

Josef van Ess  
Der Eine und das Andere

Josef van Ess

# Der Eine und das Andere

Beobachtungen an  
islamischen häresiographischen Texten

Band I

De Gruyter

# Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients

Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“

Herausgegeben von  
Lawrence I. Conrad

Neue Folge  
Band 23

De Gruyter

ISBN 978-3-11-021577-9  
e-ISBN 978-3-11-021578-6  
ISSN 1862-1295

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*

Ess, Josef van.

Der Eine und das Andere : Beobachtungen an islamischen häre-  
siographischen Texten / Josef van Ess.

p. cm. – (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen  
Orients ; n. F., Bd. 23)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-021577-9 (hardcover : alk. paper)

1. Islamic sects. 2. Islamic heresies. I. Title.

BP191.E77 2010

297.8—dc22

2010017990

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Printed on acid-free paper

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

*Gewidmet all denjenigen,  
deren Festschrift  
ich mich verweigert habe.*

## Vorwort

Des Büchermachens ist bekanntlich kein Ende. Aber als der „Prediger“ vor mehr als zwei Jahrtausenden sich so vernehmen ließ (Eccl. 12. 12), konnte er nicht ahnen, welche Ausmaße diese Beschäftigung annehmen würde und mit welchen Folgen man sich heute herumschlagen muß. Denn nicht nur „macht das viele Studieren den Leib müde“; das nimmt man im Alter gerne in Kauf. Vielmehr muß man auch viele technische Dinge sich aneignen, die man in späteren Jahren nur mühsam lernt und die einem in besseren Zeiten von dienstbaren Geistern abgenommen wurden. Vor allem aber ist weniger denn je zu erkennen, wie und ob überhaupt Geschriebenes „rezipiert“ wird. Das hat etwas mit der Sprache zu tun, in der man publiziert, aber auch mit der schieren Masse des Veröffentlichten, die auf den Markt kommt. Denn wissenschaftliche Literatur zeichnet sich in zunehmendem Maße dadurch aus, daß sie zwar zitiert, aber kaum je gelesen wird. Die Abrufbarkeit im Internet leistet diesem Trend erheblichen Vorschub.

Nun ist selbst ein Zitat nicht zu verschmähen; in höher entwickelten Disziplinen werden Zitate ja sogar gezählt. Herbeigooglen läßt sich diese Art der Beachtung allerdings nur dann, wenn bereits aus dem Titel einer Veröffentlichung ersichtlich ist, worum es in ihr geht. Letzteres gilt, wie mir nur allzu bewußt ist, im vorliegenden Fall nicht unbedingt. Denn ich folge hier noch dem bisher geübten Brauch, wonach ein Titel aus zwei Teilen zu bestehen habe: einem Obertitel, der wie die Verpackung eines Geschenkes nichts über den Inhalt verrät, und einem Untertitel, in dem das große Versprechen auf seine realen Dimensionen zurückgenommen wird. Darum sei vorab gesagt: Dieses Buch handelt weniger von dem „Andern“ als von der „Häresiographie“. Nur daß der Begriff „Häresiographie“ zu eng ist und an manchen Stellen sogar falsch; gewählt wurde er nur, weil er sich eingebürgert hat und auch in anderen europäischen Sprachen gebraucht wird. Rudolf Strothmann hatte stattdessen von „Konfessionskunde“ gesprochen; das ist wesentlich besser. Aber auch dies würde strengem begrifflichem Reglement erst entsprechen, wenn es zu „religions- und konfessionskundliche Literatur“ erweitert würde. Das schien mir zu umständlich; ich wollte mich nicht dem allgegenwärtigen Verdacht aussetzen, daß

Geisteswissenschaftler nur „Worte machen“. Vielleicht wäre es am ehrlichsten gewesen, von „meinen Quellen“ zu reden. Denn ich habe mich ein Leben lang mit dieser Literatur beschäftigt, wie ein Philologe es nun einmal tut, und möchte jetzt, nachdem ich sie erst einmal genug ausgewertet habe, klarstellen, was von den jeweiligen Texten im einzelnen zu erwarten ist. Auch Texte ehrt man nämlich am ehesten, indem man sie nicht bloß nach dem Register zitiert.

Was sich aus dieser Intention ergeben hat, ist, wenn man so will, nur eine Kette von monographischen Kurzreferaten – Listenwissenschaft wie in den heute so beliebten Lexika und Enzyklopädien. Aber es ist auch der Versuch, die Geschichte eines literarischen Genus zu schreiben, das den Islam über ein Jahrtausend lang begleitete und dessen Beständigkeit sich den verschiedensten Motiven verdankte: der Neugierde gegenüber dem Fremden ebenso wie dem Starrsinn der Ablehnung, der Ratlosigkeit vor dem Eigenen ebenso wie der Selbstgewißheit einer „Orthodoxie“. Selbst gewisse Eigenschaften des gegenwärtigen Islam, die von westlichen Beobachtern stark hervorgehoben werden: die Aggressivität gegen Andersgläubige, das *takfir* heutiger islamistischer Gruppen usw., mag man versucht sein, vor dem Hintergrund dieser Texte zu beurteilen. Denn so sehr man darauf insistieren muß, daß „Fundamentalismus“ ein im Christentum entstandener Begriff ist, und so wenig die bisherige orientalistische Forschung sich darauf zu einigen vermochte, wie tief die Wurzeln dieses Phänomens in die Geschichte des Islams hinabreichen, so ist doch nicht zu verkennen, daß sogar die Muʿtaziliten, Muster „aufgeklärten“ Denkens nach der Vorstellung mancher moderner Muslime, *takfir* „Verketzerung“ praktizierten. Allerdings sind sie sich ihres verbalen Radikalismus später bewußt geworden und haben ihn in komplizierten scholastischen Traktaten analysiert. Von der „Konfessionskunde“ ist dies erst einmal zu trennen; sie wurde später an den Madrasen gelehrt, wenn auch vielleicht nur als Wahl- oder „Orchideenfach“. Das Interesse an den fremden Religionen, das mit ihr manchmal einherging, war sogar ein Kennzeichen weltläufiger Bildung.

