

# **Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Vorlesungen über den Islam**

**Goldziher, Ignác**

**Heidelberg, 1925**

III. Dogmatische Entwicklung.

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-7077**

## III.

## Dogmatische Entwicklung.

Propheten sind nicht Theologen. Die Botschaft, die sie aus unmittelbarem Drang des Gewissens bringen, die Glaubensvorstellungen, die sie erwecken, stellen sich nicht als ein mit Überlegung geplantes Lehrgebäude dar; ja sie trotzen zumeist den Versuchen festgefügtter Systematik. Erst unter späteren Geschlechtern, nachdem bereits die gemeinsame Pflege der Gedanken, an denen sich die ersten Bekenner begeisterten, zur Bildung einer geschlossenen Gemeinde geführt hat, gelangen durch innere Vorgänge in der Gemeinde sowie durch Einwirkungen der weiteren Umgebung die Bestrebungen derer zur Geltung, die sich als berufene Ausleger der prophetischen Verkündigungen fühlen<sup>1</sup>, die Lücken der Prophetenlehre ergänzen und abrunden, diese selbst, sehr oft in unangemessener Weise, deuten, sie auslegen — d. h. ihr zumeist vom Urheber nie Geahntes unterlegen. Sie geben dabei Antworten auf Fragen, die der Stifter niemals in den Kreis seiner Erwägungen gezogen, gleichen Widersprüche aus, die ihn selbst nicht beunruhigt haben, ersinnen spröde Formeln und errichten einen breiten Wall von Gedankenreihen, mit denen sie diese Formeln vor inneren und äußeren Angriffen sicherzustellen wähnen. Die Summe ihrer in festgegliederte Ordnungen gefaßten Lehrsätze leiten sie dann aus den Worten des Propheten, nicht selten aus deren Buchstaben her. Sie verkünden sie auf solchem Grund als seine von Anfang an beabsichtigte Lehre; sie streiten darüber untereinander und folgern mit den scharfsinnigen Mitteln dünkelfaßter Spitzfindigkeit gegen jene,

die aus dem lebendigen Prophetenwort mit denselben Mitteln andere Schlüsse ziehen.

Die Betätigung solcher Bestrebungen setzt die kanonische Zusammenfassung und formelle Festlegung der prophetischen Verkündigungen als geheiligter Schrifttexte voraus. Um diese schlingen sich dogmatische Erläuterungen, die sie dem Geiste entfremden, der ihr wahres Wesen durchdringt. Es ist ihnen mehr um das Beweisen als um das Erklären zu tun. Sie sind die nimmer versiegenden Quellen, aus denen die Spekulationen der dogmatischen Systematiker fließen.

Sehr kurze Zeit nach seinem Erstehen ist auch der Islam in eine solche theologische Entwicklung eingetreten. Gleichzeitig mit den Vorgängen, die den Gegenstand unseres zweiten Abschnittes bilden, wird auch der Glaubensinhalt des Islams Gegenstand der Überlegung; gleichlaufend mit der Entwicklung der ritualistischen Spekulation entfaltet sich auch eine dogmatische Theologie des Islams.

Es würde schwer halten, aus dem Koran selbst ein einheitliches, in sich geschlossenes und von Widersprüchen freies Gebäude der Glaubenslehre aufzurichten. In den wichtigsten Glaubensvorstellungen erhalten wir ganz allgemeine Eindrücke, die in den Einzelheiten zuweilen widersprechende Belehrungen ergeben. Je nach den Stimmungen, die im Propheten vorwalten, spiegelt sich in seiner Seele die Glaubensvorstellung in verschiedener Farbe. Sehr früh war hierdurch einer ausgleichenden Theologie die Aufgabe gestellt, die aus solchen Widersprüchen sich ergebenden theoretischen Schwierigkeiten zu beseitigen.

Die Suche nach Widersprüchen in seinen Verkündigungen scheint übrigens in Muhammeds Falle sehr früh Gegenstand der Erwägung gebildet zu haben. Die Offenbarungen des Propheten waren schon bei seinen Lebzeiten Kritikern ausgesetzt, die auf ihre Mängel lauerten. Die Unentschiedenheit, der flüssige und widerspruchsvolle Grundsatz seiner Lehre war Gegenstand spöttischer Bemerkungen. Und darum muß er ja selbst, so gern er auch sonst Gewicht darauf legt, daß er „einen (deutlichen) arabischen Koran frei von Krümmen (39 v. 29, vgl. 18

v. 1; 41 v. 2)“ verkündigt, in Medina bekennen, daß in der göttlichen Offenbarung „teils festgefügte Verse sind, die sind der Kern des Buches; andere sind zweifelhaft. Diejenigen nun, in deren Herzen böse Neigung ist, sind auf der Suche nach dem, was darin undeutlich ist, indem sie Unruhe hervorrufen wollen und auf seine Deutung sinnen. Niemand aber kennt dessen Deutung als Gott, und die fest im Wissen sind; die sprechen: Wir glauben daran; alles ist von unserem Gott“ (3 v. 5).

Um so mehr war eine solche Kritik des Korans beim nächsten Geschlecht am Platze, als sich nicht nur die Gegner des Islams mit der Entdeckung seiner Schwächen beschäftigten, sondern im Kreise der Gläubigen selbst die Erwägung der im Koran erscheinenden Widersprüche hervortrat. Wir werden bald an einem Beispiele sehen, wie, in bezug auf eine Grundlehre der Religion, die Frage der Willensfreiheit, die Beweismittel für und wider gleichmäßig aus dem Koran geschöpft werden konnten.

Wie in allen Punkten der inneren Geschichte des Islams, so entrollt uns das Ḥadīth auch ein Bild dieser geistigen Bewegung in der Gemeinde. Sie wird freilich bereits in die Zeit des Propheten zurückverlegt, und auch in ihre Schlichtung wird er hineingezogen. In Wahrheit gehört sie erst in die Zeit der aufkeimenden theologischen Überlegung. Nach der Darstellung des Ḥadīth beunruhigten die Gläubigen schon den Propheten mit der Aufweisung dogmatischer Widersprüche im Koran. Solche Verhandlungen erregen seinen Zorn. „Der Koran — sagt er — ist nicht geoffenbart worden, damit ihr einen Teil mit dem anderen schlaget, wie dies frühere Völker mit den Offenbarungen ihrer Propheten taten; am Koran bestätigt vielmehr eins das andere. Was ihr davon versteht, danach sollt ihr handeln; was in euch Verwirrung erregt, das nehmet gläubig hin“<sup>2</sup>. Man bringt Meinungsverschiedenheit, die in bezug auf den richtigen Sinn von Koransprüchen entsteht, vor den Propheten: „Streitet darüber nicht — so läßt man ihn schlichten —, denn ein solcher Streit ist der Ungläubigkeit gleich!“<sup>3</sup>

Das Gefühl des naiv Gläubigen wird als Spruch des Propheten verkündet. Dies ist die Methode des Ḥadīth.

Teils die inneren staatlichen Gestaltungen, teils die anregende Wirkung äußerer Berührungen stellten die auf dogmatische Tüfteleien sonst wenig gestimmten Kreise der alten Bekenner des Islams sehr früh vor die Notwendigkeit, Stellung zu nehmen in Fragen, für die der Koran keine bestimmte und unzweideutige Antwort gibt.

Daß der innere politische Ausbau zur Hervorlockung dogmatischer Streitfragen Anlaß gab, kann uns folgende Beobachtung bestätigen. Die omajjadische Staatsumwälzung bot innerhalb der Geschichte des Islams den ersten Anlaß, über die neue politische und staatsrechtliche Lage hinaus auch das Gebiet theologischer Fragen zu streifen, die neuen Einrichtungen aus dem Gesichtspunkte der religiösen Anforderungen zu beurteilen.

Wir müssen an dieser Stelle nochmals auf ein Moment der alten Islamgeschichte eingehen, das wir bereits im vorigen Abschnitt zu berühren hatten: die Beurteilung des religiösen Charakters der Omajjadenherrschaft.

Man darf wohl heute die in früheren Zeiten gangbare Auffassung vom Verhältnis der Omajjaden zur islamischen Religion als völlig überwunden betrachten. Man hat, der islamischen Geschichtsüberlieferung folgend, die Omajjaden und den Geist ihrer Regierung früher in einen schroffen, bewußten Gegensatz zu den religiösen Anforderungen des Islams gestellt; die Herrscher dieser Dynastie, ihre Landpfleger und Verwaltungsbeamte wurden geradezu als Erben der alten Feinde des entstehenden Islams eingeführt, in denen der Religion gegenüber der alte kurejschitische Geist mit seiner Feindseligkeit oder mindestens Gleichgültigkeit gegen den Islam in neuen Formen auflebt.

Freilich, Frömmler und Betbrüder waren diese Männer nicht. Das Leben an ihrem Hof entsprach ja nicht in allen Beziehungen jenen einengenden, weltentsagenden Vorschriften, deren Betätigung die Frommen von den Häuptern des islamischen Staates erwarteten, und deren Einzelheiten sie in ihren Hadīthen als Prophetengesetze verkündeten. Es sind uns wohl manche Angaben über fromme Neigungen einzelner von ihnen überliefert<sup>4</sup>; aber den Frömmlern, denen die medinischen Regierungsverhältnisse unter Abū Bekr und 'Omar als Vorbilder vorschwebten, haben sie sicherlich nicht Genüge getan.

Das Bewußtsein, als Chalifen oder Imame an der Spitze eines auf Grund religiöser Umwälzung auferbauten Reiches zu stehen, die Empfindung, selbst getreue Anhänger des Islams zu sein, kann ihnen aber nicht aberkannt werden<sup>5</sup>. Allerdings klafft ein gewaltiger Unterschied zwischen ihren Gesichtspunkten in der Regierung des Islamstaates und den pietistischen Erwartungen der Frömmeler, die ihr Tun mit ohnmächtigem Grimme verfolgten, und deren Gesinnungsgenossen wir zum großen Teil die Überlieferung ihrer Geschichte verdanken. Im Sinne der „Koranleser“ und ihrer Wünsche faßten sie ihre Aufgabe für den Islam nicht auf. Sie hatten das Bewußtsein, den Islam in neue Bahnen zu lenken, und einer ihrer kräftigsten Helfer, der übel beleumundete Ḥaddschädsch b. Jūsuf, spricht wohl in ihrem Sinne, wenn er am Krankenbette des Sohnes ‘Omars eine spöttische Bemerkung gegen das *ancien régime* fallen läßt<sup>6</sup>.

Es ist unleugbar ein neues System, das mit ihrem Antritt einsetzt. Die Omajjaden faßten den Islam in ehrlicher Weise „von der politischen Seite auf, wonach er die Araber geeinigt und zur Weltherrschaft geführt hatte“<sup>7</sup>. Die Genugtuung, die sie in der Religion finden, ist nicht zum geringsten darin begründet, daß man durch den Islam „zu hohem Ruhm gelangt ist, den Rang und das Erbteil der Völker eingeheimst hat“<sup>8</sup>. Diese politische Machtstellung des Islams nach innen und nach außen zu erhalten und zu erweitern, hielten sie für ihre Herrscheraufgabe. Damit glaubten sie der Sache der Religion zu dienen. Wer ihnen in den Weg tritt, wird als Empörer gegen den Islam behandelt, etwa wie der israelitische König Ahab den eifernden Propheten als *‘ōkhēr Jisrā’el*, als Betrüber Israels (I. Kön. 18, 17) behandelt. Wenn sie gegen Aufrührer kämpfen, die ihren Widerstand auf religiöse Beweggründe gründen, so haben sie die Überzeugung, daß es Feinde des Islams sind, gegen die sie pflichtmäßig das strafende Schwert führen mit Rücksicht auf das Gedeihen und den Bestand des Islams<sup>9</sup>. Bereits die Anhänger des den ‘Alī bekämpfenden Mu‘āwija sagen von jenen, daß sie sie zum rechten Wandel und zur Sunna rufen, sie aber die Wahrheit verschmähen und im Irrtum verharren. Husejn und seine Parteigänger werden be-

kämpft als Leute, „die vom *dīn* abhängig sind und dem Imām (Jezīd, dem Sohne Mu‘āwija’s) sich widersetzen“; der Regierungstreue wird dem Aufrührer als *takī* gottesfürchtig entgegengesetzt<sup>10</sup>. Wenn sie gegen geheiligte Stätten vorgehen, gegen die Ka‘ba ihre Wurfgeschosse richten<sup>11</sup>, wofür ihre frommen Feinde noch jahrhundertlang ihnen das schwere Verbrechen der Entweihung zur Last legen, glauben sie selbst, sobald dies die Staatsnotwendigkeit fordert, um des Islams willen dessen Feinde zu züchtigen und den Herd der gegen die Einheit und die innere Macht des Islamstaates gerichteten Empörung zu bedrohen<sup>12</sup>. Und als Feinde des Islams gelten ihnen alle jene, die die Einheit des durch ihre staatsmännische Einsicht gefestigten Staates unter welchem Vorwand immer stören. Trotz aller Begünstigung der Prophetenfamilie, für die Henri Lammens neuerdings in seinem Mo‘āwija-Werk die Beweise gesammelt hat<sup>13</sup>, bekämpfen sie die ‘alidischen Thronbewerber, die ihren Staat gefährden; sie gehen dem Tag von Kerbelā nicht aus dem Wege, dessen blutige Ereignisse bis zum heutigen Tage den Gegenstand der Martyrologien ihrer schī‘itischen Verflucher bilden. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, konnte Ḥadschādsch als Held gepriesen werden, „der die Kuppel des Islams ausbeute“<sup>14</sup>.

Die Wohlfahrt des Islams war von der des Staates nicht zu sondern. Die Errungenschaft der Macht galt den omajjadischen Herrschern als religiöser Erfolg. Ihre getreuen Anhänger hatten ein Verständnis für ihr islamtreues Wirken. Von ihren Ruhmesdichtern werden sie ja immerfort als Hort des Islams gepriesen. Unter ihren Getreuen scheint es sogar auch Kreise gegeben zu haben, die auch ihrer Person dieselbe religiöse Weihe zu eigneten, mit der die Verfechter der Rechte der Prophetenfamilie die durch ihre Abstammung geheiligten ‘alidischen Thronbewerber auszeichneten<sup>15</sup>.

Anders betrachteten die mit den Omajjaden eingetretene Wandlung jene frommen Leute, die ein Reich erträumten, das nicht von dieser Welt ist und die unter verschiedenen Vorwänden dem Herrscherhaus und dem Geist seiner Regierung Widerwillen entgegensetzten. Für das Urteil der meisten von ihnen war ja die Herrschaft

dieser erblich belasteten Dynastie in Sünde entstanden. In den Augen jener Träumer galt das neue Regiment als unrechtmäßig und unreligiös. Es entsprach ihrem theokratischen Vorbild nicht und erschien ihnen als Hindernis für die durch sie angestrebte praktische Vergegenwärtigung eines gottgefälligen Reiches. Es verkürzte ja bereits in seinem Ursprunge das Recht der heiligen Familie des Propheten und erwies sich in seiner politischen Wirksamkeit gänzlich rücksichtslos gegen die Heiligtümer des Islams. Zudem wurden die Vertreter des herrschenden Systems als Leute befunden, die selbst in ihrer persönlichen Haltung das durch die Frommen erträumte Gesetz des Islams nicht peinlich genug erfüllen, „die — wie man den ersten ‘alidischen Prätendenten Husejn, den Enkel des Propheten, sagen läßt — dem Gehorsam des Satans anhangen und den Gehorsam Gottes verlassen, Verderbnis offenbar machen, die göttlichen Ordnungen vereiteln, von der Kriegsbeute sich unrechtmäßige Anteile aneignen<sup>16</sup>, das von Gott Verbotene erlauben und das von ihm Erlaubte verbieten“<sup>17</sup>. Sie verlassen die geheiligte Sunna und treffen willkürliche, der religiösen Auffassung zuwiderlaufende Verfügungen<sup>18</sup>.

Die strenge Forderung der starren Religionsvertreter wäre nun gewesen, daß solche Leute bis aufs äußerste bekämpft werden müssen, daß man sich mindestens von jedem Zeichen der Anerkennung ihrer Herrschaft untätig zurückziehen müsse. Dies war wohl theoretisch leicht ausgesprochen, aber um so schwerer wäre es gewesen, diese Anschauung auch tatsächlich zu verwirklichen. Das Staatswohl, das Heil der religiösen Gemeinschaft sollte doch über alles gehen, und dies forderte das Vermeiden von Erschütterungen, also die notgedrungene Duldung der tatsächlichen Regierung. Man hatte sich mit stiller, machtloser Beurteilung der Verhältnisse abzufinden und damit, daß man sich vom Schauplatz der Regierung möglichst fernhalte, um dem Strafgerichte Gottes zu entgehen, das doch — dieser Hoffnung gab man sich hin — die ungerechte Regierung notwendig treffen müsse<sup>19</sup>. Die Berufung an das Gottesgericht, die in frommen Verfluchungen zum Ausdruck kam<sup>20</sup>, erwies sich als erfolglose Waffe. Was Gott duldet, dem möge der Mensch sich nicht wider-



setzen. Er möge seine Hoffnung darauf setzen, daß Gott dereinst die mit Unrecht erfüllte Welt mit Recht erfüllen werde. Aus diesen stillen Hoffnungen formte sich als Ausgleichung der Tatsachen mit den Idealen die Mahdī-Idee heraus, der feste Glaube an das dereinstige Erstehen des durch Gott rechtgeleiteten theokratischen Herrschers. Davon wird übrigens im V. Abschnitte noch die Rede sein.

Eine der äußeren Erscheinungsformen der Herrschergewalt im Islam war die mit dem theokratischen Wesen des Fürsten zusammenhängende Aufgabe des Regierenden oder seines Stellvertreters als des Leiters des öffentlichen Gottesdienstes, als *Imām*, als der liturgische Vorsteher. Unter seinem Vortritt das *ṣalāt* leisten, ist ein Zeichen der Anerkennung seiner Würdigkeit für diese Verrichtung<sup>21</sup>. Wie immer es nun die Frommen auch ärgern mochte, die Vergegenwärtiger der Gottlosigkeit in dieser sakramentalen Rolle zu erblicken — man hielt sie für fähig, sie im Zustande des Weinrausches zu vollziehen —, auch damit söhnte man sich aus. Hatten doch der fromme 'Abdallāh, Sohn des Chalifen 'Omar, unter Vortritt des berühmten Ḥaddschādsch, und Ḥasan und Ḥusejn unter dem des verpönten Merwān (zur Zeit seiner Statthalterschaft zu Medīna) ihr Gebet geleistet<sup>22</sup>. Jener spricht den Grundsatz aus, daß er sich nicht in Kämpfe mittle, sondern jeden Sieger als Staatsoberhaupt und Vorbeter anerkenne<sup>23</sup>. Man könne — um der Ruhe im Staate willen — „hinter dem Frommen und dem Übeltäter sein *ṣalāt* verrichten“. Dies war die Formel für die Duldsamkeit der Frommen. Man beglaubigte diese Gesinnung durch einen Spruch des Propheten, den man *ḥadīth al-dschamā'a* (Ḥadīth des Anschlusses an die Gesamtheit) nannte<sup>24</sup>.

