

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-Gazālīs 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-Gazālīs 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. Ghazzālī, 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-Gazālīs 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 Apostasierurteils 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 <i>ḥadīṭ</i> -Korpus | 44 |
| 4. Kapitel: Die Anwendung des Apostasierurteils – Entwicklungen im <i>ḥadīṭ</i> -Korpus | 58 |
| 5. Kapitel: Das Apostasierurteil in der frühen Rechtswissenschaft (<i>fiqh</i>) | 67 |
| 6. Kapitel: Das Urteil aš-Šāfi'īs über geheime Apostaten (<i>zanādiqa</i>) | 83 |
| 2. Abschnitt: Die Entwicklung des Apostasierurteils zu einem Mittel der Disziplinierung religiöser Abweichungen – 218/833 bis 454/1063 | 101 |
| 1. Kapitel: Der Kalif al-Qādir und das Apostasierurteil 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 „Gähmiten“ 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 Mu'taziliten | 151 |
| 6. Kapitel: Die Entwicklung eines regelhaften Kriteriums für Unglauben bei dem Aš'ariten al-Bāqillānī | 165 |

| | |
|---|-----|
| 7. Kapitel: Die Ausführung des Apostasierurteils 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“ (<i>Tahāfut al-falāsifa</i>) | 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 <i>takdīb</i> als Kriterium für Apostasie | 292 |
| 8. Kapitel: Al-Ġazālīs Toleranztheorie im „Kriterium der Unterscheidung“ (<i>Fayṣal at-tafriqa</i>) | 304 |
| 9. Kapitel: Al-Ġazālīs Begründung seiner Toleranztheorie im „Kriterium der Unterscheidung“ (<i>Fayṣal at-tafriqa</i>) | 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 Bāġġa | 388 |
| 5. Kapitel: Ibn Ṭufayls Allegorie <i>Ḥayy ibn Yaqzān</i> 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 חכון ענדה נאייה אלעלם
אלא עלמה פקמ וכרלך ליס
נאייה אלהק 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-Gāzālī 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 Bodleian Library in Oxford, die Orientabteilung der Staatsbibliothek in Berlin, Preußischer Kulturbesitz, die Zāhirīya-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 handschriftliche 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 . . .“
- EI¹ *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
- EI² *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. Ishāq: *Kūtāb 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 Bāğğā 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 'Abbāsiden 132/750¹ durch eine Revolution an die Macht gekommen waren. Spätere Generationen von Gelehrten haben diesen Machtwechsel als Glücksfall für die Wissenschaften beschrieben. Šā'id 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 Šā'id, die alte Dynastie der Umayyaden durch die der 'Abbāsiden abgelöst hatte und ihnen die Macht übertragen hatte, erwuchs aus dem Gleichmut der Araber ein Bildungseifer, und Scharfsinn erwachte aus seinem Schlummer. Al-Manšūr, 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. Šā‘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 Šā‘id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, 63f.; franz. Übers., 99; engl. Übers., 44; vgl. auch Georgios Barhebraeus, *Ta’rīḥ*, 136.

³ al-Mas‘ūdī, *Murūğ ad-dahab*, arab. u. franz., viii, 291.

⁴ Šā‘id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, 64; franz. Übers. 100; engl. Übers., 44f.; Georgios Barhebraeus, *Ta’rīḥ*, 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-Ġazālī erkannt: „Erst in der Zeit nach Ġazālī tritt die Opposition gegen das Studium dieser Wissenschaften in entschiedener Weise hervor.“⁹ Al-Ġazālī 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 Hadī, Der Hellenistische Einfluß auf mu‘tazilitische Chalīfats-Theorien* und *Die islamische Philosophie*.

⁷ Nämlich auf al-Ġazālī (gest. 555/1111), auf die hanbalitischen Autoren ‘Abdalqādir al-Ġilānī (gest. 561/1166), Ibn al-Ġauzī (gest. 597/1200), Ibn Taimīya (gest. 728/1328) und Ibn Rağab (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. Kamālī, 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 *Dictionnaire 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'averroïsme*, 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 Homer-verse*.

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 Apostasierurteils 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 Apostasierurteils 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 ‘Abdalqāhir 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 Apostasierurteils besteht der erste Abschnitt aus einer Übersicht über die Entwicklung des Apostasierurteils vom Beginn des Islams bis zum Ende des 2./8. Jahrhunderts, d.h. bis zu den Schriften des einflußreichsten frühen Juristen aš-Šāfi‘ī. Dieser Teil versucht zu ermitteln, wie sich die Entstehung des Apostasierurteils 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 байна l-ḥikma wa-š-šarī‘a min al-ittisāl.*