Im Vergleich dazu wirkt das christliche Mittelalter provinziell; seine Kultur war lange Zeit eine Kultur von Klerikern, die sich außerhalb der eigenen und von ihnen selbst definierten Religion nicht wohlfühlten. Häresiographie hatte es im Zeitalter der Kirchenväter gegeben; aber sie war dann erloschen und hatte nur im Orient ein bescheidenes Nachleben, in der Kontroverstheologie dreier verfeindeter Kirchen. Aktive Bekämpfung einer Häresie, wie wir sie aus der Zeit des Augustin in

Nordafrika kennen (man denke an den Taufstreit), gab es im Abendland erst wieder, als im 12. Jh. die Katharer auf den Plan traten; es ist ja kein Zufall, daß man von ihnen das Wort „Ketzer“ ableitete. Zum erstenmal seit der Spätantike begriff man damals eine „Sekte“ wieder als eine Art Gegenkirche. Die einzige nichtchristliche Minderheit, mit der man es zu tun hatte, waren die Juden; sie wurden im Vorfeld der Kreuzzüge zum erstenmal das Ziel von Pogromen. Im übrigen machte man sich sein Bild von den fremden Religionen nach eigenem Gusto zurecht; noch Luther ist ein abschreckendes Beispiel. Was fehlte, war die Erfahrung der *convivencia*. Die islamische Welt präsentiert sich demgegenüber als Laienkultur; ihr Prototyp war der Kaufmann – ein Kaufmann, der die Schrift studierte, aber auch in fremde Länder reiste. Seine Mobilität, die sich auf die Gelehrten übertrug, förderte die „Toleranz“ (oder das, was man damals dafür hielt). Allerdings hatte auch der Islam auf die Dauer seine „Gegenkirche“, in Gestalt nämlich der Ismāʿīliya; sie war die einzige „Sekte“, die es zu einem mächtigen Gegenkalifat gebracht hat. Im Gegensatz zu den Katharern aber hat sie bis heute überlebt, ohne Kalifat, aber als Gemeinschaft reicher, nun freilich auch vorsichtiger Kaufleute.

Toleranz ergab sich ohnehin nicht von selbst, und natürlich war sie im Islam ebensowenig wie im Christentum im Charakter der Religion selber angelegt. Nach außen, gegenüber den Nichtmuslimen, war sie häufig größer als nach innen, d. h. gegenüber den Brüdern im eigenen Glauben. Zur Spaltung kam es ebenso früh wie bei den Christen; aber während wir uns dort dabei mit einigen Zeugnissen aus den Paulusbriefen begnügen müssen, haben wir im Islam das vielberedete Schauspiel des Ersten Bürgerkrieges. Hier wurde der Grund gelegt für ein Trauma, das bis heute nicht geheilt ist und in der gegenwärtigen politischen Konstellation der islamischen Welt von neuem aufbricht. Von Anfang an mußte man sich entscheiden, wie man sich verhalten wollte: ob ökumenisch oder partikularistisch, und man mußte Schemata entwerfen, in die sich die Parteien einordnen ließen. Anfangs hoffte man noch auf eine Einigung, das Entstehen einer neuen „Gemeinschaft“ (*ǧamāʿa*). Aber längst gab es auch diejenigen, die sich einer solchen Gemeinschaft bewußt entzogen und damit die Hiǧra des Propheten nachzuahmen vermeinten; ihrer wurde man nicht mehr Herr. Sie aber spalteten sich immer weiter. Man endete darum nicht in einem Parteiensystem oder in einem überschaubaren Geflecht von „Kirchen“, sondern im Chaos der „Sekten“, und das Schema mußte schnell verfeinert werden. Dies vollzog sich so früh, daß die Anfänge in eine Zeit

fielen, in der das Ḥadīṭ noch das vorherrschende literarische Ausdrucksmittel für religiös relevante Aussagen war. Darum beginnen auch wir mit einem Kapitel, das von den Prophetentraditionen handelt, in denen die Spaltung vorhergesagt und heilsgeschichtlich erklärt wird.

Der Hauptteil aber ist jenen Texten gewidmet, die in der einen oder andern Form im Laufe der Jahrhunderte die in der Frühphase auftretenden Gedanken weiterentwickelt und systematisiert haben. Der Bogen ist sehr weit gespannt; ich habe versucht, alles zu erfassen, was irgendwie zu diesem Thema gehört, also nicht nur die strikt häresiographischen Texte und erst recht nicht nur diejenigen, mit denen die Orientalistik im allgemeinen arbeitet und seit je gearbeitet hat. Sobald es allerdings um außerislamische Religionen geht, die Häresiographie also die Schwelle zur „Religionswissenschaft“ überschreitet, habe ich mich zurückgehalten und die in Frage kommenden Darstellungen nur einbezogen, wenn sie im Kontext häresiographischer Werke auftreten. Auch was die islamische Welt an Doxographie im Bereich der Philosophie aus der Spätantike übernahm, mußte weitgehend unberücksichtigt bleiben; nur im Zusammenhang mit einem Autor wie Šahraštānī, der Religionen (*milal*) und Sekten (*niḥal*) miteinander verknüpfte, ist dieses Thema von mir angeschnitten worden. Dagegen habe ich Werken der *maqālāt*-Literatur wie denen des Kaʿbī oder Ašʿarīs weiterhin volle Aufmerksamkeit zukommen lassen, obwohl auch sie eher doxographisch ausgerichtet sind als häresiographisch.