Nicht alle blieben aber bei diesem untätigen Verhalten stehen. Die Frage sollte auch grundsätzlich in Ordnung gebracht werden. Die Erfahrungen des täglichen Lebens, die Gesinnung der unversöhnlichen Vertreter der religiösen Forderungen drängten die Erwägung in den Vordergrund: ob es denn überhaupt richtig sei, daß man die Übertreter des Gesetzes grundsätzlich aus dem Glauben ausschließe und sich ihnen gegenüber gleichsam als der

Gewalt weichenden Dulder betrachte. Sie sind ja am Ende Muslime, die das Bekenntnis zu Gott und dem Propheten im Munde führen, wohl auch im Herzen tragen. Wohl machen sie sich der Übertretungen des Gesetzes — Ungehorsam und Auflehnung nannte man dies — schuldig, aber sie sind ja dabei Glaubende. Es gab eine große Partei, die diese Frage in einem Sinne beantwortete, der den Anforderungen des Tatsächlichen noch viel entsprechender war als jener teilnahmslose Dulderstandpunkt des Durchschnitts. Sie stellte die Behauptung auf: es komme auf das Bekenntnis an; neben dem Glauben könne das praktische Verhalten, die Übung nicht schädlich sein, sowie andererseits alles gesetzliche Tun nichts nütze neben dem Unglauben. *Fiat applicatio*. Die Omajjaden sind also als wirkliche gute Muslime gerechtfertigt, sie mußten als *ahl al-kibla*, als Leute, die sich im Gebet nach der Kibla orientieren und sich also zur Gemeinschaft der Rechtgläubigen bekennen, als solche anerkannt werden; die Bedenken der Frommen gegen sie seien völlig grundlos.

Die Partei, deren Anhänger diese duldsame Lehre theoretisch aufstellten, nannte sich Murdschi'a<sup>25</sup>. Das Wort bedeutet „die Aufschiebenden“; das will sagen, daß sie sich ein Urteil über das Schicksal der Menschen nicht anmaßen, sondern es Gott überlassen, über sie zu Gericht zu sitzen und zu entscheiden<sup>26</sup>. Für das diesseitige Verhältnis zu ihnen genügt das Bekenntnis ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde des rechten islamischen Glaubens<sup>27</sup>.

Die Gesinnung dieser Leute konnte an eine bereits in einer älteren Zeit der inneren Kämpfe hervorgetretene milde Richtung anknüpfen, an die jener Männer, die an der einstens stürmisch auftretenden Kampfeslosung, ob 'Alī oder 'Othmān als Rechtgläubige, bzw. als Sünder und in letzterem Falle als der Chalifenwürde nicht würdig zu betrachten seien, nicht teilnahmen, sondern das Urteil über diese Frage Gott anheimstellten<sup>28</sup>.

Eine solche bescheidene Gesinnung war natürlich nicht nach dem Geschmacke jener frommen Leute, die in der im Staat zur Herrschaft gelangenden Politik und in ihren Vertretern eitel Gottlosigkeit und Abfall erblickten; die z. B. nicht genug darüber staunen konnten, daß es Leute gab, die nicht anstanden, den Haddschādsch einen

Rechtgläubigen zu nennen<sup>29</sup>. Zunächst stand die nachsichtige Anschauung der Murdschi'ten in geradem Gegensatz zu den Anhängern der 'alidischen Ansprüche mit ihrem auf göttlichem Recht erbauten und durch die Prophetenfamilie zu regierenden Priesterstaate. Daher stehen Murdschi'ten und 'Alī-Anhänger in schroffem Widerspruche zueinander<sup>30</sup>. Noch viel entschiedener tritt der Gegensatz zu einer anderen aufrührerischen Bewegung zutage. Mit dem Fortschritte der Erfolge der Omajjaden und der Zuspitzung der Gegensätze der Gegenparteien hatten nämlich Leute, die der murdschi'tischen Gesinnung huldigten, um so mehr Veranlassung, ihre Auffassung zu verschärfen, in ihrer Formulierung noch einen Schritt weiter zu gehen und die Verketzerung des regierenden Systems in positiver Weise abzulehnen, als die ärgsten politischen Widersacher der bestehenden Staatsform, die bei späterer Gelegenheit noch zu erwähnenden Chāridschiten (vgl. S. 192 ff.) das Reich mit dem Schlagworte beunruhigten, daß es mit dem allgemeinen Glauben nicht genug sei, daß die Verübung arger Sünden den Menschen unbarmherzig aus dem Glauben ausschließe. Wie ist es da um die armen Omajjaden bestellt, die ihnen als die ärgsten Gesetzesübertreter galten<sup>31</sup>?

Der Entstehungsgrund dieses in die Frühzeit des Islams (ein fester Zeitpunkt läßt sich nicht feststellen) zurückreichenden Meinungsstreites ist demnach in der Eigentümlichkeit der politischen Gestaltung und in dem Verhältnis zu suchen, in das sich die verschiedenen Schichten des islamischen Volkes zu ihr stellten. Es war vorerst nicht dogmatisches Bedürfnis, was den Anstoß gab zur Erörterung der Frage, welche Rolle dem 'amal, der Übung, den Werken, in der Einschätzung eines Muslims als solchen zuzueignen sei<sup>32</sup>.

Es kommt dann eine Zeit, in der die lebendige staatliche Anteilnahme an der Beantwortung dieser Frage nicht mehr im Vordergrund steht. Sie wird dann zu einem Verhandlungsgegenstande von gleichsam akademischer Bedeutung, und es knüpfen sich noch einige dogmatische Minutien und Spitzfindigkeiten daran. Wenn der 'amal in der Begriffsbestimmung der Rechtgläubigkeit keinen unumgänglich notwendigen Bestandteil bildet — sagen

die Gegner —, so könnte ein scharfsinniger Murdschite folgern, daß jemand nicht als *kāfir* gestempelt werden könne, weil er sich vor der Sonne anbetend verbeugt: eine solche Tat sei bloß Zeichen des Unglaubens, nicht Unglaube (*kufr*) an sich<sup>33</sup>.

Namentlich eine allgemeine dogmatische Unterscheidungsfrage, an der die muslimischen Theologen immerfort herumklügeln, hat sich aus dem murdschitischen Gedankengang herausentwickelt: kann man an dem rechten Glauben ein abgestuftes Mehr oder Minder unterscheiden? Natürlich ist dies unstatthaft nach der Meinung der Leute, die die Übung nicht als wesentlichen Bestandteil der Muslim-Befähigung betrachten. Es wird nicht nach dem Wieviel gefragt. Man könne den Umfang des Glaubens nicht nach der Elle messen und auch nicht nach Quentchen abwägen. Jene hingegen, die neben dem Bekenntnis auch die Übung als notwendiges Element in der Begriffsbestimmung eines richtigen Muslims fordern, geben die Möglichkeit einer rechnerischen Betrachtung des Glaubensumfanges zu. Spricht ja auch der Koran selbst von der „Zunahme des Glaubens“ (3 v. 167; 8 v. 2; 9 v. 125 u. a. m.) und „der Leitung“ (47 v. 19). Ein Mehr oder Weniger der Werke begründet einen größeren oder geringeren Umfang des Glaubensstandes. Die strenggläubige Theologenwelt des Islams ist in theoretischer Beziehung über diese Frage nicht völlig einig. Man wird neben Dogmatikern, die von einem Mehr und Weniger in bezug auf den Glauben nichts hören wollen, auch solche finden, die an der Formel festhalten, „der Glaube ist Bekenntnis und Tat, er kann zu- und abnehmen“<sup>34</sup>. Es hängt eben von der Richtung ab, zu der man sich innerhalb der Rechtgläubigkeit hält. In solch feine Spitzfindigkeit lief eine Streitfrage aus, die zunächst auf politischem Gebiet entstanden war<sup>35</sup>.

Jedoch taucht fast gleichzeitig auf dem Gebiet einer anderen Frage der erste Keim wirklichen dogmatischen Belanges auf. Man klügelt nicht im allgemeinen darüber, ob der und jener als Rechtgläubige betrachtet werden können, sondern man nimmt in einer tiefeinschneidenden Glaubensvorstellung eine ganz bestimmte Stellung zu dem hergebrachten kindlichen, aller Überlegung abgewandten Volksglauben.

Die erste Erschütterung des naiven Glaubens im Islam ist nicht gleichzeitig mit dem Eindringen wissenschaftlicher Spekulation, etwa als deren Ergebnis aufgetreten. Sie ist nicht Wirkung des keimenden Intellektualismus. Man kann vielmehr annehmen, daß sie durch die Vertiefung der Glaubensvorstellungen hervorgerufen war: durch Frömmigkeit, nicht durch Freisinn.

Der Begriff der unbedingten Abhängigkeit hatte die krassesten Vorstellungen von der Gottheit erzeugt. Allah sei unbeschränkter Machthaber: „er kann nicht gefragt werden darüber, was er tut“ (21 v. 23). Die Menschen seien willenslose Spielzeuge in seinen Händen. Man müsse davon überzeugt sein, daß sein Wille nicht mit dem Maßstabe des durch Schranken aller Art begrenzten menschlichen Willens gemessen werden könne; daß die menschliche Fähigkeit in nichts zusammenschrumpft neben dem unbeschränkten Willen Allahs und seiner vollkommenen Macht. Diese Macht Allahs erstreckte sich auch auf die Bestimmung des menschlichen Willens. Der Mensch könne nur wollen, wohin Allah seinen Willen lenkt; und dies auch in seinem sittlichen Handeln. Auch sein Wille zu diesem sei durch Gottes Allmacht und durch seinen ewigen Beschluß bestimmt.

Aber ebenso sicher mußte es auch dem Gläubigen sein, daß Allah die Menschen nicht vergewaltigt, daß von seinem Walten die Vorstellung fernzuhalten sei, die auch das Bild eines menschlichen Machthabers sicherlich verunzieren würde: daß er *zālim* sei, ein Ungerechter, ein Tyrann. Und gerade im Zusammenhang von Lohn und Strafe wird im Koran in zahlreicher Wiederholung immer wieder versichert, daß Allah „an niemand Unrecht übt, auch nicht so groß wie ein Fäserchen am Datteln Korn“ (4 v. 52) oder „wie ein Keimgrübchen daran“ (v. 123); daß er „niemand eine Last auferlegt, die er nicht tragen kann, daß bei ihm ein Buch sei, das die Wahrheit spricht, und es soll ihnen nicht Unrecht geschehen“ (23 v. 64). „Und erschaffen hat Allah Himmel und Erde in Wahrheit und um jede Seele zu belohnen nach dem, was sie erworben, und es soll ihnen nicht Unrecht geschehen“ (45 v. 21). Aber — so mußte sich das fromme Gemüt fragen — kann man größere Ungerechtigkeit (*zulm*)<sup>86</sup>

erdenken als die Vergeltung für Handlungen, deren bestimmender Wille nicht im Bereich des menschlichen Könnens liegt? Daß Gott die Menschen aller Freiheit und Selbstbestimmung in ihren Handlungen beraubt, daß er ihr Verhalten bis in die kleinsten Kleinigkeiten bestimmt, daß er dem Sünder die Möglichkeit, das Gute zu tun, entzogen, „sein Herz versiegelt, über sein Gehör und Gesicht eine dicke Hülle gebreitet“ (2 v. 6) — und ihn dann dennoch wegen seines Ungehorsams bestraft und der ewigen Verdammnis überliefert?

Als solches willkürliches Wesen mochten sich viele Allah ergebene fromme Muslime im allgemeinen ihren Gott vorstellen: eine Übertreibung des Abhängigkeitsgefühls. Dazu gab ihnen das heilige Buch manchen starken Anhaltspunkt. Der Koran hat ja eine große Zahl Seitenstücke zu der Vorstellung von dem Verhärten des Herzens Pharaos und auch eine Menge von allgemeinen Aussprüchen, die den Gedanken abwandeln: wen Gott leiten will, dem weitet er seine Brust für den Islam, und wen er irreleiten will, dem macht er die Brust eng, als wollte er den Himmel erklimmen (6 v. 125). Keiner Seele ist es gegeben zu glauben, nur wenn es Gott gestattet (10 v. 100). Hat man doch mit Berufung auf Koransprüche ihm die Bezeichnung *al-fatir* (der in Versuchung Führende) geben können<sup>37</sup>.

Es gibt wohl kein einziges Lehrstück, über das aus dem Koran so widerspruchsvolle Belehrung zu folgern wäre, als eben die Frage, die wir hier berühren<sup>38</sup>. Den vielen deterministischen Sprüchen kann vorerst eine Anzahl von Äußerungen des Propheten gegenübergestellt werden, in denen nicht Allah als der Irreleiter vorausgesetzt wird, sondern der Satan, der böse Feind und betrügerische Einflüsterer (22 v. 4; 35 v. 5. 6; 41 v. 36; 43 v. 35; 58 v. 20) von Adams Zeiten her (2 v. 34; 38 v. 83 ff.). Und wer die volle, auch nicht durch den Einfluß des Satans bedrohte Willensfreiheit des Menschen verteidigen wollte, konnte ja eine ganze Rüstkammer finden im selben Koran, aus dessen unzweideutigen Sprüchen auch das gerade Gegenteil des unfreien Willens (*servum arbitrium*) gefolgert werden kann. Die guten und bösen Taten des Menschen werden bedeutsam als sein

„Erwerb“ bezeichnet, also Handlungen, um die er sich selbständig bemüht hat (z. B. 3 v. 24 und öfters). „Wie der Rost belegt ihre Herzen, was sie (Böses) erworben haben“ (83 v. 14)<sup>39</sup>. Und selbst wenn von dem Versiegeln der Herzen gesprochen wird, verträgt sich dies ganz gut damit, daß sie „ihrer Neigung folgen“ (47 v. 15. 18). Das Gelüst führt den Menschen in die Irre (38 v. 25). Nicht Gott verstockt die Herzen der Sünder, sondern „sie werden (durch ihre eigene Bosheit) hart . . . sie sind wie ein Stein oder noch härter“ (2 v. 69). Satan selbst weist die Zumutung, den Menschen auf Abwege zu verleiten, zurück; dieser befinde sich (von selbst) in weitem Irren (50 v. 26). Und dieselbe Auffassung bewährt sich auch an geschichtlichen Beispielen. Gott sagt z. B., daß er das ruchlose Volk der Thamudäer „auf den rechten Weg geleitet habe, daß sie aber die Blindheit der rechten Leitung vorgezogen haben. Da ergriff sie der Donnerschlag, die Strafe der Erniedrigung für das, was sie sich angeeignet haben. Wir erretteten aber die, die da glaubten und gottesfürchtig waren“ (Sure 41 v. 16). Also: Gott hatte sie geleitet, sie folgten nicht; aus freiem Willen haben sie gegen Gottes Fügung das Böse getan, sie hatten es sich frei angeeignet. Gott leitet den Menschen auf den Weg; aber es ist vom Menschen abhängig, ob er sich dankbar der Leitung fügt oder sie störrisch zurückweist (76 v. 3). „Jeder handelt nach seiner eigenen Weise“ (17 v. 86). „Gott hat die Wahrheit gesandt; wer will, der sei gläubig; und wer will, der sei ungläubig“ (18 v. 28). „Dies (die Offenbarung) ist eine Erinnerung; wer immer will, ergreift den rechten Weg zu Gott hin“ (76 v. 29). Freilich steht Gott auch darin den Bösen nicht im Wege, er gibt ihnen die Macht und Fähigkeit, das Schlechte zu tun, ebenso wie er den Guten die Fähigkeit verleiht, den Weg ebnet, das Gute zu tun (*fa-sanujassiruhu liljusrā . . . fa-sanujassiruhu lil'usrā*; 92 v. 7. 10).

Hieran anknüpfend möchte ich die Gelegenheit zu einer Bemerkung benutzen, die für das Verständnis des Problems der Willensfreiheit im Koran nicht unwichtig ist. Ein großer Teil jener Äußerungen Muhammeds, die gewöhnlich für die Folgerung in Anspruch genommen werden, daß Gott selbst es ist, der die Sündhaftigkeit des

Menschen veranlaßt, ihn in die Irre führt, wird unter einen anderen Gesichtspunkt kommen, wenn wir den Sinn des Wortes, das man gewöhnlich auf dies Irreführen deutet, schärfer erfassen. Wenn es in einer großen Reihe von Koransprüchen heißt: „Allah leitet, wen er will, und läßt in die Irre gehen, wen er will“, so wollen solche Aussprüche nicht die Lehre geben, daß Gott die Leute der letzteren Klasse unmittelbar auf den schlechten Weg bringt. Das entscheidende Wort *adalla* ist in solchem Zusammenhange nicht als irreleiten zu fassen, sondern als irren lassen, sich um jemand nicht kümmern, ihm den Ausweg nicht anzeigen. „Wir lassen sie (*nadaruhum*) in ihrer Widersetzlichkeit herumirren“ (6 v. 110). Man möge sich einen einsamen Wüstenwanderer vergegenwärtigen — aus solcher Anschauung ist die Ausdrucksweise des Korans über Leitung und Irrung hervorgegangen. Der Wanderer irrt im grenzenlosen Raume, die rechte Richtung nach seinem Ziel erspähend. So ist der Mensch auf seiner Lebenswanderung. Wer nun durch Glauben und gute Werke sich des Wohlwollens Gottes verdient gemacht hat, den belohnt er mit seiner Leitung; den Missetäter läßt er irren, er überläßt ihn seinem Schicksale, entzieht ihm seine Huld; er reicht ihm nicht die führende Hand, nicht aber daß er ihn geradezu auf den schlechten Weg brächte. Darum wird von den Sündern auch gern das Bild der Blindheit und des Herumtappens gebraucht. Sie sehen nicht und müssen daher ziel- und planlos irren. Da ihnen kein Führer heraushilft, stürzen sie unrettbar ins Verderben. „Es sind Erleuchtungen von eurem Gott gekommen; wer nun sieht, der tut es zu seinem eigenen Nutzen; und wer blind ist, der ist es zu seinem Schaden“ (6 v. 104). Warum hat er sich des ihm aufgesteckten Lichtes nicht bedient? „Wir haben dir das Buch für die Menschen geoffenbart; wer sich (dadurch) leiten läßt, der tut es für sich, wer aber herumirrt (*dalla*), der tut es zu einem Schaden“ (39 v. 42).

Dies Sichselbstüberlassenbleiben, die Entziehung der göttlichen Fürsorge ist eine im Koran herrschende Vorstellung mit Bezug auf Leute, die sich durch ihr vorhergehendes Verhalten der göttlichen Gnade unwürdig machen. Wenn von Gott gesagt wird, daß er der



Ruchlosen vergißt, weil sie seiner vergessen (7 v. 49; 9 v. 68; 45 v. 33), so zieht er die Folgerung dieser Anschauung. Gott vergißt der Sünder, d. h. er kümmert sich nicht um sie. Die Leitung ist eine Belohnung der Guten. „Allah leitet nicht das ruchlose Volk“ (9 v. 110; 39, 5); er läßt es planlos herumirren. Der Unglaube ist nicht die Folge, sondern die Ursache des Herumirrens (47 v. 9; besonders 61 v. 5), der Versiegelung (4 v. 154 *bikuf-rihim*) und der Abwendung der Herzen (9 v. 128). Freilich „wen Gott in der Irre läßt, der findet den rechten Weg nicht“ (42 v. 45), und „wen er in der Irre läßt, der hat keinen Führer“ (40 v. 35; vgl. 39, 24) und geht dem Verderben entgegen (7 v. 117); wie dies in späterer Zeit ausgedrückt wurde: „Gott kümmert sich nicht darum, in welchem Tal er zugrunde geht“ (*la jubāli Allāh bi'ejji wādin halaka*)<sup>40</sup>. Überall handelt es sich um eine strafweise Entziehung der Gnadenleitung, nicht um ein Irreleiten, das die Ursache der Gottlosigkeit wäre. Das haben die alten Muslime, die den ursprünglichen Anschauungen nahestanden, recht gut heraus- und nachgeföhlt. In einem Ḥadīth heißt es: Wer drei Freitagsversammlungen aus Geringschätzung (*tahāwunan*) versäumt, dem versiegelt Gott das Herz<sup>41</sup>. — Und noch deutlicher in einigen von Ghazālī aufgenommenen Überlieferungssprüchen, in denen das „Versiegeln der Herzen“ veranschaulicht werden soll. Man läßt z. B. diesen koranischen Begriff durch den Chalifen 'Omar in folgender Weise erklären: „Das Petschaft ist an einen Fuß des Gottesthrones gehängt. Wenn die heiligen Dinge mißachtet werden und das von Gott Verbotene als erlaubt behandelt wird, läßt Gott das Petschaft herab und versiegelt die Herzen mit allem ihrem Inhalt“. Oder in einem durch Mudschāhid vermittelten Ḥadīth: „Das Herz gleicht der offenen Hand. So oft der Mensch eine Sünde begeht, wird je einer der Finger eingebogen, bis daß (durch wiederholtes Sündigen) sämtliche Finger in diese Stellung geraten und dadurch das Herz völlig verschlossen wird. In diesem Sinne ist das Versiegeln zu verstehen.“ Und von Ḥasan (wohl al-Baṣrī) wird die Lehre überliefert: „Für die Versündigungen der Menschen ist durch Gott eine Grenze bestimmt; ist diese erreicht, versiegelt Gott das Herz und fördert den Menschen nicht mehr im Guten.

