

ORDEN POUR LE MÉRITE  
FÜR WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE

REDEN UND GEDENKWORTE

ACHTUNDDREISSIGSTER BAND  
2009 – 2010

WALLSTEIN VERLAG

# VORTRAG

JOSEF VAN ESS

KETZER UND ZWEIFLER IN DEN ERSTEN  
JAHRHUNDERTEN DES ISLAM

---

Es ist üblich geworden, dem Islam eine Aufklärung zu wünschen. Das ist leicht gesagt (und manchmal sogar gut gemeint); aber eine Gesellschaft als ganzes klärt sich ja nicht auf. Aufgeklärt sind immer nur Einzelpersonen. Wenn eine Gesellschaft als solche aufgeklärt werden soll oder gar von sich selber annimmt, sie sei aufgeklärt, ist Vorsicht am Platze. Man muß zumindest fragen, in welcher Hinsicht das geschehen ist oder geschehen soll. Aufklärung ist Frucht eines Zweifels; aber auch dieser Zweifel ist anfangs individuell – und nicht nur das, er ist auch partiell. Er richtet sich auf bestimmte partikuläre Dinge, die er in ein kritisches Licht stellt; Anderes bleibt dabei meist weiter im Halbdunkel. Die westliche Aufklärung richtete sich auf religiöse Dogmen; wer aber statt dessen politische oder gesellschaftliche Tabus zweifelnd ins Visier nimmt, kann sich selbst heute noch erheblichen Ärger einhandeln. Im Mittelalter, als religiöse Vorstellungen noch allgemeine Gültigkeit hatten, nannte man solche Leute ›Ketzer‹. Das damit erfaßte Phänomen ist nicht an eine bestimmte Kultur gebunden; jedoch sind die Voraussetzungen, unter denen es auftritt, jeweils verschieden. Immer stellt sich auch die Frage der historischen Wirksamkeit; mancher Zweifel überlebt und wird zum

gesunkenen Kulturgut, ein anderer nicht. Wenn ich dies nun an Beispielen aus dem frühen Islam erläutere, so muß ich um der Kürze der Zeit willen die Verhältnisse stark vereinfachen.

## 1

Mein erstes Beispiel gehört in die Zeit, zu der bei uns die Karolinger die Bühne der Geschichte betraten. In Europa konsolidierte sich damals gerade das römische Christentum; i. J. 754 wurde der Vatikanstaat durch die Pippinsche Schenkung auf feste Füße gestellt. Nur kurze Zeit nachdem dies geschehen war, vielleicht schon i. J. 755, wurde in der irakischen Hafenstadt Basra, einem ehemaligen muslimischen Heerlager, jemand hingerichtet, der später manchen Leuten als Ketzer galt. Allerdings hatte man ihm nicht wegen irgendeiner religiösen Häresie den Prozeß gemacht; er hatte sich vielmehr in den Netzen der Politik verfangen. Die Exekution war ein reiner Willkürakt des Kalifen. Was die Religion anging, den Islam, so wußte man eigentlich noch gar nicht so recht, worin er bestand und was sich in ihm alles falsch machen ließ; denn seit dem Tode Muḥammads war kaum mehr Zeit vergangen als im Christentum bis zur Entstehung des Johannesevangeliums. Aber eine neue Herrscherfamilie hatte gerade die Macht an sich gerissen, in einem Vorgang, den diese selber später als ›Wende‹ bezeichnete und der vielleicht nur ein Putsch war, uns aber als die ›abbasidische Revolution‹ bekannt ist. Die Vorgänger der Abbasiden, die Umayyaden, hatten von Syrien aus regiert und dabei, wie der große Alttestamentler und Orientalist Julius Wellhausen es nannte, ein »arabisches Reich« begründet; der Putsch dagegen war von Ostiran ausgegangen. Syrien und Iran waren kulturell völlig verschieden. In Syrien hatte man den Islam primär als die Religion der Araber angesehen. Er beruhte ja auf einer Offenbarung, die einem arabischen Propheten zuteil geworden war und die dieser in »deutlicher arabischer Sprache«, wie es im Koran heißt (Sure 16, v. 103), vorgetragen hatte – ein »Licht zur Erleuchtung der Heiden« gewissermaßen, wenn ich mir diese Anleihe beim

Lukasevangelium (2,32) erlauben darf. Die Lichtmetapher war damals Allgemeingut; sie findet sich im Koran ebenso wie im Evangelium: »ein Licht ist zu euch gekommen«, heißt es in Sure 5 (v. 15). Und natürlich gehört sie auch zur Aufklärung; ohne Licht wird es ja nicht klar. Die Engländer sprachen von »enlightenment«, und die Franzosen wähten sich im »siècle des lumières«. Nur die Deutschen drückten sich weniger klar aus; aber das ist häufig so.

Der in Basra Hingerichtete war ein Perser; er war vielleicht erst während der Revolution zum Islam übergetreten, als sich der politische Schwerpunkt verlagerte und man eine neue Elite brauchte. In seinen jungen Jahren hatte er im Iran der arabischen Herrenschaft als Hauslehrer gedient. Dabei war ihm vor allem daran gelegen gewesen, den Besatzern das kulturelle Erbe seiner Heimat nahezubringen; so ist er der Nachwelt auch im Gedächtnis geblieben. Er übersetzte die alten persischen Königsbücher und Fürstenspiegel ins Arabische, aus denen sich für die Kunst des Regierens viel lernen ließ. Auch das indische Pančatantra, das bereits in einer mittelpersischen Version vorlag, machte er den Arabern zugänglich, jene Geschichten von den beiden klugen Schakalen Kalila und Dimna, die im Mittelalter auch in Europa überall Anklang fanden. Aus der arabischen Literaturgeschichte ist er darum nicht mehr wegzudenken. Mit der Religion jedoch, die von und mit den Arabern gekommen war, hatte er nicht so viel im Sinn. Die Araber behaupteten, daß die Sprache ihrer heiligen Schrift unnachahmlich schön sei. Er selber, der den Koran mit fremdem Ohr hörte, hatte nicht diesen Eindruck. Er meinte, dieses ästhetische Erlebnis sei nur der Gewöhnung zu verdanken; auch beim Essen habe jeder Mensch ja seine Vorlieben, eine Leibspeise, an die er sich besonders gewöhnt habe. Er meinte also einen Effekt zu beobachten, den wir von der Lutherbibel oder der King-James-Version her kennen. Vom Arabischen verstand er einiges; er drückte sich in dieser Sprache ebenso elegant aus wie die Araber selber, zumindest auf dem Gebiet der Prosa. Er ließ es sich deswegen auch nicht nehmen, an ein paar Beispielen zu zeigen, daß man den Stil des Korans durchaus imitieren oder parodieren könne. Die Araber waren darüber vermutlich nicht erfreut. Aber Ketzerei

war das noch nicht; denn die Vorstellung von der Unnachahmlichkeit des Korans, bis heute weit verbreitet, wurde dogmatisch erst ausgearbeitet, als unser Ketzer längst tot war. Es gab damals noch kaum eine islamische Theologie; zumindest wissen wir von ihr sozusagen nichts.

## 2

Nun werden demselben Autor allerdings auch Fragmente eines weiteren Textes zugeschrieben, in denen die Kritik nicht dem Stil, sondern dem Inhalt des Korans gilt. Das Gottesbild wird dort angegriffen. Wie soll man z. B. damit umgehen, daß Allah nach Aussage der Schrift zornig werden oder bekümmert sein kann; das widerspricht doch seiner Erhabenheit. Gott ist, so scheint es, auch nicht Herr des Geschehens; denn er läßt das Böse zu, und manchmal muß er sich von Engeln, seinem himmlischen Hofstaat gewissermaßen, helfen lassen. Der Prophet, den er seinerzeit in die Welt sandte, Muḥammad also, habe, so heißt es weiter, keine gute Figur gemacht; denn er griff zu militärischen Mitteln, mußte also – wie wir heute sagen würden – Gewalt üben. Außerdem habe die Religion, die er brachte, sich als dumm und sinnlich erwiesen. Denn sie verlange einfach ›Hingabe‹ (*islām*), Unterwerfung unter den Willen Gottes; man solle glauben, ohne lange nachzudenken (oder zu ›forschen‹, wie es auf arabisch heißt). Dabei kaufe man doch auch auf dem Markt eine Ware nicht ungeprüft. Wer zum Islam konvertiert, so war damit gesagt, kauft die Katze im Sack.

