301

Schmitt, Charles B.: „Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with Particular References to the Giunta Edition of 1550–2)", in: *Convegno internazionale. L'averroismo in Italia (Roma, 18–20 aprile 1977)*, Rom 1979 (Accademia Nazionale de Lincei, Atti del Convegni Lincei; 40), S. 121–142

Schmölders, August: *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Paris 1842 (anastatischer Nachdruck Aalen 1975)

Schreiner, Martin: „Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam", in: *ZDMG*, 52 (1898), S. 463–510, 513–563 und 53 (1899), S. 51–88

Schwartländer, Johannes (Hrsg.): *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993 (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden; 2)

Schwarz, Werner siehe unter Karl-Heinz Pampus

Schweizer, Gerhard: *Ungläubig sind immer die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus*, Stuttgart 1990

Seale, Morris S.: *Muslim Theology. A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London 1964

Serjeant, R. B. siehe unter M. J. L. Young

Sharif, Mir Muhammed (Hrsg.): *A History of Muslim Philosophy. With Short Accounts of other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, 2 Bde., Wiesbaden 1963–66

Siauve, Marie-Luise: *L'amour de dieu chez Gazali: une philosophie d'amour à Bagdad au début du XIIe siècle*, Paris 1986 (Etudes musulmanes; 28)

Sibṭ b. al-Ǧauzī d.i. Yūsuf b. Qizoġlu: *Mir'āt az-zamān fī t-ta'rīḫ al-aʿyān*, Hs. London, Brit. Mus. Or. 4619 (darin die Jahre 279–460 d.H.)

——: *Mir'āt az-zamān fī ta'rīḫ al-aʿyān*, hrsg. v. A. Sevim, Ankara 1968 (darin die Jahre 448–480 d.H.)

——: *Mir'āt az-zamān fī ta'rīḫ al-aʿyān*, Haiderabat (Indien) 1370–77/1951–52, 8. Teil, 2 Bde. (darin die Jahre 495–658 d.H.)

Siddiqi, Muhammad Zubair: *Ḥadīth literature. Its origin, development, special features and criticism*, Calcutta 1961

Simon, Róbert: *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Budapest/Leiden 1984 (Library of the Hungarian Academy of Science)

Sirat, Colette: *La philosophie juive medievale en terre d'Islam*, Paris 1988

aš-Šīrāzī, Ibrāhīm b. ʿAlī: *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, hrsg. v. I. ʿAbbās, Beirut 1970

——: *Kitāb al-Lumaʿ fī uṣūl al-fiqh*, hrsg. v. M. B. an-Niʿsānī, Beirut 1987–88

——: *at-Tanbīh fī l-fiqh aš-šāfiʿī*, hrsg. v. A. S. Šaʿbān, Beirut 1415/1995

——: *Kitāb et-Tanbîh ou le livre de l'Admonotion touchant la loi Musulmane selon le rite de l'Iman Ech-Châfe'î*, Traduction francaise annotée par G. H. Bousquet, 3 Bde. Algier o. J. (um 1910) (Bibliothèque de la faculté de droit de l'université d'Algers; 2)

——: *al-Išāra ilā maḏhab al-ḥaqq*, d.i.: *La profession de foi d'Abū Isḥāq al-Šīrāzī*, edition et présentation par M. Bernard, Kairo 1987 (Supplements aux annales islamologiques; 11)

de Slane, Baron William MacGuckin: *Bibliothèque Nationale. Departement de manuscrits. Catalogue de manuscrits arabe*, Paris 1883–95

Smith, Jane I.: *An Historical and Semantic Study of the Term 'Islam' as Seen in a Sequence of Quran and Commentaries*, Missoula (Montana) 1975 (Harvard Dissertations in Religion; 1)

Smith, Margereth: *Al-Ghazali the Mystic. A Study of the Life and Personality of Abu Hamid Muhammad al-Tusi al-Ghazali. Together with an Account of his Mystical Teaching and an Estimate of his Place in Islamic Mysticism*, London 1944

——: „The Forerunner of al-Ghazzālī", in: *JRAS*, 1936, S. 65–78

Smith, Wilfried Cantwell: „Faith as Taṣdīq", in: *Islamic Philosophical Theology*, hrsg. v. P. Morewedge, Albany 1979, S. 96–119

Smith, William Robertson: *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885

Snouck Hurgronje, Christiaan: „Le droit musulman", in: *RHR*, 37 (1898), S. 1–22, 174–203

Sourdel, Dominique: „La politique religieuse du calife 'abbaside al-Ma'mūn", in: *REI*, 30 (1962), S. 27–48

——: „L'imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd", in *REI*, 40 (1972), S. 217–96

——: „Les conceptions imāmites au début du XIe siècle d'après le Shaykh al-Mufīd", in: *Islamic Civilisation 950–1150. A Colloquium Published under the Auspices of the Near eastern History Group, Univ. of Oxford, and the Near East Centre, Univ. of Pennsylvania*, hrsg. v. D. S. Richards, Oxford 1973, S. 187–200

Spies, Otto: „Islam und Syntage", in: *Oriens Christianus*, 57 (1973), S. 1–30

—— und Erich Pritsch: „Klassisches Islamisches Recht", in: *Handbuch der Orientalistik. 1. Abteil., Ergänzungsbd. III: Orientalisches Recht*, S. 220–342

Sprengling, Martin: „Kartir founder of Sassanid Zoroastrism", in: *AJSL*, 57 (1940), S. 197–228

——: *Third Century Iran. Sapor and Kartir*, Chicago 1953

Steiner, Heinrich, *Die Mu'taziliten, oder die Freidenker im Islam. Ein Beitrag zur allgemeinen Kulturgeschichte*, Leipzig 1865

Steinschneider, Moritz: „Typen von M. Steinschneider. II. Waage und Gewichte", in: *Jeschurun. Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, 9 (1873), S. 65–97

——: *Die hebraeischen Übersetzer des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, 2 Bde., Berlin 1893

Stern, Samuel Miklos: „New information about the authors of the 'Epistles of the Sincere Brethen'", in: ——, *Studies in Early Ismā'īlism*, Jerusalem/Leiden 1983 (The Schloessinger Memorial Series, Monographs; 1)

le Strange, Guy: *Baghdad During the Abbaside Chaliphate*, Oxford 1900

——: *The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, Cambridge 1905, [2]1930 (Cambridge Geographical Series)

Strauss, Leo: *Philosophie and Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin 1935

——: „The Law of Reason in the Kuzari", in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 13 (1943), S. 47–96; Wiederabgedruckt in: ——, *Persecution and the Art of Writing*, S. 95–141

——: *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe (Illinois) 1952, [2]1973

——: „How Fārābī read Plato's Laws", in: *Melanges Louis Massignon*, 3 Bde., Damaskus 1956–57, Bd. 3, S. 319–344

Strohmaier, Gotthard: „Die arabische Sokrateslegende und ihre Ursprünge", In *Studia Coptica*, hrsg. v. P. Nagel, Berlin 1974 (Berliner Byzantinische Arbeiten; 45)

——: „Platonische Psychologie in allegorischer Verkleidung von Avicenna bis Dante", in: *Avicenna/Ibn Sina 980–1036*, hrsg. v. B. Brentjes, 2 Bde. Halle 1980 (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beiträge; 1980/17 (I 12)), S. 51–61

——: „Homer in Bagdad", in: *Byzantinoslavica* (Prag), 41 (1980), S. 196–200

as-Subkī, 'Abdalwahhāb b. 'Alī: *Tabaqāt aš-šāfi'īya al-kubrā*, hrsg. v. M. M. aṭ-Ṭanāḥī u. M. al-Ḥilw, 10 Bde., Kairo 1964–76

Sudhoff, Karl: „Die kurze ‚Vita' und das Verzeichnis der Arbeiten Gerhards von Cremona", in: *Archiv für Geschichte der Medizin*, 8 (1914), S. 73–82

aṣ-Ṣūlī, Muḥammad b. Yahyā: *Aḫbār ar-Rāḍī wa-l-Mutaqī li-l-llāh au ta'rīḫ ad-daula al-'abbāssīya min sanna 322 ilā 333 hiǧriyan min Kitāb al-Awrāq*, hrsg. v. J. Heyworth Dunne, London 1354/1935

aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr, *Ta'rīḫ al-umam wa-l-mulūk*, d.i.: *Annales quos scripsit Abū Djafar Mohammad ibn Djarir at-Tabari*, hrsg. v. M. J. de Goeje *et alii*, 3 Serien, 15 Bde., Leiden 1879–1901 (Die Annalen des aṭ-Ṭabarī werden seit 1989 in einer englischen Übersetzung in Albany, State University of New York Press,

Bibliotheca Persica, publiziert. Die voraussichtlich mehr als 60 Bände werden von ebensovielen Herausgebern übersetzt und bearbeitet. Die Paginierung der Leidener Edition von 1879–1901 ist den übersetzten Bänden beigegeben.)