Er überläßt ihn sich selbst<sup>42</sup>. Alle diese Lehren lassen die Versiegelung des Herzens als einen Zustand erscheinen, in den der Mensch erst durch die Vernachlässigung der religiösen Anforderungen verfällt. Und ein altes Gebet, das der Prophet den zum Islam bekehrten Neophyten Husejn lehrt, lautet: „O Allah, lehre mich meine Recheitung und behüte mich vor dem Bösen meiner eigenen Seele“<sup>43</sup>, d. h. überlasse mich nicht meinem eigenen Selbst, sondern reiche mir die leitende Hand. Von einer Irreleitung kann aber die Rede nicht sein. Hingegen ist das Gefühl, daß das Sich-selbst-überlassen-bleiben die härteste Art göttlicher Strafe ist, in einer alten islamitischen Schwurformel ausgeprägt: „Wenn meine Aussage nicht der Wahrheit entspräche (im Behauptungseid), oder wenn ich mein Gelöbniß nicht einhielte (im eidlichen Versprechen), so möge mich Gott ausschließen aus seiner Macht und Kraft (*haul wa-kuwwa*) und mich meiner eigenen Macht und Kraft überliefern“<sup>44</sup>, d. h. er möge seine Hand von mir abziehen, so daß ich selbst sehen müsse, wie ich ohne seine Führung und Hilfe fertig werde. In diesem Sinne ist das Irrenlassen (nicht Irreleiten) der Sünder zu verstehen<sup>45</sup>.

Wir konnten ersehen, daß der Koran zur Bezeugung der widersprechendsten Anschauungen in bezug auf eine der wichtigsten Grundfragen des religiös-ethischen Bewußtseins dienen kann. Hubert Grimme, der sich ernsthaft in die Zergliederung der Theologie des Korans und die Wandlungen in den Lehren Muhammeds im Fortschritte seiner Laufbahn<sup>46</sup> vertieft hat, hat einen lichtvollen Gesichtspunkt gewonnen, der uns helfen könnte, aus diesem Wirrsal herauszukommen. Er findet, daß die widersprechenden Lehren, die Muhammed über Willensfreiheit und Gnadenwahl ausspricht, verschiedenen Zeitabschnitten seiner Wirksamkeit angehören und den jeweiligen Eindrücken entsprechen, die ihm seine Verhältnisse einflößten. In der ersten mekkanischen Zeit steht er auf dem Standpunkte der vollen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit, in Medīna sinkt er immer mehr und mehr zur Lehre der Unfreiheit und des *servum arbitrium* herab. Die krassesten Lehren darüber stammen aus seiner letzten Zeit<sup>47</sup>. Dies wäre allerdings — vorausgesetzt, daß

die zeitliche Schichtung mit Sicherheit vollzogen werden könnte — ein Leitfaden für Leute, die einer geschichtlichen Betrachtung fähig sind. Dies können wir von den alten Muslimen nicht erwarten, die sich zwischen den widersprechenden Lehren durchzuwinden, für die eine oder die andere sich zu entschließen und in möglichster Übereinstimmung mit den ihr entgegenstehenden, nicht minder maßgebenden Auffassungen sich abzufinden hatten. Das Abhängigkeitsgefühl, das auf dem ganzen Gebiete des Islambewußtseins vorherrscht, war ohne Zweifel dem Überwiegen der Verneinung der Willensfreiheit günstig. Tugend und Laster, Lohn und Strafe seien völlig von der Gnadenwahl Gottes abhängig. Des Menschen Wille käme nicht in Betracht.

Aber schon sehr früh (wir können die Bewegung bis etwa ans Ende des VII. Jahrhunderts zurückverfolgen) störte eine solche gewaltsame Anschauung den frommen Sinn, der sich bei dem ungerechten Gott, den die herrschende Volksvorstellung mit sich führte, nicht beruhigen konnte.

Zu dem Aufkeimen und zur immer tieferen Befestigung der frommen Bedenken trugen auch äußere Einflüsse bei. Die Tatsache, daß dies auch von den Muslimen empfunden wurde, verrät sich selbst in einem muslimischen Bericht über den Eroberungszug des jungen Islam. Abū Burejda läßt man an den Sohn 'Omars berichten: „Wir führen Krieg in diesem Land und begegnen Leuten, die da meinen, es gäbe keine Vorherbestimmung, (*kadar*)“<sup>48</sup>. Die Heimat des ältesten Einspruches gegen die schrankenlose Vorherbestimmung ist der syrische Islam. Sein Hervortreten wird am treffendsten durch die Auffassung Alfred v. Kremers begründet<sup>49</sup>, daß die alten islamischen Lehrer die Anregung zu den Zweifeln an dem schrankenlosen Determinismus aus ihrer christlichen Theologenumgebung erhielten, da ja eben in der morgenländischen Kirche der Wortstreit über diesen Lehrpunkt die Geister der Gottesgelehrten beschäftigte. Diese dogmatische Anregung der religiösen Spekulation im Islam durch die in der morgenländischen christlichen Kirche verhandelten theologischen Fragen ist keineswegs vereinzelt. C. H. Becker hat sie auf Grund der patristischen

Literatur auf einem weiten Gebiet der alten islamischen Gottesgelehrsamkeit nachgewiesen<sup>50</sup>. Damaskus, zur Zeit des omajjadischen Chalifats die Sammelstelle der islamischen Geistesvertreter, ist der Mittelpunkt der Spekulation über das *ḳadar*, über die Schicksalsbestimmung<sup>51</sup>; von hier aus verbreitete sie sich rasch auf fernere Kreise.

Fromme Bedenken führten sie zur Überzeugung, daß der Mensch in seinem ethischen und gesetzlichen Handeln nicht Sklave einer unabänderlichen Vorherbestimmung sein könne, daß er vielmehr selbst seine Taten schaffe, und somit selbst Ursache seiner Seligkeit oder Verdammnis werde. „*Chalk al-af'al*“, Schöpfung der Taten, so wurde später die These dieser Leute benannt, die — gleichwie *lucus a non lucendo* — wegen ihrer Beschränkung des *ḳadar* eben als *Ḳadariten*<sup>52</sup> bezeichnet wurden, während sie die Gegner gern als „Leute des blinden Zwanges“ (*dschabr*) *Dschabriten* nennen. Dies war der älteste dogmatische Meinungszwist innerhalb des alten Islams.

Wenn der Koran beiden Parteien in gleicher Weise Argumente liefern konnte, so ist eine sagenhafte Überlieferung, die sich wie eine Art *Agāda* im Islam sehr früh entwickelte oder vielleicht erst im Laufe dieser Streitigkeiten entfaltete — wer kann hier genaue Angaben über die Entstehung liefern? — den Deterministen günstig. Gott habe ja dem Adam gleich nach seiner Schöpfung aus seiner als riesig gedachten körperlichen Substanz in Form kleiner Ameisenschwärme seine ganze Nachkommenschaft entnommen und schon damals die Klassen der Seligen und Verdammten bestimmt und der rechten und linken Seite des Körpers des ersten Menschen einverleibt. Nach einer selbst in diesem Kreise seltsamen Überlieferung habe Muhammed seinen Gläubigen zwei von Gott erhaltene Bücher vorgezeigt, in denen verzeichnet waren die Leute des Paradieses und die der Hölle „nach ihren Namen, denen ihrer Väter und ihrer Stämme und zum Schlusse der beiden Verzeichnisse war die Anzahl der Personen angegeben (*adschmala 'alā āchirihim*), so daß bis zum Schlusse der Zeiten nichts mehr hinzukommen und nichts mehr weggenommen werden könne“<sup>53</sup>. Und jedem einzelnen Kleinwesen wird ja durch einen eigens hierfür bestimmten Engel sein ganzes Lebensschicksal vorgezeichnet.

(nach einer aus Indien entlehnten Vorstellung: „auf die Stirne geschrieben“), unter anderem auch: ob er zur Seligkeit oder zur Verdammnis bestimmt sei. Auch die eschatologische Überlieferung verläuft dementsprechend von deterministischen Gesichtspunkten aus. Gott schickt die armen Sünder ziemlich willkürlich in die Hölle. Nur die den Propheten zuerkannte Fürsprache (*schafā'a*) tritt hier als mildernder Umstand ein. Und es ist im Sinne der volkstümlichen Anschauungsweise nicht undenkbar, daß für die Verdammnis bestimmte Leute gegen ihren Willen zum Unglauben gleichsam gedrängt werden. Der Engel Gabriel stopfte Ton in den Mund Pharaos, als er befürchtete, daß er das Einheitsbekenntnis aussprechen und dadurch der Gnade Gottes teilhaftig werden könnte<sup>54</sup>.

Die Vorstellungen, die solchen Anschauungen zugrunde liegen, waren viel zu tief im Volke eingewurzelt, als daß die ihnen widersprechende Lehrweise der Kadariten, worin die Grundsätze der freien Selbstbestimmung und vollen Verantwortlichkeit zur Geltung gelangten, einen großen Kreis von Anhängern hätte finden können. Die Kadariten hatten sich hart zu verteidigen gegen Angriffe und Einsprüche der Gegner, die die altgewohnte Erklärung der heiligen Texte und die oben angeführten volkstümlichen Fabeln für sich ins Treffen führten. Für die Geschichte des Islams ist die Kadariten-Bewegung von großer Bedeutung als der erste und älteste Schritt, sich von hergebrachten herrschenden Anschauungen zu befreien, nicht zwar im Sinne der Denkfreiheit, sondern in dem der Anforderungen des frommen Sinnes. Aus dem Munde der Kadariten tönt nicht der Widerspruch der Vernunft gegen die verknöcherte Glaubenslehre, sondern die Stimme des religiösen Gewissens gegen eine unwürdige Vorstellung von Gott und seinem Verhältnis zu den religiösen Trieben seiner Diener.

Auf welchen Widerstand diese Strömungen stießen und mit wie wenig Wohlgefallen die Denkweise der Kadariten aufgenommen wurde, bezeugt wieder eine Menge von Traditionssprüchen, die man zu ihrer Herabwürdigung erfunden hat. Dies ist natürlich eine Vorausnahme. Wie in anderen Fällen, läßt man auch ihnen gegenüber das rechtgläubige Gemeingefühl durch den Propheten selbst

ausdrücken. Sie seien die Magier der islamischen Gemeinde<sup>55</sup>. Denn wie die Anhänger des Zoroaster dem Schöpfer des Guten ein Prinzip gegenüberstellen, das Ursache des Bösen ist, so entziehen auch sie die böse Tat des Menschen dem Schöpfungsbereich Allahs. Nicht Gott schafft den Ungehorsam, sondern der freie Wille des Menschen. Dann läßt man durch Muhammed und 'Alī die Anstrengung der Kadariten, auf dem Wege des Wortstreites die Berechtigung ihrer Lehrsätze zu erweisen, scharf verurteilen und allen möglichen Schimpf und Spott auf ihre Häupter häufen<sup>56</sup>.

Aber noch eine merkwürdige Erscheinung tritt hier zutage. Auch die Machthaber von Damaskus, sonst Leute, die sehr wenig Geschmack an Glaubensgegenständen zeigten, fanden die im syrischen Islam um sich greifende kadamitische Bewegung unbequem. Sie nahmen zuweilen eine ausgesprochene gegnerische Stellung gegen die Leute vom freien Willen ein<sup>57</sup>.

Diese Kundgebungen des Sinnes der regierenden Kreise finden ihren Beweggrund nicht etwa in einer Abneigung der Männer, die mit dem großen Werke des Ausbaues eines neuen Staatswesens beschäftigt waren, gegen theologisches Gezänke. Allerdings mochte es Männern, die mit weitumfassenden staatsbildenden Schöpfungen sich abmühten, dynastische Feinde von rechts und links zu bekämpfen hatten, ziemlich widerlich erscheinen, daß die Gemüter der Massen nun mit Tüfteleien über Willensfreiheit und Selbstbestimmung aufgeregt werden sollten. Scharf ausgeprägte herrschende Persönlichkeiten pflegen am Gezänk der Massen nicht Gefallen zu finden. Aber es hatte einen tieferen Grund, warum die Omajjaden gerade in der Schwächung des Dogmas von der Vorherbestimmung eine Gefahr erblickten, nicht eine Gefahr für den Glauben, sondern eine Gefahr für ihre eigene Politik.

Sie wußten ganz gut, daß ihre Dynastie ein Dorn im Auge der Frommen sei, gerade jener Menschen, die ob ihrer Heiligkeit das Herz des gewöhnlichen Volkes besaßen. Es war ihnen wohl bekannt, daß sie vielen ihrer Untertanen als Gewalthaber galten, die sich die Herrschaft mit den Mitteln der Gewalt und Unterdrückung aneigneten; als Feinde der Prophetenfamilie, als Mörder der

geheiligten Personen, als Entweiher der heiligen Stätten. Ein Glaube war am besten geeignet, das Volk im Zaume zu halten und von Ausschreitungen gegen sie und ihre Vertreter zurückzuhalten: der Schicksalsglaube. Gott habe es von Ewigkeit beschlossen, daß diese Leute regieren mußten und alle Taten, die sie verüben, seien unabwendbare Schicksalsverfügungen Gottes. Es konnte ihnen sehr willkommen sein, wenn solche Anschauungen im Volke Platz griffen, und sie hörten es gern, wenn ihre Ruhmesdichter sie mit Ehrennamen rühmten, durch die ihre Herrschaft als von Gott gewollt, als göttlicher Ratschluß anerkannt ward. Dagegen könne sich ja der Gläubige nicht auflehnen. So rühmen denn auch die Dichter der omajjadischen Chalifen ihre Fürsten als Herrscher, „deren Herrschaft im ewigen Ratschlusse Gottes vorherbestimmt war“<sup>58</sup>.

Wie diese Ansicht zur Beglaubigung der Dynastie im allgemeinen dienen sollte, so wurde sie auch gern dazu verwendet, um das Volk zu beruhigen, wenn es in Maßnahmen der Regierenden Willkür und Ungerechtigkeit erblicken wollte. Der gehorsame Untertanenverstand soll betrachten „den *amīr-al-mu'minīn* und die Wunden, die er schlägt, wie das Schicksal; dessen Wirken möge niemand bemängeln“<sup>59</sup>. Die Worte sind einem Gedicht entnommen, das ein Dichter der grausamen Tat eines Omajjadenfürsten gleichsam als Widerhall folgen läßt. Es sollte der Glaube Wurzel fassen, daß alles, was sie tun, geschehen müsse, daß es durch Gott verhängt sei, und kein menschlicher Wille es verhüten könne. „Diese Könige — sagen einige ältere Kadariten — vergießen das Blut der Rechtgläubigen, eignen sich fremdes Gut unrechtmäßigerweise an und sagen: Unsere Taten geschehen infolge des *kadar*“<sup>60</sup>. Nachdem der omajjadische Chalife 'Abdalmalik, der schwere Kämpfe um die Befestigung seiner Macht zu bestehen hatte, einen seiner Nebenbuhler in seinen Palast gelockt hatte und ihn dann, mit Billigung seines Hauspaffen, umbrachte, ließ er den Kopf des Ermordeten unter die Menge der Getreuen seines Opfers werfen, die vor dem Palaste seiner Rückkehr harrten. Und der Chalife ließ ihnen verkünden: „Der Fürst der Gläubigen hat euren Befehlshaber getötet, wie dies in

der ewigen Schicksalsbestimmung und im unabwendbaren (göttlichen) Ratschlusse festgesetzt war. . .“ So wird erzählt. Natürlich konnte man sich gegen den göttlichen Ratschluß, dessen Werkzeug nur der Chalife war, nicht auflehnen; alles beruhigte sich und huldigte dem Mörder dessen, dem man noch gestern Treue gehalten hatte. Ist dies auch nicht unbedingt glaubwürdige Geschichte, so kann es doch als Zeugnis gelten für den Zusammenhang, den man zwischen den Taten der Regierung und dem unabwendbaren Verhängnisse fand. Ich darf hier freilich nicht verschweigen, daß die Berufung auf den göttlichen Schicksalsbeschluß von einer Menge Dirhams begleitet war, die den Schauer des Anblicks des unter die Menge geworfenen Kopfes des 'Amr b. Sa'ïd mildern sollten<sup>61</sup>.

Die Kadaritenbewegung zur Zeit der omajjadischen Dynastie ist also die erste Strecke auf dem Wege der Erschütterung der allgemeinen muhammedanischen Rechtgläubigkeit. Dies ist ihr großes, wenn auch von ihr selbst nicht beabsichtigtes, geschichtliches Verdienst, und diese Bedeutung der Bewegung muß es rechtfertigen, daß ich im Rahmen dieses Vortrags einen so großen Raum für sie beanspruche. Bald sollte sich aber die Bresche, die nun in den einfältigen landläufigen Volksglauben geschlagen war, noch erweitern durch Bestrebungen, die nach Maßgabe der Bereicherung des geistigen Gesichtskreises die Kritik der gewohnten Glaubensform auf ein größeres Gebiet ausbreitete.

Inzwischen war die islamische Welt mit der aristotelischen Philosophie bekannt geworden, und große Kreise der Gebildeten waren auch in ihrem religiösen Denken von ihr nicht unberührt geblieben. Es erstand daraus eine unabsehbare Gefahr für den Islam, so sehr man sich auch bestrebte, die Überlieferungen der Religion mit den neuerworbenen Wahrheiten der Philosophie auszusöhnen. Aber in gewissen Punkten erschien es fast unmöglich, eine Brücke zu schlagen zwischen Aristoteles, selbst in seiner neuplatonischen Verkleidung, und zwischen den Voraussetzungen des islamischen Glaubens. Der Glaube an die zeitliche Welterschöpfung, an die individuelle Vorsehung, an die Wunder war mit Aristoteles nicht zu retten.