Das ist nun schon ein stärkeres Geschütz. Der Autor hatte, wie eines der erhaltenen Fragmente erkennen läßt, Muḥammad nicht überall bei seinem Namen oder seinem Prophetentitel genannt, sondern von ihm als dem »Mann aus der Tihāma« gesprochen. Das klang nicht besonders respektvoll. Die Tihāma war die Küstenebene der Arabischen Halbinsel am Roten Meer. Gemeint war also: »der Mann aus der Wüste«, und man hörte heraus: »der Hinterwäldler« oder, um den ›Wald‹ aus dem Bild zu nehmen, »der hergelaufene Beduine«.

Schreibt dies, so fragt der Philologe, derselbe Mann, der sich die oben erwähnten kessen Bemerkungen zum koranischen Stil erlaubte? Aber ich will diese Echtheitsfragen beiseite lassen; sie sind nicht leicht zu entscheiden, und für unser Thema sind sie ohnehin nur am Rande von Belang. Denn die etwas aggressive inhaltliche Polemik, auf die wir nun gestoßen sind, war gar nicht so neu. In der dualistisch geprägten Umgebung Irans war das Gottesbild des Monotheismus, ob nun christlich, jüdisch oder muslimisch, immer schon der Kritik ausgesetzt gewesen. Der Dualismus war keineswegs so dumm, wie man später behauptete; das Problem des Bösen z. B., das auch hier angeschnitten wird, war in einem dualistischen System viel leichter zu lösen.

Meist hat man deswegen unseren Text, der wiederum arabisch geschrieben ist, aus dem Islam herausgehalten und als manichäisch eingeordnet. Dabei berief man sich auf die Art, wie er anfing. Wenn er von einem Muslim geschrieben wäre, sollte man zum Eingang jene Floskel erwarten, mit der islamische Bücher später immer begannen: »Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers« (*bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm*). Statt dessen geht es aber hier los mit den Worten:

»Im Namen des Lichtes, des barmherzigen Erbarmers!  
Erhaben ist das Licht, der mächtige König,  
den seine Freunde an seiner Größe, seiner Weisheit und seinem  
Licht erkennen,  
und den groß zu nennen seine Feinde, die ihn nicht kennen und  
blind vor ihm bleiben, durch seine Größe gezwungen werden ...  
Gepriesen und geheiligt sei das Licht.  
Wer es nicht kennt, wird auch nicht anderes erkennen ...« usw.

Das hört sich an wie ein Hymnus. Diese literarische Form gibt es aber in dem nüchternen Islam ebensowenig wie Kirchenmusik. Zudem ist hier an die Stelle Gottes das ›Licht‹ getreten; das klingt nach Dualismus. Allerdings würde man dann erwarten, daß irgendwo auch die ›Finsternis‹ sich meldet. Das ist nicht der Fall. Darum ließe

sich als Alternative zu der Manichäismusthese auch denken, daß unser Autor als Konvertit dem Islam eine Lichttheologie verordnen wollte. Der Koran stünde dem, wie wir sahen, nicht unbedingt entgegen; der ›Lichtvers‹ (Sure 24, v. 35: »Gott ist das Licht von Himmel und Erde«) nimmt mitsamt dem rätselhaften Kontext, in dem er steht, in der religiösen Vorstellungswelt der Muslime bis heute eine zentrale Stelle ein. Die Theologie aber hatte damals im Prinzip noch alle Freiheit der Welt. Wenn man schon den Obskurantismus rügte, wäre Licht die geeignete Waffe, und die Erleuchtung oder ›Aufklärung‹ würde dann aus dem Arsenal der iranischen Welt stammen.

Nur: Wieviel konnte man sich damals erlauben, vor allem wenn man bei Muslimen Karriere machen wollte? Konnte man als Neumuslim Muḥammad einen »Mann aus der Tihāma« nennen? Von seiner Ausbildung her gehörte unser Autor zum höheren Beamtenstand. Sein Vater, selber noch nicht Muslim, hatte für die Araber im iranischen Hochland, dem alten Medien, die Steuern eingetrieben. Man hatte ihn der Unterschlagung bezichtigt und ihm die Dauerschrauben angelegt. Der Sohn ist uns darum bis heute als der »Sohn des Mannes mit den verkrüppelten Fingern« bekannt: *Ibn al-Muqaffa*. Die Araber hatten ihn mit diesem Namen bedacht; eigentlich hieß er, wie damals jeder zweite Konvertit, ‘Abdallāh. Seine Hände hatte er noch sehr nötig; denn er war, wie man auf arabisch sagte, ein ›Schreiber‹. Diese Berufsbezeichnung kennen wir aus dem Alten Testament: »Esra der Schreiber«, ein jüdischer Beamter in iranischen Diensten. Daß in der Verwaltung Leute arbeiteten, die nicht der herrschenden Religion angehörten, war im Orient normal; man mußte nicht unbedingt in der richtigen Partei sein, um in einem Ministerium, einem ›Diwan‹, zu reüssieren. War unser Autor also schon als Manichäer oder gar als Zoroastrier in die Dienste der Araber getreten, bevor er zum Islam konvertierte? Wir wissen es nicht.

Ich will, bevor ich mich in Spekulationen verliere, lieber zu einem zweiten, etwas späteren Beispiel übergehen. Zu einer Lichttheologie ist es im frühen Islam nicht gekommen; derartige Gedanken begegnen uns erst lange danach in der islamischen Philosophie, allerdings wiederum in Iran. Ohnehin sollte man nicht erwarten, daß eine Religion unbedingt auch Theologie entwickelt; das Judentum z. B. hat das kaum je getan. Um ein Gefühl religiöser Zusammengehörigkeit zu schaffen, bedarf es der Theologie nicht. Man braucht dazu anscheinend nicht einmal eine intensive Schriftlektüre. Denn im frühen Islam war, ganz im Gegensatz zu heute, nicht etwa der Koran dasjenige, an dem die Gemeinde sich ihrer Identität bewußt wurde, sondern das gemeinsame Gebet. Den Koran zu lesen, waren nur wenige in der Lage. Die Experten lernten ihn auswendig; aber auch sie kannten vermutlich immer nur einzelne Stücke. Wer je einmal frühe Koranhandschriften gesehen hat, unvokalisiert und sogar unpunktiert, weiß, daß hiermit nur jemand etwas anfangen konnte, der mit dem Text schon vertraut war; sie waren eine reine Gedächtnishilfe. Auch Mission trieb man nicht mit dem Koran; zur Glaubensverbreitung hatte man den Dschihad. Und was die Muslime davon überzeugte, den rechten Weg gegangen zu sein, war natürlich der Erfolg, militärisch und darum auch politisch.

