

Polemik als Selbstkritik : Ibn azm über das Christentum

Autor(en): **Behloul, Samuel M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **61 (2005)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877851>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Polemik als Selbstkritik

Ibn Ḥazm über das Christentum

Die Beziehungsgeschichte der drei abrahamitischen Religionen, des Judentums, des Christentums und des Islam, scheint – zumindest mit Blick auf die Epoche des Mittelalters – von einer erstaunlichen Asymmetrie geprägt zu sein. Auf der einen Seite geben uns zahlreiche literarisch überlieferte Dialoge, Disputationen, Polemiken und Streitgespräche einen guten Einblick in die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung des jüdischen und christlichen Schrifttums durch die Brille muslimischer Gelehrter.¹ Auf der anderen Seite wird von der Forschung angezweifelt, ob es – zumindest in der uns überlieferten Form – solche Streitgespräche, Dialoge und Polemiken in Wirklichkeit jemals gegeben hat. Neben Sprachbarrieren und unterschiedlichem Wissensstand der Religionsparteien wird auch das angebliche, im Selbstverständnis und der Selbstwahrnehmung des Islam begründete Desinteresse der Muslime als solche Gespräche erschwerender Punkt genannt. «Sie [Muslime] hingen dem Glauben an, der nicht nur aus den zwei früheren hervorgegangen war und diese in ihren mit hineingetragen hatte, sondern sie hatten auch die neueste und letzte, und somit beste, Religion: Muhammad war <das Siegel der Propheten>»² Angesichts dieser Sachlage dürfte es umso interessanter erscheinen, der Frage nach dem eigentlichen *Sitz im Leben* der zahlreichen offenbar literarisch fiktiven Dialoge und Streitgespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen nachzugehen. Im folgenden Beitrag soll diese Frage am Beispiel einer muslimischen Streitschrift gegen die vier Evangelien diskutiert werden.

Der Koran als locus classicus der islamischen Polemik gegen das Christentum

Die apologetisch-polemische Literatur hat im Islam eine lange Tradition. Genauer gesagt, sie ist so alt wie die Religion des Islam selbst. Das älteste Zeugnis und zugleich die Quelle der islamischen Polemik gegen Juden und Christen stellt die heilige Schrift der Muslime, der Koran, dar. Gemäss dem Wortlaut des Korans bestand der Sinn der Sendung des Propheten Mu-

¹ Camilla Adang zeigt in ihrer Untersuchung von neun prominenten islamischen Denkern und deren Auseinandersetzung mit dem Judentum auf, dass die Wahrnehmung der Bibel durch die Brille muslimischer Denker nicht nur polemischer Natur war, sondern ebenso von bemerkenswerter Achtung begleitet wurde (C. Adang, *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden u.a. 1996).

² B. Lewis, E. Niewöhner (Hg.), *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), Wiesbaden 1992, 8.

hammad nicht darin, eine neue Religion zu gründen. Seine Sendung wird vielmehr bewusst in ein enges Verhältnis zu den vorangegangenen Offenbarungen (Judentum und Christentum) gesetzt. Gegenüber diesen steht die Sendung Muhammads in einem bestätigend-korrektiven Verhältnis. Auf der einen Seite betont der Koran unmissverständlich, dass Muhammads Sendung in der Kontinuität der bereits vor ihm an Moses und Jesus ergangenen Offenbarungen steht und er selbst durch sein im göttlichen Auftrag erfolgtes Auftreten die Wahrheit Jesu genau so bestätigt, wie dieser durch sein prophetisches Auftreten die Wahrheit der Prophetie von Moses bestätigte.³ Auf der anderen Seite lässt der Koran keinen Zweifel daran, dass Muhammads prophetische Sendung eine Korrektur des post-mosaischen Judentums und des post-jesuanischen Christentums darstellt. Der zentrale sich an die Adresse der Juden und Christen richtende Kritikpunkt des Korans bezieht sich auf die bewusste Verfälschung der Tora durch Juden und des Evangeliums durch Christen. An insgesamt vier Stellen im Koran wird – sei es gegen Juden und Christen jeweils im einzelnen oder gegen beide Gruppen zugleich – der Vorwurf der Verfälschung des ursprünglich als authentisch empfangenen Wortes Gottes erhoben. An einer dieser Stellen heisst es:

«Wie könnt ihr (Muslime) verlangen, dass sie (d.h. die Juden) euch glauben, wo doch ein Teil von ihnen das Wort Gottes gehört und es daraufhin, nachdem er es verstanden hatte, wissentlich entstellt hat!» (Koran 2,75)

Es ist hier weder ein Religionsgelehrter noch eine religiöse Institution, die dieses Urteil über Juden und Christen fällen. Gott selbst spricht hier. Und dennoch herrschte unter den islamischen Religionsgelehrten des Mittelalters – trotz der scheinbaren Unmissverständlichkeit der koranischen Sprache und ihres göttlichen Ursprungs – Uneinigkeit darüber, was genau mit dem arabischen Begriff *tahrif* (Entstellung, Verfälschung) im Koran gemeint sei. Denn dieser gibt keine direkte Auskunft darüber, ob mit dem *tahrif* die Textverfälschung oder eher die Interpretationsverfälschung, d.h. eine falsche Auslegung des nach wie vor authentischen Offenbarungstextes der Tora, bzw. des Evangeliums gemeint sei.

Aber auch andere wichtige Fragen, über die uns der Koran keine direkte Auskunft gibt, sind mit der Interpretation dieses zentralen Begriffes *tahrif* verbunden; meint er bloss die Verfälschung einiger Worte oder einiger Abschnitte oder sogar der ganzen Bibel? Was ist mit den koranischen Bezeichnungen Tora (Tawrāt) und Evangelium (Inġil) genau gemeint? Alle Bücher des Alten und des Neuen Testaments oder nur die fünf Bücher Mose für das

³ Diesbezüglich heisst es im Koran: «Er hat die Schrift mit der Wahrheit auf dich herabgesandt als Bestätigung dessen, was [an Offenbarungsschriften] vor ihr da war. Er hat auch die Tora und das Evangelium herabgesandt [schon] früher, als Rechtleitung für die Menschen» (3,3-4). Es wird zitiert nach: R. Paret, *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart 1993.