Um aber den Islam und sein Herkommen für die Welt der Verständigen zu wahren, mußte ein neues spekulatives System dienen, das in der Geschichte der Philosophie als Kalām, dessen Vertreter als Mutakallimūn bekannt sind. Ursprünglich bezeichnet der Name *mutakallim* (wörtlich: Sprecher) in theologischem Zusammenhange jemanden, der irgendeinen Glaubenssatz oder eine dogmatische Streitfrage zum Gegenstande spitzfindiger Verhandlung und Erörterung macht, indem er für seine Fassung spekulative Beweise beibringt. Das Wort *mutakallim* hat demnach ursprünglich als Ergänzung die besondere Frage, der die spekulative Tätigkeit des Theologen gilt; man sagt z. B., jemand sei *min al-mutakallimīna fil-irdschā*, von jenen Leuten, die über die von den Mardschīten aufgeworfene Frage verhandeln<sup>62</sup>. Bald wird der Ausdruck erweitert und als Bezeichnung für jene angewandt, „die Lehrsätze, die vom religiösen Glauben als der Erörterung nicht unterworfenen Wahrheiten hingegenommen werden, zum Gegenstande des Meinungsaustausches machen, darüber reden und verhandeln, sie in Formeln fassen, die sie auch für denkende Köpfe annehmbar machen sollen“. Die spekulative Tätigkeit in dieser Richtung erhielt dann den Namen *kalām* (das Reden, die mündliche Verhandlung). Im Sinne seiner Bestrebung, den religiösen Lehren als Stütze zu dienen, ging der Kalām von anti-aristotelischen Voraussetzungen aus und war im wirklichen Sinne des Wortes eine Religionsphilosophie. Seine ältesten Pfleger sind unter dem Namen Mu'taziliten bekannt.

Das Wort bedeutet „die sich Absondernden“. Ich mag die Fabel nicht wiederholen, die man zur Begründung dieser Benennung zu erzählen pflegt, und will als die richtige Erklärung annehmen, daß auch die Keime dieser Partei in frommen Antrieben wurzeln; es waren fromme, zum Teil weltflüchtige Leute, *mu'tazila*, d. h. sich Zurückziehende (Büßer)<sup>63</sup>, die den ersten Anstoß zu jener Bewegung gaben, die durch den Anschluß rationalistischer Kreise immer mehr und mehr zu den herrschenden Glaubensvorstellungen in Gegensatz tritt.

Nur in ihrer schließlichen Entwicklung rechtfertigen sie den Namen der „Freidenker im Islam“, unter

dem sie der Züricher Professor Heinrich Steiner, der als erster (1865) eine Sonderabhandlung über diese Schule schrieb, einführte<sup>64</sup>. Ihr Ausgangspunkt wurzelt in religiösen Antrieben, wie der ihrer Vorgänger, der alten *Ḳadariten*. Die Anfänge der *Mu'tazila* zeigen nichts weniger als die Absicht, sich von unbequemen Fesseln zu befreien, der strenggläubigen Lebensauffassung Abbruch zu tun. Es sieht nicht nach freiem Geistesschwung aus, daß eine der ersten Fragen, über die die *Mu'tazila* nachdenkt und mit sich ins reine kommt, die ist, ob — im Gegensatz zu der *murdschitischen* Auffassung — die Verübung „großer Sünden“ den Menschen ebenso die Eigenschaft des *kaḡfir* und demgemäß ewige Höllenstrafe zuzieht wie der Unglaube. Sie führt ferner in die Dogmatik den Begriff eines zwischen Gläubigen und Ungläubigen einzuschaltenden Mittelzustandes ein: sonderbare Grübeleien für philosophische Köpfe.

Der Mann, den die islamische Dogmengeschichte als Begründer der *Mu'tazila* nennt, *Wāṣil b. 'Aṭā*, wird von den Biographen als Büsser geschildert, dem man in einem Klageliede nachrühmen konnte, „er habe weder einen *Dīnār* noch einen *Dirham* berührt“<sup>65</sup>, und auch sein Genosse, *'Amr b. 'Ubejd*, wird als *zāhid* (Asket) bezeichnet, der ganze Nächte durchbetete — das viele Sichniederwerfen hinterließ ein Mal an seiner Stirn —, die Wallfahrt nach Mekka vierzigmal zu Fuß vollzog und stets einen so düsteren Eindruck machte, „als käme er gerade vom Begräbnis seiner Eltern“. Wir besitzen von ihm eine — wir müssen zugeben, stilisierte — asketisch-fromme Mahnrede an den Chalifen *al-Manṣūr*, in der wir nichts von rationalistischen Neigungen bemerken<sup>66</sup>. Wenn wir die „Klassen“ der *Mu'taziliten* durchmustern, so finden wir, daß bis in die späteren Zeiten<sup>67</sup> unter den rühmlichen Eigenschaften vieler dieser Leute ihr büsserischer Lebenswandel eine hervorragende Stelle einnimmt.

In den religiösen Gesichtspunkten, die ihre Lehre besonders hervortreten ließ (die Herabminderung der Willkür Gottes zugunsten des Gerechtigkeitsgedankens), lag jedoch mancher Keim des Gegensatzes gegen die landläufige Rechtgläubigkeit, manches Moment, das sehr leicht auch Zweifler zum Anschluß an sie verlocken konnte. Bald

verleiht die Verbindung mit dem Kalām ihren Gedanken-  
gängen eine rationalistische Färbung und drängt sie immer  
mehr zur Aussteckung rationalistischer Ziele, deren Pflege  
die Mu'taziliten in eine immer schärfer sich gestaltende  
Kampfesstellung zur gewöhnlichen Orthodoxie bringt.

Wir werden in der Schlußsumme ihrer Beurteilung  
ihnen manchen abstoßenden Zug zur Last legen müssen.  
Jedoch ein Verdienst bleibt ihnen unverkürzt. Sie haben  
zu allererst die religiösen Erkenntnisquellen im Islam um  
einen wertvollen, bis dahin in diesem Zusammenhange  
streng gemiedenen Begriff erweitert: die Vernunft (*'akl*).  
Einige ihrer angesehensten Vertreter verstiegen sich sogar  
zu dem Ausspruch, daß die „erste Vorbedingung des  
Wissens der Zweifel sei“<sup>68</sup>. „Fünzig Zweifel seien besser  
als éine Gewißheit“<sup>69</sup> und dergleichen mehr. Man konnte  
ihnen nachsagen, daß es nach ihrer Lehre außer den fünf  
Sinnen noch einen sechsten gebe: den *'akl* (die Vernunft)<sup>70</sup>.  
Sie erhoben ihn zum Prüfstein in Sachen des Glaubens.  
Einer ihrer älteren Vertreter, der auch als Dichter an-  
erkannte<sup>71</sup> Bischr b. al-Mu'tamir aus Baghdād, hat in  
einem naturgeschichtlichen Lehrgedicht, das sein Ge-  
sinnungsgenosse Dschāhiz aufbewahrt und erläutert hat,  
die in seinen Geschöpfen sich bekundende Weisheit Gottes  
geschildert; innerhalb dieses Gedichtes widmet er der  
Vernunft, da sie es ist, die die Zeichen der göttlichen  
Weisheit erkennt, ein wirkliches Loblied:

- „Wie herrlich ist die Vernunft als Kundschafter und als  
Genosse im Bösen und Guten!
- „Als Richter, der über das Abwesende entscheidet, wie  
man über eine anwesende Sache urteilt;
- „ . . . einige seiner Wirkungen, daß er Gutes vom Bösen  
unterscheide;
- „Durch einen Besitzer von Kräften, den Gott ausgezeichnet  
hat mit lauterer Heiligung und Reinheit“<sup>72</sup>.

Der sinnlichen Erfahrung räumten manche von ihnen,  
die den Skeptizismus auf die Spitze trieben, eine mög-  
lichst tiefe Stelle unter den Kriterien der Erkenntnis ein<sup>73</sup>.  
Jedenfalls waren sie die ersten, die in der Theologie des  
Islams das Recht der Vernunft zur Geltung brachten.  
Da hatten sie sich jedoch von ihrem Ausgangspunkte be-

reits gründlich entfernt. Auf dem Höhepunkte ihrer Entwicklung kennzeichnet sie eine rücksichtslose Ablehnung jener Elemente des Volksglaubens, die seit langer Zeit als unerläßliche Bestandteile des rechtgläubigen Bekenntnisses angesehen waren. Sie mäkelten an der rhetorischen Unerreichbarkeit des Koranausdrucks, an der Glaubwürdigkeit des Hadith, in dem sich ja die Zeugnisse des Volksglaubens ausformten. Ihre Ablehnung richtete sich innerhalb dieses Systems vornehmlich gegen die mythologischen Stücke der Eschatologie. Die Širāṭbrücke, über die man vor dem Eingang ins Jenseits zu schreiten habe, die so dünn sei wie ein Haar und so scharf wie die Schneide eines Schwertes, über die die Seligen mit der Schnelle des Blitzes ins Paradies hinübergleiten, während die zur Verdammung bestimmten unsicheren Ganges in den unten gähnenden Höllenspfuhl stürzen; die Wage, auf der die Taten der Menschen gewogen werden, und viele andere solcher Vorstellungen werden von ihnen aus dem Bestande des vorgeschriebenen Glaubens ausgemerzt und in sinnbildlicher Weise erklärt.

Der vorwiegende Gesichtspunkt, der sie in ihrer Religionsphilosophie leitete, war die Reinigung des monotheistischen Gottesbegriffs von allen Trübungen und Verunstaltungen, die dieser im herkömmlichen Volksglauben erfahren hatte. Und dies besonders nach zwei Richtungen: nach der ethischen und nach der metaphysischen. Es müssen von Gott alle Vorstellungen entfernt werden, die dem Glauben an seine Gerechtigkeit Eintrag tun; und es muß der Gottesgedanke gesäubert werden von allen Vorstellungen, die seine vollkommene Einheit, Einzigkeit und Unveränderlichkeit zu trüben imstande wären. Dabei halten sie am Gedanken des schöpferischen, tätigen, vorsehenden Gottes fest und erheben scharfen Einspruch gegen die aristotelische Fassung der Gottesidee. Die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt, das Bekenntnis zu der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, die Ablehnung der auf die Einzelwesen sich erstreckenden Vorsehung sind Scheidewände, die diese rationalistischen Islamtheologen, bei aller Freiheit ihrer spekulativen Tätigkeit, von den Schülern des Stagiriten trennen. Für die unzulänglichen Beweise, mit denen sie arbeiteten, hatten sie den Spott

und die beißende Kritik der Philosophen zu erdulden, die weder sie selbst als ebenbürtige Gegner, noch ihre Denkweise als der Erwägung wert anerkennen mögen<sup>74</sup>. Mit vollem Recht konnte gegen ihr Vorgehen das Bedenken geltend gemacht werden, daß ihnen die Voraussetzungslosigkeit und philosophische Unabhängigkeit völlig fremd sei; denn sie sind ja an eine ganz bestimmte Religion gekettet, an deren Reinigung sie mit Verstandesmitteln arbeiten wollen.

Wie bereits hervorgehoben wurde, ist dies Reinigungs-  
werk besonders auf zwei Thesen gerichtet: die göttliche Gerechtigkeit und die göttliche Einheit. Jedes mu'tazilitische Lehrbuch besteht aus zwei Gruppen: die eine umfaßt die „Hauptstücke der Gerechtigkeit“ (*abwāb al-'adl*), die andere „die des Einheitsbekenntnisses“ (*a. al-tauhīd*). Diese Zweiteilung bestimmt die Gliederung aller mu'tazilitischen theologischen Literatur, und wegen dieser Richtung ihrer religionsphilosophischen Bestrebung haben sie sich auch den Namen der *ahl al-'adl wa'l-tauhīd*, „Leute der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses“ gegeben. Schon der Begründer der Mu'taziliten-Schule Wāṣil b. 'Aṭā hielt Vorträge (*chutab*) über diese beiden<sup>75</sup> Angel-  
punkte des Bekenntnisses. In der geschichtlichen Reihenfolge, in der diese Fragen einsetzen, gehen die Gerechtigkeitsfragen voran. Sie knüpfen unmittelbar an die Lehrsätze der Ḳadariten an, die von den Mu'taziliten nach ihren weiteren Folgen entwickelt werden. Sie gehen davon aus, daß dem Menschen unbeschränkte Willensfreiheit für seine Taten zukommt, daß er selbst Schöpfer seiner Handlungen ist. Sonst wäre es ja ungerecht von Gott, ihn zur Verantwortung zu ziehen.

Aber sie gehen nun in den Folgerungen aus diesem mit unbezweifelbarer Gewißheit aufgestellten Grundgedanken um einige Schritte weiter als die Ḳadariten. Indem sie die Lehre von der freien Selbstbestimmung des Menschen auf ihre Fahne schreiben und die Vorstellung von der Willkür Gottes zurückweisen, folgt für sie aus der letzteren Anschauung in bezug auf die Gottesauffassung noch ein anderes: Gott ist notwendig gerecht; der Begriff der Gerechtigkeit sei vom Gottesbegriff nicht zu trennen; es könne von Gott keine Willens-

handlung gedacht werden, der der Bedingung der Gerechtigkeit nicht entspreche. Gottes Allmacht habe eine Schranke an den Anforderungen der Gerechtigkeit, denen er sich nicht entziehen, die er nicht aufheben könne.

Durch diese Fassung wird ein im Sinne der Gottesidee des alten Islams ganz fremdartiger Gesichtspunkt in die Gottesvorstellung eingeführt: das Moment der Notwendigkeit (*wudschüb*). Es gibt Dinge, die in bezug auf Gott als notwendig bezeichnet werden: Gott muß; ein Satz, der aus dem Gesichtspunkte des alten Islams als schreiender Widersinn, ja sogar als Gotteslästerung gelten mußte. Da Gott den Menschen mit der Absicht erschaffen hat, seine Glückseligkeit herbeizuführen, so mußte er Propheten entsenden, um den Weg und die Mittel der Glückseligkeit zu lehren; dies war nicht das Ergebnis seines selbtherrlichen Willens, ein Gottesgeschenk, das sein unbedingt unabhängiger Wille hätte vorenthalten können: nein, es war eine ihm notwendige Handlung des göttlichen Wohlwollens (*lutf wädschib*); er könnte nicht gedacht werden als ein Wesen, dessen Taten gut sind, wenn er den Menschen die Wegweisung nicht zuteil werden ließe. Er mußte sich durch Propheten offenbaren. Diese Nötigung habe er selbst im Koran zugestanden. „Allah liegt es ob (es ist seine Schuldigkeit, *wa'ala-llahi*), auf den rechten Weg zu führen“ — so deuten die Sure 16 v. 9<sup>76</sup>. Vgl. Sure 4 v. 21.

Neben dem Begriffe des notwendigen *lutf* noch ein anderer, damit eng verbundener Begriff, den sie in die Gottesvorstellung einführen: der Begriff des Zweckmäßigen (*al-ašlah*)<sup>77</sup>. Gottes Verfügungen haben, und dies wieder notwendig, das Heil der Menschen im Auge. Die Menschen können diese zu ihrem Heile geoffenbarten Lehren frei befolgen und ebenso frei verwerfen. Aber der gerechte Gott müsse nun wieder die Guten belohnen und die Schlechten bestrafen; seine Willkür nach dem Geschmack der Rechtgläubigen, Paradies und Hölle völlig launenhaft zu bevölkern, die Unebenheit, daß Tugend und Gehorsam dem Gerechten keine Gewähr für die jenseitige Belohnung bieten, wäre aufgehoben und ausgeglichen durch eine Billigkeit, deren Taten Gott notwendig vollzieht. Dabei hätten sie sich ganz gut auf die Über-

lieferung berufen können, die den Propheten sagen läßt: „Wenn jemand eine gute Tat verrichtet, so obliegt es Allah (*waka'a 'alā Allāh*), ihn in dieser flüchtigen Welt oder im jenseitigen Leben dafür zu belohnen“<sup>78</sup>.

Und in diesem Begriffskreise gehen sie nun noch einen Schritt weiter. Sie prägen das Gesetz des Ersatzes (*al-'iwāḍ*); wieder eine Schranke gegen die Willkür Gottes, wie sie die rechtgläubige Vorstellung bedingt. Für unverdiente Qual und Pein, die der Gerechte hier auf Erden erduldet, weil sie Gott für ihn als *aṣlah*, als zweckmäßig und heilsam befunden, muß ihm im Jenseits Ersatz geboten werden. Dies wäre nun nichts besonders Eigentümliches; mit Milderung des bedenklichen Wörtchens „muß“ käme es ja mit einem Postulat auch des orthodoxen Gefühls überein. Aber ein großer Teil der Mu'taziliten stellt dies Postulat nicht nur für rechtgläubige Menschen oder für unschuldige Kinder auf, die hier auf Erden unverdienten Schmerzen und Leiden unterworfen waren, sondern auch für Tiere. Das Tier muß in einem anderen Dasein Ersatz erhalten für die Qualen, die ihm die Selbstsucht und die Grausamkeit der Menschen hier auf Erden auferlegt<sup>79</sup>. Sonst wäre Gott nicht gerecht. Ein transzendentaler Tierschutz — könnten wir sagen.

Wir sehen, mit welcher Folgerichtigkeit diese Mu'taziliten ihre Lehre von der Gerechtigkeit Gottes ausführen, und wie sie im letzten Ende dem freien Menschen einen gewissermaßen unfreien Gott gegenüberstellen.

Damit hängt noch eine wesentliche Anschauungsweise auf ethischem Gebiete zusammen.

Was ist in religiös-sittlicher Beziehung gut, und was ist schlecht, oder, wie die theologische Kunstsprache will: was ist schön und was häßlich (*ḥasan-kabīh*)? Der Rechtgläubige antwortet: gut-schön ist, was Gott befiehlt; schlecht-häßlich ist, was Gott untersagt. Der unverantwortliche göttliche Wille und dessen Bestimmungen sind der Maßstab für Gut und Böse. Es gibt nichts vernunftgemäß Gutes oder vernunftgemäß Böses. Der Mord ist verwerflich, weil ihn Gott verboten hat; er wäre nicht böse, wenn ihn nicht das göttliche Gesetz als solches gestempelt hätte. Dies klingt ungefähr wie eine islamische Auffassung der Anschauung griechischer So-

phisten und Skeptiker (Pyrrhon), nach der μηδὲν φύσει αἰσχρὸν ἢ καλὸν ἀλλ' ἔθει καὶ νόμῳ (oder δόξῃ καὶ νόμῳ). Nicht so der Mu'tazilit. Für ihn gibt es absolut Gutes und absolut Böses, und den Maßstab zu dieser Bewertung bietet die Vernunft. Diese ist das Prius, nicht der göttliche Wille. Nicht darum ist etwas gut, weil es Gott befohlen, sondern Gott hat es angeordnet, weil es gut ist. Sagt dies nicht etwa so viel, wenn wir diese Begriffsbestimmungen der Theologen von Basra und Bagdad in neuzeitliche Ausdrucksweise umsetzen möchten: daß Gott in seiner Gesetzgebung durch den kategorischen Imperativ gebunden ist? In der Tat wird ihre Theologie durch die überlieferungsmäßige Rechtgläubigkeit damit gekennzeichnet, daß in ihr die Eigenschaften Gottes verflüchtigt, die Taten Gottes vermenschlicht werden. Gott müsse, nach ihrer Lehre, so handeln, wie es vom menschlichen Standpunkt aus als gut, gerecht und zweckmäßig erscheint<sup>80</sup>.

Wir haben hier eine Reihe von Gedanken und Grundsätzen gesehen, die geeignet sind, zu zeigen, daß die Gegnerschaft der Mu'tazila gegen die schlichte Glaubensauffassung der Orthodoxie sich nicht bloß um metaphysische Fragen bewegt, sondern daß ihre Folgen tief eingreifen in ethische Grundanschauungen, und daß sie innerhalb des positiven Islams für die Anschauungen von der göttlichen Gesetzgebung von einschneidender Bedeutung sind.

Viel mehr hatten sie aber doch noch auf dem anderen Gebiete zu leisten, das den Gegenstand ihrer rationalistischen Religionsphilosophie bildet: auf dem Gebiete des monotheistischen Gedankens. Hier hatten sie zunächst mit einem Schutte aufzuräumen, der sich um die Reinheit dieser Idee gelagert hatte.