(*ḥadīṭ*) darstellt und gegen wen es sich in der Entwicklungsphase des islamischen Rechts richten konnte. Dabei wird sich herausstellen, daß das Apostasierurteil 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 (*ḥadīṭ*) zeigt aber auch, daß es schon in der Frühzeit eine Richtung im Islam gegeben hat, die versucht hat, das Apostasierurteil 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-Qādir ist das früheste Dokument, in dem ein Kalif oder ein anderer Herrscher im Islam das Apostasierurteil 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 *ḥadīṭ*-Korpus belegbare Tendenz, das Apostasierurteil 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 Mu‘taziliten dieser Zeit. Schließlich geht die Untersuchung auf die theologische Schule der Aš‘ariten über und betrachtet, wie unter den Aš‘ariten 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 Aš‘ariten

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 Apostasierurteil 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 Apostasierurteil 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 ašʿarischen 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 siwān al-ḥikma*, Ed. Šafīʿ, 140; Ed. Kurd ʿAlī, 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 Bāġġa 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 Ġamāladdīn 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 Escorial-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 Averroes²⁷ 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-ḥiṭāb al-falsafi 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-ḥiṭāb al-falsafi li-bni Rušd*, 146 und ders., *al-Matn ar-rušdī*, 202.

ist bisher stets hervorgehoben worden, daß die „Maßgebliche Abhandlung“ (*Faṣl al-maḡāl*) 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. Granz, *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 Toleranz 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 *takfir*-Problematik. Das arabische Wort *takfir* bezeichnet so etwas wie ein Anathem. Sprachlich ist es ein Kausativ zu *kufir* („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 Rechtsglauben 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 stattgefundenene öffentliche Verbrennung der Bücher Avicennas verdeutlichen, daß ein solches Urteil nicht nur in der Theorie gefällt wurde.³¹

Nur wenige Autoren vor al-Gazālī haben das Wort *kufir* („Unglaube“) in diesem strengen und lebensbedrohenden Sinn verwendet. Die Mehrzahl von ihnen bezeichneten eine abweichende Glaubensgesinnung innerhalb der muslimischen Gemeinde als *kufir*, ohne damit den Ausschluß vom Islam zu implizieren. Ein *takfir*-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-Mīlāl wa-n-nihāl* in seiner Einleitung zur französischen Übersetzung als Ausdruck der religiösen Toleranz dieses Autors und seiner Epoche. Es bleibt zu untersuchen, inwieweit al-Gazālī 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 Goldziher 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-Ġilānī (gest. 561/1166). (Goldziher, *Mohammed ibn Tūmert et la théologie 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 déclarer que quiconque, n'acceptait pas leur définitions, n'avait point, 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 *kufī* 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 Originaltext 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

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 „vgl. 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 intellektuellen und ethischen Zustände eines grossen Theils der Menschheit“ gesehen. Averroes habe zwar eine Trennung zwischen den Wirkungsbereichen angestrebt, in denen Religion und Philosophie jeweils Aussagen machen können, ihm sei aber nicht an einer Ausgrenzung der Philosophie aus der Religion gelegen gewesen. Heuchler seien Averroes und Ibn Ṭufail keinesfalls gewesen. Letztlich müsse man die Zugehörigkeit zum Islam ihnen selber zur Entscheidung überlassen: „Wenn sie sich als Muslime fühlen, müssen wir sie als solche betrachten.“³

¹ Simon, *Ignaz 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 Tournert* entstandenen Beitrag *Mohammed ibn Tournert 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 ihm übersetzten Schriften, 20–33 (über diesen Text vgl. auch Sudhoff, *Die kurze „Vita“ und das Verzeichnis der Arbeiten*). Im Gegensatz dazu scheint das Übersetzerprogramm zu stehen, wie es ab 1160 in Toledo und Segovia von Dominicus Gundissalinus (gest. zu Beginn des 12. Jahrhunderts) verfolgt wurde. Aufgrund seiner Zusammenarbeit mit dem vor den Almohaden aus Cordoba geflüchteten Juden Abraham b. 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-Gazālīs *Maqāṣid al-falāsifa* in das Blickfeld der Übersetzer. Für diese Texte hatte Gerhard aufgrund ihres geringen Beitrags zur Etablierung der apodiktischen Methode in den Wissenschaften kaum Interesse. Gerhards Übersetzungen waren aber nur eine Etappe auf dem Weg der Lateiner zu methodenstrenger Philosophie und Naturwissenschaft (Burnett, *The Coherence*, 15). Letztlich setzte sich eine Generation nach Gerhard auch in Europa das Programm Averroes' durch und es wurden zuverlässige lateinische Versionen aller Aristoteles-Texte aus dem Griechischen erstellt. Nun wurden auch Averroes und seine Großen Kommentare interessant und fanden in Michael Scotus (gest. 1235) um 1227 ihren ersten Übersetzer (de Vaux, *La première entrée d'Averroès chez les latins*, 196–210).

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-Ġuwainī 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-Gazālīs 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 Mutakallimūn 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-Ġazālī's Vorwurf, das Religionsgesetz würde für sie nicht gelten, da sie die Regeln für eine ethische Lebensführung direkt ihren Wissenschaften entnehmen könnten. Auf diese Haltung der Philosophen reagierte al-Ġazālī, indem er die Möglichkeit einer den Offenbarungsschriften überlegenen Erkenntnis negierte und in seiner „Widerlegung der Philosophen“ eine Reihe von skeptizistischen Argumenten gegen die Überlegenheit philosophischer Erkenntnis vor jeder anderen anführte.