Alte und die vier Evangelien für das Neue Testament oder bloss bestimmte Abschnitte aus den erwähnten Büchern?

Zu welchem Zeitpunkt soll die Verfälschung der Schrift durch Juden und Christen erfolgt sein? Unmittelbar nach der Offenbarung der Tora bzw. der Evangelien oder im Laufe der Geschichte der jeweiligen Religionsgemeinschaft oder erst zur Zeit des Propheten Muhammad? Das Verb *ḥarrafa*, von dem sich das Substantiv *tahrif* ableitet, bedeutet soviel wie biegen, schräg machen, umbiegen. Fitzgerald vermutet deswegen, dass mit dem koranischen *tahrif* «wahrscheinlich eine falsche Interpretation des Textes, ein Drehen und Wenden seines Sinns zum eigenen Vorteil»⁴ gemeint ist.

Und in der Tat, der grösste Teil der islamischen Gelehrten des Mittelalters verstand unter dem *tahrif* nur eine Entstellung des Sinns, d.h. eine falsche Interpretation des offenbarten Textes.⁵

Die wohl umfangreichste Polemik eines muslimischen Gelehrten gegen die Bibel geht jedoch von der vollständigen und somit irreversiblen Verfälschung biblischer Schriften durch Juden und Christen aus. In der Forschung herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass der andalusische Theologe, Rechtsgelehrte und Dichter Ibn Ḥazm al-Andalusī (994-1064) nicht nur derjenige unter den islamischen Apologeten und Polemikern war, der alle seine islamischen Vorgänger hinsichtlich ihrer Stellungnahme zu der Bibel sowohl an Kenntnis des biblischen Schrifttums⁶ wie auch an der Heftigkeit und Aggressivität der Sprache übertraf.⁷ Er soll auch der erste islamische Gelehrte gewesen sein, so Goldziher, «welcher den Kernpunkt der muhammedanischen Polemik, die Fälschungsfrage [...] systematisch behandelte und in ganzem Umfang besprach.»⁸

⁴ M. Fitzgerald, *Islam und die Bibel*, CIBEDO.T 5 (1980) 15.

⁵ In den ersten Jahrhunderten nach Muhammad vertraten die islamischen Gelehrten allgemein die These von der absichtlichen «Textverfälschung» durch die Juden und die Christen. Einer der frühesten Vertreter der These von der «Interpretationsverfälschung» war al-Qāsim ibn Ibrāhīm (860 gestorben; vgl. dazu: *The Encyclopaedia of Islam* X [Leiden²1954f.], 111f.). Unter den späteren, berühmteren Vertretern der «Interpretationsverfälschung» sind Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (vgl. dazu Caspar/Gaudeul 1980, 65-78), Avicenna (ebd., 90) und Ibn Ḥaldūn (ebd., 91f.) zu nennen. Der grosse Denker des sunnitischen Islam Ibn Taimija (gest. 1328) nahm in dieser Frage eine vermittelnde Stellung ein, indem er bei den sich auf verschiedene Vorschriften beziehenden Aussagen der Bibel die Interpretationsverfälschung annahm, und bei gewissen historischen Aussagen der Bibel eine Textverfälschung (vgl. E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Breslau 1930, 57).

⁶ So z.B. Adang, *Muslim Writers*, 252, die betont, «that Ibn Ḥazm's familiarity with the biblical text was exceptional and had no parallels among his predecessors».

⁷ J.-M. Gaudeul, *Encounters & Clashes. Islam and Christianity in History*, 2 Bde., Roma 1990, 89 bemerkt dazu: «This is probably the most violent and systematic attempt to discredit Christianity in the whole History of Christian-Muslim confrontation».

⁸ I. Goldziher, *Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitāb*, ZDMG 32 (1878) 361.

Angesichts dieser Einstimmigkeit in der Ibn Ḥazm-Forschung ist es umso erstaunlicher, dass bisher kaum der Versuch unternommen wurde, sein polemisches Werk, insbesondere seine Kampfschrift gegen Juden und Christen, in den Gesamtkontext der sozio-politischen Verhältnisse von Ibn Ḥazms Zeit zu stellen und sie vor diesem Hintergrund zu analysieren. Zumal Ibn Ḥazm mit seiner extremen Einstellung ein Repräsentant der westlichen Hälfte des damaligen islamischen Reiches war. Jener Hälfte nämlich, die sich – auch darüber herrscht in der Forschung Einigkeit – durch eine bis heute immer wieder angepriesene Eintracht unter Muslimen, Juden und Christen auszeichnete. An Stil und Wortwahl seiner Polemik gemessen muss der Leser umgehend zu dem Schluss gelangen, Ibn Ḥazm sei von einem glühenden und unbändigen Hass gegenüber anderen Religionsgemeinschaften getrieben worden.⁹ Wie ist diese Asymmetrie zwischen Ibn Ḥazms polemischem Werk und dem bemerkenswerten Miteinander verschiedener Religionswissenschaften in Andalusien zu werten? War Ibn Ḥazms Polemik eine Auftragsarbeit, ein Aufruf zum «Heiligen Krieg» oder eher zu Unterhaltungszwecken verfasste Lektüre?