In erster Linie war es ihnen darum zu tun, die anthropomorphistischen Vorstellungen der hergebrachten Rechtgläubigkeit, als mit einer würdigen Gottesvorstellung unvereinbar, auszutilgen. Die Altgläubigen wollten sich zu einer anderen als wörtlichen Auffassung der anthropomorphistischen und anthropopathischen Ausdrücke des Korans und der traditionellen Texte nicht verstehen. Gottes Sehen, Hören, Zürnen, Lächeln, sein



Sitzen und Stehen, ja sogar seine Hände, Füße, Ohren, wovon im Koran und den anderen Texten so oft die Rede ist, müssen in buchstäblichem Sinne gedeutet werden. Namentlich die hanbalitische Schule kämpfte für diese rohe Gottesauffassung. Sie galt ihr als Sunna. Im besten Falle verstehen sich diese Altgläubigen zu dem Zugeständnisse, daß sie zwar die buchstäbliche Deutung der Textesworte fordern, aber zugleich erklären, zu einer Bestimmung dessen, wie man sich die Tatsächlichkeit dieser Vorstellungen zu denken habe, unfähig zu sein. Sie fordern den blinden Glauben an die Wörtlichkeit der Texte *bilā kejf* „ohne Wie“ (daher wird dieser Standpunkt *balkafa* genannt). Die nähere Bestimmung des Wie übersteige die menschliche Fassungskraft, und man möge sich in Dinge nicht mengen, die nicht dem menschlichen Denken überantwortet sind. Dies müsse Gott überlassen werden (*tafwīd*). Am Hofe des Ṭāhiriden ‘Abdallāh b. Ṭāhir traf einmal der strenggläubige Nisābūrer Gottesgelehrte Ishāk b. Rahūja (st. 238/853) mit dem Mu‘taziliten Ibn abī Ṣāliḥ zusammen. Auf Verlangen des Fürsten führte Ishāk alle Textstellen auf, in denen vom „Herabsteigen“ Gottes geredet wird (*achbār al-nuzūl*). Dazu machte der Mu‘tazilit die Bemerkung: „Ich leugne einen Gott, der von Himmel zu Himmel auf- und absteigt“. „Ich aber“, entgegnete Ishāk, „bekenne mich zu dem Herrn, der alles tut, wie er es will“<sup>81</sup>. Man nennt die alten Exegeten mit Namen, für die es als ein unanstößiger Satz galt, daß Gott „Fleisch und Blut“ sei, und daß er Gliedmaßen habe; es sei genügend, hinzuzufügen, daß diese durchaus nicht denen der Menschen ähnlich gedacht werden dürfen, im Sinne des Koranwortes: „Es gibt kein Ding ihm ähnlich, und er ist der Hörende und Sehende“ (42 v. 9). Man könne sich aber nichts als wesenhaft bestehend denken, das nicht wirkliche Substanz ist. Die Vorstellung Gottes als rein geistiges Wesen gilt diesen Leuten dem Atheismus gleich.

Freilich haben die islamischen Anthropomorphisten diese Vorstellung zuweilen in unglaublich plumper Weise aufgetragen. Ich erwähne hier absichtlich Tatsachen aus späterer Zeit, um ahnen zu lassen, wie ungezügelt solche Ansichten zu einer Zeit hervortreten mochten, in der noch

keine spiritualistische Gegnerschaft mäßigend eingegriffen hatte. Das Beispiel eines andalusischen Theologen möge die Ausschreitungen veranschaulichen, die auf diesem Gebiete möglich waren. Ein sehr berühmter Theologe aus Majorca, der um 524/1130 in Bagdad starb, Muhammed b. Sa'dūn, bekannter unter dem Namen Abū 'Āmir al-Kuraschī, verstieg sich zu folgender Äußerung: „Die Ketzer berufen sich auf den Koranvers: „Es ist ihm (Gott) kein Ding ähnlich“. Dies will aber nur sagen, daß ihm in seiner Gottheit nichts an die Seite gestellt werden kann; aber was die Form anbelangt, so ist er so wie du und ich“. Das sei so zu nehmen wie etwa der Koranvers, in dem Gott den Frauen des Propheten zuruft: „O Weiber des Propheten, ihr seid nicht so wie irgend eines der anderen Weiber“ (33 v. 32), d. h. andere Weiber stehen auf einer tieferen Stufe der Würdigkeit; aber an Form sind sie ihnen völlig gleich. Man muß sagen, es steckt nicht wenig Gotteslästerung in dieser strenggläubigen Auslegungskunst. Ihr Urheber scheute vor den äußersten Folgerungen nicht zurück. Er las einmal den Koranvers (68 v. 42), in dem es vom jüngsten Gerichtstage heißt: „Am Tage, da der Schenkel entblößt wird, und sie werden zur Anbetung gerufen werden“. Um eine figürliche Erklärung dieses Ausdruckes so scharf wie möglich zurückzuweisen, schlug dabei Abū 'Āmir auf seinen eigenen Schenkel und sagte: „ein wirklicher Schenkel, ein ebensolcher wie dieser hier“<sup>82</sup>. Ebenso soll zwei Jahrhunderte später der berühmte hanbalitische Schejch Takī ad-dīn ibn Tejmijja (st. 728/1328) in Damaskus in einem Lehrvortrage einen jener Texte angeführt haben, worin vom „Herabsteigen“ Gottes die Rede ist. Um jede Zweideutigkeit auszuschließen und seine Auffassung vom Herabsteigen Gottes möglichst deutlich zu veranschaulichen, stieg der Schejch einige Stufen der Lehrkanzel herab: „ganz so, wie ich hier herabsteige“ (*kanuzulī hādā*). Alles müsse wortwörtlich verstanden werden. Daß die Seligen Gott ins Antlitz schauen werden, die körperlichen Eigenschaften Gottes usw., lassen keine bildliche Auslegung zu. Wenn es in einem Hadīth heißt, daß Gott am Tage der Rechenschaft den Tod in Gestalt eines bunthaarigen Bockes an der Scheidegrenze zwischen Paradies und Hölle ab-

schlachten wird, um den dabei anwesenden Seligen und Verdammten zu zeigen, daß es fürder keinen Tod und die Paradieseswonnen jener und die Höllenqualen dieser von ewiger Dauer sein werden: so bestreitet ein getreuer Jünger des eben genannten Ibn Tejmijja, Schams ad-din Muhammed ibn Kajjim al-Dschauzijja (st. 751/1350) jede bildliche Auffassung dieses Mythos. „Dieser Bock, sein Hinstrecken, sein Abschlachten, das persönliche Anschauen dieses Vorgangs durch die beiden Menschengruppen ist Wirklichkeit, nicht Einbildung oder bildlicher Ausdruck, wie dies manche Leute in häßlichem Irrtum vermeinen. Sie sagen: der Tod sei ein Ereignis. Als solches könne er nicht Körper sein, geschweige denn geschlachtet werden. Die sei eine unrichtige Folgerung. Gott hat wohl die Macht, dem Tode Bocksgestalt zu verleihen und diese abzuschlachten, so wie er (auch dies ist eine eschatologische Legende) die Taten der Menschen zu anschaulichen Gestalten formt und durch sie Lohn und Strafe bewirken läßt. Gott kann aus Vorfällen (*accidentia*) Körper hervorgehen lassen, denen eben jene Vorfälle als Stoffe dienen, ebenso wie er die Macht besitzt, aus Körpern *accidentia*, aus diesen andere *accidentia* und aus Körpern andere Körper entstehen zu lassen. Alle vier Fälle sind im Machtbereiche Gottes gelegen. Sie schließen weder die Vereinigung von entgegengesetzten Begriffen noch irgendeine Sinnwidrigkeit in sich“. Jede bildliche Auslegung sei demnach zurückzuweisen<sup>83</sup>.

Dies sind Ausläufer der alten buchstabengläubigen Richtung, gegen die auf dem Boden der Religion zu allererst die Mu'taziliten zu Felde gezogen waren, indem sie aus dem Gesichtspunkte der Reinheit und Würdigkeit des islamischen Gottesbegriffs alle jene vermenschlichenden Ausdrücke der heiligen Texte durch übertragene Deutung vergeistigen. Es entstand durch solche Bestrebungen eine neue Art der Koranauslegung, für die man die alte Benennung *ta'wil* im Sinne von figürlicher Erklärung anwandte<sup>84</sup>, eine exegetische Richtung, gegen die die Hanbaliten in jedem Zeitalter Einspruch erhoben<sup>85</sup>.

Bei den Traditionen stand ihnen auch noch das Mittel zur Verfügung, Texte, die eine zu grob vermenschlichende Vorstellung widerspiegeln oder dazu Anlaß gaben, als unecht

zu verwerfen. Dadurch sollte der Islam auch von einem ganzen Wust alberner Fabeln befreit werden, die sich namentlich, begünstigt von dem fabellüsteren Volksglauben, auf dem Gebiete der Eschatologie aufgehäuft und in Form von Hadithen religiöse Glaubwürdigkeit gefunden hatten. In dogmatischer Beziehung ist von den Altgläubigen auf keine so viel Gewicht gelegt worden als auf die im Wortlaute des Korans 75 v. 23 begründete Vorstellung, daß die Gerechten Gott im Jenseits in einer *visio beatifica* körperlich schauen werden. Dies konnten die Mu'taziliten nicht zugeben, und wenig Eindruck macht ihnen die jedes *ta'wil* geradezu ablehnende genauere Erklärung, die dies Schauen noch in den Traditionen findet: „wie ihr den hellen Mond am Himmelsgewölbe sehet“<sup>86</sup>; oder: Während die Leute des Paradieses in ihren Wonnen schwelgen, erstrahlt ihnen plötzlich ein Licht; da erheben sie ihre Häupter und siehe da, der Allgewaltige (*al-āschābār*) blickt von oben auf sie herab und spricht: „O Leute des Paradieses, seid begrüßt!“ (vgl. dazu Sure 36 v. 58)<sup>87</sup>. So blieb denn das materielle Schauen Gottes, das die Mu'taziliten durch vergeistigende Erklärung des Wortlautes dem unmittelbaren buchstäblichen Sinne entzogen, ein wahrer Zankapfel zwischen ihnen sowie den von ihren Bedenken angesteckten Theologen und den Altgläubigen, denen sich in diesen Fragen auch die vermittelnden Rationalisten anschlossen, die wir noch im Laufe dieses Abschnittes kennen lernen werden. Es braucht nicht besonders betont zu werden, mit welcher Gesinnung die Mu'taziliten auf krasse Hirngespinnste herabblickten, mit denen der einfältige Glaube das in der Überlieferung den Seligen verbürgte einmalige leibliche Schauen Gottes noch überbot. Damit nicht zufrieden, sollen z. B. den Gerechten im Paradiese vier Türen zur Verfügung stehen; eine führt zum Aufenthalt Gottes: „der Selige kann durch sie, so oft er nur immer will, zu seinem Herrn eintreten“. Es fehlt auch nicht an eingehenden Schilderungen der Empfänge, die Gott den Gerechten gewährt<sup>88</sup>.

Die Muta'ziliten schritten in den Fragen, die sie in der Gruppe des *tauḥīd*, des Einheitsbekenntnisses, behandeln, noch zu einem höheren allgemeinen Gesichtspunkte vor, indem sie in umfassender Weise die Frage

der göttlichen Attribute aufwarfen. Kann man Gott überhaupt Eigenschaften zueignen, ohne den Glauben an seine unteilbare, unveränderliche Einheit zu trüben?

Die Beantwortung dieser Frage hat einen großen Aufwand von haarspaltender Dialektik hervorgerufen, sowohl von seiten der verschiedenen Schulen der Mu'taziliten selbst — denn in den verschiedenartigen Begriffsbestimmungen ihrer Lehrsätze stellen sie ja keine geschlossene Einheit dar — als auch von seiten jener, die zwischen dem rechtgläubigen Standpunkte und dem ihrigen zu vermitteln suchten. Denn wir müssen bereits hier vorwegnehmen, worauf wir bald zurückzukommen haben werden, daß vom Anfange des X. Jahrhunderts vermittelnde Richtungen aufkamen, die in das Öl der Rechtgläubigkeit einige Tropfen Rationalismus träufelten, um die alten Formeln gegenüber den entfesselten rationalen Bedenken zu retten. Die durch einige rationalistische Redensarten verdünnten Wortfassungen des orthodoxen Dogmas, die ihrem Wesen nach eine Rückkehr zur altherkömmlichen Orthodoxie bedeuten, sind an die Namen des Abu-l-Ḥasan al-Asch'arī (gest. in Baghdad 324/935) und Abū Manṣūr al-Māturīdī (gest. in Smarḳand 333/944) geknüpft. Während das System des ersten in den Hauptgebieten des Islangebietes vorherrscht, ist das des zweiten im weiteren Osten, in Mittelasien zur Geltung gelangt. Wesentliche Unterschiede bestehen zwischen den beiden Richtungen nicht. Es handelt sich zumeist um kleinlichen Wortkampf, von dessen Tragweite wir einen Begriff erhalten, wenn wir beispielsweise folgende Streitfrage hervorheben: Darf ein Muslim die Redensart gebrauchen: „Ich bin ein Rechtgläubiger, so Gott will“, eine Frage, die die Schüler al-Asch'arīs und Māturīdīs in einander entgegengesetzter Weise entscheiden, wobei sie ihre Entscheidung mit Dutzenden feiner theologischer Beweisgründe belegen. Im allgemeinen ist der Standpunkt der Māturīditen freier als der ihrer asch'aritischen Genossen. Sie stehen den Mu'taziliten um eine Spur näher als die Asch'ariten. Nur ein Beispiel, das uns die verschiedenartige Beantwortung der Frage bietet: Was ist der Grund der Verpflichtung zur Gotteserkenntnis?

Die Mu'taziliten antworten: die Vernunft; die Ascha'riten: weil es geschrieben steht, man müsse Gott erkennen; die Maturiditen: die Verpflichtung zur Gotteserkenntnis gründe sich auf den göttlichen Befehl, dieser wird jedoch mit der Vernunft erfaßt; die Vernunft ist also nicht Quelle, sondern Werkzeug der Gotteserkenntnis.

Dies Beispiel kann uns die ganze scholastische Behandlungsweise der Dogmenstreite im Islam nahe bringen. Wir werden an die Wort- ja Buchstabengefechte der byzantinischen Theologen um *ὁμοουσία* und *ὁμοιουσία* erinnert, wenn wir uns in die Spitzfindigkeiten vertiefen, die um die Frage der Eigenschaften Gottes herausgeklügelt werden. Könnte man Gott solche beilegen? Dies brächte ja eine Spaltung in das einheitliche Wesen Gottes. Und wenn man auch diese Eigenschaften, wie es ja bei Gott anders nicht denkbar sei, als von seinem Wesen nicht verschieden, ihm nicht hinzugekommen, sondern von Ewigkeit her innewohnend denkt, so folgt ja aus der bloßen Setzung solcher ewiger, wenn auch dem Wesen Gottes unzertrennlich zugehöriger Wesenheiten die Zulassung von ewigen Wesen neben dem einigen ewigen Gott. Dies ist aber *schirk*, Zugesellung. Das Postulat des *tauhid*, des reinen Einheitsbekenntnisses, sei also die Zurückweisung der Annahme von Attributen in Gott, gleichviel ob ewiger, innewohnender oder zu seinem Wesen hinzutretender. Diese Erwägung mußte zu deren Leugnung überhaupt führen. Gott sei nicht allwissend durch Wissen, nicht allmächtig durch Macht, nicht lebendig durch Leben. Es gebe nicht besonders Wissen, Macht und Leben in Gott; sondern alles, was uns als Attribut erscheint, sei untrennbar eins und nicht verschieden von Gott selbst. „Gott ist wissend“ ist nichts anderes als „Gott ist mächtig“ und „Gott ist lebendig“, und wollten wir diese Aussagen ins Unendliche vermehren, so sagten wir damit nichts anderes als: Gott ist.

Man kann nicht daran zweifeln, daß diese Erwägungen im Dienste der Bestrebung stehen, der monotheistische Gedanken im Islam in größerer Reinheit erstrahlen zu lassen, als sie unter den Trübungen der an den Buchstaben haftenden volkstümlichen Glaubensanschauungen sich darstellt. Aber den Strenggläubigen mußte diese

Säuberung als *ta'til*, als Inhaltsberaubung der Gottesvorstellung, als die reine *kévwσις* erscheinen. „Die Rede dieser Leute läuft darauf hinaus, daß es überhaupt keinen Gott im Himmel gebe<sup>89</sup>“, so kennzeichnet ganz offenerzig am Beginne des dogmatischen Streites ein Altgläubiger die Betrachtungen der rationalistischen Gegner. Das Absolute sei nicht nahbar, nicht erkennbar. Wäre Gott mit seinen als Einheit zusammengefaßten Attributen wesensgleich, so könnte man ja beten: „O Wissen erbarme dich meiner!“ Und weiter: Die Ablehnung der Eigenschaften stößt sich ja auf Schritt und Tritt an klaren Koransprüchen, in denen von Gottes Wissen, seiner Macht usw. die Rede ist. Also es können, ja es müssen diese Attribute von ihm ausgesagt werden; ihre Ablegnung sei unverhüllter Irrtum, Unglaube und Ketzerei.

Es war nun Aufgabe der Vermittler, die starre Ablehnung der Rationalisten mit dem alten Attributenbegriffe durch annehmbare Formeln auszusöhnen. Die Leute, die auf al-Asch'arīs vermittelnden Pfaden wandeln, erfanden dafür die Formel: Gott wisse durch ein Wissen, das von seinem Wesen nicht verschieden ist. Die hinzugefügte Einschränkung soll die Möglichkeit der Attribute dogmatisch retten. Aber wir sind weit entfernt, mit den haarspaltenden Formeln zu Ende zu sein. Auch die Maturīditen streben nach der Aufrichtung einer vermittelnden Brücke, die zwischen Rechtgläubigkeit und Mu'tazila geschlagen werden könnte. Wie sie sich im allgemeinen mit der agnostischen Fassung zufrieden geben: Es gebe Attribute in Gott (denn sie sind im Koran festgestellt), aber man könne weder sagen, daß sie als mit Gott wesensgleich, noch auch, daß sie als von seinem Wesen gesondert zu denken seien, so erschien manchem von ihnen die asch'aritische Fassung der Attributenaussage doch auch als eine der Gottheit unwürdige Formel. Gott sei wissend durch sein ewiges Wissen. Durch (*bi*). Gibt dies nicht etwa die Vorstellung des Instrumentalis? — Betätigen sich denn das Wissen, die Macht, der Wille Gottes, alle jene göttlichen Kräfte, die die unendliche Fülle seines Wesens bilden, nicht unmittelbar, und wird die Vorstellung dieser Unmittelbarkeit nicht aufgehoben durch die kleine Silbe *bi*, die im Sprachaus-

drucke die Rolle des Instrumentalis (durch) besorgt? In ihrer Scheu, die Majestät Gottes grammatisch herabzusetzen, haben nun die Schejche von Samarkand zu dem scharfsinnigen Auskunftsmittel gegriffen, die vermittelnde Formel so zu fassen: Er ist wissend und hat Wissen, das ihm im Sinne der Ewigkeit beigelegt wird usw.

Wir machen dabei die Erfahrung, daß unsere muslimischen Theologen in Syrien und Mesopotamien nicht vergebens in der Nachbarschaft der Dialektiker der besiegten Völker gesessen haben.

Einen der ernstesten Gegenstände des dogmatischen Streites bildete der Begriff des Gotteswortes. Wie sei es zu verstehen, daß Gott das Attribut des Redens zugeeignet wird, und wie ist die Betätigung dieses Attributes durch die in den heiligen Schriften verkörperten Offenbarungshandlungen zu erklären?

