

Akbars „Gottesreligion“ – Mythos oder Wahrheit?

Moderne Deutungen des berühmten Mogulherrschers kritisch betrachtet

Stephan Conermann

Irgendwie haben wir ein Problem mit dem Mogulherrscher Akbar (reg. 1556-1605). Gemeinhin gilt Akbar als der bedeutendste muslimische Machthaber auf dem indischen Subkontinent, dem es nicht nur gelang, ein grandioses Verwaltungssystem zu etablieren, eine große Zahl erfolgreicher Feldzüge durchzuführen und eine neue Hauptstadt bauen zu lassen, sondern der darüber hinaus auch eine neue, nunmehr gesamtindische Religion kreieren und etablieren wollte. Gerade der letzte Punkt ist allerdings, wenn man sich die persischen Quellen genau ansieht, nicht unumstritten.

Akbar selbst hat uns kein Werk hinterlassen, das Rückschlüsse auf seine Persönlichkeit und seine Ideen erlauben würde. Stattdessen wird seine Figur stets durch das Prisma der zeitgenössischen Autoren gebrochen, die über ihn geschrieben haben. So besitzen wir eher eine Vorstellung von den Intentionen der jeweiligen Verfasser, aber inwieweit dies der Wirklichkeit entspricht, ist völlig unklar. So konnten auch spätere westliche und indische Historiker alles Mögliche in die Person des Großmoguls hineininterpretieren. Ein paar Beispiele mögen zur Veranschaulichung genügen: In seinem 1841 erschienenen Buch *A History of India: the Hindoo and Muhammedan periods* bringt der britische Staatsmann und Gelehrte Mountstuart Elphinstone (1779-1859) viele der später gängigen Topoi ins Spiel: Akbar war ein überaus toleranter Herrscher, der sich vollkommen vorurteilslos mit anderen Religionen beschäftigte, freigeistige Strömungen freien Lauf ließ und mit seiner „Gottesreligion“ eine Art reinen Deismus schuf. Diesen Vorstellungen fügte der Orientalist und Übersetzer Henry Blochmann (1838-1878) noch hin-

zu, dass der Padishah offensichtlich an das Phänomen der Seelenwanderung glaubte. Seine neue Religion, in der sich viele hinduistische und persische Elemente wieder finden, bedeutete die konsequente Einführung eines neuen Glaubens und die radikale Abkehr vom Islam. Der neue Kult konnte sich allerdings nicht durchsetzen und erlosch mit dem Tod des Herrschers.

Die Vorstellung eines wahrhaft aufgeklärten Regenten nach europäischem Muster findet ihren Höhepunkt in der zweibändigen Biographie des Schleswig-Holsteinischen Grafen Friedrich Christian von Noer (1830-1881). Ganz anders hingegen liest der Historiker, Indologe und Kolonialbeamte Vincent Arthur Smith (1848-1920) die persischen Chroniken. In seiner *Oxford History of India: from the earliest times to the end of 1911* (erschienen 1920) skizziert er das Bild eines abergläubischen, hochgradig eitlen und egomanischen Epileptikers und Apostaten, der von der spinnerten Idee besessen war, eine neue Glaubensform einführen zu müssen. Die Anhänger der „Gottesreligion“ stellen aus der

Perspektive von Smith eine Art Sekte dar, die sich aus dem Islam herausgelöst hat. Nach 1947 schließlich finden wir in der indischen Literatur zu Akbar oftmals eher eine Darlegung eigener gegenwartspolitischer Ansichten als fundierte geschichtswissenschaftliche Analysen. Und selbst in dem einschlägigen Eintrag in der renommierten *Encyclopaedia of Islam* kann sich Ahmed Aziz, seines Zeichens Professor an der University of Toronto, nicht wirklich von den etablierten Klischees lösen.

Wie schwierig eine Beurteilung des Mogulherrschers anhand der zeitgenössischen Quellen ist, möchte ich anhand eines Vergleiches der drei wichtigsten historiographischen Werke aus der Zeit darlegen. Neben dem *Akbar-nama* („Die Akbar-Chronik“) aus der Feder des offiziellen Hofchronisten und Intimus' des Padishahs Abu'l Fazl Allami (st. 1602) kommen die *Tabaqat-i Akbari* („Die Verwaltungseinheiten unter Akbar“) des unabhängigen Chronisten Nizam ad-Din Ahmad (st. 1594) und das *Muntakhab at-tavarikh* („Eine Zusammenfassung von Geschichtswerken“) des Oppositionellen

Abd al-Qadir Bada'uni (st. 1597-8) zu Wort.