Die erwähnte Asymmetrie manifestiert sich selbst in Ibn Ḥazms Gesamtwerk, was Adang richtig erkannt hat: «Quite surprisingly – that is, when one considers his reputation – Ibn Hazm does not actually discourage Muslims from having contacts with Jews (or Christians, for that matter) but leaves open all kinds of possibilities for Muslims and *dhimis*¹⁰ to interact socially.»¹¹

Im Folgenden sollen nun die zentralen Aspekte dieser Polemik vorgestellt und diese selbst in das Gesamtwerk und in die sozio-kulturellen Bedingungen der Zeit ihrer Entstehung eingeordnet werden.¹²

Ibn Ḥazms Sichtung der Evangelien: Vier Evangelien als vier «Märchen»

Ibn Ḥazm hat seine Polemik gegen die Bibel ursprünglich in einer selbständigen Schrift unter dem Titel «*Die Offenlegung der [Text-] Veränderungen in der Tora und im Evangelium durch die Juden und die Christen*» niedergeschrieben. Diese Schrift ist heute in selbständiger Form nicht nachweisbar vorhanden, sondern als ein Teil des aus fünf Bänden bestehenden Werkes

⁹ Diesbezüglich spricht H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, New Jersey 1992, 66 von «almost anti-Semitic terms».

¹⁰ Der arabische Terminus *dhimis* bedeutet «Schutzbefohlene» und bezieht sich auf die auf dem Territorium des islamischen Reiches lebenden Juden und Christen, die im Rahmen der Toleranzpolitik verpflichtet waren, Schutzsteuer zu bezahlen.

¹¹ Adang, *Muslim Writers*, 255.

¹² Für eine systematische, verschiedene Aspekte miteinbeziehende Darstellung von Ibn Ḥazms Streitschrift gegen die vier Evangelien vgl. S.M. Behloul, *Ibn Ḥazms Evangelienkritik. Eine methodische Untersuchung*, Leiden u.a. 2002.

von Ibn Ḥazm, welches den Titel «*Das Buch des endgültigen Urteils über religiöse Bekenntnisse, Religionsgemeinschaften und Sekten*»¹³ trägt.

Die Polemik gegen die Bibel hat der Verfasser in das Werk unter der folgenden, das Urteil über die Qualität biblischer Texte klar vorwegnehmenden Überschrift aufgenommen:

«Abschnitt über die offenkundigen Widersprüche und über die deutlichen Lügen im Buch, welches die Juden Tora nennen und in den übrigen ihrer Bücher sowie in den vier Evangelien, wodurch deren Verfälschung und [Text-] Veränderung gewiss ist sowie, dass sie nicht das sind, was Gott, mächtig und erhaben, offenbart hat.» (1904: 116)

Bereits im Titel der Streitschrift manifestiert sich deutlich Ibn Ḥazms zentraler Vorwurf gegen Juden und Christen: Diese haben ihre Offenbarungstexte gänzlich verfälscht und deren ursprünglich authentisches Wort durch andere, nicht authentische Worte ersetzt.

Für Ibn Ḥazm steht also von Anfang an fest, dass die Christen keineswegs eine authentische Offenbarung besitzen. Interessanterweise entnimmt er sein allererstes gegen die göttliche Urheberchaft der Evangelien sprechendes Argument aus dem Mund der Christen selbst:

«Sie alle, von den Arianern, Nestorianern, Jakobiten, Maroniten, bis hin zu den Bulqaniten sind sich darüber einig, dass es sich hier [d.h. bei den vier Evangelien] um vier Märchen handelt, die von vier Männern verfasst wurden.» (II, 2)

Neben dem Zeugnis der Christen führt Ibn Ḥazm noch zwei weitere historische Beweise für die Verfälschung der Evangelien an. Der erste hängt unmittelbar mit der Entwicklung der urchristlichen Gemeinde zusammen. Eine Art Ursachenforschung betreibend, fragt Ibn Ḥazm nämlich, wie das Christentum zu dem geworden ist, was es heute ist. Diesbezüglich schildert er kurz die Situation der noch jungen christlichen Gemeinde nach dem Tod Jesu bis zu ihrer öffentlichen Anerkennung durch den Kaiser Konstantin den Großen, 313 n.Chr; die ersten Christen wurden wegen ihres Glaubens verfolgt – und viele von ihnen auch hingerichtet –, so dass sie ihren Glauben nicht öffentlich, sondern nur im Verborgenen praktizieren konnten. Dieser Zustand dauerte ganze 300 Jahre. Während dieser langen Zeit der Verfolgung sei aber das authentische Wort Jesu verloren gegangen. (vgl. II, 4f.) Unter solchen Umständen, so offenbar die Überlegung von Ibn Ḥazm, sei die Bewahrung des ursprünglichen Wortes Jesu vor falschen und unkontrollierbaren Interpolationen unmöglich gewesen.

Als Zweites spricht, so Ibn Ḥazm, die Art und Weise der Bekehrung des Kaisers Konstantin zum Christentum eindeutig dafür, dass Evangelien keine

¹³ Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Aḥmad: *Kitāb al-faṣl fī l-milal wa l-ahwā’ w n-niḥal* (Das Buch des endgültigen Urteils über Religionen, Sekten und religiöse Bekenntnisse), Bde. I-V, Kairo 1904. Es wird im Folgenden immer nach dieser Ausgabe zitiert (nach Bandnummer und Seitenzahl).

direkt von Gott stammende Schrift sein können. Der Kaiser habe sich nämlich erst viele Jahre nach seinem Machtantritt zum Christentum bekannt und dazu noch zu seiner arianischen Form. (vgl. II, 5) M.a.W., selbst Kaiser Konstantin müssen all die in den verfälschten Evangelien enthaltenen «Märchen» als Unfug erschienen sein. Dementsprechend zögerte er auch mit der öffentlichen Anerkennung des Christentums, bis ihm diese, möglicherweise aus politischen Gründen, ratsam erschienen sein muss. In seiner persönlichen Überzeugung folgte er aber nie der offiziellen Kirchenlehre von der Gottheit Jesu, sondern der Lehre des Arius, wonach Jesus ein menschliches Wesen und nur ein Prophet Gottes, nicht aber Gott selbst war.¹⁴ Nach Ibn Ḥazm ist dies ein genügender Beweis für die geringe Überzeugungskraft der Evangelien.¹⁵ Das Zeugnis der Christen über die Verfasserschaft der Evangelien, die Entwicklungsumstände des Christentums sowie die Art und Weise der Bekehrung von Kaiser Konstantin zum Christentum sind für Ibn Ḥazm Beweis genug,