——: *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-Qurʾān*, hrsg. v. A. M. Šākir u. M. M. Šākir, 30 Bde., Kairo 1374ff. /1954ff.

Taheri-Iraqi, Ahmad: *Ẓandaqa in the Early Abbasid Period with special references to the Poetry*, unveröffentl. PhD-Thesis an der Edinburgh University 1982

Ṯālibī, ʿAmmār: *Arāʾ Abī Bakr b. al-ʿArabī al-kalāmīya*, 2 Bde., Algier o. J. (1974)

Thillet, Pierre: „Réflexions sur la paraphrase de la Rhetorique d'Aristote", in: *Multible Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion de 850e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris 20–23 septembre 1976*, hrsg. v. J. Jolivet, Paris 1978, S. 105–115

Thomas von Aquin: *Questiones disputatae de veritate*, Bd. 22 der *Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino*, iussu Leonis XIII P. M., edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Rom 1972–76, 3 Teile

at-Tirmiḏī, Muḥammad b. ʿĪsā: *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, hrsg. v. A. M. Šākir, M. F. ʿAbdalbāqī u. ʿA. ʿAwḍ, 5 Bde., Kairo 1356 (1937)

le Tourneau, Roger: „Al-Ghazâlî et Ibn Toûmert se sont-ils rencontrés?", in: *BEO*, 34 (1947), S. 145–146

——: *The Almohad Mouvement in North Africa in the Twelfth and Thirtennth Centuries*, Princeton 1969 (Princeton Studies on the Near East)

TuG siehe unter Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*

Turki, Abdel Magid: „La place d'Averroès dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musulmane", in: *Multible Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion de 850e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris 20–23 septembre 1976*, hrsg. v. J. Jolivet, Paris 1978, S. 33–43

Turki, Mohamed: „Glauben und Wissen in der arabisch-islamischen Philosophie. Ibn Ruschd (Averroes) und der erste Versuch der Aufklärung im Islam", in: *Dialektik* (Hamburg), 1996/1, S. 29–42

Un trait d'union entre l'orient et l'occident. al-Ghazzali et Ibn Maimoun. Agadir 27–29 Nov. 1985, Agadir 1986 (Academie Royale du Maroc; 12)

Urvoy, Dominique: „La pensée d'Ibn Tūmart", in: *BEO*, 27 (1974), S. 19–44

——: „La pensée almohade dans l'œuvre d'Averroès", in: *Multible Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion de 850e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris 20–23 septembre 1976*, hrsg. v. J. Jolivet, Paris 1978, S. 45–53

——: *Le monde des ulémas andalous du V/XIe au VII/XIIIe siécle. Etude sociologique*, Genf 1978 (Centre de Recherches d'Histoire, Hautes études islamiques et orientales d'histoire comparée; 8)

——: *Penseurs d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordue et Seville aux temps des empires berberes (Fin XIe siècle-début XIIIe siècle)*, Toulouse 1990

——: *Ibn Rushd (Averroes)*, transl. by O. Stewart, London u. New York 1991 (Arabic Thought and Culture)

——: „The 'Ulamā' of al-Andalus", in: *The Legacy of Muslim Spain*, hrsg. v. S. K. Jayyusi, Leiden 1992 (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten; 12) S. 849–877

——: „Le manuscrit Ar. 1483 de l'Escurial et la polemique contre Ġazālī dans al-Andalus", in: *Arabica*, 40 (1993), S. 114–119

Vajda, Georges: „Les zindîqs en pays d'islam au debut de la periode abbaside", in: *RSO* 17 (1938), S. 179–229

—— siehe auch unter Marie Thérèse d'Alverny

de Vaux, Roland: „La première entrée d'Averroës chez les latins", in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 22 (1933), S. 193–242

Vernet, Juan: *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*, aus dem Spanischen übers. v. K. Maier, Zürich/München 1984 (Bibliothek des Morgenlandes)

Viré, François: „Livre de la chasse (Extrait de la Bidâya) traduit et annoté par F. Viré", in: *Revue tunesienne de droit*, 2 (1954), S. 231–251
van Vloten, Gerlof: „Les Hachwiya et Nabita", in: *Actes du onzième cengrès international des orientalistes. Paris 1897. Troisieme section*, Paris 1899, S. 98–123
de Vries, Gert J. J. siehe unter Rudolph Peters
Wahrmund, Adolf: *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*, 3 Bde., Giessen ^{3}1886
Waqfī, Ibrahīm Aḥmad: *Tilka ḥudūd Allāh*, Kairo ^{2}1979
Walzer, Richard: *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949 (Oxford Classical & Philosophical Monographs)
——: „Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination", in: ——, *Greek into Arabic. Essays in Islamic Philosophy*, London 1962, S. 206–219
Watt, William Montgomery: *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953
——: *Muhammad at Medina*, Oxford 1956
——: *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962 (Islamic Surveys; 1)
——: „Conditions of Membership of the Islamic Community", in: *Studia Islamica*, 21 (1964), S. 5–12
——: „Philosophy and Social Structure in Almohad Spain", in: *The Islamic Quarterly*, 8 (1964), S. 46–51
——: *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968, (Islamic Surveys, 6)
——: „The Study of the Development of the Islamic Sects", in: *Acta Orientalia Neerlandica*, hrsg. v. P. W. Pestmann, Leiden 1971, S. 82–91
——: „The Great Community and the Sects", in: *Theology and Law in Islam. Second Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, hrsg. v. G. E. v. Grunebaum, Wiesbaden 1971, S. 25–36
——: *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973
—— und Michael Marmura: *Der Islam. II Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985 (Die Religionen der Menschheit; 25, 2)
Wellhausen, Julius: *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902
Wensinck, Arent Jan: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Alphabetically Arranged*, Leiden 1927 (Nachdrucke 1960, 1971)
——: *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932
——: *La pensée de Ghazzālī*, Paris 1940
—— *et alii* (Hrsg.): *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 Bde. Leiden 1936–88
Wiedemann, Eilhard siehe unter Georg Jacob
Wolf-Gazo, Ernest: „Contextualizing Averroës within the German Hermeneutik Tradition", in: *Alif* (Kairo), 16 (1996), S. 133–163
Wolfson, Harry Austyn: „The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts", in: ——, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, hrsg. v. I. Twersky u. G. H. Williams, 2 Bde. Cambridge (Mass.) 1973–77, Bd 1, S. 250–314
——: „The Platonic, Aristotelian and Stoic Theories of Creation in Hallevi and Maimonides", in: ——, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, hrsg. v. I. Twersky a. G. H. Williams, 2 Bde., Cambridge (Mass.) 1973–77, Bd. 1, S. 234–249
——: „The Terms *Taṣawwur* and *Taṣdīq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents", in: *The Moslin World*, 33 (1943), S. 114–128
——: *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 Bde., Cambridge (Mass.) ^{3}1962
——: „The Twice-Revealed Averroes", in: ——, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, hrsg. v. I. Twersky a. G. H. Williams, 2 Bde., Cambridge (Mass.) 1973–77, Bd. 1, S. 371–401
——: *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge (Mass.) 1976 (Structure and Growth of Philosophical Systems From Plato to Spinoza; 4)