Auf Vollständigkeit kann ich natürlich keinen Anspruch erheben; ich beschreibe nur das, was ich kannte: erhaltene und – in geringerem Maße – verlorene Werke. Handschriften habe ich nur in wenigen Fällen eingesehen, da mir das Reisen zu beschwerlich und manchmal wegen der politischen Umstände auch schlechterdings unmöglich war. Vor allem von den späten Schultexten ist mir manches entgangen; das Material ist häufig anonym überliefert<sup>1</sup> und deswegen chronologisch schwer einzuordnen.<sup>2</sup> Zudem handelt es sich, je jünger diese „Madrasen-Literatur“ ist, umso eher um toten Stoff, der nur als Produkt eines akademischen Kontinuums und Bestandteil eines wie auch immer be-

1 Beispiele s. u. S. 1106 und 1148.

2 So etwa die bei Ramazan Şeşen, *Nawādir al-maḥṭūṭāt* III 104 erwähnte *Dauḥat al-maʿārif (fī l-kalām wan-niḥal)*, von der eine Handschrift (10 Folia) in Diyarbekir liegt, oder das *K. al-Firaq aḍ-ḍālla* eines gewissen Abū l-Farağ ʿAbdallāh b. Muḥammad aš-Šīrāzī (Ms. Istanbul, Süleymaniye 1033/4). Beide Texte sind von mir nicht aufgenommen worden.

schaffenen Curriculums interessant ist. Die Inhalte selber wurden kaum noch verstanden; man merkt es an den permanenten Verschreibungen bei den Sektennamen. Den Überlieferungsfehlern habe ich allerdings größere Aufmerksamkeit gewidmet – nicht so sehr aus philologischer Akribie wie deswegen, weil sich aus ihnen historische Abhängigkeiten erschließen lassen. Die Fehler gehen im übrigen auch meist in die heutigen Editionen ein; moderne Herausgeber kennen die Zusammenhänge nicht und verlassen sich zu schnell auf ihr eigenes Ingenium.

Die Drucke, von denen ich hier rede, sind im übrigen in deutschen Bibliotheken nicht immer leicht – und manchmal gar nicht – zu finden. Das ist ein ärgerlicher Tatbestand, der sich vor allem in den letzten Jahren bemerkbar gemacht hat. Eine Fülle mittelalterlicher theologischer und juristischer Texte ist zum Druck gelangt, seitdem die Muslime sich ihrer religiösen Identität bewußt geworden sind, und dies nicht nur in den alten Zentren der Buchproduktion wie Kairo, Damaskus und Beirut, sondern auch in Saudi-Arabien, im Jemen, im Magrib, in der Türkei und vor allem in Iran. Wie wenig davon noch den Weg nach Deutschland findet, ist mir klargeworden, als ich im April 2008, kurz vor der Fertigstellung des hier vorgelegten Buches, Gelegenheit hatte, in der Princetoner Firestone Library zu arbeiten. Der Vorsprung, den man dort hat, ist wohl nicht mehr aufzuholen. Ich habe auf diese Weise in letzter Minute noch manches ergänzen können; aber die Notizen, die ich mir dort gemacht habe, konnte ich nicht mehr kontrollieren. So bleibt mir nur, zu versichern, daß ich das, was ich zitiere, normalerweise auch gesehen habe. Ich habe im übrigen trotz zahlreicher Fußnoten versucht, nicht jene Zitatenfriedhöfe anzulegen, die zustande kommen, wenn man seine Weisheit nur aus dem Internet abruft.

Leider gibt es wegen der Zersplitterung der arabischen Welt immer noch keine Nationalbibliographie; von Publikationen zu erfahren, ist darum weitgehend eine Sache des Zufalls. Auch darüber, welche Magisterarbeiten und Dissertationen an arabischen, persischen, türkischen usw. Universitäten angefertigt werden, gibt es keine Information. Da in Deutschland die in orientalischen Sprachen erscheinenden Fachzeitschriften, deren Beschaffung schon wegen der zerrütteten politischen Beziehungen auf Schwierigkeiten stieß, mehr und mehr abbestellt werden, ist der Kontakt zu den Fachkollegen im Nahen Osten erheblich erschwert; die deutsche Islamwissenschaft ist seit Ende der vierziger Jahre nie mehr so isoliert gewesen wie jetzt. Ich habe darum irgendwann einen Schlußstrich gezogen und der Materialsuche ein Ende gemacht. Das Erscheinen voraussehbarer neuer Editionen (etwa von Di-

rārs *K. at-Taḥrīš* oder Ğubbā'īs *K. al-Maqālāt*)<sup>3</sup> habe ich nicht mehr abgewartet. Wahrscheinlich ist ohnehin der Zeitpunkt erreicht, wo selbst in der Orientalistik niemand mehr außerhalb seines Spezialistentums den Überblick bewahrt.

Über die Art, wie ich den Stoff geordnet habe, läßt sich streiten. Ich habe mich im großen und ganzen für ein chronologisches und geographisches Raster entschieden; man kann aber ebensogut nach Traditionen und Schulen gliedern. Die zeitliche Aufeinanderfolge ist im übrigen nicht immer eingehalten. Bei dem Werk des Ka'ḫbī habe ich vorausgegriffen, um die Rezeption im Zusammenhang zu erfassen.<sup>4</sup> Ğamāladdīn ar-Rāzī gehört mit seiner *Tabṣīrat ul-ʿawāmm* hinter Fahraddīn ar-Rāzī, den er zitiert;<sup>5</sup> das ist mir erst im Verlaufe der Darstellung klargeworden. Überschießendes Material ist nicht nur in Anmerkungen untergebracht, sondern auch im Kleindruck zwischen den Text gestellt. Hier herrscht ebenfalls kein festes Kriterium, allenfalls das der Übersichtlichkeit.