Obwohl diese Fragen in den Zusammenhang der Attributenlehre gehören, werden sie dennoch von ihr losgelöst als selbständiger Stoff dogmatischer Spekulation behandelt; sie haben auch sehr früh außerhalb jenes Zusammenhanges Gegenstand des Streites gebildet.

Die Rechtgläubigen geben auf jene Fragen die Antwort, das Reden sei ein ewiges Attribut Gottes, das als solches keinen Anfang hatte und niemals unterbrochen werde, ebensowenig wie sein Wissen, seine Macht und andere Eigenschaften seines unendlichen Wesens. Was demnach als Betätigung des redenden Gottes anerkannt ist, seine Offenbarung — und den Islam beschäftigt dabei in erster Reihe der Koran —, sei nicht in der Zeit entstanden durch eine besondere schöpferische Willenshandlung Gottes, sondern ist von ewig her da. Der Koran sei unerschaffen. Dies ist bis heute rechtgläubige Lehre.

Nach dem Vorhergehenden erwartet man mit Recht, daß die Mu'taziliten auch hierin einen Bruch des monotheistischen Purismus erblicken werden. In dem Gott zugemuteten anthropomorphistischen Attribut des „Redenden“, in der Zulassung einer ewigen Wesenheit neben Gott sahen sie nichts weniger als die Aufhebung sowohl der Geistigkeit als auch der Einheitlichkeit des Gotteswesens. Und in diesem Falle gewann die Opposition an Gemeinver-



ständigkeit, da es sich nicht bloß, wie in der allgemeinen Attributenfrage, um Abstrakta handelt, sondern dabei ein ganz konkretes Ding in den Vordergrund der Spekulation rückte. Denn aus dem Zusammenhange des Attributenstreites herausgehoben, in dem sie zunächst ihre Wurzel hat, fällt der Schwerpunkt der Frage auf die Formel: „Ist der Koran erschaffen, oder ist er unerschaffen?“ eine Fragestellung, die die Aufmerksamkeit auch des gewöhnlichsten Muslims erregen mußte, trotzdem ihre Beantwortung auf eine Reihe von Erwägungen zurückgeht, denen er ganz teilnahmslos gegenübersteht.

Die Mu'taziliten ersannen zur Erklärung des „redenden Gottes“ eine ganz sonderbare mechanische Theorie, mit der sie gleichsam vom Regen in die Traufe kamen. Es könne nicht Gottes Stimme sein, die sich dem Propheten kundgibt, wenn er die Offenbarung Gottes durch das Hörorgan auf sich wirken fühlt. Es ist eine erschaffene Stimme. Gott läßt, wenn er sich hörbar kundgeben will, an einem materiellen Substrat, durch einen besonderen Schöpfungsakt, die Rede entstehen. Diese hört der Prophet. Sie ist nicht die unmittelbare Rede Gottes, sondern von Gott erschaffene und mittelbar in die Erscheinung tretende, in ihrem Inhalte dem Willen Gottes entsprechende Rede. Diese Vorstellung bot die Form für ihren Lehrsatz vom erschaffenen Koran, den sie dem rechtgläubigen Dogma vom ewigen, unerschaffenen Gotteswort entgegenstellten<sup>90</sup>.

Um keine der mu'tazilitischen Neuerungen ist ein so heftiger, über die Schulkreise hinausragender, im öffentlichen Leben fühlbarer Streit entbrannt als um diese Frage. Der Chalif Ma'mūn nahm sich ihrer an, und wie ein oberster Staatspriester verfügte er unter Androhung schwerer Strafen die Annahme des Glaubens an das Erschaffensein des Korans. Darin schlossen sich ihm auch seine Nachfolger Mu'tasim — übrigens ein völlig ungebildeter Mensch, der als Les- und Schreibfähiger (*ummī lā jakra'u walā jaktubu*) bezeichnet wird —<sup>91</sup> und Wāthik an, und die rechtgläubigen Theologen und solche, die nicht Farbe bekennen mochten, wurden Foltern, Quälereien, Einkerkierungen unterworfen. Das mildeste war, daß ihnen der aufgeklärte Chalife die materielle

Unterstützung sperrte, deren diese armen Leute teilhaftig waren<sup>92</sup>. Gefügte Kādīs und andere religiöse Behörden gaben sich zum Amte von Ketzerrichtern her, um die Beunruhigung und Verfolgung der unbeugsamen Bekenner der rechtgläubigen Formulierung, aber auch jener, die sich nicht genug entschieden für den alleinseligmachenden Glauben an das Erschaffensein des Korans aussprechen mochten<sup>93</sup>, auszuführen.

Ein amerikanischer Gelehrter, Walter M. Patton, hat 1897 in einem trefflichen Werke den Verlauf dieser rationalistischen Inquisitionsbewegung an einem ihrer hervorragendsten Opfer vorgeführt, indem er in einer quellenmäßigen Studie die Schicksale des Mannes geschildert hat, dessen Name das Lösungswort der islamischen Glaubensstrenge geworden ist, des Imams Ahmed b. Hanbal<sup>94</sup>. Ich habe anderswo gesagt und kann es bei dieser Gelegenheit wiederholen: „Die Inquisitoren des Liberalismus waren womöglich noch greulicher als ihre buchstabengläubigen Brüder; jedenfalls ist ihr Fanatismus widerlicher als der ihrer eingekerkerten und mißhandelten Opfer“<sup>95</sup>.

Erst unter dem Chalifen Mutawakkil, einem widerlichen Finsterling, der ein weinseliges Säuferleben, maßlose Sinnlichkeit und die Begünstigung zotiger Literatur<sup>96</sup> recht gut mit dogmatischer Rechtgläubigkeit zu vereinigen wußte, können die Bekenner des alten Dogmas wieder frei ihr Haupt erheben. Aus den Verfolgten werden sie nun die Verfolgenden, und sie verstehen es recht gut, den alten Erfahrungssatz „Vae victis“ zur größeren Ehre Allahs in die Tat umzusetzen. Der ägyptische Kādī Muhammed b. abi-l-Lejth, der unter Wāthik, der es noch strenger als sein Vorgänger mit der Durchführung der dogmatischen Maßregelungen nahm, peinliches Ketzergericht gegen die frommen Leute führte, die vom Bekenntnis zum Unerschaffensein des Korans nicht lassen wollten, wird nun mit geschorenem Bart auf einem Esel sitzend durch die Straßen geführt. Es war zugleich die Zeit politischen Niederganges; eine solche ist ja stets eine Erntezeit für Dunkelmänner gewesen. Die Sphäre des unerschaffenen Korans weitet sich immer mehr aus. Man begnügt sich nicht mehr mit einer allgemeinen, in ihrer Unklarheit dehnbaren Formulierung des Glaubenssatzes,

daß der Koran ewig und unerschaffen sei. Was ist der unerschaffene Koran? Der Gedanke Gottes, der Wille Gottes, der in diesem Buche zum Ausdruck kommt? Ist es der bestimmte Text, den Gott, „in deutlicher arabischer Sprache ohne Krümmung“ dem Propheten kundgetan hat? Die Orthodoxie wurde im Fortschritt der Zeit unersättlich: „was zwischen den beiden Einbanddeckeln ist, ist das Wort Gottes“, also in dem Begriffe des Unerschaffenseins eingeschlossen ist auch die Koranhandschrift mit ihren durch Tinte geformten und auf Papier geworfenen Buchstaben. Und auch was in „den Gebetnischen vorgelesen wird“, also die alltägliche Koranvorlesung, wie sie aus den Kehlen der Gläubigen hervorgeht, ist nicht verschieden von dem ewigen unerschaffenen Gotteswort. Da machten nun die vermittelnden Asch'ariten und Maturīditen einige von der Vernunft gebotene Zugeständnisse. Al-Asch'arī hatte auch in der Hauptfrage die These aufgestellt: Gottes Reden (*kalām*) sei ewig; aber dies gilt nur vom seelischen Reden (*kalām nafsī*) als einem ewigen Attribut Gottes, das niemals begonnen hat, noch je unterbrochen wurde; hingegen die Offenbarung an die Propheten sowie andere Erscheinungsformen des göttlichen Wortes seien jedesmal Exponenten der ewigen, unaufhörlichen Gottesrede<sup>97</sup>. Und diese Auffassung wendet er auf jede sachliche Kundgebung der Offenbarung an.

Hören wir, was Maturīdī über den Standpunkt der Vermittler in diesen Fragen sagt: „Wenn gefragt wird: Was ist das in den Koranexemplaren Geschriebene? so sagen wir: ‚Es ist das Wort Gottes; so ist auch das in den Nischen der Moschee Verlesene und das durch die Kehlen (Sprachwerkzeuge) Hervorgebrachte die Rede Gottes; aber die (geschriebenen) Buchstaben und die Laute, die Tonweisen und die Stimme sind erschaffene Dinge‘. Diese Beschränkung stellen die Schejche von Samarkand auf. Die Asch'ariten sagen: ‚Was im Koranexemplar geschrieben erscheint, ist nicht Gotteswort, sondern es ist nur dessen Mitteilung, eine Erzählung darüber, was das Gotteswort ist‘. Darum halten sie die Verbrennung von einzelnen Teilen einer Koranabschrift für zulässig (es ist ja an sich nicht Gottes Wort). Sie begründen dies damit:

das Wort Gottes ist sein Attribut, dieses tritt nicht von ihm getrennt in Erscheinung; also, was in losgelöster Form, wie der Inhalt eines beschriebenen Papierblattes erscheint, könne nicht als Rede Gottes betrachtet werden. Aber wir (Maturiditen) sagen dazu: Diese Behauptung der Asch'ariten ist noch viel nichtiger als die der Mu'taziliten“.

Man kann hieraus ersehen, daß die Vermittler untereinander nicht einig werden können. Desto folgerichtiger verfährt die Rechtgläubigkeit in der maßlosen Ausdehnung des Kreises, den sie in den Begriff des unerschaffenen Gotteswortes einschließt. Die Formel *lafẓī bi-l-ḵur'ān machlak*, d. h. „mein Aussprechen des Korans ist erschaffen“ gilt ihr als erzketzerisch. Ein frommer Mann wie Buchārī, dessen Traditionskanon dem rechtgläubigen Islambekennern neben dem Koran als das heiligste Buch gilt, war Beunruhigungen ausgesetzt, weil er ähnliche Formeln für zulässig hielt<sup>98</sup>.

Und auch al-Asch'arī selbst, dessen Anhängern, wie wir eben gesehen haben, eine etwas freiere Bewegung in der Definition des Gotteswortes zugeschrieben wird, hielt bei seiner rationalistischen Formulierung nicht aus. In der letzten endgültigen Aufstellung seiner Glaubenslehre spricht er sich bereits also aus: „Der Koran ist auf der wohlbewahrten (himmlischen) Tafel, er ist in der Brust jener, denen Wissenschaft verliehen ist; er wird gelesen durch die Zungen; er ist geschrieben in den Büchern in Wirklichkeit; er wird vorgetragen durch unsere Zungen in Wirklichkeit; er wird von uns gehört in Wirklichkeit, wie es geschrieben steht: ‚Und wenn einer der Götzendiener dich um Schutz angeht, so gewähre ihm den Schutz, auf daß er Allahs Wort höre‘ (9 v. 6); was du ihm sagst, ist also Allahs eigene Rede. Das will sagen: alles dies ist im Wesen identisch mit dem auf der himmlischen Tafel unerschaffenen, von ewig her befindlichen Gotteswort: in Wirklichkeit (*fi-l-ḥaḳīkat*), nicht etwa in figürlich verstandenem Sinne, nicht in dem Sinne, daß alles dies etwa Abschrift, Anführung, Mitteilung des himmlischen Originals sei. Nein: alles dies ist mit dem himmlischen Original einerlei; was von diesem gilt, gilt auch von jenen räumlichen und zeitlichen, anscheinend von Menschen hervorgerufenen Erscheinungsformen“<sup>99</sup>.

Alles was wir hier vom Wesen der mu'tazilitischen Bewegung erfahren haben, gibt diesen Religionsphilosophen das Recht, auf den Titel Rationalisten Anspruch zu erheben. Diesen Titel werden wir ihnen nicht schmälern. Sie haben das Verdienst, im Islam als erste die Vernunft zu einer religiösen Erkenntnisquelle erhoben, ja sogar die Verdienstlichkeit der Zweifelssucht als des ersten Anstoßes zur Erkenntnis unverhohlen anerkannt zu haben.

Aber können wir sie schon deshalb auch freisinnige Leute nennen? Diesen Titel müssen wir ihnen freilich versagen. Sind sie doch mit ihren, dem orthodoxen Begriff entgegenlaufenden Formeln zu allererst die Begründer des Dogmatismus im Islam. Wer selig werden will, dürfe den Glauben nur in diesen starren Formeln, keiner anderen inne haben. Mit ihren Begriffsbestimmungen beabsichtigten sie freilich den Einklang der Religion mit Vernunft herzustellen; aber es waren unbeugsame, enge Formeln, die sie dem in Definitionen nicht eingeschnürten Traditionalismus der Altgläubigen entgegenstellten und in ihren langwierigen Wortgefechten verteidigten. Dann waren sie auch bis zum äußersten unduldsam. Dem Dogmatismus wohnt vermöge seines Begriffes der Hang zur Unduldsamkeit inne. Als es den Mu'taziliten glückte, durch die Regierungszeit dreier 'abbāsīdischer Chalifen ihre Lehre sogar als Staatsglauben anerkannt zu sehen, wurde sie sowohl in der Hauptstadt als auch in entfernten Landschaften<sup>100</sup> mit den Mitteln des Ketzergerichts, der Einkerkung und der Schreckensherrschaft verfochten, bis daß bald eine ihr Haupt erhebende Gegenreformation jene wieder frei aufatmen ließ, die in der Religion den Inbegriff frommer Überlieferungen, nicht aber Ergebnisse zweifelhafter Vernunfttheorien zu besitzen glaubten.

Die Ablehnung des mu'tazilitischen Rationalismus konnte unter jenen Regierungen die nachteiligsten Folgen selbst für Leute aus dem Volke haben, die über wenig Verständnis für dogmatische Klügeleien verfügten. Einer der entschlossensten Vollstrecker des dogmatischen Ketzergerichts war der Oberrichter Ahmed ibn Abī Duwād. Bei Gelegenheit des Loskaufes der im Kriege gegen die

Rhomäer in Gefangenschaft geratenen Muslime (im J. 846) gab jener Kādī den mit der Durchführung der Gefangenen-auslösung betrauten Beamten die Verhaltensmaßregel, nur solche Menschen loszukaufen, die nach angestellter Prüfung sich dazu bekennen, daß der Koran erschaffen sei und daß die Gerechten Gott am Tage des jüngsten Gerichtes nicht mit leiblichen Augen erschauen werden. Wer dies Bekenntnis nicht ablegen wollte, wurde in der Gefangenschaft der Rhomäer belassen. „Eine Menge Gefangener — so setzt unser Berichtstatter hinzu — zog die Rückkehr ins christliche Land der Erfüllung dieser Forderung vor. Muslim (al-Dscharmī), der bei dem Loskaufsverfahren amtlich mitzuwirken hatte, weigerte sich, die Weisung des Kādī zu befolgen; dafür mußte er schwere Prüfungen und Demütigungen über sich ergehen lassen“<sup>101</sup>. Auf der Höhe dieser fanatischen Übung bewegte sich die theologische Theorie, die ihre Quelle war.

Einige mu'tazilitische Äußerungen können uns Zeugnis geben vom unduldsamen Geist, der die Theologen der Mu'tazila durchdringt. „Wer nicht Mu'tazilit ist, ist nicht gläubig zu nennen“, so sagt es ganz klar einer ihrer Lehrer heraus. Und dies ist nur eine Folge ihrer allgemeinen Lehre, daß nicht gläubig genannt werden kann, der Gott nicht „auf dem Wege der Spekulation“ erforscht. Das gewöhnliche einfältig-gläubige Volk gehöre demgemäß gar nicht unter die Muslime. Ohne Vernunfttätigkeit kein Glaube. Das *takfir al-'awāmm*, d. h. „das Fürungläubigerklären des gewöhnlichen Volkes“, ist eine stehende Frage der mu'tazilitischen Religionswissenschaft. Darum fehlt es auch nicht an solchen, die behaupten, daß man sein Gebet nicht hinter einem naiv-gläubigen Nichtvernünftler verrichten könne; dies wäre ganz so, als ob man es unter Vortritt irgendeines gottlosen Ketzers verrichtete. Ein berühmter Vertreter dieser Schule, Mu'ammār b. 'Abbād, hielt jeden für ungläubig, der in der Frage nach den Attributen und der Willensfreiheit nicht seinen Standpunkt teilte. Aus demselben Gesichtspunkte hat ein anderer frommer Mu'tazilit, Abū Mūsā al-Murdār, den wir als Beispiel für die pietistischen Anfänge dieser Richtung erwähnen könnten, seine eigenen Sätze als die alleinseligmachenden erklärt, so daß

man ihm entgegenhalten konnte, daß im Sinne seines ausschließenden Standpunktes nur er und höchstens noch drei seiner Schüler ins Paradies der Rechtgläubigen eingehen könnten<sup>102</sup>.

Diese Unduldsamkeit und gegenseitige Verketzerung ist denn auch ein ständiger Vorwurf, der ihnen von den gegnerischen Schulen mit Recht gemacht wird. „Wenn du die verschiedenen Schichten der Menschen beobachtest und ihre Gruppen in Dingen des Glaubens, der Wissenschaften, der Handwerke, der Handels- und Gewerbszweige, so wirst du nicht den hundertsten Teil von gegenseitiger Befehdung und Verdammung finden wie unter diesen Zungenkünstlern; du wirst unter ihnen erfahren, daß sie einander des Unglaubens zeihen, sich von einander lossagen; sie halten es für erlaubt, selbst Hab und Gut derer, die ihren Ansichten widersprechen, wegzunehmen und sie verurteilen sie als Ungläubige zu ewigwährender Höllenpein“<sup>103</sup>.

Es war ein wahres Glück für den Islam, daß die staatliche Begünstigung solcher Gesinnung auf die Zeit jener drei Chalifen beschränkt war. Wie weit hätten es die Mu'taziliten gebracht, wenn ihrer Denkgläubigkeit die Mittel der Regierungsmacht noch länger zur Verfügung gewesen wären! Wie mancher von ihnen sich die Sache vorstellte, zeigt z. B. die Lehre des Hischām al-Fūṭī, eines der rücksichtslosesten Bekämpfer der Annahme von göttlichen Attributen und der Schicksalsbestimmung. „Er hielt es für zulässig, die seiner Lehrrichtung Widersprechenden meuchlings zu töten, ihr Vermögen gewaltsam oder heimlich wegzunehmen; sie seien Ungläubige: daher ihr Leben und Vermögen vogelfrei“<sup>104</sup>. Dies ist natürlich nur dehnbare Stubenweisheit; aber diese Ansichten gingen so weit, auch die Meinung hervorzubringen, daß Gebiete, in denen nicht das mu'tazilitische Bekenntnis vorherrscht, als Kriegsland (*dār al-ḥarb*) zu betrachten sei. Die muslimische Geographie bietet außer der Einteilung der Welt in sieben Erdstriche eine noch schneidigere: die in islamisches Land und in Kriegsland<sup>105</sup>. Zur zweiten Art gehören alle Länder, unter deren Bewohnern, trotz des an sie ergangenen Aufrufes (*da'wā*) sich zum Islam zu bekennen, noch der Unglaube herrscht.