Woodward, Mark R. siehe unter Richard C. Martin

Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache, hrsg. v. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, begründet v. J. Kraemer u. H. Gätje, bearb. v. M. Ullmann, Bd. 1 u. 2, (Kāf und Lām), Wiesbaden 1970–91

Würsch, Renate: *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin 1991 (Islamkundliche Untersuchungen; 146)

Yate, Asadullah A.: *Ibn Rushd as a Jurist*, unveröffentl. PhD-Thesis an der Cambridge University (King's College) 1991

Young, M. J. L., J. D. Latham und R. B. Serjeant (Hrsg.): *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, Cambridge 1990 (The Cambridge History of Arabic Literature; 3)

Yāqūt al-Ḥamawī ar-Rūmī: *Mu'ǧam al-buldān*, d.i.: *Jacut's Geographisches Wörterbuch*, hrsg. v. F. Wüstenfeld, 6 Bde., Leipzig 1866–73

Zaehner, R. C.: „Postscript to Zurvān", in: *BSOAS*, 17 (1955), S. 222–249

Zedler, Beatrice H.: „Averroes on Immortality", in: *The New Scholasticism*, 28 (1954), S. 436–453

Zakzouk, Mahmud (auch: Zaqzūq, Maḥmūd Ḥamdī): *Al-Ghazālīs Grundlegung der Philosophie, mit einer Erörterung seines philosophischen Grundansatzes im Vergleich mit Descartes*, München 1968; 2. Auflage: *Al-Ghazalis Philosophie im Vergleich mit Descartes*, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1992 (Islam und Abendland; 5)

——: *Minhağ al-falsafī baina l-Gazālī wa-Descartes*, Kairo 1973, [2]1981, [3]Kuweit 1983

Zwemer, Samuel M.: *The Law of Apostasy in Islam*, London 1924

——: *Das Gesetz wider den Abfall vom Islam*, (dt. Übers. von *The Law of Apostasy in Islam*), Gütersloh 1926 (Allgemeinde Missionsstudien; 3)

——: „The Law of Apostasy", in: *Moslim World*, 14 (1924), S. 373–391

REGISTER

1. Personen

ʿAbdallāh b. Qais 53f., 55n
ʿAbdallāh b. Yāsīn 360f.
ʿAbdalǧabbār, al-Qāḍī 151–158, 160, 161n, 162f., 165, 170, 182, 199n, 214, 229
ʿAbdalmuʾmin, almohadischer Herrscher 367, 401, 417
ʿAbdarrazzāq at-Turkī 352
ʿAbdaṣṣamad ad-Dīnawardī 118
Abū ʿAbdarraḥmān b. Ṭāhir 419n
Abū ʿAlī al-Ḥasan, *ʿamīd al-ǧuyūs* 107
Abū Bakr , Kalif 55n, 61–64, 66, 233, 313
Abū Bakr Bundūd b. Yaḥyā al-Qurṭubī 417n
Abū Burda 53
Abū Ǧaʿfar b. Hārūn at-Turǧālī 419f.
Abū Ǧaʿfar aš-Šarīf 222–227
Abū Ḥanīfa 72f., 74, 79, 80, 193, 221n, 253
Abū Ḥuraira 61, 64
Abū Marwān b. Ǧariyūl 419n
Abū Mūsā s. ʿAbdallāh b. Qais
Abū Mūsā al-Murdār 157
Abū Nuwās 87
Abū Sulaimān al-Manṭiqī 1, 351n
Abū Tauba 143n, 290n
Abū ʿUbaida 55n
Abū ʿUbaidallāh 88
Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ 163, 198n, 224n, 227–237, 320
Abū Yaʿqūb Yūsuf, almohadischer Herrscher 401, 407f., 417–419, 421
Abū Yūsuf al-Manṣūr, almohadischer Herrscher 421
Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Anṣārī 63n, 73–80, 81, 84n, 88, 92, 94n, 122f., 144, 196n
Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid 21n
Adam 137, 139
ʿAḍudaddaula 170
Aḥmad b. Ḥanbal 114–116, 126, 140, 144–146, 150, 205, 378
Ahrens, Karl 39
ʿĀʾiša 58, 64, 14.2, 315
ʿAlāʾaddaula 185
al-ʿAlawī, Ǧamāladdīn 11, 424n, 439
Alexander von Aphrodisias 439
Alexios I Komnenos, Kaiser 201n
ʿAlī b. Abī Ṭālib, Kalif 51–53, 59, 83, 129, 313
ʿAlī b. Yūsuf b. Tāšfīn 365, 372, 388, 391
Alp Arslan 219f., 254f.
al-Amīn, Kalif 107
Anas b. Mālik 63
al-Anṣārī, Abū l-Qāsim 209n, 215n, 261n, 350
Apollo 247
Ardašīr I 471f.
Aristobul 148n
Aristoteles 2, 138, 197–199, 271, 275n, 343f., 353, 391, 394, 417–423, 433, 437–439, 442–444, 450–452, 455, 463f.
Asʿad al-Maihanī 352
al-Ašʿarī 148f., 166–168, 174f., 177f., 210, 225f., 281n, 328f., 373
al-Auzāʿī 68
Averroes (Ibn Rušd) 1, 3, 5, 8, 11, 12, 16, 370, 417–464, 467
Avicenna (Ibn Sīnā) 1, 10f., 137f., 151f., 181, 184–186, 244–252, 258, 261n, 264, 269, 273f., 275n, 277f., 294n, 300n, 302n, 308f., 323n, 324n, 327n, 321–323, 339, 341–347, 350–358, 359, 367–370, 402f., 405f., 408, 411f., 414, 425, 438f., 450f., 456, 463–465

al-Baġdādī, Abū l-Barakāt 250
al-Baġdādī, ʿAbdalqāhir 156n, 168n, 188–199, 206, 209, 228, 279, 320, 380f., 469f.
Bahāʾaddaula 104
Bahmanyār b. al-Marzubān 244, 341n, 344n, 348
al-Baiḍāwī 26n

al-Baihaqī ʿAlī 10, 351–353
al-Baihaqī, Muḥammad 186n
al-Bakrī 242
al-Balḫī, Ibn Ġailān 351
al-Balḫī, Abū l-Qāsim 192
Baljon, Johannes Marinus Simon 41n
Baneth, David Zvi 40, 468
al-Bāqillānī 169–179, 187f., 225n, 296, 381
al-Bīrūnī 181
Bodin, Jean 12
Bravmann, Meir Mosche 39
Brunshvig, Robert 423
Burton, Richard 130n

Çaġribeg 202f.
Coulson, Noel J. 386

ad-Dārimī 145–148, 150, 378
Descartes 262n
Dībāǧī, Ibrāhīm 342
Dschingis Chan 187
Diogenes von Sinope 393

Euklid 2
van Ess, Josef 62, 84, 86, 140

al-Fārābī 1, 137f., 244–252, 29, 274, 353, 392–398, 406, 408–413, 415, 450f., 456, 463
Faḫralmulk 254
Frank, Richard M. 140, 172, 308f.