Im Schlußteil habe ich mich von meinen Gedanken ein wenig treiben lassen. Bei dem erheblichen Umfang des Buches ist allerdings wohl damit zu rechnen, daß Leute, die sich ein Urteil bilden wollen oder müssen, gerade an dieser Stelle ihre Aufmerksamkeit schärfen, weil man sich dort gemeinhin eine Zusammenfassung der Ergebnisse erhofft. Hier muß ich warnen. Zwar ist das Thema „islamische Sektengeschichte“ keineswegs unerforscht und etwa seit Jacques Le Goff's Kolloquium *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle* (Royaumont 1962; publiziert Paris 1968) auch in einen interdisziplinären Kontext gestellt;<sup>6</sup> aber der literarische und sprachliche Aspekt ist kaum untersucht.<sup>7</sup> Was ich auf diesen letzten Seiten ausgebreitet habe, ist darum mit tastender Hand ans Licht gezogen; man sollte es nicht als letzte Wahrheit (allerdings auch nicht als flotte These) mißverstehen. Mir liegt nichts an terminologischer Griffelspitzerie; es geht mir allein darum, in der Masse der Überlieferung ein wenig Ordnung zu schaffen. Mehr ist denn auch nicht angestrebt, wenn ich zum Schluß einige eher literatur- und wissenschaftssoziologische Bemerkungen zur Funktion der beschriebenen

3 S. u. S. 132 ff. und 157 ff.

4 Unten S. 344 ff.

5 S. u. S. 1017 ff. (dort S. 1021) und 1048 ff.

6 Dort mit einem Beitrag von A. Abel, *Nature et causes de l'angoisse et de refus dans trois hérésies musulmanes* (S. 59 ff.).

7 Einen ersten Schritt tat mein Lehrer Hellmut Ritter mit seinem Aufsatz *Muhammedanische Häresiographen*, in: *Der Islam* 18/1929/34–55 (= *Philologika* III).

Texte und zur akademischen Praxis in der islamischen Welt des Mittelalters mache. Auf diesem Feld ist im Grunde alles noch zu tun. Man darf darum nicht zu hastig große Schlüsse ziehen. Es reicht nicht, auf der Basis der immer schon benutzten biographischen Literatur „Netzwerke“ zu rekonstruieren; man muß auch die Werke selber lesen und fragen, warum manche von ihnen immer wieder abgeschrieben wurden, andere dagegen nicht.

Ich bin stolz darauf, daß mir in der entscheidenden konzeptionellen Phase niemand geholfen hat. Bücher verfaßte man in den dünn besetzten „Kleinen Fächern“ bis vor kurzem üblicherweise allein. Das hatte manches für sich; man behielt den Überblick und sah leichter seine Grenzen. Manchmal wurde man sogar schneller fertig. Auf „Exzellenz“ läßt sich so zwar kein Anspruch erheben; sie gibt es ja nur in Clustern. Aber Cluster sind literarisch nur in Form von Sammelbänden zu vermitteln; das ist der Entfaltung sehr hinderlich. Zwar sind auch Sammelbände älter als man denkt. Schon der „Prediger“ ist in einen solchen hineingeraten, das sog. „Alte Testament“ (heute: „Hebräische Bibel“); aber man hat bei der Exzellenz dieses Buches dann auch immer ein wenig nachhelfen müssen. Wer alleine schreibt, macht auch alleine Fehler. So kann ich bloß den geneigten Leser, wo immer es ihn noch gibt, um Nachsicht bitten. Zu erwähnen bleibt allerdings, daß mir das Tübinger Orientalische Seminar ein Zimmer und einen Computer gestellt hat; das hat mir das einsame Arbeiten erleichtert. Kollegen aus dem Ausland, vor allem aus dem Orient, haben mich auf dem Laufenden gehalten. Aus Iran hat man mich immer wieder mit den neuesten Publikationen versorgt; auch die Ibāditen des Mzāb haben mir ab und zu aus alter Anhänglichkeit ihre etwas versteckten Drucke geschickt, ebenso wie die mit mehr Geld und viel größerer Publicity gesegneten Ismailiten vom Institut am Londoner Grosvenor Square (mittlerweile: Euston Road). Die Bediensteten der Tübinger Universitätsbibliothek sind mir immer mit jener Zuvorkommenheit zur Hand gegangen, ohne die ein schnelles und zielgerichtetes Arbeiten kaum zu verwirklichen ist, vor allem auch dann, als durch die Weggabe des Sondersammelgebietes der Wert des Buchbestandes für die Islamkunde erheblich geschmälert wurde. Ich bin allen Genannten überaus dankbar.

Glücklich bin ich schließlich auch darüber, daß sich ein Verlag gefunden hat, der bereit war, mein jenseits heutiger Lesefähigkeit angeschwollenes Opus zu drucken. Ich hatte darauf kaum zu hoffen gewagt. Denn zwar hatte ich dem Fortschritt der letzten Jahre meinen Tribut gezollt, indem ich das Manuskript nicht mehr auf einer

Schreibmaschine, sondern auf einem Computer schrieb; aber der nahtlosen Übernahme in die Phase der Vermarktung stand die Tatsache entgegen, daß ich nicht in der Lage war, einem elektronischen Schreibgerät die Feinheiten der in Deutschland üblichen orientalistischen Umschrift abzugewinnen. Ich danke meinem „alten“ Verlag de Gruyter und dem Herausgeber der „Beihefte zum Islam“ dafür, daß ich mich dieser letzten Anfechtung nicht zu stellen brauchte und der Druckkostenzuschuß – mehr noch: auch der Ladenpreis – sich trotzdem in vertretbaren Grenzen gehalten haben. Daß die Heidelberger Akademie der Wissenschaften dann für den Druckkostenzuschuß geradegestanden hat, weiß ich gleichfalls sehr zu schätzen; ich habe auf diese Weise der DFG und mir viel Arbeit ersparen können.