Abu l-Fazl: Darstellung Akbars als übermenschlichen Herrscher

Im *Akbar-nama* preist Abu l-Fazl den Herrscher dafür, dass er die von ihm als gutem Herrscher verlangten Pflichten auf exzellente Weise verrichte. Er habe den Menschen in seinem Reich Frieden, Wohlstand und Gerechtigkeit gebracht und den Ruhm des Islams durch die Eroberung nichtislamischer Gebiete weiter gesteigert. Das hinter der Chronik stehende Ziel ist es aufzuzeigen, dass es noch nie eine ähnlich gut funktionierende und ausgezeichnet organisierte Verwaltung gab wie zur Regierungszeit dieses Herrschers, der sich ausschließlich um die Funktionstüchtigkeit und die Verbesserung der gesellschaftlichen Einrichtung gekümmert habe. Akbar ist jedoch nicht nur der beste Herrscher, sondern auch der perfekte Mensch (*in-san-i kamil*), der aufgrund seiner erfolgreichen Gottsuche den Schleier zwischen Exoterischem und Esoterischem zerreißen konnte.

Das Ziel Abu l-Fazls rhetorischer Bemühungen war es, die Überlegenheit seines Herren über alle Menschen aufzuzeigen. Im Gegensatz zu der fehlbaren Natur eines gewöhnlichen indo-muslimischen Sultans sei Akbar ein der menschlichen Fehlbarkeit entrücktes Wesen, das dadurch ontologisch Gott und der Wahrheit näher als die übrigen Lebewesen stehe. Dies werde bestätigt durch ein verborgenes göttliches Licht, das über eine Kette von Ahnen auf ihn gekommen sei. Dieses urewige Licht Gottes, dessen Anblick dem Schauen im Jenseits gleichkomme, symbolisiere die Sonne. Diese von Abu l-Fazl verwandte Lichtmetapher führt sich zum einen zurück auf die altiranische Vorstellung vom *farr-i izadi*, nach der die Herrschaftswürde von einem göttlichen Lichtstrahl abhängt, der auf ihrem Träger ruht. Zum anderen ist sie auch mit der

Geschichte von Alanquva verknüpft. Diese Ahnherrin der Timuriden habe ein himmlischer Lichtstrahl geschwängert, wodurch die Erleuchtung von Generation zu Generation weitergegeben worden sei. Akbars Einzigartigkeit wird somit mit seiner besonderen Beziehung zur Sonne begründet, zumal auch das persische Wort für Sonne – *aftab* – numerisch die gleiche Summe ergibt wie der Name Akbar.

Diese kosmische Verbindung zwischen dem Herrscher und der Sonne darf jedoch nicht als eine Gleichsetzung Akbars mit Gott gesehen werden. Der Padishah wird allein als „Wegweiser“ zur Gotteserkenntnis aufgefasst. Die Verehrung der Sonne bestimmte in zunehmendem Maße auch die religiösen Riten. Nachdem man bereits 1582 damit begonnen hatte, Nauruz offiziell zu zelebrieren, ging man zwei Jahre später dazu über, anstelle des Hijra-Jahres die Ilahi-Ära zu verwenden und gleichzeitig die altiranischen Monatsfeste wiederzubeleben. Bereits ein Jahr später ließ der Herrscher vier tägliche Sonnengebete einführen und zog die Rezitation der 1001 sanskritischen Bezeichnungen für die Sonne der Nennung der 99 Gottesnamen vor.

Die von Akbar ausgehende Ausstrahlung, so schreibt Abu l-Fazl, sei nur für diejenigen erkennbar, deren spirituelle Fähigkeiten hoch entwickelt wären und die die Zeichen wahrer Autorität wahrnehmen könnten. Für seine in der wahren Lehre unterwiesenen Anhänger lüfte sich der Schleier, der das von Akbar ausströmende Licht für gewöhnlich verberge. Akbar verfüge somit über esoterisches Wissen und über eine Autorität, die größer sei als diejenige sowohl des anerkannten Interpreten der Scharia (*mujtahid*), des größten Sufi-Heiligen (*pir*) als auch des berühmtesten charismatischen Erlösers (*mahdi*).

Abu l-Fazl ging es um die verherrlichende Darstellung Akbars als übermenschlichen Herrscher. Er konzi-

pierte das *Akbar-nama* als ein Werk, in welchem nach außen hin nüchtern über die Taten und Institutionen eines großen Mannes und Herrschers berichtet wird. Bei näherem Hinsehen stellt man allerdings fest, dass die Stellung Akbars Wesen im Universum nicht derjenigen eines Mitgliedes der menschlichen Rasse entspricht. Eher wird der Padishah als etwas dargestellt, das zwar in der Welt menschlicher Erfahrung beheimatet ist, dieser aber letzten Endes nicht entspringt, sondern kosmologische Qualität besitzt.