Ǧaʿd b. Dirham 68
Ǧahm b. Ṣafwān 134, 140
al-Ǧahšiyārī 85n, 87f.
Ġailān ad-Dimašqī 68
Galen 2, 198n, 247f.
Galland, Antoine 130n
Ǧārallāh, Maḥmūd F. 20
Ġardīzī, ʿAbdalḥayy 200, 202
Ġars an-Niʿmā 220n
Gauthier, Léon 406, 462
Gavison, Abraham 468
al-Ġazālī, Aḥmad 358
al-Ġazālī, Muḥammad 5, 11, 168n, 169n, 177, 198n, 214n, 260–335, 340–358, 371, 378, 410–419, 422–442, 446–452, 456–462, 463, 465, 467–469, 472, Verurteilung der Philosophen im *Tahāfut* 3f., 6f., 10, 268–281, 373, 374n, 382–387, 397f., 414
Gerhard von Cremona 463

Giunta-Brüder 16
Glassen, Erika 120, 207n, 243f., 308
Goldziher, Ignaz 3, 14n , 19, 44f., 71, 127, 306, 462–464, 467
al-Ǧubbāʾī, Abū ʿAlī 166
al-Ǧubbāʾī, Abū Ḫāšim 156n, 166
al-Ǧuwainī 178, 205, 214f., 260f., 284, 322, 328, 351n, 352, 370, 383n
al-Ǧūzǧānī 244

Haarbrücker, Theodor 168n
Habermas, Jürgen 172
al-Hādī, Kalif 86, 88n
al-Ḥallāǧ 470
Halm, Heinz 207
al-Ḥakam II, Kalif in Andalusien 390
Hārūn ar-Rašīd, Kalif 73, 75, 80, 88f., 105
Ḥasan-i Ṣabbāḥ 259
Heffening, Willi 20, 21, 27
Hippokrates 2, 271
Hišām, Kalif 68f.
Hišām ʿAbbād b. Sulaimān 135
Hourani, George F. 406
Hurgronje, Christiaan Snouck 44

Ibn ʿAbbās 51–53, 92
Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr 296n, 363f., 382–386, 416–420, 422, 441f.
Ibn Abī š-Šawārib 120
Ibn Abī Zaid 376n
Ibn al-Aṯīr 103, 110, 180, 205
Ibn ʿAqīl 282
Ibn Bāǧǧa (Avempace) 1, 11, 389–401, 406, 408, 412, 418, 439, 447
Ibn Baqqāl 124f.
Ibn Baṭṭa 117n, 131, 147f.
Ibn Fūrak 187f., 206n
Ibn al-Ǧauzī 119, 181, 267
Ibn Ḫāǧib an-Nuʿmān 125n
Ibn Ḫaldūn 260, 388
Ibn Ḫallikān 354
Ibn Ḥāmid, al-Ḥasan 124f.
Ibn Ḥamdīn 365
Ibn al-Ḫāṭīb 405
Ibn Ḥazm al-Andalusī 169n, 372–375, 378f., 390
Ibn al-Imām 389f., 400n
Ibn Karrām 205f.
Ibn Māǧa 59
Ibn Mākūla 120, 236
Ibn Masarra 377
Ibn Masʿūd 64

Ibn al-Muqaffa' 2, 85
Ibn an-Nadīm 85, 122
Ibn Qasī 440
Ibn al-Qāsim 375f.
Ibn al-Qaṭṭān al-Marwazī 352
Ibn al-Qušairī, Abū Naṣr 219, 221, 225, 242
Ibn ar-Rāwandī 178n
Ibn Rušd al-Ǧadd 391, 418
Ibn Sahlān 180
Ibn aṣ-Ṣalāḥ s. aš-Šahrazūrī
Ibn Taimīya 367n
Ibn Ṭufail 1, 401–418, 420, 462f.
Ibn Tūmart 365–372, 388f.
Ibn Ṭumlūs 426n, 440f.
Ibn Zuhr, Abū l-'Alā 390n, 391n
Ibn Zuhr, Abū Marwān (Abenzoar) 391n
Ibrāhīm b. as-Sindī 157
al-Īǧī, 'Aḍūdaddīn 340, 357
'Ikrima 51
al-Īlāqī, Muḥammad 352
al-Isfarā'īnī, Abū Ḥāmid 120–122, 238
al-Isfarā'īnī, Abū Isḥāq 189, 209
Isḥāq b. Ibrāhīm 113, 115n
al-Iṣṭaḫrī 123f., 169
'Iyāḍ, al-Qāḍī 378–382, 386n, 407, 442

Jacob 147f.
Jehuda Hallevi 399f., 442
Jehuda b. Tibbon 399

Kant, Immanuel 327n
Kartir 83n
Keith, George 405
Kemal Pāšā-Zāde 85n
Kiliç Arslan 201n
al-Kindī 1, 6, 198n, 393
al-Kirmānī 244
al-Kiyā al-Harrāsī 261n, 267n, 350, 366, 369f., 383, 415
al-Kundurī 203–205, 219f.
Künstlinger, Dawid 38n

al-Labādābahrī 267n
al-Laukarī, Abū l-'Abbās 244, 341–352
al-Laukarī, Abū Bakr 255n
Lewis, Bernhard 14
Lidzbarski, Mark 38n
Littmann, Enno 130n

Locke, John 8

Mağdaddaula 151, 182–184
al-Mahdī, Kalif 86–88
Maḥmūd von Ghazna 180–186, 200–202, 206, 224, 402
Maimonides ix, 270n
Makdisi, George 168, 264n
Makḫūl an-Naṣafī 205n
al-Malaṭī 125–139, 153, 157, 166, 246n, 378
al-Malik al-Ašraf 354
Mālik b. Anas 51n, 70–72, 76, 77, 80, 84n, 89f., 93, 94n, 146n, 240f., 379, 385
Mālik b. Wuhaib 388–390
Malikšāh 254f.
al-Ma'mūn, Kalif 2, 106, 113–116, 141f.
Mānī 88
Mānkdīm, Abū l-Ḥusain 161n
al-Manṣūr, Kalif 1f.
Margoliouth, David Samuel 38n
al-Marrākušī 405f., 417n
Markus Toletanus 371
Ma'rūf al-Karḫī 105
Marwān, Kalif 68
Massignon, Louis 440f.
Mas'ūd von Ghazna 186
al-Mas'ūdī 6
al-Ma'ṣūmī 184, 244, 341n, 353
al-Māturīdī 206n
al-Māwardī 203, 237–241, 283f.
al-Mayānǧī, Abū l-Ma'ālī 358
al-Māzarī 263
Mez, Adam 112
Miqdām Abū l-Muqātil 109
al-Miskawayh 1
Moses 179
Mu'āḏ b. Ǧabal 53f., 55n
Mu'āwiya 50n
al-Mu'ayyad fī d-dīn 256n
al-Mufīd 122, 180
Muftāḥ, Muḥammad 424n
Muḥammad, Prophet *passim*
Muḥammad b. 'Abdallāh b. al-Muqaffa' 2
Muḥammad al-'Iǧlī 53n
Muḥammad b. Nūḥ al-'Iǧlī 114
Muḥammad b. Sa'd 68n
Munk, Salomon 4, 405f.
al-Muqaddasī 378
al-Muqtadī, Kalif 222, 268

al-Mustaẓhir, Kalif 268, 304
al-Mušaṭṭab 255n
al-Mustanṣir, fāṭimidischer Kalif 257, 268
al-Mu'taṣim, Kalif 116
al-Mutawakkil, Kalif 116, 141

Nagel, Tilman 41f., 208
an-Nasafī, Abū l-Ḥassan 184n
an-Nāšī al-Akbar 158–161
Nāṣir-i Ḫusraw 184n
an-Naẓẓām 53n
Niẓāmalmulk 219f., 222, 242–244, 253–256, 260f., 264, 266
Nöldecke, Theodor 462–464, 467