Das Gebet dagegen war von einer besonderen Art. Als Vorbild diente vielleicht das Stundengebet der christlichen Mönche. Aber man hielt keine Zwiesprache mit Gott; das taten erst später die Mystiker. Die Gebetstexte waren ohnehin nicht sehr aussagekräftig; der Akzent lag ganz auf dem Ritual. Letzteres aber vollzog sich wie auf einem Exerzierplatz, und man brauchte jemanden, der die Bewegungen vormachte. Wir sprechen da von einem ›Vorbeter‹; aber das arabische Wort heißt eigentlich ›Anführer‹ (*imām*). In den Militärlagern, die sich allmählich zu Metropolen entwickelten (Basra und Kufa im Irak, Fustat in Ägypten), übernahm deswegen nicht etwa ein Geistlicher diese Funktion, sondern der Heerführer oder der Statthalter; in der Hauptstadt war es beim Hauptgottesdienst am Freitag im

allgemeinen der Kalif, der dann auch die Predigt hielt. Im Idealfall kamen hierzu alle männlichen Angehörigen der Gemeinde zusammen, fünfmal am Tag, und das Ritual wurde in einer solch charakteristischen Form praktiziert, daß man sich des Unterschiedes zu den anderen Religionen kaum noch zu vergewissern brauchte. Man berührte mit der Stirn den Boden, um zu zeigen, daß man sich Gott bedingungslos unterwarf. Man übte also Proskynese wie die byzantinischen Christen, nur daß diese damit ihren Kaiser ehrten. Daß der Gott, der nun an die Stelle des Kaisers getreten war, nur einer sein konnte und nicht etwa zwei oder gar drei, verstand sich dann von selbst. Wenn man im alltäglichen Umgang dem Wir-Gefühl Ausdruck verleihen wollte, sagte man: »wir Leute des Gebetes« oder »wir, die mit der besonderen Gebetsrichtung«, nach Mekka nämlich. Man sagte nicht einfach »wir Muslime«. Letzteres klang damals viel exklusiver; Sekten sonderten sich als die »(wahren) Muslime« von der Großgemeinde ab. Im Gebet dagegen war man ganz bei sich, wie auch immer man sonst denken mochte. Wozu also noch Theologie?

In der Tat ist in manchen Gegenden des islamischen Weltreiches Theologie kaum entstanden, im Maghrib etwa oder in Ägypten – trotz Alexandria. Dagegen blühte sie auf dem Gebiet des alten Sasanidenreiches, vor allem im Irak; die Abbasiden hatten ihre neue Hauptstadt Bagdad ja unweit des zerstörten Ktesiphon gegründet. Der Islam war hier von zahlreichen anderen Religionen umgeben, die alle schon in gegenseitiger Auseinandersetzung eigene theologische Strategien zur Bewahrung ihrer Identität entwickelt hatten. Ihnen gegenüber mußte er sich behaupten. Nicht daß er sich bedroht gefühlt hätte; er beherrschte sie ja und gewährte ihnen im Rahmen seines Rechtssystems Schutz. Man feindete sich auch nicht unbedingt an; man führte vielmehr Streitgespräche. Diese hatten Turniercharakter; manchmal brachte auch der Hof, ein Wesir etwa, die Vertreter der verschiedenen Religionen und Konfessionen zum Gespräch zusammen. Heute würden wir etwas euphemistisch von »Dialog« reden. Das war es damals wohl nicht; aber benehmen mußte man sich bei Hofe schon. In der Tat entwickelte man für diese Ge-

sprache Regeln, die in Benimmbüchern festgehalten wurden und nach denen man auch die theologischen Schriften strukturierte. Natürlich hielt man sich nicht immer daran; aber selbst im Umgang mit Personen, die auf politische Ressentiments hätten stoßen können, blieb man höflich – etwa den Christen, denen sich ja Sympathien für den Erbfeind Byzanz hätten nachsagen lassen. Diese waren freilich auch so sehr untereinander zerstritten, daß es leicht war, sie gegeneinander auszuspielen; denn sie traten auf als drei separate Kirchen, die sich gar nicht gewogen waren und sorgsam ihre verschiedenen Christologien pflegten (Nestorianer, Monophysiten und Melkiten, »Königstreue«, also Vertreter des Basileus und damit der Hochkirche in Byzanz). Zudem gab es auch noch dualistisch überformte christliche Gemeinden wie die Markioniten, die ursprünglich von Anatolien nach Rom sich ausgebreitet hatten und dann nur im Orient übrigblieben, oder die Anhänger des Bardesanes, dazu die Mandäer, eine Täufersekte, die heute noch im Irak lebt und unter Religionswissenschaftlern zeitweise »Johanneschristen« genannt wurde.

Radikal wurde die Auseinandersetzung nur in einem Fall: beim Manichäismus. Hier kam es zu einer Verfolgung, die allerdings gar nicht so sehr den Manichäern selber galt als den Proselyten, die sie unter den Muslimen gemacht hatten oder zumindest zu machen schienen. Der Manichäismus hatte von jeher eine besondere Fähigkeit entwickelt, subversiv in andere religiöse Systeme einzudringen, sie zu unterwandern, so wie wir dies heutzutage im westlichen Christentum bei der Scientology beobachten. Im Irak beeindruckte er vor allem die gebildeten Schichten, Literaten und höhere Beamte; sie waren fasziniert von seiner Offenheit für neue Ideen, seiner »Aufgeklärtheit«, wie man vielleicht sagen könnte. Das bezog sich vor allem auf naturwissenschaftliche Spekulationen. Uns ist das heute völlig unbegreiflich. Wir wissen zwar, daß auch Augustin in seiner Jugend dem Manichäismus erlag. Aber statt Naturwissenschaft sehen wir nur krause Mythologie; was in den manichäischen Texten und in den über den Manichäismus berichtenden Sekundärquellen vom »Vater der Größe« oder dem »König der Finsternis« erzählt wird,

hat eher die Qualität von Science-fiction im Stile der ›Star Wars‹. Aber das heißt ja nicht, daß die Einbildungskraft der Zeitgenossen davon unberührt geblieben wäre. Uns ergeht es mit den »schwarzen Löchern«, von denen unsere heutigen Experten reden, kaum anders, und für Kosmologie, so unbegreiflich sie auch sein mag, haben die Menschen sich zu jeder Zeit erwärmt. Damals diskutierte man leidenschaftlich darüber, wie durch die Vermischung von Licht und Finsternis die Welt hatte entstehen können – und nicht nur die Welt, sondern auch alles, was in ihr geschah, z. B. das Böse. Naturwissenschaft hatte, ähnlich wie heute, immer auch einen Stich ins Ethische.

Warum der Staat diese Diskussionen unterband, läßt sich kaum noch feststellen, und ob die junge islamische Theologie dabei ein Wörtchen mitredete, wissen wir auch nicht. Aber daß diese den Manichäismus zu widerlegen versuchte, erkennen wir aus den Buchtiteln, die aus jener Zeit überliefert sind, und daß man die Sache auch juristisch anpackte, läßt sich zumindest vermuten; denn für kurze Zeit gab es sogar jemanden, der im Dienste der Regierung tätig wurde und den wir in unserem parlamentarischen Jargon wohl einen ›Ketzerbeauftragten‹ nennen würden, *ṣāhib az-zandaqa* im Arabischen. Das Wort für ›Ketzer‹, das auf diese Weise in die Welt kam, *zandaqa*, stammt allem Anschein nach aus dem Mittelpersischen. Ein Ketzer, *zindīq*, war jemand, der zu der heiligen Schrift einen falschen Kommentar verbreitete (›Kommentar‹ hieß *zand* auf persisch, wie in »Zand Avesta«). Ein Traktat wie der von uns zu Anfang behandelte wäre unter diesen politischen Umständen nicht mehr möglich gewesen. In den Prozessen, zu denen es damals kam, wurde, wie es heißt, der Angeklagte bisweilen veranlaßt, auf einen jener reichbebilderten manichäischen Codices, die damals in der islamischen Welt kursierten, zu spucken, damit man ihm seine rechte Gesinnung glaubte.