Der Druck freilich hat sich hingezogen. Ich hatte die Schwierigkeiten unterschätzt. Das Typoskript (ohne Diakritika) übergab ich im Frühjahr 2009 an den Verlag zur Herstellung. Die Umbruchfahnen, die auf dieser Basis mit den Querverweisen und den Diakritika versehen worden waren, erhielt ich kurz vor Weihnachten des gleichen Jahres zur Korrektur. Die Indices waren im Entwurf Mitte März 2010 fertiggestellt. Die erste Korrektur dazu konnte ich Ende April abschließen. Da ich die Arbeit aber größtenteils „von Hand“ durchführte und die alphabetische Reihenfolge eines arabischen Namensregisters dem Computer nicht recht beizubringen war, rechne ich auch hier bis zur Endfassung mit insgesamt einem halben Jahr. Das ist nicht weniger, eher mehr als bei früheren Druckverfahren; aber ausgezahlt hat sich die Langsamkeit wie eh und je dadurch, daß mir aufgrund des unmechanischen Vorgehens stehengebliebene Fehler schneller und häufiger auffielen. Schade nur, daß ich sie lediglich insoweit verbessern konnte, als dies für die bereits vorgenommene Paginierung ohne Folgen blieb. Auch auf Neuerscheinungen, die seit 2009 hinzukamen, konnte nur unter dieser Maßgabe hingewiesen werden. Der Verlag ist mir in großzügiger Weise entgegengekommen; man hat mir nicht nur bei der Umschrift und der Gestaltung der Indices geholfen, sondern auch für ein ästhetisch ansprechendes Gesamtbild Sorge getragen. Hierfür danke ich vor allem Florian Ruppenstein, David Löwenstein und Jens Lindenhain, die im Wechsel die Berliner Computer bedienen. Für den Inhalt bin allein ich selber verantwortlich. Es ging mir darum, zu zeigen, daß die Muslime schon immer versucht haben, ihre religiöse Wirklichkeit medial zu erfassen. Ob sie damit vor dem, was wir heute in

unseren Medien an Bildern des Islams erzeugen, zu bestehen vermögen, soll der Leser entscheiden.

Tübingen, im Sommer 2010

Josef van Ess

# Inhalt

## Band I

### Erster Teil: Strukturelle Konstanten

0. Zur Problemstellung .....	3
1. Das Ḥadīṭ von den 72 „Sekten“ .....	7
1.1 Zur Rolle außerislamischer häresiographischer Vorbilder .....	8
1.2 Muslime und Juden .....	12
1.2.1 Die Völkertafel .....	15
1.3 Frühe Interpretationen: Steinschneider und Goldziher .....	18
1.4 Mu‘āwiya und die ġamā‘a .....	21
1.4.1 Anfänge einer politischen Sektengeschichte im Vorfeld des Dritten Bürgerkrieges .....	26
1.5 Mu‘tazilitische Varianten des Ḥadīṭes .....	32
1.6 Akzentverlagerungen .....	36
1.6.1 Urgemeinde und Endzeit .....	37
1.6.2 Die „große Masse“ und die Ḥārīġiten .....	40
1.6.3 Antiḥanafitische Versionen .....	43
1.7 Šī‘itische Varianten .....	47
1.8 Formen distanzierter Rezeption .....	53
1.9 Die Aussagekraft der Isnāde .....	58
2. Sektenlisten .....	65
2.1 Die ersten Irrlehren: zwei, drei und vier .....	65
2.2 Die Šī‘iten .....	70
2.3 Das Viererschema und die „Muttersekten“ .....	73
2.4 Die spätere Entwicklung .....	77
3. Geschichtsbilder .....	83
3.1 Das Konzept des Aš‘arī .....	85
3.2 Der Standpunkt des Ġubbā‘ī .....	88

3.2.1	Das Nachwirken des muʿtazilitischen Modells .	91
3.3	Der antiḥārīgītische Gegenentwurf . . . . .	94
3.4	Die Verklärung der Vergangenheit . . . . .	99

## Zweiter Teil: Die Autoren und ihre Werke

### A: Texte bis zum Ende des 3. Jh's H.

1.	Die Ḥārīgīten . . . . .	107
1.1	Erste Beispiele innerḥārīgītischer Häresiographie . . . . .	109
1.1.1	ʿĪsā b. Fūrak . . . . .	113
1.1.2	Yamān b. Rīʿāb . . . . .	118
1.1.3	Yaḥyā b. (Abī) Kāmil . . . . .	120
1.1.4	Karābīsī . . . . .	121
1.1.5	Aṣ-Ṣalt b. Ḥamīs . . . . .	123
1.2	Vorschau . . . . .	127
2.	Die Muʿtaziliten . . . . .	130
2.1	Dirār b. ʿAmr . . . . .	132
2.2	Ġaʿfar b. Ḥarb . . . . .	140
2.3	Ġaʿfar b. Mubaššir . . . . .	149
2.4	Iskāfi . . . . .	149
2.5	Ġāḥiḻ . . . . .	150
2.5.1	Kindī . . . . .	155
2.6	ʿAbbād b. Salmān / Sulaimān . . . . .	156
2.7	Ġubbāʿī . . . . .	156
2.8	Abū Hāšim . . . . .	161
3.	Autoren im weiteren Umfeld der Muʿtazila . . . . .	163
3.1	Ibn Šabīb . . . . .	163
3.2	Burġūt . . . . .	165
3.3	Ḥālidi . . . . .	166
3.4	Abū ʿĪsā al-Warrāq . . . . .	167
3.5	Abū Saʿīd al-Ḥadrī . . . . .	179
3.6	Zurqān . . . . .	181
3.7	Mismaʿī . . . . .	184
3.8	Īrānšahrī . . . . .	185
3.9	Nihāwandī . . . . .	189