Pharao 117, 149n, 179
Philon von Alexandria 246f.
Platon 2, 198, 246f., 271, 392, 394, 443f., 451f.
Plotemäus 2, 388
Pocock, Edward d.Ä. 405
Porphyrios 275n, 343

al-Qādir, Kalif 9. 104, 105, 109, 111–113, 116–125, 130f., 149, 153, 169f., 180–182, 188, 203f., 206, 223, 471
Qaḥṭān 6
al-Qā'im, Kalif 112, 186, 203f., 222–224, 237
al-Qudūrī 122f., 234n
al-Qušairī, Abū Qāsim 205, 210–214, 219, 225, 325n

ar-Rāḍī, Kalif 130n
Rašīd Riḍā, Muḥammad 26n
ar-Rāzī, Faḫraddīn 351
ar-Rāzī, Ibn Zakariyyā' 1, 182, 198n, 394
Renan, Ernest 5, 405
Ringren, Helmer 36–41
Ritter, Helmut 170
Romanus IV Diogenes, Kaiser 201n
Runge, Hans-Joachim 308
Rushdie, Salman 21n

aš-Šāfi'ī 26n, 60n, 65, 120, 141, 149, 192, 196n, 229, 253, 360, 470f.
Saḥnūn b. Sa'īd 376, 380
aš-Šahrastānī 128n, 157f., 168n, 169n, 189, 198n, 206n, 351, 353, 353n
aš-Šahrazūrī, Ibn aṣ-Ṣalāḥ 347n, 354–357
aš-Šaibānī 60n, 73, 80–82, 88, 89, 122f., 144
Ṣā'id al-Andalusī 1, 2n
aṣ-Ṣaimārī 122
Šamsaddaula 151
as-Saraḫsī 60n, 81n, 89–99, 231n, 283
aš-Šāšī, Abū Bakr 383n
as-Sayyida 151n
Schaeder, Hans-Heinrich 5
Schacht, Joseph 45f.
Schmölders, August 4, 306
Sebüktegin 181
Selçuk 201f.
as-Siǧistānī, Abū Sulaimān 1, 351n
as-Siǧistānī, Abū Ya'qūb 184n
Sindbad 129
aš-Širāzī 219, 221–226, 230f., 383n
Smith, William C. 172
Sokrates 271, 393f., 409
Spieß, Otto 41f.
Steiner, Heinrich 163n
as-Subkī 168n, 169n, 347n
as-Suhrawardī, Šihābaddīn 358
Sulṭānaddaula 104

aṭ-Ṭabarī 25f., 60, 86–88
aṭ-Ṭabasī al-Marwazī, Muḥammad 352
Ṯābit b. Ṯaubān 69
Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad 21n
at-Tāhartī 182
aṭ-Ṭā'i', Kalif 104, 181
Ṭālibī, 'Ammār 383
at-Tauḥīdī, Abū Ḥayyān 1
Tempier, Stefan ix, 7, 139
Thomas von Aquin 327n
Toluy 187
Tuġrilbeg 202–205, 210, 214, 219f., 238, 359
aṭ-Ṭūsī, Naṣraddīn 340

'Ubaidallāh al-'Anbarī 155
'Umar b. 'Abdal'azīz, Kalif 55n, 68
'Umar b. al-Ḫaṭṭāb, Kalif 54f., 60–64
'Umar-i Ḫayyām 351n, 358
Urban II, Pabst 201n, 256
Usāma b. Zaid b. Ḥāriṯa 60
'Uṯmān b. 'Affān, Kalif 52, 55n, 59, 130, 233

al-Wāṯiq, Kalif 116
Watt, William Montgomery 19n, 406
Weil, Gustav 130n
Wellhausen, Julius 19n
Wensinck, Arent Jan 47, 56
Wilhelm von Auvergne 437n
Ya'qūb b. al-Faḍl 87n
Yūnān (Stammvater der Griechen) 6
Yūsuf b. Tāšfīn 260–264, 389

az-Zamaḫšarī 40
Zeus 247
Zwemer, Samuel M. 21

2. Religiöse, politische und ethnische Gruppen

'Abbāsiden 1, 85, 89, 108n, 124
ahl al-'aḍl 235
ahl al-ahwā' 191, 194f., 235, 380, 409
ahl al-baġy 234–241
ahl al-ḥadīṯ 45f.
ahl al-ḥarb 194f.
ahl al-kufr 191, 193f., 196f.
ahl al-milla 231
ahl al-qibla 159 235
ahl ar-ra'y 45f.
ahl aṣ-ṣalāt 159
ahl as-sunna (wa-l-ǧamā'a) s. Sunniten
ahl at-tauḥīd 131
Aḥmadīya-Gemeinschaft 28n
'Aliden 108n, 110
Almohaden 11, 360, 363–372, 387f., 397, 401, 406, 417–421, 424, 439, 441, 443, 462–464
Almoraviden 11, 360–362, 367, 372, 388–391, 398f., 401, 418, 420, 440
'aṣabīyāt 107
Aš'ariten 9, 157f., 166–179, 187–199, 205–215, 220–227, 233n, 242f., 253, 260f., 273, 308–310, 322, 326, 328f., 345f., 348–350, 367, 370, 372f., 381f., 443, 451, 453, 455, 464, 468f.
aṣḥab 'Abdaṣṣamad 118
aṣḥāb al-ǧuz' allaḏī lā yataǧazza' („Atomisten") 345
Assasinen 259, 266
'ayyārūn 106f., 110f., 118f., 180, 202, 204, 222

Bāṭiniten s. Ismā'īliten
Beduinen *(al-a'rāb)* 29, 35f., 42, 103f., 128, 154, 174, 250
Brahmanen 129n, 178f., 197, 228
Būyiden 104, 109, 122, 170, 180–186, 203, 220, 339, 359
Byzantiner 78, 125

Christen 127, 160, 178f., 193, 221, 228, 248, 271, 288, 381f., 391, 399

Dailamiten 110, 181, 183, 259, 266
Dahriten 169n, 179, 197, 381

al-falāsifa 3, 4 , 6, 10f., 135n, 137–143, 152, 178f., 184, 197–199, 201, 204, 228, 235, 241, 243, 245–251, 254, 260f., 269, 272–274, 277f., 306, 326f., 339–358, 359, 367, 381, 384n, 387, 391, 395, 398–408, 412, 414f., 417, 419–426, 437f., 444–475
Fāṭimiden 110, 122, 124, 169, 256–269, 292

Ǧahmiten 116, 119f., 133, 139–141, 144–150, 166, 182, 231, 233, 235, 367
Ghaznawiden 180–186, 188, 201–203

ḥadīṯ-Gelehrte 114–116, 187, 196
Ḥanafiten 145, 162, 201, 205–207, 212, 231, 282, 308, 378, 386
Ḥanbaliten 9, 141, 144–150, 166, 168f., 206, 221–226, 242f., 253, 290, 308f., 386, 464
Ḫāriǧiten 51n, 52, 56, 78, 128, 139, 154, 159, 196, 235, 375, 378, 380
ḥašwīya 159
Ḥūdiden 391

Ibāḍiten 78n
Iḫwān aṣ-ṣafā' 184n
Īlḫāne 340
Inder 129n
Ismā'īliten 123f., 154n, 169, 178, 183–185, 196, 204, 253, 254n, 255–259, 265, 270, 282f., 287–303, 306, 377, 381, 457, 468, 471, 474

Juden 127, 129n, 160, 178f., 193, 221, 228, 271, 288, 382

Karrāmiten 188, 192, 205–215, 253, 308
Kurden 154

Lamtūna 360

Mālikiten 169, 283, 290, 308f., 360–363, 372–389, 418, 442
manānīya 85
Manichäer 83–85, 134, 135n, 139, 228, 239, 381
Maṣmūda 366, 407
Maturiditen 253
Mazdaisten 128n, 134, 139
Mongolen 6, 187, 201, 202n
al-muʿaṭṭila („die Gott seiner Attribute berauben") 133–135, 139, 159, 367
al-muhāǧirūn („die Auswanderer") 60
al-muḫallafūna (die „Zurückgelassenen") 29
al-mubtadiʿa („die Neuerer") 119
al-mulḥidūn („Abweichler") 186
mulūk aṭ-ṭawāʾif (*Reyes de taifas*) 361, 364, 391
al-munāfiqūn (die „Heuchler") 29f., 35, 96–98, 192, 286
Murǧiʾiten 78–80, 135f., 159, 165, 196, 375
Mutakallimūn 167, 168, 411, 426, 447, 451, 453f.
Muʿtaziliten 9, 110, 111n, 114, 139, 141, 151–164, 165f., 168, 170, 183–185, 196f., 204, 229–231, 233, 235, 242f., 253, 273, 280, 307, 370, 378, 380, 386, 441, 474