Der Islam hatte, so sieht man, spürbar an Selbstbewußtsein gewonnen – im doppelten Sinne dieses Wortes; er wußte jetzt auch viel besser, was er war und was er nicht war. Das hatte Folgen; man zeigte nun weniger Interesse an dem, was andere Leute dachten. Der erste, der das zu spüren bekam, war ein verhältnismäßig harmloser, wenn auch sehr kluger Baghdader Wissenschaftler, ein Kopist von Handschriften (wir würden heute sagen: ein Verleger). Er hatte eine riesige Widerlegung des Christentums geschrieben, die bedeutendste ihrer Art im Islam, eigentlich eine Widerlegung der drei Christentümer, die man im Irak kannte. Die beiden Bände, die von ihr noch erhalten sind, wurden vor einigen Jahren herausgegeben, einer über die Christologie und der andere über die Trinität. Aber der Mann war so unvorsichtig, sich in derselben Weise auch mit dem Manichäismus zu befassen. Er verstand sehr viel davon und stellte ihn ganz objektiv dar, in ebenjener gereinigten und »aufgeklärten« Form, wie man ihn im Irak hatte beobachten können; das brachte ihm den Ruf ein, selber ein Manichäer zu sein. Damit war er diskreditiert. Seine Darstellung blieb zwar eine vielbenutzte Quelle; aber sie wurde auf die Dauer nicht mehr abgeschrieben. Dasselbe passierte zwar auch mit seiner Widerlegung des Christentums, aber diese wurde wenigstens von einem christlichen Philosophen aus Bagdad ein Jahrhundert später ihrerseits widerlegt; so ist sie größtenteils erhalten geblieben.

Viele hielten diesen Mann für einen Ketzer. Aber das war er eigentlich nicht; er war nur ein Religionswissenschaftler, *avant la lettre*. Ich habe deswegen seinen Namen auch erst gar nicht genannt.<sup>1</sup> Allerdings hatte er recht freisinnige Ansichten, weil er mehr wußte als die anderen; das machte ihn verdächtig. Außerdem war er ein Schiit; das war gleichfalls nicht nach jedermanns Geschmack. Aber als er

nun mit jemandem zusammenkam – und vielleicht aneinandergerieth –, der im Grunde lediglich ein sunnitischer Theologe war, stand letzterer am Ende in den Augen des Baghdader Establishments als der eigentliche Ketzer da, als *der* Erzketzer des Islam, wie man im Laufe der Jahrhunderte meinte. Das ist eine merkwürdige und vielleicht nie ganz aufzuklärende Geschichte. Der Sunnit hieß *Ibn ar-Rēwandī*. Der Name tut jedoch wieder nichts zur Sache; wichtig ist nur, daß wir daran die iranische Herkunft dieses Mannes erkennen. In Baghdad war er ein Fremder; in Iran dagegen hatte er sich bereits ein gewisses Ansehen als Theologe erworben. Allerdings war es eine andere Theologie; sie stimmte zwar grundsätzlich mit der in Baghdad überein, aber die Akzente waren abweichend gesetzt. Die Sache lag ähnlich wie bei den deutschen Reformatoren und ihren verschiedenen Abendmahlslehren, über die diese sich ja ebenso wenig einigen konnten.

Es kam zu Spannungen, und der Iraner reagierte recht gereizt. Ich will auf Einzelheiten nicht eingehen, und ich kann dies auch nicht, weil die Überlieferung zu sehr gestört ist; es gab nämlich später eine irakische und eine iranische Sicht der Dinge. In Baghdad scheint man sogar die Polizei gegen Ibn ar-Rēwandī bemüht zu haben. Aber zu einem Prozeß kam es nicht; der ›Ketzer‹ hat die Stadt irgendwann wieder verlassen. Die Obrigkeit hielt sich gerne aus solchen Querelen heraus; das tat sie auch später meist. Sie verstand sich nicht als der »weltliche Arm« der Theologie, wie wir dies im Abendland seit dem Zweiten Laterankonzil kennen. Die Abbasiden hatten sich zwar nach der Manichäerverfolgung noch einmal für eine kurze Zeit an einer Religionspolitik versucht. Man hatte Gesinnungskontrolle geübt und sogar an ein Berufsverbot gedacht; die religiösen Autoritäten wurden nämlich vorgeladen, damit sie einen Eid auf ein bestimmtes Dogma ablegten, wenn sie weiter als Richter oder Notare praktizieren wollten. Das Dogma, das dem Staat am Herzen lag, war im übrigen gar nicht so unvernünftig. Es hatte die Form eines Verbotes gehabt: Der Koran sollte nicht mehr als ungeschaffen oder präexistent bezeichnet werden dürfen. Unter Intellektuellen, auch Theologen fand das viel Zustimmung. Aber das gläubige Volk machte

nicht mit. Nach einer kurzen Zeit der Repression wich der Staat zurück, und bis heute glaubt man im Islam, zumindest unter Sunniten, daß der Koran von Ewigkeit her bestehe. Der Kalif hatte demgegenüber vielleicht von einer Staatskirche geträumt – Caesaropapismus wie in Byzanz; bei dem riesigen Raum, den der Islam mittlerweile beherrschte, hätte sich dies ohnehin wohl kaum verwirklichen lassen. Das Experiment lag zu Lebzeiten Ibn ar-Rēwandīs schon ein paar Jahrzehnte zurück. Die Obrigkeit ließ ihn unbehelligt.

## 6

Damit stehen wir zum erstenmal vor der Frage, wie denn in einem religiösen System, das keine zentrale Institution wie die Kirche kennt und darum auch kein ordnendes Instrument zur Herstellung von Orthodoxie besitzt, Ketzerei überhaupt definiert werden soll. Man konnte ja niemanden exkommunizieren; man konnte ihn nur sozial ächten. Bevor wir eine Antwort versuchen, wollen wir auch hier erst einmal die Streitpunkte – oder zumindest einige von ihnen – Revue passieren lassen. Manches war nicht neu; es ist uns bereits im Zusammenhang mit dem vielleicht apokryphen Text des Ibn al-Muqaffa‘ begegnet. Anderes war auch unter den Baghdadern selber strittig. In der Hauptstadt, die vielleicht anderthalb Millionen Einwohner hatte, gab es keinen geschlossenen religiösen Konsens. Wir wissen vielmehr von zahlreichen über die Stadt verstreuten Lehrzirkeln, in denen man sich auf privater Basis zusammenfand und die Religion in ein System zu fassen versuchte; diese sind in ihrer Struktur vielleicht am ehesten mit antiken Philosophenschulen zu vergleichen. Jeder Professor hatte seinen eigenen Denkansatz; es herrschte große Konkurrenz und kaum Einigkeit, dafür aber ein inspirierender Austausch von Ideen. Manche dieser Lehr- und Diskussionskreise waren recht staats- oder gesellschaftskonform; in anderen wurde die Obrigkeit verteufelt und, wie wir heute sagen würden, Kapitalismuskritik geübt, indem man alles kaufmännische Handeln für verboten erklärte und nach dieser Art auch zu leben versuchte,

als Bettelmönche bzw. ›Sufis‹ gemäß der damaligen Terminologie. Möglicherweise war man dort auch so konsequent, keine Studiengebühren zu erheben. Allerdings war das käufliche Unterrichten ohnehin kein Ideal.

Bei einem solch breiten weltanschaulichen Angebot konnte es nicht schwer sein, die Meinungen gegeneinander auszuspielen. Ibn ar-Rēwandī nutzte diese Möglichkeit ausgiebig. Aber im Vordergrund seiner Kritik stehen doch wie schon seinerzeit die beiden Grundwahrheiten des Islam, die im Glaubensbekenntnis, der Schahāda, festgeschrieben waren: die Einzigkeit Gottes und der Prophetenstatus Muḥammads. Mehr als das Aussprechen der Schahāda wurde ja auch von einem Konvertiten nicht verlangt, wenn er zum Kadi kam, um dem Islam beizutreten; es gab keinen Katechumenenunterricht, und man mußte auch nicht seinem alten Glauben abschwören. Nur wenn man dann gar nicht am gemeinsamen Gebet teilnahm, lief man Gefahr, ins Gerede zu kommen.