Abd al-Qadir Bada'uni: Groll über unstatthafte Neuerungen

Eine durchaus andere Vorstellung von wahrhaft islamischer Herrschaft und von einem idealen muslimischen Machthaber finden wir bei Abu l-Fazls Zeitgenossen Abd al-Qadir Bada'uni. Sein *Muntakhab at-tavarikh* ist ein im Groll geschriebenes Geschichtswerk. Bada'uni wollte darin seiner Abscheu vor den in seinen Augen häretischen und unstatthafte Neuerungen Akbars Ausdruck verleihen. Da er jedoch gegen den Herrscher und seine Anhänger nur sehr begrenzt protestieren konnte, war er dazu gezwungen, sein Buch im Geheimen zu schreiben. Im zweiten Band seiner Chronik traktiert Bada'uni das politische Geschehen der ersten 40 Jahre der Regierung Akbars. Die Ereignisse werden strikt unter dem Jahr berichtet, in dem sie sich abgespielt haben. Falls sich eine Begebenheit über mehrere Jahre erstreckt, wird der Bericht aufgesplittet. Ein interessantes Detail dieses Bandes ist die Verbindung von biographischen Angaben mit der Ereigniszählung. In einer Reihe von Fällen unterbricht Bada'uni den Erzählfluss, um im Rahmen seiner negativen Einstellung zur Herrschaft Akbars einige persönliche Anmerkungen zu den in das politische Geschehen involvierten Männern zu geben.

Der gesamte *Muntakhab at-tavarikh* dreht sich aber letztlich darum, die

Herrschaft Akbars zu diffamieren und das Abweichen vom richtigen Pfad der wahren Religion anzuklagen. Akbar habe „die Religion auf den Verstand aufgebaut und nicht auf der Überlieferung“. Gestützt habe er sich dabei auf „einige der nur halbherzig gläubigen und (stets) zweifelnden Männer, (insgesamt also) auf kurzsichtige Leute, „die durch das Studium der Geschichte und durch das Nachdenken über historische Dinge vom rechten Wege der Scharia und Muhammads abgekommen sind“. Wir haben es mit einer Chronik zu tun, die sich auf die – in den Augen ihres Verfassers – schlechte Herrschaft eines Padishahs konzentriert und nicht versucht, historische Entwicklungen aufzuzeigen. Bada'uni klagt in seinem von einer pessimistischen Grundstimmung durchdrungenen *Muntakhab at-tavarikh* an, ohne eine wirkliche herrschaftstheoretische Alternative anbieten zu können.

Nizam ad-Din Ahmad: Beschreibung der glorreichen Vereinigung Indiens

Unbeeinflusst von den Auseinandersetzungen zwischen Abu l-Fazl Allami und Abd al-Qadir Bada'uni hat zur gleichen Zeit Nizam ad-Din Ahmad eine Chronik der Akbarzeit verfasst. Nizam ad-Din verwendet für sein Werk jedoch eine neuartige historiographische Form: Im Gegensatz zu den Geschichtswerken seiner beiden Kollegen stellen die *Tabaqat-i Akbari* die Geschichte von neun geographisch-gesellschaftlichen Einheiten (*tabaqat*) vor: Delhi, der Dekkhan, Gujarat, Bengalen, Malva, Jaunpur, Sind, Kaschmir und Multan. Das Buch beginnt mit einer Darstellung der Ghaznaviden und endet mit einer Schlussbetrachtung, in der ausführlich die Ausdehnung von Akbars Reich beschrieben wird. Innerhalb dieses vorgegebenen regionalen Rahmens schreibt Nizam ad-Din Ahmad Dynastiegeschichte, das heißt er stellt uns die Dynastie oder – gegebenenfalls – die Dynastien vor, die in jeder dieser Gegenden bis zur Zeit ihrer Ero-

Literaturhinweise

Gerald Grobbl: *Der Dichter Faidi und die Religion Akbars*. Berlin 2001.

Heike Franke: *Akbar und Jahangir. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild*. Schenefeld 2005.

berung durch die Truppen Akbars geherrscht haben. Mit dem Einsetzen der Herrschaft Akbars, die vom Aufbau der Chronik her noch zur ersten *tabaqa*, nämlich zu Delhi, gehört, geht die Darstellung in eine annalistische Form über. In den anschließenden übrigen acht *tabaqat* verwendet Nizam ad-Din Ahmad dann wiederum eine dynastiegeschichtliche Erzählform.