Oġuzen (auch: Ġuzz) 201, 214

Polytheisten 24
Peripatetiker s. *falāsifa*

Qadariten 68, 139, 197, 231, 375, 385f.
Qaraḫāniden 283n
Qarmāṭen 154

rāfiḍīya oder *ar-rafḍ* s. Schiiten

Šāfiʿiten 145, 162, 169, 187f., 205–207, 220, 231, 242f., 283, 290, 308f., 357, 378, 381, 386, 424
Sāmāniden 181, 187, 201
Ṣanhāǧa 359f., 366
Schiiten (auch *rāfiḍīya*) 105–112, 114, 133, 139, 159, 183f., 204, 222, 224, 235, 253, 254n, 254f., 318, 340, 367, 377f., 380f., 474
Seldschuken 10, 186, 189, 200–207, 214, 222, 258, 339
Skeptizisten 197–199, 262–264
as-sūfisṭāʾīya s. Skeptizisten
Sufis 253, 474
Sunniten (*ahl as-sunna*) 105–110, 112, 115, 167, 191, 226, 339, 470, 473f.

Traditionalisten 157f., 165, 253, 339, 353, 360–363, 366, 372f., 378, 380, 401, 407, 464, 469
Türken 6, 103, 339
Turkmenen s. Seldschuken

Umayyaden 1, 75

Waḥḥābiten 464

Ẓāhiriten 19, 374f., 378
Ẓaiditen 253
zanādiqa 83–89, 93, 97, 134f., 139, 145, 228, 239, 246n, 375–379, 441
Zoroastrier 75, 76n, 178f., 228

3. Stichwörter

73 Glaubensgruppen im Islam 126–130, 158f., 178, 190f., 470

ʿadāla („Zeugnisrecht") 115, 224
aktive Intellekt 392, 397, 400, 406–408, 414, 457
Almohadismus 422, 434, 440
amān („Sicherheitsgarantie") 194f., 236
ʿamīd al-ǧuyūs („Stütze des Heeres") 104, 107–109
Antropomorphismus 156, 196, 221, 231, 294, 299f., 307, 367, 401, 447
Apodiktik 270, 272, 274, 300, 363, 445f., 459, 463
Apostasie *passim*
Apostasieverfahren 68–70, 115, 142, 174, 286f., 310f., 317, 374, 379, 390, 429, 462
Apostat s. *murtadd*
ʿaql („Verstand, Vernunft") 271f., 274f., 295, 297n, 299f., 331f., 334,

352, 369, 385, 397, 427, 430, 440, 447, 457
ʿārif („der Wissende") 347
ʿāšūra 108
Astrologie 1, 388
Astronomie 1, 388
Avesta 83
ʿawāmm („*vulgus*") 196, 208–215, 245f., 249, 273f., 287, 290f., 301–303, 382, 394, 409, 411f., 415, 423, 427, 438, 445–448, 457f., 461f., 472

bāṭīn („innerer Sinn") 257f., 404f.
Bāṭiniten-Hysterie (*ayām al-bāṭinīya*) 256f., 267, 277
Bibel 278n
bidʿa („unzulässige Neuerung") 274n, 279–281, 284n, 292, 376, 409
burhān 300, 312, 320, 356, 363, 442, 445, 448, 459 s. auch Apodiktik
Bürgerkrieg 58 s. auch *fitna*
byzantinisches Recht 67f.

dahr („Zeitlauf") 169n
dār al-ḥarb („Feindesland") 78, 193–195
dār al-islām („islamische Territorium") 78, 193–195
ḏauq („Gespür") 448
daʿwā („Mission") 256f., 263, 290f., 471
Dialektik 274f., 300n, 324n, 422, 425, 445
ḏimmī 69, 193
dīn al-falāsifa („Religion der Philosophen") 399f.
Dogma 279, 298, 315f., 322, 368, 385, 432, 449f., 456f., 461, 465
Doppelte Wahrheit ix, 351n, 462n

Eschatologie s. Jenseits
Ewigkeit der Welt s. *ḥudūṯ al-ʿālam*

falsafa („peripatetische Philosophie") s. unter *falāsifa* im 2. Register
fāsiq („Sünder") 52, 162
fāsiq millī 230n
fatwā („Rechtsurteil") 354, 357, 364
fayʾ („Beute") 122
fiqh („Rechtswissenschaft") 67, 67–99, 221, 276f., 282f., 288, 290, 354–357, 419
fitna („Bürgerkrieg") 106, 110, 119, 180, 222, 225, 227, 242, 253
fiṭra („Veranlagung") 264, 405, 410
furūʿ („Ableitungen") 125, 155, 282–284, 287, 314–319, 354, 361–364, 372, 386, 389, 396, 407, 418, 426, 434

ǧahl („Unkenntnis") 171, 232f.
Ghazalismus 425, 446
„Gedankending" (*ens rationis*) 327f.
Geschaffenheit des Korans 111, 113, 149f., 153
ǧizya („Kopfsteuer") 75, 76, 193, 234, 289
Glaube s. *muʾmin*
Grabenkrieg 30
Großemir (*amīr al-umaraʾ*) 104
ǧuhhāl („Unwissende") 290f.

ḥadd („Definition") 177, 322, 356
ḥadd-Straftaten 59f., 91–93, 239
ḥadīṯ 44–47 und *passim*; Authentizität des *ḥadīṯ* 52
ḥadīṯ-Gelehrsamkeit 114–116, 159, 243
ḥads („Intuition") 408
al-ḥaqīqa („wesenhafte Bedeutung") 198, 262n, 331f., 422, 452
al-ḥaqq („die Wahrheit") 228, 349
ḫarāǧ („Grundbesteuerung") 73, 75
ḫaṭāʾ („Fehler") 292, 307
ḫawāṣṣ („*eruditi*") 245, 273f., 396, 412, 446f., 458, 462
Heterodoxie (im Ggs. zu Apostasie) 228
Höllenstrafe 27, 293f.
ḥudūṯ al-ʿālam („zeitliche Geschaffenheit der Welt") 137–139, 193, 197–199, 261n, 278f., 347, 404, 414, 417, 442, 450–452, 455f., 465, 468
al-Ḥudaibiya, Schlacht von 126
al-Ḥuraqa, Expedition nach 60
„Haus des Wissens" (*Dār al-ʿilm*) 220, 258

iǧmāʿ („Konsens") 52, 91, 229–231, 254, 278f., 313n, 365, 424, 429–431, 435, 450, 452, 456
iǧtihād („eigenständige Rechtsentscheidung") s. *muǧtahid*
ilḥād („schwere religiöse Abweichung") 131, 132, 153f.
ʿilm („Wissen") 154f., 171, 214f.
īmān, („Glaube") 79, 147, 190, 208–215, s. auch *muʾmin*

iqnāᶜ („Überzeugungserheischung") 246f.
irǧāʾ („Hinausschieben") 78–80, 161f.
irtidād 49f. und *passim*
Islam s. *muslim*
Islamisierung, Prozess der 75f.
istiḥsān („Entscheidung zum Besten") 91
istiᶜrāḍ 52, 131
istitāba („Aufforderung zur Umkehr") 54f., 71, 74, 76, 77f., 81f., 87, 92–96, 111, 122, 145f., 240, 284–286, 289f., 356, 375f.