3.10	Ibn ar-Rēwandī .....	190
3.10.1	Ḥaiyāt .....	195
3.11	Der ältere Nāsī' .....	197
3.11.1	Qaḥṭabī .....	204
4.	Die Šīiten .....	206
4.1	Ma'dān aš-Šumaiṭī .....	206
4.2	Hišām b. al-Ḥakam .....	210
4.3	Sulaimān b. Ġarīr .....	214
4.4	Faḍl b. Šaḍān .....	215
4.5	Naubaḥṭī .....	219
4.5.1	Die Lebensdaten .....	220
4.5.2	Das K. al-Ārā' waḍ-diyānāt .....	224
4.5.3	Das K. Firaq aš-Šī'a .....	230
4.5.3.1	Der Aufbau des Buches und das Verhältnis zu Hišām b. al-Ḥakam ...	246
4.6	Qummī .....	260
4.7	Naṣr b. Šabbāḥ .....	269
4.8	Nu'aimī .....	270
4.9	Imāmītische und ismā'īlītische Sektenkunde .....	271
4.9.1	Das K. al-Munāzarāt des Ibn al-Ḥaiṭam .....	272
4.9.2	Die Asrār an-ṇuṭaqā' des Ġa'far b. Maṣṣūr ...	276
5.	Die ašḥāb al-ḥadīṭ .....	280
5.1	Der Irak und die Ḥanbaliten .....	280
5.1.1	Ġulām Ḥalīl .....	285
5.1.2	Abū Ġa'far at-Tirmiḍī .....	288
5.2	Iran: Ibn Qutaiba .....	289
5.2.1	Abū Ḥafṣ aš-Šaġīr .....	292
5.2.2	Qalānisī .....	293
5.2.3	Ṭabarī .....	294
5.3	Ägypten .....	297
5.3.1	Ibn 'Ukāša .....	297
5.3.1.1	Die Rezeption des Textes .....	306
5.3.2	Ḥuṣaiš b. Aṣram .....	310
5.3.2.1	Die Rezeption des Textes .....	317

## B: Das vierte Jahrhundert. Die großen Synthesen

0.	Die Weite des Blicks .....	327
1.	Ka'bī .....	328
1.1	Der Aufbau des K. al-Maḡālāt .....	338
1.2	Die Rezeption des Werkes. Zum Charakter späterer Zitate .....	344
1.2.1	Zitate bei Ibn an-Nadīm .....	351
1.2.2	Weitere Zitate bei Qādī 'Abdalḡabbār .....	352
1.2.3	Zitate bei den Schülern 'Abdalḡabbār .....	356
1.2.4	Das Nachwirken im Süden der Arabischen Halbinsel .....	363
1.2.5	Andere mu'tazilitisch beeinflusste Texte .....	367
1.2.6	Ka'bī in der sunnitischen häresiographischen Überlieferung .....	370
2.	Doxographie im Umfeld Ka'bīs und seines Unternehmens .	376
2.1	Abū Zaid al-Balḡī .....	376
2.1.1	Ġaihānī .....	385
2.2	Von Ka'bī zu 'Abdalḡabbār .....	388
2.2.1	Muḡammad b. Yazdād al-Iṣbahānī .....	389
2.2.2	Ibn Farzōya / Farzawaih .....	398
2.2.3	Ibn an-Nadīm .....	401
2.2.3.1	Der Fihrist und die nichtislamischen Religionen .....	407
2.2.4	'Āmirī und Tauḡīdī .....	410
2.2.5	'Abdalḡabbār .....	413
2.2.5.1	Der „Sitz im Leben“ des K. Faḡl al-i'tizāl .....	417
3.	Makḡūl an-Nasaḡī und sein Radd 'alā ahl al-bida' .....	428
3.1	Zur Einordnung des Autors .....	432
3.2	Zum Inhalt des Werkes .....	436
4.	Weitere ostiranische Autoren .....	447
4.1	Māturīdī .....	447
4.2	Al-Ḥakīm as-Samarḡandī .....	448

5.	Aš'arī	454
5.1	Die Maqālāt al-islāmīyīn	456
5.1.1	Der Quellenwert des Textes	464
5.1.2	Detailanalyse	472
5.1.2.1	Der Schlußteil des Werkes	474
5.1.2.2	Der Hauptteil	477
5.1.2.2.1	Das Kapitel über die Šī'a	479
5.1.2.2.2	Das Kapitel über die Hāriğiten	486
5.1.2.2.3	Die Murğī'a und die Mu'tazila	494
5.1.3	Fazit	498

## C: Konfessionskunde als Form der Welterfassung

0.	Rezeption und weitere Ausgestaltung	505
1.	Abū Ḥātim ar-Rāzī	506
1.1	Zu einem Passus im K. al-Išlāḥ	513
2.	Abū Tammām	515
2.1	Zum Inhalt seines Buches: Sondergut	520
2.2	Die Quellen des Buches und der Inhalt im allgemeinen	525
2.2.1	Die „Anthropomorphisten“	531
2.2.2	Die Murğī'a und die Šī'a	541
2.3	Der Autor und sein Werk	548
3.	Ḥwārazmī	553
4.	Muṭahhar al-Maqdisī	558
4.1	Die Sektenliste	560
4.2	Die nichtislamischen Religionen	569
4.3	Der Charakter des Buches und seine Quellen	574
5.	Die gemäßigten Šī'iten	581
5.1	Mas'ūdī	583
5.1.1	Mas'ūdīs häresiographische Kenntnisse	587
5.1.2	Das religiöse Weltbild	595
5.2	Muqaddasī	598

5.3	‘Ubaidallāh al-Anbārī . . . . .	605
5.4	‘Ammī . . . . .	606
5.5	‘Ubaidallāh b. Mūsā an-Naqīb . . . . .	608
5.5.1	Ḥalīl b. Zafar al-Asadī . . . . .	616
5.6	Der Šaiḥ al-Mufīd und seine Awā’il al-maqālāt . . . . .	617
5.6.1	Das K. al-Ġamal . . . . .	623
6.	Die Karrāmīya . . . . .	625
6.1	Ibn al-Haiṣam . . . . .	625
7.	Ägypten und Syrien . . . . .	631
7.1	Der Qāḍī an-Nu‘mān . . . . .	631
7.2	Ḥamīdaddīn al-Kirmānī . . . . .	634
7.2.1	Musabbiḥī . . . . .	635
7.3	Malaṭī . . . . .	636
7.3.1	Die Rezeption des Textes . . . . .	638
7.3.2	Zum Inhalt: Die Sekten . . . . .	646
7.3.2.1	Die Muqātil-Fragmente . . . . .	652