Zwar sind die herrschaftstheoretischen Vorstellungen Nizam ad-Din Ahmads insgesamt nur schwach ausgeprägt, doch soll die Gesamtkomposition des Werkes die glorreiche Vereinigung der verschiedenen indischen Gebiete während der exponierten Regierungszeit des großartigen, da gerade herrschenden Padishahs betonen. Die Beschreibung der 40-jährigen Herrschaft Akbars nimmt dann den größten Raum des zweiten Teiles der ersten *tabaqa* ein. Natürlich muss auch Nizam ad-Din Ahmad seinen ‚Haupthelden‘ und potenziellen Patron in ein günstiges Licht rücken, will er mit seinem Werk bei dem Machthaber Anklang finden. Aus diesem Grunde wählt er für dessen Regierungszeit zum einen eine andere historiographische Darstellungsform und stellt den Bericht über die Geschehnisse dieser Epoche in den Mittelpunkt seiner Chronik. In den Augen des Autors fällt Akbar allerdings nicht grundsätzlich aus der Reihe der erlauchten Mogulherrscher. Nizam ad-Din Ahmad sieht sich auch nicht dazu veranlasst, den Regierungswechsel von Humayun zu Akbar in irgendeiner Art und Weise besonders hervorzuheben, geschweige denn auf

die Zeit vor seiner Inthronisation einzugehen.

Drei Chronisten, drei unterschiedliche Einschätzungen

Drei Chronisten, drei unterschiedliche Einschätzungen des Mogulherrschers. Wo ist die Wahrheit, die ja bekanntlich ohnehin nur ein Konstrukt ist? Oder, anders gefragt: Wer ist denn nun eigentlich dieser Akbar? Ganz vorsichtig ausgedrückt lässt sich vielleicht folgender Entwicklungsweg des Machthabers beschreiben. Bis Mitte der 1570er Jahre war Akbar scheinbar ein guter hanafitischer Muslim mit starken sufischen Neigungen. Bei Hofe und im Reich achtete man auf die Einhaltung der islamischen Riten und die Durchsetzung des islamischen Rechtes, wo dies möglich war. Juristische (und damit auch theologische) Auslegungen waren traditionell den Religionsgelehrten vorbehalten. Aus noch nicht hinreichend geklärten Gründen begann Akbar nach der Eroberung von Gujarat im Jahre 1573 mit eben jenen Gelehrten über Rechtsfragen zu disputieren. Nachdem man sich offenbar über die Frage der Deutungshoheit in Bezug auf die Ableitung der göttlichen Gebote zerstritten hatte, ordnete der Machthaber 1579 per Dekret an, dass er als Kalif das Recht habe, unter den einander widersprechenden Meinungen der Interpreten in Übereinstimmung mit dem vorwaltenden Interesse der Menschen die ihm am besten erscheinende Ansicht auszuwählen und darüber hinaus auf der Basis seiner ihm innewohnenden Unfehlbarkeit, rechtliche Anordnungen zu erlassen, solange sie mit dem Text des Korans übereinstimmen.

Wie unterschiedlich aber auch dieses zentrale Dokument wahrgenommen werden konnte, geht aus den Beschreibungen der drei Geschichtsschreiber hervor. Ohne Emotionen zu zeigen oder für oder gegen dieses Dokument Partei zu ergreifen, beschreibt Nizam ad-Din Ahmad den Sachverhalt: Die

wichtigsten Gelehrten des Reiches wären nach reiflicher Überlegung zu dem Schluss gekommen, dem Herrscher aufgrund seiner exponierten Stellung innerhalb des Mogulreiches eine Generalvollmacht nicht nur in allen weltlichen Belangen, sondern auch in religiösen Angelegenheiten zu übertragen.

Ganz anders hingegen schildert Abu l-Fazl Allami dieses Ereignis in seinem *Akbar-nama*. An den Anfang seines Berichtes stellt der Autor eine heftige Anklage gegen die traditionellen Religionsgelehrten. Ihre Wissenschaft sei überholt und veraltet, da sie ihren Verstand nicht benutzten und sich bei ihrer Urteilsfindung allein auf überlieferte und daher verstaubte Schriften stützten. Zum Glück hätten jedoch einige von ihnen die göttliche Inspiriertheit Akbars erkannt und wären übereingekommen, ihm den Titel eines *mujtabids* seiner Zeit zuzubilligen. Ihm und nur ihm käme in der Zukunft das letzte Urteil in allen Fragen der Religion zu. Natürlich, so Abul Fazl Allami, habe der Padishah, der hier übrigens auch als Kalif, das heißt als religiöser wie weltlicher Führer über alle Gläubigen der islamischen Gesamtgemeinde bezeichnet wird, aus Bescheidenheit gezögert, dieses Angebot anzunehmen. Schließlich habe er aber eingesehen, dass eine solche Erhöhung seiner Persönlichkeit nur zum Besten aller Muslime sei.