Jenseits 37, 279f., 293–300, 313f., 332, 346–348, 362, 372, 413, 443–445, 449, 456–459, 465, 468, 472
Jüngstes Gericht s. Jenseits

kabīra („große Sünde") 78, 376
kāḏib („Lügner") 173
kāfir („Ungläubiger") 99, 117, 133, 153, 158, 177, 190, 269, 283, 372, 379, 380, 386, 441
kāfir aṣlī 289
Kalifat 251
Kalām 10, 14, 153, 175, 178n, 191, 340, 345,350, 357, 364, 418, 427, 443, 447, 464f.
Koran 24–43
[**2**.6–7] 410n
[**2**.8] 30n
[**2**.14] 30n
[**2**.108f.] 27n, 48, 48n
[**2**.160] 33n
[**2**.187] 59
[**2**.217] 25, 48n, 51
[**2**.256] 28
[**2**.285] 36f., 37n
[**3**.7] 446, 448
[**3**.80] 47n
[**3**.86–89] 27, 47n
[**3**.90] 27n, 33n, 47, 50
[**3**.100] 47n, 48
[**3**.106] 27n, 47n
[**3**.119] 31
[**3**.166f.] 30, 42
[**3**.177] 27n
[**3**.180] 298
[**4**.15f.] 33n, 59n
[**4**.88–91] 31f.
[**4**.137] 27n, 34
[**4**.145] 96
[**5**.5] 51
[**5**.12] 47n
[**5**.41] 24n
[**5**.45] 59n
[**5**.54] 25, 48
[**5**.57] 26, 28
[**6**.14] 40
[**6**.79] 40
[**6**.107] 24n
[**6**.110] 24n
[**6**.125] 39n
[**6**.158] 38
[**7**.54] 278n
[**7**.186] 24n
[**8**.2–4] 174
[**9**.6] 194
[**9**.64–67] 31n
[**9**.66] 27n, 33n
[**9**.73] 31n
[**9**.74] 27n, 47, 50n
[**9**.81–82] 29n
[**9**.97–98] 35
[**9**.101] 29n
[**9**.103] 42
[**9**.104] 33n
[**9**.106] 79
[**10**.11] 24n
[**11**.19] 271
[**11**.88] 33n
[**12**.17] 147
[**13**.28] 37
[**13**.30] 33n
[**14**.18] 37n
[**16**.19] 248
[**16**.106] 27n
[**19**.75] 24n
[**21**.47] 131
[**23**.53] 410n
[**24**.2–4] 27n, 56, 59n
[**25**.44] 410
[**27**.40] 25n
[**27**.44] 39
[**29**.45] 42
[**30**.31–32] 42
[**32**.5] 278n
[**33**.12–16] 39
[**33**.25] 24
[**33**.61f.] 31n
[**34**.39] 37n
[**36**.51] 297n
[**37**.16–18] 280
[**39**.12] 40
[**39**.22] 39n

[**39**.63] 134
[**39**.65] 37n
[**40**.84f.] 282
[**42**.6] 24n
[**42**.10f.] 33n, 134, 299
[**42**.37] 78n
[**45**.24] 169n
[**47**.25] 27n, 48n
[**48**.11–14] 29n, 30n
[**49**.14f.] 35–37, 41, 42, 147, 174n, 374n, 470
[**49**.17] 38
[**54**.16–39] 27n, 96, 297n
[**58**.12–13] 42
[**59**.23] 36n
[**60**.5] 33n
[**60**.10] 38, 54, 60
[**63**.1] 96
[**63**.3] 27n, 30, 47
[**66**.9] 31
[**70**.43] 297
[**74**.43] 432f.
[**75**.3–4] 280
[**82**.4] 297n
[**100**.9] 297n
[**102**.1–2] 410n
[**106**.4.] 36n

Kreuzzug, erster 201, 256, 266, 304
kufr (Unglaube) 15, 47–57, 79, 95, 110, 148, 171, 174, 213, 224, 376, 474; vs. Apostasie 13, 213, 286–288
kufr-Vorwurf s. *takfīr*

laḏḏa („Freuden (des Jenseits)“) 293f., 302f.
liʿān („Verfluchung“) 56

al-maʿdūm („das Nicht-Existente“) 369, 413
al-manzila baina l-manzilatain („der Standort zwischen den zwei Standorten“) 161, 189
Manzikert, Schlacht von 201n, 220
maʿrifa („Kenntnisse“) 190, 214f., 352, 411, 415, 425, 428
al-maṣlaḥa („Gemeinwohl“) 249, 287, 296f., 301, 348, 435, 446
maʿṣūm („unfehlbar“) 292
miḥna („Prüfung“) 113–116, 141f., 152
miṯāl („Bildnisse und Gleichnisse“) 245–250, 293f., 333, 402, 409
mulḥid s. *ilḥād*
muǧtahid („zur eigenständigen Urteilsfindung befugt“) 230, 354f., 423, 426f., 430, 435
muḥdaṯ („in der Zeit hervorgebracht“) 134 s. auch *ḥudūṯ al-ʿālam*
muḥtasib („Aufseher“) 86n
munʿakas („genau austauschbar“) 177
Murǧiʿismus 78
murtadd 20, 49, 234f., 239–241, 381
murtadd vs. *kāfir* 99
muʾmin 36–41, 207–215
muʾmin vs *muslim* 14, 36–42, 66, 98, 147, 162f., 174–176, 189f., 208, 233f., 236, 373–375, 384, 470, 474
muslim 36–42
mutafalsifa („Pseudo-Philosophen“) 415

nasḫ („Aufhebung“) 62n, 90
naqīb („Adelsmarschall“) 110
nawābit („Unkraut“) 393, 396
nuẓẓār („die religiöse Einsicht haben“) 411, 429
Niẓāmīya-Medersen 220f., 227, 242, 258, 264, 304, 308, 348–353, 366, 369f., 382f.

Okkasionalismus 270, 308, 344–346, 348f.

Prädestination 62f.
Prophetie 247–252, 277
Purgatorium 374n

qaḏf („Verleumdung“) 56f.
qāḍī l-quḍāt („Oberrichter“) 73, 151, 236, 418
qādiritisches Glaubensbekenntnis 9, 111–113, 116–122, 130, 149, 180, 471
qānūn at-taʾwīl („Gesetz der Interpretation“) 296n, 316–319, 333–335, 384f., 432f., 437, 441f., 449f., 458, 460f., 466, 472
qiyās („Analogie“) 74, 91

raʾy („Meinung“) 46, 70f., 81, 91
Renaissance 12
Renegat 9
ridda-Kriege 61f.

sabb („Beleidigung (des Proheten)“) 379, 387
šahāda („Bekenntnisformel“) 77, 94

ṣāḥib aš-šarʿ („religiöser Gesetzgeber") 295
ṣāḥib az-zanādiqa 86n
as-salaf („die Alten") 127, 355
aš-šarīʿa („Religionsgesetz") 193, 271, 280n, 348, 356, 385, 400, 404f., 409, 411, 413f. 427–429, 435f., 443f., 449, 451–455, 466, 472
sassanidisches Recht 67f.
Skeptizismus 197–199, 262–264, 270
ṣidq („Wahrhaftigkeit") 171f., 262, 296, 349f.
širk („Polytheismus") 78n, 80, 147f.
Statut ʿUmars 55n, 69n
sukūn al-qalb („Herzensruhe") 37
sukūn an-nafs („Seelenruhe") 160n
sunna („Tradition") 44, 90, 115, 116
Syllogismus 215, 268, 356

ṭaʿāt („Gehorsamsleistungen") 176
tafsīr 126, 246n
takāfuʿ al-adilla („Gleichgewicht der Argumente") 166n, 257
takḏīb („Fürfalschhalten") 133, 171, 177, 190, 295f., 300, 302f., 306, 320–325, 387, 469
takfīr 13, 56n, 110f., 148, 157f., 160n, 222–226, 308, 371, 469
takfīr al-ʿawāmm („die Verurteilung des *vulgus*") 208–215, 311f., 372
taklīf mā lā yuṭāq (*obligatio non possit*) 154, 215n
ṭalaba 402, 417
taʿlīm („Lehre") 257
taqīya („Verleugnung der Glaubensüberzeugung") 88, 285, 394
taqlīd („Nachahmung") 271f., 362f., 370, 425, 427, 440
taṣawwur („Vorstellung") 323–325
taṣdīq („Fürwahrhalten") 171–173, 176, 190, 262, 295f., 321–325
tauba, („Umkehr") 33, 54, 78, 88, 123, 240f., 283, 285, 290, 305
tauḥīd („Ein- und Einzigkeit Gottes") 152, 193, 299, 367f., 380f.
tawātur („ununterbrochene Überlieferung") 314, 317
taʾwīl („allegorische Interpretation") 245, 273, 293, 295, 299, 309, 353, 367, 383, 404, 433, 445, 447f., 460f., 467
Tausend-und-eine-Nacht 129
Toleranztheorie 8, 11, 306f., 318f.