## D: Von Baġdādī bis Šahrastānī

0.	Häresiographie und Kontroverstheologie . . . . .	657
1.	Abū l-Qāsim al-Kirmānī . . . . .	659
2.	‘Abdalqāhir al-Baġdādī . . . . .	667
2.1	Das K. al-Farq baina l-firaq . . . . .	677
2.1.1	Die Intention des Buches . . . . .	681
2.1.1.1	Die „Ungläubigen“ . . . . .	683
2.1.1.2	Die „Neuerer“ . . . . .	689
2.1.2	Die Quellen . . . . .	691
2.1.3	Zum Inhalt . . . . .	701
2.2	Das K. Uṣūl ad-dīn . . . . .	711
2.3	Abū l-Muzaḥfar al-Isfarā’īnī und sein Tabṣīr fī d-dīn . . . . .	713
3.	Bīrūnī . . . . .	725
3.1	Sein Geschichtsbild . . . . .	728
3.2	Das Weltbild . . . . .	734

## Band II

4.	Sālim al-Harawī .....	739
5.	Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ .....	740
	5.1 Das K. al-Muʿtamad .....	741
	5.1.1 Der Inhalt im einzelnen .....	748
6.	Die Bagdāder Šāfiʿiten .....	755
7.	Al-Ḥākīm al-Ġišūmī .....	761
	7.1 Die Risālat Iblīs .....	767
	7.2 Weitere Werke .....	771
8.	Abū l-Yusr al-Pazdawī .....	776
	8.1 Der Erkenntnishorizont des K. Uṣūl ad-dīn .....	785
	8.2 Pazdawī's eigene Position .....	792
9.	Abū l-Maʿālī .....	801
	9.1 Der Rahmen des Bayān ul-adyān .....	806
	9.2 Das konfessionelle Spektrum .....	810
	9.3 Die Sektenliste und ihre historische Einordnung .....	815
	9.4 Die fremden Religionen und die falschen Propheten .....	822
10.	Ibn Bābā al-Qāšī .....	835
11.	Spanien .....	836
	11.1 Ibn Ḥazm .....	837
	11.1.1 Die Quellen der Fiṣal .....	843
	11.1.2 Aufbau und Inhalt des Werkes .....	847
	11.1.3 Das Sondergut .....	852
	11.2 Šāʿid al-Andalusī .....	856
12.	Šahrastānī .....	860
	12.1 Der ismāʿilitische Hintergrund des K. al-Milal .....	866
	12.2 Der Aufbau des Buches .....	871
	12.2.1 Das Einteilungsschema und die fünf Prolegomena .....	873
	12.2.2 Die außerislamischen Weltanschauungen und Religionen .....	879
	12.2.3 Der Islam und seine Sekten .....	890

## E: Die Spätzeit

0.	Das Fortleben der häresiographischen Traditionen . . . . .	903
1.	Südarabische Autoren . . . . .	906
1.1	‘Uṣmān b. Abī ‘Abdallāh al-‘Umānī . . . . .	906
1.2	„Abū Muḥammad“ . . . . .	909
1.2.1	Zur Identität des Autors . . . . .	913
1.2.2	Die Parallelen mit Ibn Ḥazm . . . . .	917
1.2.3	Der Aufbau des Buches im Ganzen . . . . .	924
1.3	Saksakī . . . . .	934
1.4	Našwān al-Ḥimyarī . . . . .	940
1.4.1	Der Inhalt von Našwāns Risāla . . . . .	946
1.5	Al-Manṣūr billāh . . . . .	955
1.6	Ġazarī . . . . .	960
1.7	Qalhātī . . . . .	960
1.7.1	Zum Charakter seines Buches . . . . .	964
1.8	Yāfi‘ī . . . . .	970
1.9	Faḥrī . . . . .	975
1.10	Ibn al-Ahdal . . . . .	984
1.11	Ibn al-Murtaḍā . . . . .	986
1.11.1	Zum Inhalt des K. al-Munya wal-amal . . . . .	991
1.12	Das Verebben der jemenitischen Tradition . . . . .	995
2.	Irak und Iran nach dem Tode Šahrastānīs . . . . .	998
2.1	‘Abdalḡalīl al-Qazwīnī ar-Rāzī . . . . .	998
2.1.1	Das K. an-Naqḍ . . . . .	1001
2.2	‘Abdalqādir al-Ġīlānī . . . . .	1008
2.3	Nasafī . . . . .	1013
2.3.1	Ġaznawī . . . . .	1015
2.4	Ġamāladdīn Murtaḍā ar-Rāzī . . . . .	1017
2.4.1	Die Tabṣīrat ul-‘awāmm . . . . .	1021
2.4.1.1	Das Sondergut . . . . .	1033
2.4.1.2	Der Abschnitt über die Šīfīten . . . . .	1040
2.5	Ibn al-Ġauzī . . . . .	1043
2.6	Faḥraddīn ar-Rāzī . . . . .	1048
2.6.1	Der Inhalt der I’tiqādāt . . . . .	1051
2.6.2	Der Ġāmi‘ al-‘ulūm . . . . .	1061
2.6.3	Der Muḥaṣṣal . . . . .	1063
2.6.4	Die Riyāḍ al-mūniqa . . . . .	1067