¹⁴ Was die christologischen Vorstellungen Konstantins anbelangt, so ist diesbezüglich zunächst anzumerken, dass ihm erst der arianische Streit einen Anlass dazu gab, sich näher mit den christologischen Fragen zu beschäftigen. Der Bischof Arius lehnte bekanntlich das offizielle Dogma der Kirche über die Gottheit und Präexistenz Jesu ab. Am auffälligsten soll Konstantins Christologie von der Gnosis beeinflusst worden sein und, wie es dementsprechend Heinz Kraft ausdrückt, eine «merkliche ‹gnostische Temperatur›» haben. Trotzdem soll Konstantin – im Gegensatz zu Arius – an der Gottheit Jesu festgehalten haben. (vgl. dazu H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955, 110f.) Von Constantia, der Schwester Konstantins, wird berichtet, sie sei den Arianern freundschaftlich gesinnt gewesen. Eine ähnliche Haltung wird auch seiner Mutter Helena nachgesagt. Wie gross dabei der Einfluss des Arianismus auf Konstantin gewesen sein mag, lässt sich aufgrund der Heterogenität des damaligen Christentums schwer abschätzen, was M. Clauss, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, München 1996, 100 folgendermassen ausdrückt: «Es gilt weiter zu bedenken, dass es kein monolithisches Christentum gab, und wir nicht wissen, welche Richtung Konstantin kennenlernte, als er den neuen Kult als seinen eigenen erkannte. Die Arianer etwa konnten dem Kaiser das für die Definition seiner Stellung und die Unterstützung seiner Macht bessere religiöse und ideologische Konzept bieten. Da Christus nach ihrer Meinung Gott eben nur wesensähnlich war, weil der Sohn Gottes nicht vor aller Zeit existiert habe, sondern in der Zeit gezeugt und geschaffen worden sei, war der Unterschied zwischen dem Kaiser und Christus in Bezug auf Gott nur noch minimal.» In einem Punkt hat Ibn Ḥazm hier auf jeden Fall Recht, und zwar hinsichtlich seiner Behauptung von der Zugehörigkeit des Sohnes Konstantins, Constantius II, zum Arianismus (vgl. dazu ebd., 96).

¹⁵ Dieser – von Ibn Ḥazm behauptete – Zusammenhang zwischen der inhaltlichen Qualität der Evangelien und der Bekehrung Kaiser Konstantins zum Christentum wird noch deutlicher, wenn Ibn Ḥazm gegen Ende seiner Polemik gegen die Christen die Art und Weise der Bekehrung der arabischen Stämme zum Islam der Bekehrung von Konstantin zum Christentum direkt gegenüberstellt. Die Ausstrahlung und Überzeugungskraft des Korans als authentischen Wortes Gottes habe überwältigend auf die arabischen Stämme gewirkt. Diese hätten sich innert kürzester Zeit, ohne jegliche Druckausübung, der Botschaft des Propheten Muhammad angeschlossen.

dass der Inhalt der Evangelien insgesamt «[...] Lüge, Trug und Erfindung ist.» (II, 5)

Daran kann, so Ibn Ḥazm weiter, auch die Tatsache nichts ändern, dass sich die Christen zur Beglaubigung ihrer Evangelien auf die alttestamentlichen Bücher berufen, denn «wir haben [...] bereits die Nichtigkeit der Quellen jener Bücher deutlich gemacht. Und wir haben ebenso klar dargestellt, dass sie wegen der Menge an Lüge, die sie enthalten, verfälscht wurden» (II, 6). Ibn Ḥazm bezieht sich hier auf seine bereits früher dargestellte Verfälschung der Tora und der jüdischen Schriften. Die Christen, so sein Vorwurf, berufen sich aber nicht nur auf eine ohnehin verfälschte Quelle, sondern verfälschen diese sogar zusätzlich. Zum Beweis führt Ibn Ḥazm die voneinander abweichenden Chronologien von Gen 5,3-32 in der jüdischen und in der christlichen Tora an. Im Gegensatz zu der jüdischen Tora ist in der christlichen Tora hinsichtlich der Datierung der Welt, so das Ergebnis von Ibn Ḥazms Vergleich, ein Überschuss von 1350 Jahren zu verzeichnen. (II, 7f.) Die Wertlosigkeit der christlichen Überlieferung und somit auch des gesamten christlichen Glaubens wird aus Ibn Ḥazms Sicht umso ungeheuerlicher, als die Christen ein bereits von den Juden selbst verfälschtes Textmaterial zusätzlich verfälschen.

Für Ibn Ḥazm ist also von Anfang an klar, dass die vier Evangelien verfälschte Bücher darstellen. Deswegen meint er, «wir brauchen gar nicht einen Beweis dafür zu liefern, dass sowohl die Evangelien, wie auch die übrigen Bücher der Christen weder von Gott [...], noch von dem Messias [...] sind [...]» (II, 2)

Trotzdem wird Ibn Ḥazm nach dieser Feststellung keine Mühe scheuen, seine Widerlegung der Evangelien bis ins kleinste Detail zu demonstrieren. Dabei geht es ihm hauptsächlich darum, die rationale Unhaltbarkeit und Widersprüchlichkeit der Aussagen der Evangelisten aufzuzeigen, sei es in Bezug auf ihre Aussagen über Gott, Jesus, Prophetie und Wunder, oder in Bezug auf ganz alltägliche Vorkommnisse.