Es ist Pflicht des Oberhauptes des Islams, solche Länder mit Krieg zu überziehen. Dies ist der im Koran angefohlene *dschihād*, Glaubenskrieg, einer der sichersten Wege des Martyrtums. Für solches Kriegsland möchte nun mancher Mu'tazilit das nicht von seinen Glaubensanschauungen beherrschte Land erklären. Mit dem Schwerte müsse man dagegen kämpfen, wie gegen Ungläubige und Heiden<sup>106</sup>.

Das ist nun freilich ein sehr entschiedener Rationalismus. Aber als Vertreter freisinniger und weitherziger Anschauungen mögen wir die nicht feiern, deren Lehren der Ausgangspunkt und der Nährboden solchen Glaubenseifers war. Leider wird daran bei der geschichtlichen Würdigung der Mu'tazila nicht immer gedacht, und in manchen kasuistischen Phantasieschilderungen von einer möglichen Entwicklung des Islams wird uns ein Bild davon gezeichnet, wie heilsam es doch für die Entfaltung des Islams gewesen wäre, wenn die Mu'tazila sich zur vorherrschenden geistigen Macht emporgeschwungen hätte. Daran ist nun nach dem, was wir soeben von ihr gehört haben, schwer zu glauben. Die Anerkennung eines heilsamen Erfolges mögen wir ihrer Tätigkeit nicht vorenthalten: Sie waren es, die dem 'akl, der Vernunft, auch in den Fragen des Glaubens zur Geltung verholfen haben. Dies ist ihr unbestrittenes, weitausgreifendes Verdienst, das ihnen eine wichtige Stelle in der Geschichte der Religion und Kultur des Islams sichert. Und trotz aller Schwierigkeiten und Ablehnungen hat sich infolge ihrer Bestrebungen das Recht des 'akl in größerem oder minderm Maße auch im rechtgläubigen Islam durchgekämpft. Dem war nicht mehr leicht ganz aus dem Wege zu gehen. Nur die Heißsporne führen fort, der Vernunft den Zugang zu den „göttlichen Fragen“ abzuschneiden<sup>107</sup>.

Wir haben bisher wiederholt die Namen der beiden Imame Abu-l-Ḥasan al-Ašč'arī und Abū Manšūr al-Māturīdī erwähnt, von denen der erste im Hauptsitze des Chalifats, der zweite in Mittelasien die Streitfragen der Dogmatik durch vermittelnde Formeln schlichtete, die nun als Glaubenssätze des orthodoxen Islams anerkannt sind. Es lohnte sich nicht, auf die



kleinlichen Unterschiede dieser beiden eng verwandten Lehrmeinungen einzugehen. Geschichtliche Bedeutung hat die erste gewonnen. Ihr Begründer, selbst Mu'tazilitenschüler, ist plötzlich — die Sage spricht von einem Traumgesicht, in dem ihm der Prophet erschien und diese Wandlung veranlaßte — seiner Schule abtrünnig geworden und ist mit offener Erklärung in den Schoß der Rechtgläubigkeit zurückgekehrt. Er und noch mehr seine Schüler lieferten ihr vermittelnde Formulierungen von mehr oder weniger rechtgläubigem Gepräge. Trotzdem vermochten auch diese nicht, dem Geschmack der Altkonservativen zu entsprechen; sie konnten sich lange Zeit in den öffentlichen theologischen Unterricht nicht hineinwagen. Erst als der berühmte Seldschukenwesir Nizām-al-mulk in der Mitte des XI. Jahrhunderts an den von ihm gegründeten großen Schulen in Nisābūr und Baghdad, in Işpahān, auch in Balch (Subkī, IV, 235, 12; III, 204, 11) öffentliche Lehrstellen für die neue theologische Schule schuf, ist die asch'aristische Dogmatik im System der orthodoxen Theologie von staatswegen lehrfähig geworden; an den Nizām-Anstalten konnten ihre berühmtesten Vertreter Lehrstühle einnehmen. Dies waren nun die Stätten, an die der Sieg der Asch'arī-Schule im Kampfe einerseits gegen die Mu'tazila, andererseits gegen die Starrgläubigen geknüpft ist. Die Wirksamkeit dieser Lehrstätten bezeichnet demnach einen wichtigen Abschnitt nicht nur in der Geschichte des islamischen Unterrichtswesens, sondern auch in der der islamischen Dogmatik. Wir müssen nun auch dieser Bewegung näher treten.

Wenn man al-Asch'arī einen Mann der Vermittlung nennt, so ist diese Kennzeichnung seiner theologischen Richtung nicht auf alle jene Lehrstücke zu verallgemeinern, über die in der islamischen Welt im VIII. und IX. Jahrhundert der Streit widersprechender Meinungen entbrannt war. Wohl stellt er vermittelnde Formeln auch in den Fragen der Willensfreiheit und der Natur des Korans auf. Jedoch als am meisten maßgebend für die Kennzeichnung seiner theologischen Haltung muß die Stellung betrachtet werden, die er in einer in die religiösen Anschauungen der Massen tiefer als alle anderen eingreifenden Fragen einnimmt; ich meine, in der Be-

stimmung der Gottesvorstellung in ihrem Verhältnis zum Anthropomorphismus.

Man könnte seine Stellung in dieser Frage für wahr nicht vermittelnd nennen. Wir besitzen glücklicherweise von diesem größten Glaubenslehrer des orthodoxen Islams einen Abriss der Dogmatik, in dem er sowohl seine Lehre in positiver Form darstellt, als auch die widerstreitenden Meinungen der Mu'taziliten polemisch — und setzen wir hinzu, nicht ohne erbitterten Grimm — abwehrt. Diese wichtige, bereits für verloren gehaltene Abhandlung<sup>108</sup>, die uns bis zur letzten Zeit aus Belegstellen nur bruchstückweise bekannt war, ist seit wenigen Jahren durch eine Haidarābāder Vollaussgabe zugänglich geworden. Sie enthält eine der Grundschriften für jeden, der sich mit muhammedanischer Dogmengeschichte irgend beschäftigen will. Da wird uns nun das Verhältnis des Asch'arī zum Rationalismus gleich in der Einleitung verdächtig durch die Erklärung: „Die Religionsrichtung, zu der wir uns bekennen, ist das Festhalten an dem Buche unseres Gottes, an der Sunna unseres Propheten und daran, was uns von den Genossen und ihren Nachfolgern und den Imamen der Überlieferung überkommen ist. Daran finden wir unseren festen Halt. Und wir bekennen uns dazu, was uns gelehrt Abū 'Abdallāh Aḥmed Muhammed ibn Ḥanbal (möge Gott sein Antlitz glänzen lassen, und möge er seine Rangstufe erhöhen und seinen Lohn reichlich machen), und wir widerstreiten allem, was seiner Lehre widerstreitet; denn er ist der vorzüglichste Imam und das vollkommenste Oberhaupt; durch ihn hat Allah die Wahrheit klar werden lassen und den Irrtum aufgehoben, den rechten Weg deutlich vorgezeigt und die Irrlehren der Ketzer und die Zweifel der Zweifler vernichtet. Möge Gottes Barmherzigkeit über ihm sein! Er ist der vorgesetzte Imam und der hochgepriesene Freund“.

Also gleich am Eingange seines Glaubensbekenntnisses bekennt sich Asch'arī als Ḥanbaliten. Dies läßt wohl keine Vermittlung ahnen. Und dies haben die Ḥanbaliten auch nicht übersehen. Selbst der hervorragendste Vertreter des strenggläubigen Traditionalismus, Taḳī al-dīn ibn Tejmijja, führt Stellen aus den Schriften des Asch'arī zur Stützung seiner eigenen Lehren

an; und dessen Schüler Ibn Kājjim al-Dschauzijja (st. 751/1350) entnimmt in billigender Absicht einer Schrift des Asch'arī eine knappe Zusammenfassung des rechtgläubigen Bekenntnisses. Er erkennt in ihm einen untadeligen Gesinnungsgenossen und hat auf Grund des seiner Schrift entnommenen Auszuges volle Ursache, ihn dafür zu halten<sup>109</sup>. In der Tat schüttet Asch'arī, indem er auf die anthropomorphistische Frage zu sprechen kommt, die ganze Schale seines Spottes auf die Rationalisten aus, die figürliche Erklärungen für die sinnlichen Worte der heiligen Texte suchen. Er begnügt sich dabei nicht mit der Strenge des orthodoxen Dogmatikers, er kehrt vielmehr auch den Sprachgelehrten hervor. Gott sagt ja selbst, daß er den Koran „in klarer arabischer Sprache“ offenbart hat; er könne also nur auf Grund des richtigen arabischen Sprachgebrauchs verstanden werden. Wo aber in aller Welt hätte je ein Araber für Wohlwollen das Wort „Hand“ usw. gebraucht und alle jene Sprachkünste angewandt, die jene Rationalisten in den klaren Text hineindeuten wollen, um damit den Gottesbegriff allen Inhalts zu berauben? „Es sagt Abu-l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'il al-Asch'arī: Durch Gott suchen wir die rechte Leitung, und an ihm wollen wir unser Genügen finden, und es gibt nicht Macht noch Kraft außer bei Allah, und er ist es, den wir um Beistand anrufen. Was aber folgt, ist dies: Wenn uns jemand fragt: Hat Gott ein Antlitz?, so antworten wir: er hat eins, und widersprechen damit den Irrlehren, denn es steht geschrieben: ‚Und es bleibt bestehen das Antlitz deines Herrn voll Majestät und Ehre‘ (55 v. 27). — Und wenn mich jemand fragt: Hat Gott Hände?, so antworte ich: Jawohl, denn es steht geschrieben: ‚Die Hand Gottes ist über ihren Händen‘ (48 v. 10), ferner: ‚Was ich mit meinen beiden Händen erschaffen habe‘ (38 v. 74). Und es wird überliefert: ‚Gott hat das Rückgrat Adams mit seiner Hand (*bijadihi*) gestrichen und hat daraus die gesamte Nachkommenschaft Adams hervorgeholt‘. Und es ist überliefert: ‚Gott schuf den Adam mit seiner Hand und schuf den Garten Eden mit seiner Hand und pflanzte darin den Baum Tūbā mit seiner Hand, und er schrieb die Thora mit seiner Hand‘. Und es steht geschrieben: ‚Seine beiden Hände

sind ausgestreckt' (5 v. 69); und im Prophetenworte heißt es: ‚Seine beiden Hände sind rechte Hände‘. So wörtlich und nicht anders“.

Um dem krassen Anthropomorphismus zu entgehen, setzt er seinem Credo freilich die Vorbehalte hinzu, daß unter Antlitz, Hand, Fuß usw. in diesen Fällen nicht menschliche Gliedmaßen zu verstehen sind, und daß alles dies *bilā kejf*, „ohne Wie“ zu verstehen sei (s. S. 102). Darin liegt aber keine Vermittlung. Dies alles hatte die alte Orthodoxie genau so gefaßt. Es war keine Vermittlung zwischen Ibn Hanbal und der Mu'tazila, sondern — wie wir aus der einleitenden Erklärung des Asch'arī sehen konnten — eine bedingungslose Unterwerfung des mu'tazilitischen Überläufers unter den Standpunkt des unbeugsamen Imams der Traditionalisten und den seiner Nachfolger. Durch die weitgehenden Zugeständnisse, die er dem Volksglauben gewährte, hat er vielmehr das muhamedanische Volk wichtiger Errungenschaften der Mu'tazila verlustig gemacht<sup>110</sup>. Auf seinem Standpunkte bleibt der Glaube an Zauberei, Hexerei, um nicht zu sagen, an die Wunder der Heiligen, unangetastet. Mit allen diesen Dingen hatten die Mu'taziliten aufgeräumt.

Die Vermittlung, die ein bedeutsames Glied in der Geschichte der islamischen Dogmatik bildet und deren Inbegriff als durch den Konsensus (*idschmā'*) bekräftigte Richtschnur der Dogmatik betrachtet werden kann, ist nicht an den Namen des Asch'arī selbst, sondern an die Schule, die seinen Namen trägt, zu knüpfen.

Es war nun zunächst selbst bei einem Abschwenken nach der orthodoxen Seite, der *'akl*, die Vernunft, als religiöse Erkenntnisquelle nicht mehr abzusetzen. Wir haben soeben die Stelle aus dem Bekenntnis Asch'arīs kennen gelernt, worin er sich über die Quellen seiner religiösen Erkenntnis in feierlicher Weise ausspricht. Da ist nichts von einem Rechte der Vernunft, selbst als eines Hilfsmittels zur Erkenntnis der Wahrheit zu hören. Ganz anders die Schule. Wenn auch nicht in so unnachgiebiger Weise wie im Mu'tazilismus, wird auch hier für alle Welt der *nazar*, die spekulative Erkenntnis Gottes gefordert und das *taklīd*, das bloße gedankenlose herkömmliche

Nachsprechen verurteilt. Und neben dieser allgemeinen Forderung haben die maßgebenden Führer der asch'arischen Schule sich in manchen Punkten auf der Linie der Mu'tazila gehalten und sind einer Auffassung treu geblieben, gegen die, wie ich soeben gezeigt habe, ihr Imam nicht nur mit dogmatischen Angriffen vorging, sondern auch mit Pfeilen zielte, die er aus dem Köcher der Philologie geholt hatte. Die asch'arischen Theologen haben sich um die Einsprüche des Meisters gar nicht gekümmert und fortan reichlichen Gebrauch gemacht von der Methode des *ta'wil* (oben S. 104). Anders konnten ja auch sie dem *tadschsim*, dem Anthropomorphismus nicht aus dem Wege gehen. Die Forderung, daß asch'arisch und hanbalitisch völlig gleiche Begriffe seien, war einfach unerfüllbar. Was hätte aber al-Asch'arī zu jener Methode gesagt, die nun in der orthodoxen Anwendung des *ta'wil* überhand nahm? Alle Schliche einer unnatürlichen Hermeneutik werden aufgeboten, um aus Koran und Tradition die anthropomorphistischen Ausdrücke hinauszukünsteln.

Am Koran hatten die Mu'taziliten schon die nötige Arbeit im großen und ganzen genügend vollzogen. Um die Tradition kümmerten sie sich weniger; hier hatte man ja den bequemen Ausweg, Sprüche, in denen anstößige Ausdrücke vorkommen, einfach als unecht zu erklären<sup>111</sup> und sich um ihre vernunftgemäße Auslegung gar nicht zu bemühen. Dabei konnte der rechtgläubige Theologe doch nicht mittun, und da ist nun der Schwerpunkt seiner Deutungskunst vornehmlich auf die Traditionstexte gelegt worden. Und wie hatte sich auch eben auf dem sich schrankenlos entfaltenden Gebiete des Ḥadīth der Anthropomorphismus breit gemacht! Hören wir z. B. eine Probe, die wir der Überlieferungssammlung (*Musnad*) des Ahmed b. Hanbal entnehmen. „Eines Morgens erschien der Prophet im Kreise seiner Genossen mit sehr frohem Gesichtsausdruck. Als man ihn nach der Ursache seiner frohen Stimmung fragte, antwortete er: Warum soll ich auch nicht fröhlich sein? Es ist mir ja in der letzten Nacht der Hoherhabene in der denkbar schönsten Gestalt erschienen und rief mich an mit der Frage: ‚Was glaubst du, worüber unterhält sich jetzt die himmlische Gesell-

schaft?<sup>112</sup> Als ich ihm auf dreimaliges Fragen immer antwortete, daß ich dies nicht wissen könne, legte er seine beiden Hände auf meine Schultern, so daß ich deren Kühle bis in die Brust fühlte, und es wurde mir geoffenbart, was in den Himmeln und was auf der Erde ist.“ Nun folgen Mitteilungen über die theologischen Unterhaltungen der himmlischen Gesellschaft<sup>113</sup>.

Es wäre freilich ein vergebliches Unternehmen gewesen, solche krasse Anthropomorphismen durch die Exegese aufzuheben, und dazu fühlen sich die rationalistischen Theologen gar nicht aufgefordert einem Texte gegenüber, der wie der eben angeführte nicht in den kanonischen Sammlungen Aufnahme gefunden hatte. Größer ist ihre Verantwortlichkeit gegenüber den Texten, die in den kanonischen Sammelwerken zu finden und dadurch von der Gesamtheit der rechtgläubigen Gemeinde als maßgebend anerkannt sind. Da lassen sie nun ihre Künste einsetzen. So heißt es z. B. in der angesehenen Sammlung des Mālik b. Anas: „Unser Gott steigt jede Nacht zum letzten Himmel (es gibt deren sieben) herab, wenn noch das letzte Drittel der Nacht übrig ist, und sagt: Wer hat eine Bitte an mich, daß ich sie erhöere; wer einen Wunsch, daß ich ihn erfülle; wer ruft mich um Sündenvergebung an, daß ich ihm vergebe?“<sup>114</sup> Der Anthropomorphismus wird nun durch einen grammatischen Kniff getilgt, den die Eigentümlichkeit der alten arabischen Mitlauter-Schrift, in der die Selbstlaute nicht zum schriftlichen Ausdruck kommen, an die Hand gibt. Man läßt statt *janzilu*<sup>115</sup> „er steigt herab“ die kausative Form lesen: *junzilu* „er läßt herabsteigen“, nämlich die Engel. Dadurch verschwindet die im Texte ausgesagte Ortsveränderung Gottes; nicht Gott steigt herab, sondern er läßt Engel herabsteigen, die jene Rufe in seinem Namen vollziehen. — Oder ein anderes Beispiel. Aus Genesis 1, 27 hat die muhammedanische Tradition den Spruch entnommen: „Gott erschuf den Adam in seiner Gestalt“. Gott hat keine Gestalt. Das Wörtchen *seine* ist auf Adam zu beziehen: Gott schuf ihn in der Gestalt, die er (Adam) erhielt<sup>116</sup>. Diese Beispiele zeigen den sehr häufig unternommenen Versuch, den dogmatischen Schwierigkeiten durch grammatische Verschiebung abzuwehren.

Ebenso häufig ist die Zuflucht zu lexikalischen Künsten, wobei die Vieldeutigkeit arabischer Worte gute Dienste leistet. Hier ein Beispiel. An Sure 56 v. 29 („An jenen Tagen, da wir zur Hölle sagen: ‚Bist du voll?‘ und sie spricht: ‚Gibt es denn noch eine Vermehrung?‘“) wird folgende traditionelle Ausschmückung geknüpft: „Die Hölle wird nicht voll, bis daß der Allgewaltige seinen Fuß auf sie (die Hölle) setzt: dann sagt sie: genug, genug“<sup>117</sup>. Die Vielseitigkeit des Scharfsinnes, den man in der Auslegung dieses für eine geläuterte Gottesauffassung bedenklichen Textes aufgewandt hat, zeigt uns gleich eine ganze Musterkarte der in der asch'arischen Schule beliebten hermeneutischen Kunst. Zunächst glaubte man ein rein äußerliches Hilfsmittel darin zu finden, daß man im Texte der Tradition das Subjekt des Satzes „er setzt seinen Fuß“ durch ein Fürwort ersetzte: „Die Hölle wird nicht voll, bis er seinen Fuß darauf setzt?“ Wer?, das ist im dunkeln gelassen; mindestens wird das sinnliche Prädikat nicht mit einem Subjekt verbunden, das in der Sprache „Gott“ bedeutet. Dies ist natürlich Selbsttäuschung, und dabei wird nichts gewonnen. Andere wollen damit abhelfen, daß sie im Texte das Subjekt *al-dschabbār*, der Allgewaltige, wohl beibehalten, aber das Wort nicht auf Gott deuten. Sie können aus der Sprache des Korans und der Tradition leicht beweisen, daß dies Wort auch einen hartnäckigen Widerspenstigen benennt. Nun wird auch der *dschabbār*, der seinen Fuß auf die Hölle setzt, nicht Gott, sondern irgendeine gewalttätige Person sein, ein zur Hölle gesandter Mensch, dessen gewalttätiges Eintreten der Bevölkerung der Hölle ein Ende macht. Auch dieser Ausweg mußte sich aber bei ernster Betrachtung als schlüpfrig erweisen. Der Sinn des Überlieferungsspruches wird nämlich durch eine Reihe von ähnlichen Lesarten gesichert und über allen Zweifel erhoben. An Stelle des *dschabbār* heißt es in vielen Vergleichstexten ausdrücklich *Allāh* oder „der Herr der Majestät“ (*rabb al-'izzati*). Man kommt aus der Sackgasse nicht heraus. Das Subjekt muß Gott sein. Was versucht aber der dogmatische Exeget nicht in seiner verzweifelungsvollen Findigkeit? An dem Subjekt scheitert seine Kunst; er versucht es nun mit dem Objekt. Er

(doch ohne Zweifel „Gott“) setzt seinen Fuß: *ḵadamahu*. Nun, muß dies Wort eben als „Fuß“ erklärt werden? Es ist ja ein Homonym und bedeutet mancherlei. *Ḵadam* bedeutet unter anderem auch „eine Gruppe von Leuten, die voran gesandt worden sind“, in unserem Falle: in die Hölle. Diese Leute also (nicht seinen Fuß) setzt Gott auf die Hölle. Aber es kommt wieder eine beglaubigte Parallelesart, die unglücklicherweise für das Wort *ḵadamahu* ein sinnverwandtes *riḍschlahu* einsetzt. Dies bedeutet aber zweifellos: seinen Fuß. Nein, es gibt kein „zweifellos“ mit dem arabischen Wörterbuch; dasselbe Wort kann so vieles bedeuten. *Riḍschl* bedeutet auch *dschamā'a*, „die Versammlung“. Eine solche Versammlung, natürlich von Sündern, setzt Gott an die Pforte der Hölle und diese schreit: genug, genug, genug!