Das Gottesbild war mittlerweile gefestigt; der Dualismus konnte als widerlegt gelten, und die Manichäer zogen sich allmählich aus Bagdad nach Samarqand, also Zentralasien, zurück, wo ihr Archegos residierte. Aber die Frage, wie man das Leid der Menschen begründen wolle, wenn ein einziger Gott die Geschicke lenkt, war immer noch nicht gelöst. Zu Anfang hatte die islamische Theologie den Ausweg darin gesucht, daß man Gottes Vorherwissen leugnete; Gott kennt die Zukunft nicht. Denn wenn er die Zukunft nicht kennt, gibt es auch keine Prädestination. Gott *reagiert* nur auf das, was auf Erden geschieht, und der Mensch ist selber verantwortlich für das, was er tut. Man schafft sich also selber sein Leid, bei sich und leider auch bei anderen. Natürlich stand im Koran, daß Gott *alles* weiß; aber das brauchte man eigentlich nicht auf die Zukunft zu beziehen. Denn genau genommen stand da: »Er weiß alle Dinge«, und die zukünftigen Geschehnisse, die *futura contingentia*, wie man mit Aristoteles sagen könnte, waren noch keine existenten Dinge; sie waren gar nichts. So weit, so gut. Nur: Was wird dann aus Gottes Weisheit oder seiner Gerechtigkeit? Die islamische Theologie entwickelte sich in Form einer Attributenlehre, also einer Theorie der

göttlichen Eigenschaften. Ohne Eigenschaften, so meinte zumindest die Mehrheit, kann Gott nicht sein. Er ist ja zumindest der Schöpfer; das war eine Eigenschaft, auf die man im Monotheismus kaum verzichten konnte. Wie soll er aber die Welt erschaffen, wenn er sie nicht vorherweiß, also noch kein Bild von ihr hat? Er braucht einen Plan, und ›Plan‹ heißt Zukunft. Zwar läßt sich in der lebendigen Wirklichkeit beobachten, daß jemand handelt, ohne einen Plan für die Zukunft zu haben; die Muslime haben das kürzlich wieder einmal erlebt. Aber Gott wollte man das doch nicht zumuten.

An dieser Stelle scheint Ibn ar-Rēwandī sich eingemischt zu haben: Gut, sagte er, Gott weiß also von Ewigkeit her um die Welt, weil er sie sonst nicht schaffen könnte. Dann müßte sie aber auch von Ewigkeit her bestehen, weil er ja gleichermaßen allmächtig ist und sich sein Wissen sofort in Schöpfung umsetzt; die Welt wäre also nie etwas Zukünftiges gewesen. Das war ein Gedanke, den man von Aristoteles her kannte: die Ewigkeit der Welt (oder zumindest der Materie und der Elemente). Als Ibn ar-Rēwandī sich in Bagdad aufhielt, entstand dort bei Hofe die arabische Philosophie, mit al-Kindī, der zeitweise Prinzenzieher war. Nur: Kindī war zwar in vielem ein Aristoteliker; aber er vertrat nicht die Ewigkeit der Welt, und ebensowenig wie er natürlich die Baghdader Theologen; sie glaubten an die Erschaffung in der Zeit. Ibn ar-Rēwandī scheint sich auch gar nicht auf Aristoteles berufen zu haben; vielleicht hat er mit dem genannten Argument bloß gespielt. Vom Koran her ließ die Angelegenheit sich jedenfalls wieder nicht entscheiden. Denn dort stand zwar, daß Gott Himmel und Erde erschuf, aber nicht, wann er dies getan hatte – ebensowenig wie, daß er die Welt aus nichts erschaffen habe. Das findet sich ja auch nicht in der Bibel. Laut der Darstellung im Buche Genesis war vor der Welt Tohuwabohu, das Chaos; das ist zwar ungeordnet, aber nicht nichts. Im Islam stand die Diskussion darüber noch in den Anfängen. Ibn ar-Rēwandī gab nur einen Anstoß, und wir begreifen: Wenn man in dem begrifflichen Räderwerk, zu dem das Gottesbild der Theologie sich entwickelte, nur ein wenig an den Schräubchen drehte, war der Teufel los.

Brisant wurde die Sache, als die Diskussion sich auf die Prophetie verschob. Man wußte, daß es Religionen gab, die ohne einen ›Propheten‹ auskamen. In Basra, wo Schiffe aus aller Herren Länder anlegten, stieß man auf indische Kaufleute und manchmal auch auf buddhistische Mönche, die sich ihnen angeschlossen hatten. Diese Mönche, mit dem indischen Begriff *śramaṇa* genannt, arabisch Sumanīya, fanden sich offenbar gerne zu einem Gespräch bereit. Muḥammad war ohnehin nicht in dem Sinne ein Prophet, wie wir das aus dem Alten Testament kennen. Im Gegensatz zu Gestalten wie Amos, Jesaja oder Jeremia, die im Koran gar nicht vorkommen, ist er jemand, der eine neue Religion begründete, und er tat dies als Gesetzgeber, mit einem Buch, das gewissermaßen die Verfassung einer neuen Gesellschaft war. Der Koran ist in viel stärkerem Maße Lebensordnung als etwa das Neue Testament. Damit wurden aber auch die früheren Religionsstifter, die ein Buch brachten, Mose und Jesus, für den Islam zu Propheten; aus unserer Sicht sind sie das eigentlich nicht, zumindest nicht in erster Linie. Ihre Bücher hielt man für göttlichen Ursprungs, die beiden Testamente ebenso wie den Koran. Dem stand allerdings entgegen, daß alle diejenigen, die aus dem Christentum oder dem Judentum zum Islam konvertierten, zu ihrem alten Glaubensgut in Distanz treten mußten. Sie ließen sich dann manchmal darauf ein, im einzelnen darzulegen, warum sie die Bibel nicht mehr für wahr hielten. Der Koran hielt dafür auch die entsprechenden Aussagen bereit; dort hieß es von den Juden und kurz darauf ähnlich von den Christen (Sure 5, v. 13 f.): »Sie entstellten die Worte (der Offenbarung, indem sie sie) von der Stelle weg(nahmen), an die sie hingehören, und sie vergaßen einen Teil von dem, womit sie erinnert worden waren«. Heilige Schriften konnten entstellt oder verfälscht werden. Man merkte z. B. recht bald, daß die Genealogien Jesu in Mt. 1,1-17 und Lk. 3,23-38 nicht übereinstimmten.

Da gab es dann auch unter den Muslimen den einen oder andern, der sich eingestand, daß der Koran, wenn man ihn im Zusammenhang las, gleichfalls an systematischer Klarheit zu wünschen übrigließ. Er war zwar das Dokument des dritten und letzten ›Bundes‹,

den Gott mit den Menschen geschlossen hatte. Aber er war auch reich an Widersprüchen oder Aussagen, die nicht mehr in die Gegenwart hineinpaßten. Warum, so fragte Ibn ar-Rēwandī, wird uns ein Paradies versprochen, in dem Milch und Honig fließen? Wer trinkt denn schon frische Milch? Das machen nur die Beduinen; einem Menschen von Geschmack, also einem Städter, ist Sauermilch oder Yoghurt entschieden lieber. Uns amüsiert ein solches Wort; wir hören hier jene Entspanntheit im Umgang mit religiösen Vorstellungen heraus, die wir aus dem jüdischen Witz kennen. Milch hält sich im Orient ja nicht lange. Aber man stellte auch ernstere Fragen: Seit vorislamischer Zeit war es geheiligter Brauch, beim Opferfest am zehnten Tag des Monats Dhū l-ḥiǧǧa oder bei der Pilgerfahrt ein Schaf oder ein Kamel zu schlachten. In Mekka ist das heute bekanntlich ein organisatorisches Problem; die Saudis haben zur Verwertung des anfallenden Fleisches riesige Kühlhäuser gebaut. Damals jedoch dachte man nicht in diesen materiellen Dimensionen. Man fragte viel grundsätzlicher: Wie vertragen sich die blutigen Opfer mit dem allgemeinen Tötungsverbot? Der Ketzler reagiert also wie ein moderner Tierschützer.