Ibn Ḥazms Widerlegung des Evangelieninhalts lässt sich folgendermassen schematisch darstellen:

a) Die Widersprüche der Evangelien

- in ihrem Verhältnis zur Tora
- in ihrem Verhältnis zueinander
- Widersprüche innerhalb ein und desselben Evangeliums

b) Die Christologie der Evangelien

- die Unhaltbarkeit ihrer Aussagen über Jesus als Mensch und Prophet
- die Unhaltbarkeit ihrer Aussagen über Jesus als Gott und Gottessohn

c) *Einzelne Erzählungen und Aussagen der Evangelien*

- die Unsinnigkeit und logische Unhaltbarkeit einzelner Aussagen und Erzählungen der vier Evangelien

d) *Der Koran als Evangelienkorrektiv*

- die eigentliche Wahrheit über die Apostel
- die eigentliche Wahrheit über die Herkunft Jesu
- die eigentliche Wahrheit über das Handeln Gottes

e) *Das Fazit des Verfassers*

Auf die Einzelheiten dieser Polemik kann hier nicht eingegangen werden. Vielmehr soll anhand zweier Beispiele Ibn Ḥazms Absicht dargestellt werden, die Evangelientexte als theologisch und wissenschaftlich unhaltbar zu widerlegen.

Die Christologie der Evangelien im Verständnis von Ibn Ḥazm

Der Widerspruch der Evangelien zur Tora sowie die Widersprüche der Evangelien untereinander, dies alles wäre für Ibn Ḥazm selbstredend schon ein ausreichender Beweis dafür, dass diese Schriften mitnichten der göttlichen Offenbarung entsprungen sein können. Dennoch markiert die Kritik an der Christologie der Evangelien den Höhepunkt seiner Auseinandersetzung mit dem neutestamentlichen Schrifttum. Unabhängig davon, ob es sich um die Aussagen der Evangelisten über Jesus als Mensch und Prophet – was nach Ibn Ḥazm und aus der Sicht der islamischen Dogmatik die einzig zulässige Darstellungsweise der Person Jesu sein darf – oder um die Aussagen über Jesus als Gott und Gottes Sohn handelt, für Ibn Ḥazm sind diese, gemessen am Massstab des gesunden Menschenverstandes, unhaltbar. Ibn Ḥazm exemplifiziert dies an den zentralen Aussagen der Evangelien über die Person Jesus, angefangen bei der Darlegung seiner Herkunft über die Aussagen über ihn als Propheten bis hin zur Darstellung Jesu als Gott und Gottessohn.

Die Vielgötterei der Evangelisten

Die aus Ibn Ḥazms Sicht fatalste Konsequenz der Vergöttlichung Jesu besteht darin, dass sie die Existenz eines zweiten Gottes postuliert und somit unweigerlich in das Verderben des Polytheismus führt. Es gäbe verschiedene Formen der Vielgötterei, aber die «Vielgötterei» der Christen bezeichnet Ibn Ḥazm als die «törichtste Vielgötterei». Er demonstriert sie an einer Stelle im letzten Kapitel des Markusevangeliums¹⁶, wo es heisst:

«Und der Herr, nachdem er das gesagt hat, wurde in den Himmel entrissen und setzte sich zur Rechten Gottes.» (II, 56)

Gemäss Ibn Ḥazms Verständnis ist hier ohne jeden Zweifel von zwei Göttern die Rede, denn «[...] der Herr setzt sich zur Rechten Gottes. Das sind aber zwei Herren und zwei Götter. Der eine erhabener als der andere, weil der zu seiner Rechten Gesetzte zweifelsohne erhabeneren Ranges sein muss aufgrund des Rechten Sitzplatzes.» (II, 56)

Ibn Ḥazms Qualifizierung der christlichen «Vielgötterei» als der «törichtesten Vielgötterei» ist wohl vor dem Hintergrund seiner Überzeugung zu verstehen, dass jeder, der über einen gesunden Verstand und eine tadellose Sinneswahrnehmung verfügt, aus der Beobachtung der Welt und der in ihr sich abspielenden Vorgänge logisch zwingend auf die Existenz eines einzigen Gottes schliessen muss. Diese Grundüberzeugung hebt Ibn Ḥazm in seinem Logikkommentar zum aristotelischen *Organon*, welches für ihn das einzig gültige Kriterium für die Unterscheidung zwischen wahr und falsch darstellt, immer wieder hervor.¹⁷ Die Annahme mehrerer Götter – so Ibn Ḥazms Fazit – stehe im absoluten Widerspruch zu der Logik des gesunden Menschenverstandes.

Während es Ibn Ḥazm bei diesem Beispiel darum ging, «nur» die «Dummheit» der Christen zu demonstrieren, zeigt er wenige Seiten danach, am Beispiel der im Lukasevangelium geschilderten Kreuzigungsszene, «zwei [wie er sagt] ungeheure Abscheulichkeiten [...], ausreichend in Bezug auf die Unreinheit ihrer Religion und als klarer Beweis der Verdorbenheit von allem, was sie [als ihre Religion] öffentlich bekennen.» (II, 60)

Die Lukasstelle gibt Ibn Ḥazm wie folgt wieder:

«Und im zwanzigsten Kapitel des Lukasevangeliums steht¹⁸: Als sie nun den Ort erreichten, der Öde genannt wird, kreuzigten sie ihn dort und kreuzigten mit ihm zwei spöttische Räuber, den einen ihm zur Rechten und den andren ihm zur Linken. Und Jesus sagte: O mein Vater! Vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun [...].» (II, 59f.)

Als würde er es selbst nicht für möglich halten, dass es jemand wagen würde, solche Zeilen als Gottes Wort aufs Papier zu bringen, fragt Ibn Ḥazm die Christen, um sich quasi nochmals zu versichern:

«Und wir fragen sie: Der Messias, ist er für euch ein Gott, oder doch nicht? Lautet deren Antwort: So ist es!, dann soll man sie doch fragen: Zu wem flehte er [Jesus] dann und erhob seine Bitte?» (II, 60)

Die Fragestellung lässt den Christen nur zwei Möglichkeiten zu antworten – tertium non datur. Denn eine Aussage – diese Ansicht zieht sich wie ein roter Faden durch Ibn Ḥazms Gesamtwerk – kann entweder nur richtig oder

¹⁶ Mk 16,19.