Ich war wohl berechtigt, die an diesem kurzen Satze geltend gemachten Versuche eine Musterkarte exegetischer Gewalttätigkeit zu nennen. Die sie uns bieten, sind aber nicht etwa Mu'taziliten; es sind Asch'ariten reinster Farbe. Wie hätte der Stifter selbst die Schale philologischen Grimmes auf die Häupter seiner Anhänger ausgeschüttet!

Dies rationalistische Treiben der Asch'arī-Schule, so willkommen es auch als Ausweg aus dem allseits verpönten *tadschšim* geheißen wurde, mußte bei allen unverfälscht starrgläubigen Überlieferungstreuen entschiedenes Mißbehagen hervorrufen. Und dies in Verbindung mit noch einem anderen Punkt. Die Lehrweise der Asch'ariten hat bei altgläubigen Theologen Anstoß erregt durch die Meinung, die sie mit den Mu'taziliten gemeinsam haben und die eine unerläßliche Grundlage jedes Kalām ist: „daß die auf traditionelle Momente gegründete Beweisführung kein sicheres Wissen bietet“. Die Erkenntnis, die sich bloß auf die traditionellen Quellen stützen kann, sei unsicher; sie sei abhängig von Faktoren, die für die Feststellung der Tatsachen nur bedingten Wert besitzen können, z. B. von der der subjektiven Einsicht überlassenen Auslegung, von der Bedeutung, die den Eigentümlichkeiten des rednerischen Sprachausdrucks (Tropen, Metaphern u. a.) beigemessen wird. Solchen Erkenntnisquellen könne unbedingter Wert nur in Fragen der ge-



setzlichen Übung beigemessen werden und auch in diesen geben sie der Meinungsverschiedenheit in den Folgerungen Raum. In Fragen der Glaubenslehre haben sie nur aus-hilfsweise Wert. Ausgegangen muß werden von Ver-nunftbeweisen; nur sie vermitteln sicheres Wissen<sup>118</sup>. In diesem Sinne konnte vor nicht langer Zeit der im Jahre 1905 verstorbene ägyptische Mufti Muhammed 'Abduh als Grundsatz des rechtgläubigen Islams festlegen: „daß bei einem Widerstreite von Vernunft und Tradition der Vernunft das Entscheidungsrecht zustehe“, „ein Grund-satz — sagt er —, dem sich nur sehr wenige wider-setzen, nur solche, die gar nicht in Betracht kommen können“<sup>119</sup>.

Wenn nun auch die Asch'ariten mit ihren Vernunft-beweisen in der Regel das orthodoxe Dogma unterstützen und, treu dem Grundsatz ihres Meisters, sich wohl hüten, mit ihren Schlußfolgerungen zu Formulierungen zu ge-langen, die von dem Wege der vorschriftsmäßigen Ortho-doxie abbiegen, so mußte ja das in der dogmatischen Be-weisführung der Vernunft vor der Überlieferung zugestan-dene Vorrecht von vornherein ein Greuel sein in den Augen der starrköpfigen alten Schule. Wie erst in den Augen der buchstabendienerischen Anthropomorphisten, die in den Schrift-Attributen Gottes nichts von Metaphern und Tropen und anderen rhetorisch-exegetischen Auswegen hören mochten?

Für die Anhänger der alten Traditionsschule gab es also keinen Unterschied zwischen Mu'taziliten und Asch'ari-ten. Der Kalām an sich, sein Grundsatz, *voilà l'ennemi*, gleichviel, ob er zu ketzerischen oder zu orthodoxen Er-gebnissen führe<sup>120</sup>. „Fliehe den Kalām — gleichviel in welcher Gestalt —, wie du vor dem Löwen fliehst“, das ist der Wahlspruch. Ihr Gefühl spricht sich in einem von ihnen an al-Schāfi'i angeknüpften grimmigen Spruche aus: Mein Urteil über die Kalām-Leute ist, daß sie mit Geißeln und Schuhsohlen geschlagen und dann durch alle Stämme und Lager geführt werden sollen, wobei man ausrufen möge: „Dies ist der Lohn dessen, der den Koran und die Sunna beiseite läßt und sich dem Kalām er-gibt“<sup>121</sup>. Kalām sei eine Wissenschaft, die nicht Gottes-lohn einträgt, wenn man damit das Richtige trifft, wo-

durch man aber leicht zum Ketzler wird, wenn man damit in Irrtümer verfällt<sup>122</sup>. Der wirkliche Islamgläubige soll sein Knie nicht beugen vor dem 'aḳl, vor der Vernunft. Ihrer bedarf man zur Erkenntnis der religiösen Wahrheit nicht; diese ist in Koran und Sunna beschlossen<sup>123</sup>. Kein Unterschied zwischen Kalām und aristotelischer Philosophie; beides führt zur Ketzerei. Sie konnten nichts Ähnliches brauchen wie *fides quaerens intellectum*. Der Glaube ist an den überlieferten Buchstaben gebunden, einzig und ausschließlich; die Vernunft darf sich auf diesem Gebiete nicht blicken lassen.

So kann man denn von der Vermittlungstheologie der Asch'ariten behaupten, daß sie zwischen zwei Stühlen zu Boden fiel. Dies ist der Lohn jeder halbschlächtigen, nach zwei Seiten schielenden Richtung. Über die Asch'ariten rümpfen Philosophen und Mu'taziliten die Nase als über Dunkelmänner, Wirrköpfe, oberflächliche Stümper, mit denen man sich nicht einmal in ernste Gespräche einlassen kann. Diese Bewertung ersparte ihnen aber nicht die fanatischen Flüche der Altgläubigen. Man war ihnen wenig dankbar dafür, daß sie der Religion zu Gefallen die aristotelische Philosophie bekämpften.

Außer der eigentlichen Theologie der Asch'ariten verdient auch ihre Naturphilosophie besondere Beachtung. Man darf sagen, daß sie die herrschende Naturauffassung des rechtgläubigen Islams bedeutet.

Die Philosophie des Kalām ist keinesfalls als ein geschlossenes Ganzes zu betrachten, wenn auch im allgemeinen gesagt werden kann, daß seine philosophische Weltbetrachtung zumeist die Wege der voraristotelischen Naturphilosophen<sup>124</sup>, und unter ihnen besonders die der Atomisten beschreitet. Von allem Beginn wird seinen Vertretern, auch in der vorasch'arischen Zeit, der Vorwurf gemacht, daß sie eine feststehende Natur und Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen nicht anerkennen. Der Mu'tazilit al-Dschāhiz erwähnt den Einwurf der Aristoteler gegen seine Parteigenossen, daß ihre Art, das Einheitsbekenntnis (*al-tauḥīd*) zu beweisen, nur mit dem Leugnen aller Naturwahrheiten bestehen könne<sup>125</sup>. Gegner, denen der tiefere Zusammenhang und Sinn seiner philosophischen Ansichten unbekannt war, konnten dem Naz-

zam, einem der kühnsten Vertreter der Schule, den Vorwurf machen, daß er das Gesetz der Undurchdringlichkeit der Körper leugne<sup>126</sup>. In der Tat wird von ihm eine solche Meinung überliefert, die sich als Folge seiner Anlehnung an die Naturanschauung der Stoiker erweist<sup>127</sup>.

Wenn nun aber die Mu'tazila auch im Kampfe gegen die peripatetische Philosophie stand, so hat doch der eine und der andere ein aristotelisches Mäntelchen umgehängt und sich mit philosophischen Redebäumen erträglicher machen wollen, was ihnen bei den Philosophen freilich wenig nützte. Diese sehen auf die Methode des Kalām mit Geringschätzung herab und betrachten die Mutakallimūn nicht als ebenbürtige, der Disputation würdige Gegner. Sie fänden keinen mit diesen gemeinsamen Boden; ein ernster Streit der Meinungen sei mit ihnen also unmöglich. „Die Mutakallimūn geben vor, daß die vornehmlichste Quelle der Erkenntnis die Vernunft sei; aber was sie so nennen, sei in Wirklichkeit nicht Vernunft, und ihre Denkweise entspreche im philosophischen Sinne nicht ihren Regeln vernunftgemäßen Denkens. Was sie Vernunft nennen, und womit sie vernunftgemäß zu verfahren vorgeben, sei nur ein Gewebe überspannter Einbildungen“.

Noch entschiedener gilt dies aber von den Asch'ariten. Was die Aristoteliker und Neuplatoniker vom X. bis XIII. Jahrhundert über die Phantasterei und Vernunftwidrigkeit der Naturphilosophie des Kalām behaupten<sup>128</sup>, trifft vorzugsweise bei den Asch'ariten zu, die um ihrer dogmatischen Voraussetzungen willen sich zu allen Betrachtungsweisen in Gegensatz setzen, die von einer natürlichen Gesetzmäßigkeit ausgehen. Sie gehen mit den Pyrrhonisten in der Leugnung der Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen und gewähren der Voraussetzung der Sinnestäuschungen einen möglichst breiten Raum. Sie leugnen das Gesetz der Ursächlichkeit, diesen „Quellborn und Leitstern aller rationellen Wissenschaft“ (Th. Gomperz). Nichts in der Welt geschehe nach unveränderlichen Gesetzen mit realer Notwendigkeit. Das Vorgehende sei nicht Ursache des Folgenden. Sie hegen solche Angst vor dem Kausalbegriff, daß sie auch

Gott nicht gern die erste Ursache nennen, sondern den Macher (*fā'il*) der Natur und ihrer Erscheinungen<sup>129</sup>. Sie geben demnach die Möglichkeit des Unnatürlichen zu. Es ist möglich, Dinge zu sehen, die nicht ins Gesichtsfeld des Sehenden fallen. Man konnte von ihnen mit beißendem Spott behaupten, daß sie die Möglichkeit zugeben, daß ein Blinder in China eine Mücke im Andalus erschau<sup>130</sup>. Der Gesetzmäßigkeit in der Natur unterschieben sie den Begriff der Gewohnheit.

Es ist nicht Gesetz, sondern bloß der von Gott in die Natur gelegte übliche Vorgang (*idschrā al-'ādat*), daß gewissen Erscheinungen andere folgen; dieses Folgen ist aber nicht notwendig. „Wir leugnen — sagt Bākil-lānī, einer der größten Lehrmeister der Asch'arī-Schule (st. 403/1012) —, daß das Feuer die Erwärmung und das Verbrennen, daß der Schnee das Kaltwerden, Essen und Trinken, Sättigung und Labung, der Wein den Rausch bewirke; alles dies wäre eine nichtige und unsinnige (*batil muhāl*) Annahme, die wir in der schroffsten Weise ablehnen; ebenso, daß der (Magnet-)Stein auf Eisen oder etwas anderes, ob nun anziehend oder abstoßend, festhaltend oder loslassend wirke“<sup>131</sup>. Es ist nicht notwendig, daß die Abwesenheit von Speise und Trank Hunger und Durst nach sich ziehe, aber es ist gewöhnlich so. Hunger und Durst entstehen dadurch, daß das Akzidens des Hungrig- und Durstigseins zur Substanz sich gesellt; bleibt dies Zufällige aus (und Gott kann es fernhalten), so bleiben auch Hunger und Durst aus. Der Nil steigt und fällt aus Gewohnheit, nicht infolge von ursächlichen Naturvorgängen; bleibt das Akzidens des Steigens aus, so rührt sich der Stand des Flusses nicht vom Fleck. In einem seiner Lehrbücher der Vernunftlehre kommt Ghazālī innerhalb der aristotelischen Kategorienlehre zur Erklärung der Kategorie des Affiziertseins (*al-infi'āl*). „Es ist, sagt er, das Verhältnis einer sich verändernden Substanz zu der Ursache der Veränderung. Denn alles Affiziertsein geht auf ein *afficiens* zurück; alles Warm- und Kaltwerdende setzt ein Warm- und Kaltmachendes voraus, im Sinn einer regelmäßigen Gewohnheit (*bi-hukm al-'āda al-muttarida*) nach der Auffassung der Erkennenner der Wahrheit, oder im Sinne not-

wendiger Naturbestimmtheit (*bi-ḥukm dararat al-dschibilla*) nach der Auffassung der Mu'taziliten und Philosophen<sup>132</sup>. Selbst die Annahme wird nicht abgewiesen, daß die Vernunftgabe, die den Menschen von anderen Lebewesen, die Bewegungsfähigkeit, die die Tiere von den leblosen Wesen unterscheidet, im Sinn eines *habitus* zu verstehen sei, den Gott in den ersten vorherrschen läßt (*bi-ḥukm idschrā al-'ādat*)<sup>133</sup>. Man spricht vom „Gesetz des Laufes der Gewohnheiten“ (*ḥā'idat madschārī al-'ādat*) und wendet es auch zur Erklärung ethischer Erscheinungen an<sup>134</sup>. Mit der Annahme „Was uns als Gesetzmäßigkeit erscheint, sei nur Naturgewohnheit“ wird nun alles und jedes erklärt. Gott hat die Gewohnheit in die Natur gelegt, daß bestimmten Stellungen der Gestirne bestimmte Folgeereignisse entsprechen. Die Sterndeuter mögen also recht haben; nur drücken sie sich falsch aus<sup>135</sup>. Jedes Ereignis ist, ob in positivem oder negativem Sinne, eine besondere schöpferische Wirkung Gottes. Er bewirkt in der Regel den gewohnheitsmäßigen Gang in der Natur; dieser ist aber nicht ausnahmslos; wenn Gott den gewöhnlichen Zustand der Naturerscheinungen aufhebt, so entsteht, was wir Wunder, sie ein Unterbrechen der Gewohnheit (*charḳ al-'ādat*) nennen. Das Fortdauern der Gewohnheit entspricht immerfort neuen Schöpfungstaten. Wir sind gewohnt, den Schatten der Abwesenheit der Sonne von einem Orte zuzuschreiben. Mit nichten! Der Schatten ist nicht die Folge der Nichtanwesenheit der Sonne; er wird erschaffen und ist etwas Positives. Damit gewinnen die Kalāmleute die Möglichkeit, den Spruch der Tradition zu erklären, daß es im Paradies einen Baum gebe, unter dessen Schatten man hundert Jahre reiten kann, ohne aus dem Schatten herauszukommen. Wie ist dies denkbar, da ja vor dem Eintritte der Frommen ins Paradies „die Sonne zusammengefaltet wurde“ (81 v. 1)? Wo keine Sonne, doch kein Schatten! Nun denn: der Schatten hat mit der Sonne nichts zu tun; Gott erschafft den Schatten; hier ist eben die Gewohnheit unterbrochen worden<sup>136</sup>. Die Übertreiber dieser Betrachtungsweise gehen in deren folgerichtigen Anwendung, in der Meinung, durch sie religiöse Voraussetzungen zu ermöglichen, so

weit, zu erklären, daß die Trennung der Seele vom Körper nicht naturnotwendig dessen Tod herbeiführe: es sei auch dies lediglich Gewohnheit, keinesfalls gesetzliche Notwendigkeit<sup>137</sup>.

Diese Naturanschauung zieht sich durch die ganze Weltbetrachtung der asch'aritischen Dogmatiker. Al-Asch'arī selbst hatte sie bereits auf breitem Grunde angewendet. Es wird ihm z. B. die Lehre zugeschrieben, daß es bloß Naturgewohnheit sei, daß man Gerüche, Geschmäcke usw. nicht mit dem Gesichtssinne erfassen kann; Gott könnte unserem Gesichtssinn auch die Fähigkeit anerschaffen, Gerüche wahrzunehmen. Aber dies ist nicht Naturgewohnheit<sup>138</sup>.

So fordert denn die auf asch'aritischer Grundlage auferbaute Dogmatik<sup>139</sup> die Ablehnung des Unsterblichkeitsbegriffes, in welcher Form immer. Geleugnet wird nicht nur das Wirken unabänderlicher und ewiger Naturgesetze als Ursachen alles Geschehens in der Natur, sondern selbst die dem Kalāmstandpunkte sich nähernden Formeln der Ursächlichkeit werden verpönt, wie etwa, daß diese „nicht ewig, sondern in der Zeit entstanden ist und daß Gott den Ursachen die Kraft anerschaffen habe, ständig die Folgeerscheinungen hervorzurufen“.

Wenn diese Weltbetrachtung den Begriff des Zufalls ausschließt, so tut sie dies in dem Sinne, daß sie für das Geschehen eine bestimmende Absicht als Vorbedingung fordert; aber sie versteht diese Ausschließung des Zufalls nicht in dem Sinne, daß das Geschehen die unausbleibliche Folge einer sich in Gesetzmäßigkeit ausprägenden natürlichen Ursächlichkeit sei. Innerhalb dieser Naturbetrachtung ist dann bequem Raum für alle Forderungen der Dogmatik gefunden worden. Wie leicht eine Formel für das Wunder gegeben war, haben wir soeben gesehen. Dasselbe gilt für die Annahme aller Übernatürlichkeiten, für die die Dogmatik des Islams Glauben fordert. Da es kein Gesetz und keine Ursächlichkeit gibt, so gibt es auch nichts Wunderbares und Übernatürliches. Wenn modernden Knochen das Akzidens des Lebens verliehen wird, ist die Auferstehung da. Sie ist eine besondere Wirkung, so wie alles Naturgeschehen

auf Wirkungen von Fall zu Fall, nicht auf feststehende Gesetze zurückzuführen ist.

So hat der Kalām, der in seiner asch'arischen Gestaltung von der islamischen Rechtgläubigkeit übernommen wurde, dem Aristotelismus eine Denkmethode entgegengestellt, die sich sehr gut zur Stütze der Glaubenslehren eignete. Das ist nun seit dem XII. Jahrhundert die herrschende islamische Religionsphilosophie.

Doch auch diese Spitzfindigkeiten sollten durch ein Gegengewicht in ihrem herrschenden Werte herabgesetzt werden, durch das Eingreifen eines religionsgeschichtlichen Faktors, mit dem wir uns im nächsten Abschnitte zu beschäftigen haben.

---