Oder, noch einmal anders ansetzend: Wie soll man mit Wundergeschichten umgehen? Diese waren zwar im Koran viel seltener als im Neuen Testament. Aber immerhin: Bei der ersten großen Schlacht, die die junge muslimische Gemeinde gegen die heidnischen Mekkaner gewann, hatten angeblich Engel an der Front mitgekämpft (Sure 8, vv. 9 und 12). Die nächste Schlacht ging dann leider verloren; wo waren da die Engel geblieben? So etwas könnte auch bei Salman Rushdie stehen. Der historische Verlauf wirkte ohnehin, so wie man ihn aus dem Koran herauszulesen meinte, etwas umständlich. Warum überhaupt die Engel? Hätte nicht Gott selber in seiner Allmacht eingreifen können und dann gleich ein für allemal, mit einem Endsieg gewissermaßen? Und zudem: Hätte er sich nicht auch den Propheten sparen können, der doch solche Mühe hatte, sich durchzusetzen? Ein Engel, so wie wir uns den heiligen Michael vorstellen, mit einem Schwert in der Hand, hätte viel mehr Eindruck gemacht. Oder noch einfacher: Gott hat den Menschen einen Verstand gege-

ben; warum schickt er dann noch eine Offenbarung hinterher? Denn wenn die Offenbarung mit dem übereinstimmt, was man auch mit dem Verstand herausbekommt, ist sie überflüssig; wenn sie dem aber widerspricht, ist sie irrational. Ohnehin ist nicht leicht zu erkennen, wie man einen Propheten von einem Schwindler unterscheiden soll. Also: Was zwingt uns, an den Koran zu glauben?

Wir wissen nicht, wie ernst Ibn ar-Rēwandī dies alles meinte. Selber hat er sich offenbar nie vom Koran gelöst; er war kein Apostat. Einige seiner Einwände hat er angeblich später sogar selber widerlegt. Vielleicht haben wir es also nur mit dialektischen Lockerungsübungen zu tun. Mit dem Problem der falschen Propheten hatte die irakische Theologie sich schon früher beschäftigt. Schließlich hatten sich ja bereits unmittelbar nach dem Tode Muḥammads auf der Arabischen Halbinsel Konkurrenten zu Wort gemeldet, die von einigen abtrünnigen Stämmen unterstützt wurden und gegen die Abū Bakr, der erste Kalif, hatte zu Felde ziehen müssen. Den echten Propheten, so hatte ein bekannter irakischer Literat gesagt, erkennt man daran, daß er eine bestimmte Fähigkeit in vollkommener Weise besitzt. Mose war der große Zauberer; er verwandelte nämlich vor dem Pharaon seinen Stab in eine Schlange. Jesus war der große Heiler; er erweckte sogar Tote zum Leben. Muḥammad war der große Redner; das zeigt sich an der Sprache des Korans. Dagegen hatte es Widerspruch gegeben: Muḥammad war zwar ein guter Redner, so sagte man; aber vor allem war er ein Politiker – wir würden sagen: ein Demagoge. Im übrigen aber war er sinnlich und ein Weltmensch, mit all seinen Frauen; Jesus war viel asketischer, er blieb unverheiratet. Das sagte nicht etwa Ibn ar-Rēwandī; es war vielmehr der Stand der Diskussion, als er in sie eingriff – und er verschärfte sie anscheinend nicht, sondern versuchte es mit einer neuen Theorie: Die Propheten sind, so meinte er, Kulturheroen; sie lehren die Menschheit etwas, auf das diese von sich aus nicht gekommen wäre. Adam, der erste Prophet, erfand z. B. die Sprache, d. h., er erfand sie nicht, sondern Gott brachte sie ihm bei, als er noch im Paradies war. Die anderen Propheten sorgten dafür, daß die Menschen sich weiterentwickelten. Ibn ar-Rēwandī erklärte dies am Beispiel der Giftpflan-

zen: Wie hätten die Menschen ohne Belehrung wissen sollen, was eßbar ist und was nicht? Hätte es die Propheten nicht gegeben, wären die Menschen vermutlich gleich wieder ausgestorben.

7

Lange Diskussionen schlossen sich daran an – über die Entstehung der Sprache, ob durch göttliche Setzung oder durch menschliche Konvention; über die Entstehung von Kultur, durch Erfindungen wie Ackerbau, Handwerk, Musik usw. Ibn ar-Rēwandīs zahlreiche Traktate, die »skandalösen Bücher«, wie man sagte, wurden also nicht nur widerlegt, sondern auch fortgeführt. Er war vielleicht nur ein Ketzer à contrecœur. Aber ich will das jetzt beiseite lassen und nur noch kurz eine letzte Figur einführen. Es handelt sich um jemanden, den wir auch aus unserer eigenen mittelalterlichen Überlieferung kennen: *Rhazes*, Rāzī auf arabisch, der Mann aus Raiy oder Rhagae, jener iranischen Metropole auf dem Gebiet des heutigen Teheran, die durch den Überfall der Mongolen unterging. Er war Arzt, und sein Name blieb neben dem des Galen über Jahrhunderte hinweg für Europa eine Autorität. Er leitete ein Krankenhaus in Raiy und später in Bagdad; seine klinischen Beobachtungen schrieb er auf, über die Pocken und die Masern z. B., sogar über den Heuschnupfen, mehr als 20.000 Seiten, »wie ein Amuletteschreiber«, um einen Zeitgenossen zu zitieren. Die Skripten sind mittlerweile in Indien gedruckt, 25 Bände insgesamt. Seine religionskritischen Schriften dagegen sind verloren; wir haben wieder nur einige Fragmente. Er lebte um 900; Ibn ar-Rēwandī ist ihm wohl nicht mehr begegnet. Die Theologie hatte gemerkt, daß man nur mit umfassenden Synthesen der uferlosen Debatten Herr werden und das wilde Denken in geordnete Bahnen lenken konnte. Aber die Ärzte waren von jeher diejenigen in der intellektuellen Elite, die dem Deutungsmonopol der Theologen am ehesten Widerstand entgegengesetzten, neben den Alchemisten und den Astrologen, den Vorläufern unserer heutigen Naturwissenschaftler. Sie bewahrten hellenistisches Denken und

verschrieben sich da häufig einer philosophischen Tradition, die sich weniger mit Plato oder Aristoteles verband als mit dem Skeptizismus. Sie waren häufig auch gar keine Muslime. Nur kam die islamische Oberschicht ohne sie nicht aus; so genossen sie Schutz und gewannen Selbstvertrauen.

Rāzī war kein Atheist; aber er ließ Gott nicht mehr viel zu tun. Allah war für ihn nicht der Schöpfer im üblichen Sinne. Denn Rāzī glaubte nicht an die creatio ex nihilo, sondern hatte sich statt dessen eine Kosmologie ausgedacht, in der fünf ewige Prinzipien am Werke waren, zu denen neben Gott auch die Urmaterie gehörte. Gott schuf selber aus dieser Materie nichts; das besorgte vielmehr eine Art Weltgeist, den Rāzī ›Seele‹ nannte. Nur daß dieser Weltgeist manchmal Fehler machte; dann mußte Gott nachbessern. Alles in allem also ein recht apartes System, nicht ohne Phantasie, aber auch nicht gerade islamisch. Die heiligen Schriften kümmerten Rāzī wenig; selbst in seiner Ethik stützte er sich nicht auf den Koran, sondern orientierte sich an Sokrates. Die Propheten dagegen, Mose, Jesus, Muḥammad, waren, so meinte er, der Ursprung allen Übels; denn sie hatten die Menschen hinters Licht geführt, indem sie Tricks anwendeten, also Wunder taten, an die man glauben sollte. Lehrmeister und Kulturhéroen sehen anders aus, meinte Rāzī und empfahl statt dessen wiederum, dem eigenen Verstand zu vertrauen. Das war Freigeisterei mit einem typisch aufklärerischen Gestus. Eine eigene Gemeinde bildete Rāzī allerdings nicht; er war aufreizend elitär. Das erklärt sich nicht allein aus seinem Naturell, sondern auch daraus, daß das religiöse Umfeld sich geändert hatte. Er nahm nicht mehr eine systematisierende Theologie in den Blick, sondern die Frömmigkeit des gemeinen Volkes, die damals gerade in Raiy in Blüte stand. Diese richtete sich in pietistischer Form an der Prophetenüberlieferung aus. Der Koran trat ähnlich wie bei den Theologen, so auch hier in den Hintergrund; man hielt sich vielmehr an eine Vielzahl angeblicher Aussprüche Muḥammads, die das Alltagsleben der Muslime bestimmten und natürlich auch normierend in die Ethik hineinwirkten. Als Mediziner hatte Rāzī mit diesen Leuten kaum Kontakt; er war ja kein Armenarzt. Aus antiker Sicht, die ihm in den