¹⁷ Vgl. dazu Behloul, Ibn Ḥazms Evangelienkritik, 38-59.

¹⁸ Lk 23,33-34.

nur falsch sein. Alles andere ist Spekulation und somit von vornherein falsch, da durch keine Beobachtung verifizierbar. Vorausgesetzt, die Christen würden ihm antworten, «Jesus habe zu jemand anderem gefleht, [dann ist er] ein Gott, der zu einem anderen Gott fleht, was zwingenderweise Vielgötterei und eine Differenz zwischen den beiden Gottheiten bedeutet.» (II, 60) M.a.W., der eine Gott muss schwächer sein als der andere, da er sich gezwungen sieht, den anderen Gott zu Hilfe zu rufen. Ibn Ḥazm weiss natürlich, «dass die Christen so etwas nie sagen würden», und so bleibt ihnen aus seiner Sicht noch die zweite, ebenso unsinnige Antwortmöglichkeit: «Sollte er [Jesus] zu sich selbst gefleht haben, so ist dies eine Torheit.» (II, 60)

Aber warum sollte er überhaupt, so fragt Ibn Ḥazm weiter, jemanden um Vergebung der Sünden eines anderen bitten, denn «in den Evangelien erklären sie doch, dass er die Sünden vergeben hat, wem er wollte. Wo war dann diese seine Eigenschaft, als er auf einmal zu einem anderen Gott gefleht haben soll?» (II, 60)

Und schliesslich gibt es noch eine zweite «Abscheulichkeit», die, wie Ibn Ḥazm meint, das ganze «Ausmass [...] an Irrtum [der Christen zeigt], in welchem sich sonst keine Religionsgemeinschaft auf der Welt befindet [...]» (II, 60) Gesetzt den Fall, Jesus habe tatsächlich Gott, oder wie Ibn Ḥazm es versteht, ein Gott habe einen anderen Gott um Vergebung der Taten anderer Menschen gebeten, «hat er diese seine Bitte [so Ibn Ḥazms Frage] nun erhört oder nicht?» (II, 60) Auch hier sind nach Ibn Ḥazms Verständnis nur zwei Antworten möglich, entweder eine verneinende oder eine bejahende. «Wenn sie nun sagen, seine Bitte sei nicht erhört worden, dann sagen wir, es gibt doch nicht grösseres an Schande, als dass ein Gott um etwas bittet und es wird ihm nicht erhört [...], denn solch ein Gott wird soviel an Göttlichkeit besitzen, [...] wie auch die übrigen Geschöpfe, die nämlich um etwas bitten, und mal erhört, mal nicht erhört werden.» (II, 60) Falls aber die Christen mit Ja antworten, d.h. behaupten sollten, die Bitte Jesu um Vergebung am Kreuz sei erhört worden, wartet Ibn Ḥazm schon mit einer weiteren provozierenden Frage auf:

«Wisset, dass ihr alle und eure Vorfahren hinsichtlich eurer Verfluchung der Juden, die ihn gekreuzigt haben [sollen], ungerecht ihnen gegenüber seid, denn wie kann man ein Volk verfluchen, wenn Gott es ihm verziehen und es von dem Vorwurf, sie hätten ihn gekreuzigt, freigesprochen haben soll?» (II, 60)

Ibn Ḥazm geht es hier nicht etwa darum, Juden in Schutz zu nehmen, denn in seiner Polemik gegen die Tora wendet er sich an sie immer wieder mit «Gott möge sie verfluchen» – dies deswegen, weil sie, genauso wie später die Christen, die Offenbarungsschriften verfälscht haben sollen. Bei der Auseinandersetzung mit der in den Evangelien dargestellten Kreuzigungsszene geht es ihm vielmehr darum, sowohl die theologische wie auch logische Unhaltbarkeit dieser Geschichte restlos zu demonstrieren. Deswegen beschliesst er sei-

ne diesbezüglichen Ausführungen mit der Bemerkung: «Das dürfte nun für denjenigen, der bei Verstand ist, genügen.» (II, 61)

Naturwidrigkeit der Evangelien

Wie konsequent Ibn Ḥazm bei der Überprüfung der Evangelien auf ihren Wahrheitsgehalt hin sein möchte, demonstriert er an der von Matthäus überlieferten Aussage Jesu über das Himmelreich:

«Im dreizehnten Kapitel des Matthäusevangeliums¹⁹ steht, dass der Messias gesagt hat: das Himmelreich wird mit einem Senfkorn verglichen, welches ein Mensch auf sein Ackerfeld sät. Es ist das kleinste von allen Samen. Sobald es aber herangewachsen ist, erhebt es sich über alle Pflanzen und Samen, so dass die Vögel des Himmels auf seine Zweige herabsteigen und darin nisten.» (II, 34)

Aus Ibn Ḥazms Sicht zeigt Matthäus hier, dass er ein schlechter Lügner ist, denn «es sei doch fern vom Messias, diese Worte gesagt zu haben. Vielmehr war es so, dass der Urheber dieser Worte keine Ahnung von der Pflanzenwelt hatte.» (II, 34) Er hätte sich doch auf dem nächstgelegenen Ackerfeld umsehen und feststellen können, dass die Senfkornpflanze nie so gross wird, dass sie den Vögeln als Nistplatz dienen kann. Oder wie es Ibn Ḥazm selbst ausdrückt:

«Wir haben Senfkornpflanzen gesehen und ebenso Menschen befragt, die diese Pflanzen in weit entfernten Ländern gesehen haben. Weder haben wir dabei beobachten können, noch hat uns jemand, der diese Pflanzen kennt, bestätigen können, dass es möglich wäre, dass ein Vogel darin nisten könnte.» (II, 34)

Mit der Metaphorik dieser – wie auch aller anderen neutestamentlichen Stellen – kann ein kompromisslos auf den äusseren Wortlaut des Textes fixierter Theologe wie Ibn Ḥazm selbstverständlich nichts anfangen, so dass es für ihn schliesslich gänzlich ausgeschlossen bleibt, dass «Nachlässigkeiten wie diese einem Propheten, geschweige denn einem Gott unterlaufen könnten.» (II, 34) Der Mensch bleibt mit seinem Erkenntnisvermögen, so Ibn Ḥazms erkenntnistheoretischer Ansatz, einzig und allein auf die Beobachtung angewiesen, und es ist demnach unzulässig, etwas als Offenbarung auszugeben, was nirgendwo in der Natur zu beobachten ist.