2.7	Ṭūsī und andere Nachfolger ar-Rāzīs . . . . .	1075
2.8	Āmidī . . . . .	1077
2.9	Īǧī und Ğurgānī . . . . .	1085
2.9.1	Šamsaddīn al-Kirmānī . . . . .	1088
2.10	Al-Ḥāfiẓ al-Bursī . . . . .	1089
2.11	Ibn Ṭāwūs und Suyūrī . . . . .	1101
2.12	Exkurs: Ibn as-Sirāǧ . . . . .	1102
2.13	Der persische Anonymus . . . . .	1106
2.14	Muḥammad-i Pārsā . . . . .	1107
2.14.1	Die Liste in der Neufassung des Sawād-i a'zam . . . . .	1109
2.14.2	Die Risāla-yi 'aqā'id-i firaq . . . . .	1115
2.14.2.1	Die Haftād u seh millat . . . . .	1116
2.15	Exkurs: 'Irāqī . . . . .	1123
2.16	Maḥmūd-i Ṭāhir Ğazzālī . . . . .	1133
2.17	Daštakī . . . . .	1137
2.18	Mīr Dāmād . . . . .	1137
2.19	Qaṭīfī . . . . .	1138
2.20	Māḥūzī . . . . .	1139
2.21	Šarī'atmadār . . . . .	1139
2.22	Burūǧirdī . . . . .	1139
2.23	Ma'šūm 'Alī Šāh . . . . .	1141
2.24	Naǧaffī . . . . .	1142
2.25	Ḥabšī'ī . . . . .	1142
2.26	'Alī Baḥš Mīrzā Qāǧār . . . . .	1143
3.	Indien . . . . .	1144
3.1	Dabistān-i maḍāhib . . . . .	1144
3.2	Qannaūǧī . . . . .	1147
3.3	'Azīmābādī . . . . .	1148
3.4	Ğiyāṭaddīn Rāmpūrī . . . . .	1148
3.5	Anonymus: Taḍkirat al-'aqā'id . . . . .	1148
3.6	Abū l-Qāsim Lāhōrī . . . . .	1149
3.7	Šiddīq Ḥasan Ḥān . . . . .	1149
4.	Das Mamlūkenreich und sein Einflußgebiet . . . . .	1151
4.1	Ibn Abī d-Dam . . . . .	1151
4.2	Ibn 'Arabī . . . . .	1152
4.3	Ibn Taimīya . . . . .	1153
4.4	Ibn al-Akfānī . . . . .	1155
4.5	Bābartī . . . . .	1160

4.6	Sarīḡā al-Malaṭī	1161
4.7	Ibn Ġamā'a	1162
4.8	Qalqašandī	1162
4.9	Maqrīzī	1167
4.10	Al-Qāri' ad-Dimašqī	1175
4.11	Kemalpaşazade	1175
4.12	Fuzūlī	1176
4.13	Luṭfi Paşa	1177
4.14	Birgevi	1178
4.15	Ša'rānī	1179
4.16	Širwānī	1179
4.17	Ġamrī	1181
4.18	ʿIşā Maddīn al-ʿUmarī	1181
4.19	Muḥammad ʿAbduh	1183
4.20	Ġamāladdīn al-Qāsimī	1184
5.	Der Maġrib und Spanien	1186
5.1	Ibn al-Hāġġ	1188
5.2	Lisānaddīn Ibn al-Ḥaṭīb	1188
5.3	Šāṭibī	1194
5.4	Bannānī	1196
5.5	Aṭfaiyiş	1196

### Dritter Teil: Was verstehen wir unter islamischer Häresiographie?

1.	Eine theologische Materie und ihre literarischen Erscheinungsformen	1201
1.1	Maqālāt-Werke	1201
1.2	Historisch konzipierte Werke	1207
1.3	Bekanntnisschriften (ʿaqā'id)	1208
1.4	Behördliche Sektenlisten	1213
1.5	Uşul ad-dīn-Werke	1217
1.6	Die šu'ab al-īmān als Basis einer literarischen Form	1219
1.7	Ṭabaqāt-Werke	1225
1.8	Nebenschauplätze. Das literarische Umfeld	1230
1.8.1	Religionsgeographie	1231
1.8.2	Der Sonderfall der Šī'a	1233
1.8.3	Die außerislamischen Religionen	1237
1.8.4	Die antike Philosophie	1240

2. Sprache und Terminologie . . . . .	1243
2.1 Namen . . . . .	1243
2.2 Oberbegriffe . . . . .	1249
2.2.1 Parallelbegriffe zu firqa . . . . .	1252
2.2.1.1 Maḍhab . . . . .	1253
2.2.1.2 Ṭāʿifa . . . . .	1254
2.2.1.3 Fiʿa . . . . .	1255
2.2.1.4 Şinf . . . . .	1257
2.2.2 Al-Milal wan-niḥal . . . . .	1257
2.2.2.1 Milla . . . . .	1259
2.2.3 Dīn . . . . .	1265
2.3 Selbstbezeichnungen . . . . .	1269
2.3.1 „Ahl as-sunna“ und „ahl as-sunna wal-ğamāʿa“ . . . . .	1270
2.4 Spitznamen und Kampfbegriffe . . . . .	1279
2.4.1 Exkurs: „Verketzerung“ (takfir) . . . . .	1284
2.4.2 „Orthodoxie“ . . . . .	1298
2.4.3 „Orthodoxie“ in der Abweichung . . . . .	1306
3. Religion im Wandel . . . . .	1309
3.1 Die politischen und sozialen Rahmenbedingungen . . . . .	1310
3.1.1 Die ersten zwei Jahrhunderte . . . . .	1315
3.1.2 Ketzerei und Obrigkeit im Islam . . . . .	1323
3.2 Die Wahrnehmung der Religion: „Häresiographie“ . . . . .	1333
3.2.1 Die Einordnung neuer Phänomene: Şūfiya und Karrāmīya . . . . .	1338
3.3 Die Systematisierung. Konfessionskunde als Bildungshorizont . . . . .	1348
3.3.1 Der Sitz im Leben . . . . .	1358
3.3.2 Institutionelle Voraussetzungen: Die Bibliotheken und das Unterrichtssystem . . . . .	1362
Nachträge . . . . .	1370
Bibliographie . . . . .	1371

## Indices

Vorbemerkung . . . . .	1443
I. Personen und Orte . . . . .	1445

II. Religionen, Sekten, Schulen . . . . .	1475
III. Buchtitel . . . . .	1489
IV. Termini und Begriffe . . . . .	1505
V. Koranzitate . . . . .	1511