Umkehr s. *ṭauba*
Unglaube s. *kufr*
Ungläubiger s. *kāfir*
uṣūl-Theorie 46f., 89–91
uṣūl al-ʿaqāʾid („Grundsätze der Glaubenslehre") 313–319, 449
uṣūl al-īmān („Grundsätze des Glaubens") 314, 385
uṣūl ad-dīn („Grundlagen der Religion") 320n
uṣūl dīnīya („religiöse Grundsätze") 314–319
uṣūl al-fiqh („Grundlagen der Rechtswissenschaft") 70, 89–91, 125, 320n, 361, 424–429, 433f.
uṣūl aš-šarīʿa („Grundsätze des Religionsgesetzes") 370

Vier-Säfte-Lehre 137, 384n
visio beatifica 167, 232

wāǧib al-wuǧūd („notwendige Existenz") 138
wāhib aṣ-ṣuwar (*dator formarum*) 138
wuǧūd („Existenz") 309n, 329–333, 367f.

ẓāhir („äußerer Wortsinn") 113, 295, 373, 383, 404, 407, 409, 411f., 434, 455
zakāt (Läuterungsabgabe) 29, 298
zandaqa (i.S.v. „geheime Apostasie") 71f., 76, 83–89, 134f., 285f., 333, 375–379
zandaqa (i.S.v. „Gottlosigkeit" oder „Dualismus") 239–241, 307, 355, 391, 441, 444, 466
zann („Meinung") 154f.
zināʾ („Ehebruch") 56, 59
zinḏīq („geheimer Apostat") 76, 83–89, 285–287, 289f., 390
zôon politikón (*al-insān mudunī bi-ṭ-ṭabʿ*) 392, 407

ISLAMIC PHILOSOPHY, THEOLOGY AND SCIENCE

TEXTS AND STUDIES

ISSN 0169-8729

8. Fakhry, M. *Ethical Theories in Islam.* Second expanded edition. 1994. ISBN 90 04 09300 1
9. Kemal, S. *The Poetics of Alfarabi and Avicenna.* 1991. ISBN 90 04 09371 0
10. Alon, I. *Socrates in Medieval Arabic Literature.* 1991. ISBN 90 04 09349 4
11. Bos, G. *Qusṭā ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca.* The Risāla fī tadbīr safar al-ḥajj. 1992. ISBN 90 04 09541 1
12. Kohlberg, E. *A Medieval Muslim Scholar at Work.* Ibn Tāwūs and his Library. 1992. ISBN 90 04 09549 7
13. Daiber, H. *Naturwissenschaft bei den Arabern im 10. Jahrhundert n. Chr.* Briefe des Abū l-Faḍl Ibn al-ʿAmīd (gest. 360/970) an ʿAḍudaddaula. Herausgegeben mit Einleitung, kommentierter Übersetzung und Glossar. 1993. ISBN 90 04 09755 4
14. Dhanani, A. *The Physical Theory of Kalām.* Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology. 1994. ISBN 90 04 09831 3
15. Abū Maʿšar. *The Abbreviation of the Introduction to Astrology.* Together with the Medieval Latin Translation of Adelard of Bath. Edited and Translated by Ch. Burnett, K. Yamamoto and M. Yano. 1994. ISBN 90 04 09997 2
16. Sābūr Ibn Sahl. *Dispensatorium Parvum (al-Aqrābādhīn al-ṣaghīr).* Analysed, Edited and Annotated by O. Kahl. 1994. ISBN 90 04 10004 0
17. Maróth, M. *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie.* Übersetzung aus dem Ungarischen von Johanna Till und Gábor Kerekes. 1994. ISBN 90 04 10008 3
18. Ibn Abī al-Dunyā. *Morality in the Guise of Dreams.* A Critical Edition of *Kitāb al-Manām*, with Introduction, by Leah Kinberg. 1994. ISBN 90 04 09818 6
19. Kügelgen, A. von. *Averroes und die arabische Moderne.* Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam. 1994. ISBN 90 04 09955 7
20. Lameer, J. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics.* Greek Theory and Islamic Practice. 1994. ISBN 90 04 09884 4
22. Adang, C. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible.* 1996. ISBN 90 04 10034 2
23. Dallal, A.S. *An Islamic Response to Greek Astronomy. Kitāb Taʿdīl Hayʾat al-Aflāk* of Ṣadr al-Shariʿa. Edited with Translation and Commentary. 1995. ISBN 90 04 09968 9
24. Conrad, L.I. (ed.). The World of Ibn Ṭufayl. *Interdisciplinary Perspectives on* Ḥayy ibn Yaqẓān. 1995. ISBN 90 04 10135 7
25. Hermansen, M.K. (tr.). *The Conclusive Argument from God.* Shāh Walī Allāh of Delhi's *Ḥujjat Allāh al-Bāligha.* 1996. ISBN 90 04 10298 1
26. Abrahamov, B. *Anthropomorphism and Interpretation of the Qurʾān in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm.* Kitāb al-Mustarshid. 1996. ISBN 90 04 10408 9
27. Wild, S. (ed.). *The Qurʾan as Text.* 1996. ISBN 90 04 10344 9

28. Riddell, P.G. and T. Street (eds.). *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society.* A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns. 1997. ISBN 90 04 10692 8
29. Jolivet, J. and R. Rashed (eds.). *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī.* Volume I. *L'Optique et la Catoptrique.* Edited by R. Rashed. 1997. ISBN 90 04 09781 3
30. Rudolph, U. *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand.* 1997. ISBN 90 04 10023 7
31. Endress, G. and J. A. Aertsen (eds.). *Averroes and the Aristotelian Tradition.* Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996). ISBN 90 04 11308 8
32. Elmore, G.T. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time.* Ibn al-ʿArabī's *Book of the Fabulous Gryphon.* 1999. ISBN 90 04 10991 9
33. Abū Maʿšar. *Kitāb al-milal wa-d-duwal.* Arabic text edited by K. Yamamoto with an English translation by K. Yamamoto and Ch. Burnett. 1999. ISBN 90 04 10725 8
34. Albumasar. *De Magnis Coniunctionibus* (On the Great Coniunctions). Latin text edited by Ch. Burnett and Arabic-Latin, Latin Arabic Glossaries by K. Yamamoto and Ch. Burnett. 1999. ISBN 90 04 11074 7
35. Stroumsa, S. *Freethinkers of Medieval Islam.* Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought. 1999. ISBN 90 04 11374 6
36. King, D.A. *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca.* Innovation and Tradition in Islamic Science. 1999. ISBN 90 04 11367 3
37. Bar-Asher, M.M. *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism.* 1999. ISBN 90 04 11495 5
38. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī et al. *Consciousness and Reality..* Studies in Memory of Toshihiko Izutsu. 2000. ISBN 90 04 11586 2
39. Schmidtke, S. *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfershiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts.* Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35 — nach 906/1501). 2000. ISBN 90 04 11531 5
40. Griffel, F. *Apostasie und Toleranz im Islam.* Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen. 2000. ISBN 90 04 11566 8
41. Heemskerk, M.T. *Suffering in the Muʿtazilite Theology.* ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice. 2000. ISBN 90 04 11726 1
42. Rashed, R. and H. Bellosta. *Ibrāhīm Ibn Sinān. Logique et Géométrie au Xe Siècle.* 2000. ISBN 90 04 11804 7