Ibn Ḥazms Fazit aus der Evangelienkritik

Zum Schluss seiner Evangelienkritik zieht Ibn Ḥazm das Fazit und weist darauf hin, er habe «in Bezug auf die Evangelien siebzig Abschnitte, bestehend aus reiner Lüge und unlösbarem Widerspruch» dargelegt. (II, 68) Um nur, wie er sagt, «das Minimum an Ungeheuerlichkeiten der Evangelisten» zu

¹⁹ Mt 13,31f.

erwähnen, fasst Ibn Ḥazm spöttisch die Christologie der Evangelien nochmals zusammen:

«[...] mal ist er [Jesus] gemäss dem Evangelientext der Sohn Gottes, mal Josefs Sohn, Sohn Davids und Menschensohn, mal ist er ein Gott, der erschafft [...], mal Lamm Gottes, mal in Gott und Gott in ihm, mal in seinen Jüngern und seine Jünger in ihm [...], mal ist er ein Prophet und Diener Gottes, mal wird ihn Gott seinen Feinden ausliefern und mal verzichtet Gott ihm zugunsten auf die Macht und überträgt sie ihm [...], mal hat er wiederum Hunger und sucht nach Ess- und Trinkbarem [...], wird gefangen, sein Gesicht wird geohrfeigt und bespuckt [...] und schliesslich von einem Wachmann getötet. [...] Danach wird er wieder lebendig [...], trifft sich mit seinen Anhängern und bittet sie um Essen [...].» (II, 69)

Angesichts dieser Sachlage kann Ibn Ḥazm aus seiner Sichtung der vier Evangelien nur noch das Fazit ziehen, «dass sie [die Evangelisten und mit ihnen alle Christen] sich zu den zwei zwingend [graduell] unterschiedlichen Gottheiten bekennen. Wir aber suchen bei Gott den Schutz vor Verirrung.» (II, 69)

Wozu Polemik? Die Einordnung von Ibn Ḥazms antichristlicher Polemik in die gesellschaftspolitischen Verhältnisse seiner Zeit

Ibn Ḥazm begreift den Islam als die einzig wahre, im absoluten Einklang mit der sichtbaren Welt und den sich in ihr abspielenden Naturprozessen stehende *religio naturalis*. Dies verleiht ihr wiederum notwendigerweise die Rolle eines allein gültigen Korrektivs – gegenüber jeder Denkweise und jeder Religion. Dass Ibn Ḥazm in seiner Auseinandersetzung mit den Evangelien nur an wenigen Stellen den Koran zur rational-theologischen Berichtigung der darin vorkommenden «Ungeheuerlichkeiten» heranzieht, ist kein Zufall, geht es ihm doch darum, die Evangelisten mit ihren eigenen Worten zu widerlegen. Deswegen sagt er schon zu Beginn seiner Evangelienkritik, man könne sich eigentlich die Mühe einer Auseinandersetzung mit dem neutestamentlichen Schrifttum ersparen, da es nämlich einerseits die Christen selbst seien, die die Urheberschaft ihrer Schriften nicht auf Gott, sondern auf die menschliche Feder zurückführen, und andererseits würde schon bei minimaler Verwendung des gesunden Menschenverstandes die Unsinnigkeit dieser Texte jedermann einleuchten. Umso erstaunlicher erscheint es dann, dass Ibn Ḥazm, trotz dieser Offensichtlichkeit und der daraus resultierenden Überflüssigkeit, keine Mühe und keine Worte scheut, die Evangelien bis ins letzte Detail zu «durchleuchten» und zu «widerlegen».

Dadurch gewinnt die Frage nach dem eigentlichen Zweck und Ziel dieser Polemik an Dringlichkeit. Für ihre Beantwortung ist zunächst wichtig darauf hinzuweisen, dass Ibn Ḥazms wissenschaftlichem und schriftstellerischem Schaffen eine aktive und äusserst turbulente politische Lebensphase vorausgegangen war. Ibn Ḥazm genoss eine wohlbehütete Kindheit in einer Wesirs-