Büchern entgegentrat, waren die Religionen eigentlich nur Irrwege. Die Christen glauben, so sagte er, daß Gott einen Sohn habe; die Juden behaupten genau das Gegenteil, und Muḥammad meinte, es habe da zwar eine Jungfrauengeburt gegeben, aber der Sohn der Maria sei dennoch ein ganz normaler Mensch. Die Manichäer oder die Zoroastrier halten von alledem zwar nichts, aber sie sind auch nicht klüger; denn wer glaubt schon an zwei Götter? Dann schon lieber fünf Urprinzipien. Während Ibn ar-Rēwandī vielleicht nur mit den Argumenten spielte, meinte Rāzī es sehr ernst. Tolerant war er vermutlich nicht; das ist ohnehin bei Aufklärern nicht immer der Fall.

## 8

Was davon in den Gehirnen haftenblieb, zumindest bei den Intellektuellen, war der Eindruck, daß auf theologische Behauptungen kein Verlaß sei. Die religiösen Streitgespräche gerieten etwas in Verruf; bei der Sache kam nichts heraus. Es wurde modern, zu behaupten, daß in puncto Religion alle irgendwie recht hätten. Diese Ansicht hatten schon die antiken Skeptiker vertreten; damals nannte man das ἰσοσθένεια τῶν λόγων, Gleichwertigkeit der Argumente. Karneades, der Begründer der Neuen Akademie, also ein Mann in der Tradition des großen Plato, hatte bei einem Auftritt in Rom i. J. 155 am ersten Tag mit tönenden Worten für die Gerechtigkeit plädiert und am zweiten mit ebensolchem rhetorischen Aufwand dagegen. Wenn in der islamischen Welt gebildete Christen oder Juden gefragt wurden, warum sie sich denn nicht zum Islam bekehrten, wichen sie manchmal unter Hinweis auf ebendiese ἰσοσθένεια τῶν λόγων aus. Ein solches Gespräch ist uns überliefert. Jemand war gefragt worden: »Warum bindest du dich denn an deine Religion?«, wieder ein Iraner übrigens. Und er antwortete:

»Sie hat für mich ein besonderes Fluidum; denn ich bin in ihr geboren und aufgewachsen. ... Mir geht es wie jemandem, der ein Karawanseray aufsuchte, um dort, bei strahlendem Himmel,

eine Weile des Tages Schatten zu finden. Der Herr des Karawan-serays brachte ihn in eines der Zimmer; er fragte dabei gar nicht danach, ob ihm das (Zimmer) recht sei. Während er sich nun dort aufhielt, siehe! da kam eine Wolke auf, und es goß in Strömen. Im Zimmer (began es) zu tropfen, und er schaute sich um nach den (anderen) Zimmern, die in dem Absteigequartier waren; aber er sah, daß es auch da durchregnete. Der Hof des Hauses war zudem, wie er sah, (von) Schlamm (bedeckt). Da dachte er bei sich (daß es besser sei), dort zu bleiben, wo er war, und nicht in ein anderes Zimmer umzuziehen; (so) würde er seine Ruhe haben und seine Füße nicht mit dem Schlamm und dem Kot im Hof beschmutzen. – So auch ich: Ich wurde geboren, ohne Verstand zu besitzen; dann brachten mich meine Eltern in diese Religion hinein, ohne daß ich sie vorher hätte erproben können. Und als ich sie näher prüfte, da sah ich, daß sie vorgeht wie die anderen auch ...«,

und den Rest können Sie sich denken. Ich will hier meinen Überblick abbrechen. Dieser Text gehört ungefähr in die Zeit kurz vor der ersten Jahrtausendwende (nach unserem Kalender), im Islam Ende 4. Jh. H., in Europa die letzten Jahre der Ottonenherrschaft. Der religiöse Zweifel begegnete uns in verschiedener Gestalt: zuerst als Kritik von außen, Kritik am Islam aus der Sicht einer anderen, intellektuell noch überlegenen Religion, vergleichbar etwa dem Angriff des Celsus auf das Christentum; dann Kritik nach innen, an der Brüchigkeit des eigenen theologischen Denkens; schließlich Kritik an der Religion überhaupt. Mehr und mehr wurde der Zweifel zur Ketzerei, aber es war immer Ketzerei im Kontext einer großen religiösen und weltanschaulichen Pluralität, wie wir sie so in Europa bis in die spätere Neuzeit nicht erlebt haben. Darum wundert uns nicht, wenn manche sich schließlich mit ihrem Urteil zurückhielten; der Zweifel führte da also weniger zu einer Aufklärung als zur Besinnung auf jenes Quentchen Lebenserfahrung, das man im Laufe der Jahre gewinnt, zu einer Weisheit im orientalischen Sinne, die die Aggressivität des scharfen Lichtes und der Aufklärung nicht kennt. Allerdings blieb diese Weisheit darum auch ohne Kraft, Resignation.

Es bleibt vielleicht eine letzte Frage: Was ist denn aus den kecken und manchmal auch klugen Gedanken geworden, die in den geschilderten zweieinhalb Jahrhunderten geäußert wurden? Manche von ihnen hat der Islam an die europäische Aufklärung abgegeben. Rāzī's Religionskritik lebte weiter in dem Wort von den drei Betrügern Mose, Jesus und Muḥammad (*De tribus impostoribus*), das im 17. Jh. in Europa kursierte und Friedrich II. von Hohenstaufen in die Schuhe geschoben wurde; es ist im arabischen Orient lange vorher belegt. Gottgläubigkeit rein aus dem Verstande, ohne Zutun einer Offenbarung, wurde beschrieben in einem Buch, das unter dem Titel *Philosophus autodidactus* in Europa großen Anklang fand, wiederum im 17. und 18. Jh.; es war ursprünglich verfaßt von dem arabischen Philosophen Ibn Ṭufail, einem Vorgänger des Averroes, der im 12. Jh. in Spanien lebte. Viel früher schon hatten islamische Theologen darüber nachgedacht, wie denn jemand, der einsam auf einem Berge oder einer Insel aufwächst, allein durch die Betrachtung der Natur ohne Kenntnis einer heiligen Schrift zu einer natürlichen Religion finden kann. Das ist natürlich auch das Motiv in Daniel Defoes *Robinson Crusoe*.