Dieser Position widerspricht nun Bada'uni in seinem *Muntakhab at-tavarikh* ganz energisch. Bada'unis Version zufolge hätte nur ein kleiner, aber mächtiger Kreis von unlauteren Gelehrten um Scheich Mubarak – also um den Vater seines Erzfeindes Abu l-Fazl Allami – die anderen *ulama'* gezwungen, das Dokument ihrer eigenen Entmündigung zu unterschreiben. Der Verfasser des *Muntakhab at-tavarikh* sieht darin den Zusammenbruch des bisherigen Gesellschafts-systems, in dem sich die weltlichen Mächte und die religiösen Kräfte ge-

genseitig die Waage hielten. Das Dekret bereite diesem Zustand ein Ende und bedeute den Beginn einer Willkürherrschaft des Padishahs.

Versuch, neue Glaubensgrundsätze zu formulieren

In den 1580er Jahren interessierte sich Akbar offenkundig in zunehmendem Maße für andere religiöse Ideen. Er lud Yogis, Brahmanen, Zoroastrier, Jainas, Anhänger der Nuqtawiya und der Ismailiya und sogar Jesuiten zu sich ein, um sich von ihnen unterweisen zu lassen und mit ihnen zu diskutieren. Aus den Berichten der Christen, die ja eine von den persischen Texten weitgehend unabhängige Quelle darstellen, erfahren wir, dass der Mogulherrscher offenbar in der Tat versuchte, eine neue Religionsform (innerhalb des Islams?) zu begründen. Zumindest schreibt Rudolf Acquaviva (1550-1583), dass er den Verdacht habe, Akbar benutze ihn und seine Gefährten nur dazu, „das Gesetz Muhammads“ zu widerlegen. Es gäbe, so Acquaviva weiter, sehr viele Stimmen, die davon überzeugt seien, dass der Padishah alsbald „mit etwas Neuem“ an die Öffentlichkeit treten werde. Antonio Montserrat (1536-1600) spricht sogar von dem Entstehen einer „neuen Sekte“ am Mogulhof. Christoval de Vega (1595-1672) schließlich weiß zu berichten, dass Akbar sich als Propheten und Religionsstifter geriere und die *Scharia* zugunsten eines eigenen Gesetzes aufgegeben habe.

Auch wenn hier viele Gerüchte über die Bewegungen bei Hofe mitschwingen, kann man davon ausgehen, dass der Mogulherrscher offenbar tatsächlich versucht hat, aus dem Gehörten neue Glaubensgrundsätze zu formulieren, die für die gemischte Bevölkerung wie auch für die Machtelite des Imperiums einen gemeinsamen religiösen Nenner darstellen könnte. Was allerdings Hauptlehren, Beweggründe und Ziele dieser Neudeutung angeht, so stehen wir hier völlig im Dunklen.

Es ist unklar, ob die „Gottesreligion, wie sie Bada'uni an einer einzigen Stelle bezeichnet, einen eher synkretistischen oder einen eher sufisch-islamisch Charakter hatte. Viel spricht dafür, dass Akbar „nur“ auf einer neuen spirituellen Basis einen neuen Orden gründen wollte. Bekanntermaßen hatte er ja starke emotionale Bindung zu dem berühmten Sufi-Scheich Salim Chishti (gest. 1571-72) in Ajmer, nach dem er auch seinen ältesten Sohn benannte. In regelmäßigen Abständen war Akbar zwischen 1562 und 1579 sogar zu dem Grab des Ordensgründers Mu'in ad-Din Chishti (gest. 1236) gepilgert. Und in dessen Nähe ließ er auch die neue Hauptstadt Fathpur Sikri errichten. Für einen sufischen Konvent sprechen übrigens neben der häufigen Schilderung Akbars als oberster Sufimeister auch die in den Texten beschriebene offizielle Aufnahme einer begrenzten Zahl von Adepten und die damit verbundenen Initiationsriten.

Das Fazit der Ausführungen kann nur lauten: bei Lichte betrachtet wissen wir nicht viel über den „wirklichen“ Akbar und seine religiösen Vorstellungen. Eine neue Akbarbiographie ist daher ein dringendes Desideratum!

Zum Autor

Stephan Conermann ist Professor für Islamwissenschaften im *Institut für Orient- und Asienwissenschaften* (IOA) der Universität Bonn.