familie. Sein Vater Aḥmad war Reichswesir in Córdoba unter dem Kalifen Al-Manṣūr, der von 991 bis 1002 regierte. Nach dem Ableben dieses Kalifen wurde Andalusien schon bald von blutigen Bürgerkriegen überzogen. Als der neue Kalif al-Maḥdī im Jahre 1008 die Herrschaft übernahm, fand sich Ibn Ḥazms Familie auf der Seite der Verlierer, was auch das Ende der politischen Karriere seines Vaters zur Folge hatte. Die Schrecken des Bürgerkriegs haben den jungen Ibn Ḥazm tief geprägt. Als Achtzehnjähriger entschloss er sich, politisch aktiv zu werden, zum einen, um seinen Vater politisch zu rehabilitieren – ihm wurde von den neuen Machthabern Verrat vorgeworfen –, und zum anderen, um die erneute Übernahme des Kalifats durch die Dynastie der Umayyaden, als dessen Nachkommen er sich und seine Familie sah, herbeizuführen. Für kurze Zeit wurde er sogar Wesir, und zwar im Jahre 1023, als sein enger Freund aus dem Hause der Umayyaden, ‘Abdarraḥmān V. al-Mustazḥir, zum Kalifen ernannt worden war. Ein Staatsstreich bereitete dieser Karriere jedoch ein rasches Ende. Ibn Ḥazm kam ins Gefängnis. Die dort verbrachte Zeit bewirkte bei ihm eine grosse Wende. Auf die politische folgte nun eine wissenschaftlich-polemische Lebensphase. An der gesellschaftspolitischen Entwicklung in Andalusien blieb er jedoch weiterhin stark interessiert, suchte diese aber fortan auf wissenschaftlichem Wege zu beeinflussen. Die Fokussierung seiner politischen Interessen erlebte dabei eine entscheidende Wende. Es ging nicht mehr um die Restaurierung der Umayyadenherrschaft in Andalusien, sondern um die Wiederherstellung der in einer richtigen Koran- und Gesetzesinterpretation wurzelnden islamischen Gesellschaftsordnung. Die wahre Ursache für die Spaltung und die blutige Feindschaft unter den Muslimen in Andalusien erblickte Ibn Ḥazm in der Unwissenheit seiner Zeit- und Glaubensgenossen, was die richtige Interpretation des Korans und des islamischen Glaubens betraf. Die Unwissenheit über die wahre und einzig gültige, auf den Prinzipien des gesunden Menschenverstandes beruhende Interpretation des Wortes Gottes war es, was in Ibn Ḥazms Augen zunächst zu einer geistigen und dann auch politischen Anarchie führte, die er letztendlich am eigenen Leib zu spüren bekam. Um den ursprünglichen Zustand der Eintracht und gottwohlgefälligen minutiösen Erfüllung der kultischen und rechtlichen Pflichten des Islam wiederherzustellen, galt es aus Ibn Ḥazms Sicht nicht, etwas Neues zu lernen, sondern sich allein an die eigene, im Vermächtnis des Propheten Muhammad verankerte und einzig und allein den Muslimen zukommende Überlegenheit gegenüber allen anderen Religionsgemeinschaften zu erinnern.

Auffallend mit Blick auf seine Polemik gegenüber dem Christentum ist dabei die kontinuierliche Gegenüberstellung des Ideals der Eintracht der islamischen Urgemeinde und der Wirklichkeit des, wie er meint, durch Lügen und Spaltungen geprägten Christentums. Gegen Ende seiner Evangelienkritik appelliert er beispielsweise an die Muslime, sie alle sollten klar und deutlich sehen, «wie weit qualitativ entfernt die Überlieferung übriger Religionen

von ihrer ist.» (II, 81) Seine Polemik gegen die Christen – wie übrigens auch die Polemik gegen die Juden und andere ausser- und innerislamische Gruppierungen²⁰ – bildet im Rahmen dieser retrospektiven «Aufklärungskampagne» nur eine Etappe.

In diesem Beziehungsgeflecht betrachtet entpuppt sich Ibn Ḥazms äusserst detailliert vorangetriebene «Widerlegung» des Evangeliums als Selbstkritik, nämlich als Kritik an der Gottvergessenheit der eigenen Religionsgemeinschaft. Die Adressaten seines Werkes waren letztendlich nicht die Christen selbst, sondern die eigene zutiefst zerstrittene islamische Glaubensgemeinschaft. Der historisch, theologisch und logisch begründete «Triumph» über die Christen entpuppt sich somit bei genauerer Einordnung in das Gesamtwerk und die gesellschaftspolitischen Bedingungen der Zeit als ein dem Verfasser selbst zur Tarnung eigener Enttäuschung und Verzweiflung dienendes literarisches Mittel: als Verklärung von Gestern (die prophetische Urgemeinde von Medina) zwecks Bewältigung der Probleme von heute. Nur aus diesem Beziehungsgeflecht heraus betrachtet hat Ibn Ḥazms detaillierte Darstellung und Widerlegung des christlichen Glaubens einen «Sinn». Ansonsten wäre sie lediglich als ein langatmiges Exposé «offensichtlicher Lügen» und demnach als überflüssig zu bewerten.

Abstract

Die islamische Wahrnehmung des Christentums ist ein aspektenreiches Phänomen. Sie reicht von bemerkenswerter Achtung bis zu totaler Ablehnung und fanatischer Feindschaft. Was die apologetisch-polemische Literatur über die Bibel und das Christentum angeht, so hat sie im Islam eine lange Tradition. Genauer gesagt, sie ist so alt wie die Religion des Islam selbst. Denn das älteste Zeugnis und zugleich die zentrale Quelle der islamischen Polemik gegen die Bibel ist der Koran

Das Ziel des vorliegenden Beitrages ist es, am Beispiel des andalusischen Religionsgelehrten Ibn Ḥazm (994-1064) die polemisch-apologetische Seite der islamischen Wahrnehmung des Christentums und der Bibel darzustellen. Die Fokussierung erfolgt dabei auf die sozio-kulturelle Einordnung seiner Evangelienkritik, dies insbesondere deshalb weil sich in Ibn Ḥazms Einstellung gegenüber Christen eine bemerkenswerte Asymmetrie manifestiert. Einerseits wird man, an Stil und Wortwahl seiner Polemik gemessen, umgehend zu dem Schluss gelangen, Ibn Ḥazm sei von einem glühenden und unbändigen Hass gegen die Christen getrieben worden. Auf der anderen Seite staunt man über seine ausgesprochen positive Haltung hinsichtlich der Pflege sozialer Kontakte zwischen Muslimen und Christen.

Samuel M. Behloul, Luzern

²⁰ Auch innerislamische Gruppen wie beispielsweise verschiedene schiitische oder mystische Strömungen und nicht zuletzt auch das eigene religiös-politische Establishment, deren Islaminterpretation er für koran- oder traditionswidrig hält, greift Ibn Ḥazm in seinen polemischen Schriften schonungslos an.