Aber Europa ist nicht mein Thema. In der islamischen Welt hielt die ketzerische Kritik sich nicht. Sie wurde zwar im allgemeinen nicht mit Gewalt unterbunden; aber sie war nicht mehrheitsfähig. Die Theologie war dies im übrigen auf die Dauer auch nicht. Sie hatte sich in einen waffenstarrenden Rationalismus hineingerettet; aber sie scheiterte am Problem der Theodizee, der göttlichen Gerechtigkeit. Hier wurden ihre Spekulationen so kompliziert, daß ihr die Gläubigen abhanden kamen. Das System brach zusammen, ganz ohne Erdbeben von Lissabon, einfach so. Man darf nicht vergessen: Im Islam ist Theologie eine Sache des Marktes. Sie wird nicht durch eine Institution gestützt, sondern nur durch den Konsens, und wenn niemand mehr zuhört, ist die Sache vorbei. Das heißt nicht, daß der Islam dann am Ende sei, keineswegs. Auch im Mittelalter stellten die Muslime sich bloß um. Das Rückgrat des Islam wurde die Juris-

prudenz; sie war lebensnäher und nützlicher. Die Theologen wechselten ebenfalls erst einmal bloß die Prioritäten; statt von Gottes Gerechtigkeit sprachen sie nun lieber von seiner unergründlichen Allmacht. Diese systematische Umpolung hatte natürlich zur Folge, daß die Vorgänger nichts mehr galten; sie standen plötzlich als Häretiker da. Aber das war halb so schlimm; sie starben auf die Dauer ohnehin aus. Den Nachfolgern erging es im übrigen kaum besser; sie wurden mehr und mehr rechts überholt von der islamischen Mystik. Dort herrschten andere Verhältnisse. Der Mystiker hat einen direkten Draht zu Gott, so wie bei uns in der Esoterik; ein intellektuelles Training wie in der Theologie braucht er dazu nicht. Das ging an die Wurzel, und die Theologen ebenso wie die Juristen reagierten schon in dem von mir behandelten Zeitraum mit einem Ketzerprozeß, dem berühmtesten im Islam, der mit einer grausamen Hinrichtung und einer Zurschaustellung am Kreuz endete.<sup>2</sup> Ich bin darauf nicht mehr eingegangen; er fällt in das Jahr 922, und die Mystik war nachher nicht mehr dieselbe. Aber auch die Theologie wurde mehr und mehr an den Rand gedrängt. In Saudi-Arabien ist sie heute verboten, wie bei den Frauen das Autofahren.

Mystik ist dort allerdings ebenfalls verpönt; sie geriet schon unter Druck, als im 19. Jh. die Reformbewegungen eine Rückkehr zu den Anfängen und zum Koran propagierten. Diese Wende hatte man bis dahin so rigoros eigentlich nur selten vollzogen, und die Reform war, ähnlich wie bei uns die Reformation, mit ihrem sola-scriptura-Prinzip denn auch der erste Schritt zum Fundamentalismus. Aber die alte Hochschätzung der Vernunft gab man dennoch nicht auf. Die Mystiker hatten den Propheten Muḥammad in den Mittelpunkt ihrer Verehrung gestellt; er war für sie der »vollkommene Mensch«, ἄνθρωπος τέλειος, wie man schon in der Gnosis gesagt hatte. Die Reformer machten aus ihm dann einen Helden der Geschichte. Das übernahmen sie aus Europa, nicht so sehr von Carlyle, in dessen *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (veröffentlicht 1841) Muḥammad neben Luther oder Cromwell trat, als vielmehr von Auguste Comte. Carlyle las man allenfalls in Indien; dort hatte sich das Englische durchgesetzt. In Ägypten aber sprach man, wie über-

all in gebildeten Kreisen, Französisch. Und Comte markierte damals den Höhepunkt französischer – oder europäischer – Philosophie; sein Positivismus war Aufklärung par excellence. Er hatte gesagt, daß das Zeitalter der Religion zu Ende sei; man lebe jetzt im Zeitalter der Wissenschaft. Die Religion, die er meinte, war natürlich das Christentum, dem in der Französischen Revolution der Boden entzogen worden war. Gegen diese Behauptung hatten die ägyptischen Reformer nichts einzuwenden; nur meinten sie, daß bei ihnen das wundergläubige Christentum längst vom Islam abgelöst worden sei. Dieser habe das abschließende Wissen und damit auch jene Wissenschaft gebracht, zu deren Beweis man keine Wunder brauche. Muḥammad habe, als das Christentum am Ende war, die ideale Gesellschaft geschaffen.

10

Man kann sich natürlich Gedanken darüber machen, mit welchem Begriff von Wissen und Rationalität wir es hier zu tun haben. Es fällt ja auf, daß eines nie kritisiert wurde: das islamische Gesetz. So behielt der Islam seine Kraft. Das Gesetz war das, woran man sich festhielt. Es war göttlichen Ursprungs; denn wenn Gott die Welt schon erschafft, so ist es nur billig und recht, daß er in ihr auch für Ordnung Sorge. Ordnung war wichtiger als Aufklärung. Das heißt nicht, daß man der Aufklärung ausgewichen wäre; aber sie bestand im Islam nur aus einzelnen lichten Momenten. Vielleicht ist das überall so. Aufklärung ist vermutlich nichts, was man für immer hat; man muß sie vielmehr immer von neuem sich zu eigen machen. Für das Christentum stellt sich damit, zumindest in seiner abendländischen Variante, die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen; man hat darüber von jeher nachgedacht. Im Islam ist das anders (wie übrigens auch im orientalischen Christentum); der Glaube tritt dort als eigene Größe stark zurück. Das Christentum war durch ein Geschehen in die Welt gekommen, an das sich lediglich glauben ließ: die Auferstehung. Sie war ein Wunder; denn sie durchbrach die

Gesetze der natürlichen Ordnung: »Tod, wo ist dein Stachel?« Auch für den Weiterbestand des Christentums blieb dieses Wunder eine *conditio sine qua non*; aus ihm ergab sich theologisch alles übrige: die Christologie, die Trinität. Für den Islam war demgegenüber das Urerlebnis eine Offenbarung; sie konkretisierte sich in einem Buch, das, wie man bald glaubte, von Ewigkeit her bei Gott war – wie der Logos nach der Aussage des Johannesevangeliums. Auch diese Offenbarung war ein Wunder, aber nur in ihrem Geschehen, ihrer »Herabkunft«, nicht in ihrem Inhalt. Wunderbar war an ihr, wie man meinte, ihre vollkommene sprachliche Gestalt; hiermit »durchbrach« sie die »Gewohnheit Gottes«, wie die Theologen seit dem 10. Jh. zu sagen sich angewöhnten. Der Inhalt dagegen blieb ganz und gar dem Verstande zugänglich. Dieser unterschiedliche Ansatz der beiden Religionen ist, wie mir scheint, nicht ganz unwichtig. Die westliche Aufklärung traf mit voller Wucht den christlichen Wunderglauben; die Muslime sind, spätestens seit dem 19. Jh., immer wieder ausgewichen.

Ob die Muslime damit klug handelten, ist eine Frage für sich. Zwar tastete man sich, als man den Anfängen noch recht nahe war, einmal zu dem Gedanken vor, daß alle Propheten lediglich »getrickst« hätten, also ihre Offenbarung nicht ernst meinten. Aber das leuchtete der Mehrheit dann doch nicht ein. Zwar ist bei Leuten, die ihrem Verstand zuviel zutrauen, immer damit zu rechnen, daß sie anfangen zu tricksen, wenn sie nicht weiterwissen. Andererseits hat Gott doch für Ordnung gesorgt. Wo käme man hin, wenn man sich nicht einmal mehr auf die Propheten verlassen könnte? Der Prophet Muḥammad, aber auch seine Vorgänger Mose und Jesus stehen bis heute im Islam hoch im Kurs. Wir denken da vielleicht heutzutage etwas anders. Nur: Wie war das noch mit unseren »Bankern«? Sie haben vor kurzem auch ein wenig zuviel getrickst; dennoch verlangen sie, daß wir weiter an sie glauben. Sollte es in unserem »System« ebenso durchregnen wie in dem genannten Karawanseray? Aber ich muß ja nicht alle Fragen beantworten.

## *Anmerkungen*

- 1 Es handelt sich um Abū ʿĪsā al-Warrāq. Er ist bisher nur im Ansatz monographisch behandelt.
- 2 Vgl. dazu die bis heute kaum überholte Monographie von Louis Massignon, *La Passion d'al-Ḥallāḡ, martyr mystique de l'Islam*, 1-2, Paris 1922; <sup>2</sup>1-4, Paris 1975; engl. Übs. von H. Mason, 1-4, Princeton 1982.