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

Al-Ġazālī's 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 Vernunftkenntnis besteht. Nun wird die Regel etabliert, daß in allen Fragen, wo sich Vernunftkenntnis ausschließt, der Wortlaut der Offenbarung in seinem Wortsinn zu gelten hat. Al-Ġazālī's 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 Vernunftkenntnis möglich ist, so al-Ġazālī, ist die Beschäftigung mit Spekulation und Vernunftkenntnis unter den Gelehrten zu ermutigen. Dies gelte vor allem für die Lehre über die Attribute Gottes. Theodor Nöldeke merkte im Oktober 1916 in einer Reaktion auf Goldziher's gerade erschienener Edition der Bāṭinitenschrift an, daß diese Befürwortung von Spekulation und 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 Vernunftkenntnis 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 Vernunftkenntnis 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, *Ignac Goldziher. His Life and Scholarship*, 380.

¹³ Vgl. S. 444, 458f.

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

Vernunftkenntnis 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 ašʿarischen Konzeptes von Glauben und Apostasie während der Ašʿaritenverfolgung in der Mitte des 5./11. Jahr-

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 ašʿarischen Schule erarbeitet wurden, unter den veränderten Bedingungen fruchtbar gemacht zu haben.²¹ Wer die Offenbarung nicht für wahr hielt, war für al-Bāqillānī und al-Ašʿarī ein Ungläubiger, aber er war für sie nicht vom Islam abgefallen. Bei den frühen Ašʿariten war *takdīb* das Kriterium für Unglauben, nicht aber für Apostasie. Nachdem al-Ġazālī – ausgelöst durch die Erfahrungen während der Ašʿaritenverfolgung um 445/1053 – die Trennung zwischen den Kriterien für Unglaube und denen für Apostasie aufgab, wurde *takdīb* bei ihm – zumindest in einer Schaffensperiode – zum Kriterium für Apostasie.

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

Die Überlegungen zu Unglauben und Apostasie innerhalb der ašʿarischen 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

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

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

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

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

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 *ḥadīṭ* von den 73 Sekten leiten. Dieser *ḥadīṭ* läßt keinen Unterschied zwischen den 72 abweichenden Sekten zu und macht alle gleichsam zu Ungläubigen und in die Hölle Verdammten.²² Bei al-Bağdādī 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-Bağdādī vollbracht, indem er im Rahmen der Behandlung der einzelnen Sekten in seinen beiden Werken „Die Unterschiede zwischen den Sekten“ (*al-Farq байна 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-Ḥallāğ in der ersten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts hat Massignon auch die juristische Legitimation des Todesurteils gegen al-Ḥallāğ untersucht.²⁴ Massignon kam zu der Erkenntnis, daß das islamische Recht keine ausreichende Legitimation für das Todesurteil gegen al-Ḥallāğ 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-Ḥallāğ*, 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 *aḥādīṭ* gefordert wird. Das Spannungsverhältnis zwischen dem Erfüllen einer Vielzahl von Pflichten und Riten und dem einfachen Aufsagen der Glaubensformel zeigt sich schon im *ḥadīṭ*-Korpus.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 Rechtschule gab es schon im 3./8. Jahrhundert eine Richtung, die das äußerliche Aufsagen der Bekenntnisformel nicht mehr als konstituierend für die Mitgliedschaft zum Islam angesehen hat.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 ‘abbāsīdischen Staats durch die *da‘wā* der Ismā‘īliten.

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

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

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. *‘ahd Ardašīr*) findet sich bei Grignaschi, *Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul*, arab. 46–67; franz. Übers., 68–83, paraphrasierte Passage arab., 49–51; franz., 70–72. Der Text ist auch bei ‘Abbās, *Ahd Ardašīr*, 47–84 abgedruckt, paraphrasierte Passage, 53–56.

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 Hilfe 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 *kufīr*, „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 *ḥadīth*-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‘lītischen 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 Staatswesens wurden nach dem Tod des Propheten durch die jeweiligen Kalifen definiert, und ein Konflikt zwischen diesen Interessen und denen des Gemeinwesens wurde schon während des ‘abbāsīdischen Umsturz 127/747–138/756, spätestens aber während der durch al-Ma‘mūn ausgelösten *miḥna* 218/833–234/849 deutlich. (Vgl. dazu Lapidus, *The Separation of State and Religion*, 384f.) Gerade die *miḥna* wurde von den Traditionalisten dazu genutzt, die Grenzen der kalifalen Macht zu testen und im Verlauf des nächsten Jahrhundert zugunsten der Autorität der „Gemeinschaft“ (*al-ġamā‘a*) auszuholen. Dies führte letztlich dazu, daß das Prädikat „Muslim“ von sunnitischer Seite nicht mehr das Subjekt des Staatswesens, sondern nur noch einen der „Leute der *sunna* und der Gemeinschaft“ (*ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a*), d.h. einen Sunniten bezeichnete.

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