

6. KAPITEL

DIE ENTWICKLUNG EINES REGELHAFTEN KRITERIUMS FÜR UNGLAUBEN BEI DEM AŠ‘ARITEN AL-BĀQILLĀNĪ

Der Kadi ‘Abdalġabbār kannte den *ḥadīṭ* über die 73 Sekten der Muslime und er wird von ihm in einer Version überliefert, wonach die gerettete Glaubensgruppe alljene Muslime umfaßt, die sich von Irrlehren absetzten.¹ Das Abgesondert-Sein von den Irrlehren der Masse der Muslime war eines der Leitmotive der späten Mu‘tazila. Während die Traditionalisten die Verbindung mit der Mehrheit der Muslime forderten, entwickelte sich unter den Mu‘taziliten die Haltung, die Isolation von der Masse zu preisen. Diese Fassung des *ḥadīṭ*, so der Kadi ‘Abdalġabbār, sei jedoch später in Vergessenheit geraten und habe leider keine Aufnahme ins *ḥadīṭ*-Korpus gefunden. Die traditionalistischen *ḥadīṭ*-Gelehrten hätten fälschlicherweise eine Formulierung aufgenommen, wonach nur eine einzige Sekte die gerettete sei.²

Die im Irak am Beginn des 5./11. Jahrhunderts vertretenen Muslime, die sich nicht zum Schiitentum bekannt haben, erscheinen in der häresiographischen Polemik dieser Zeit tief gespalten. Auf der einen Seite standen die Traditionalisten mit ihrer *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit und einem Glaubensbekenntnis, das versucht hat, auf jegliche religiöse Spekulation zu verzichten, um den Glauben der frühesten Muslime zu konservieren. Auf der anderen Seite standen die rationalistischen Richtungen, die von ihren Gegnern in die Rubriken Murġi‘it, Mu‘tazilit

¹ ‘Abdalġabbār, *Faḍl al-‘iṣṣāl*, 166: „Von Sufyān at-Taurī wird berichtet: ‚Der Prophet hat gesagt: ‚Die Israeliten haben sich in 72 Sekten getrennt, meine Gemeinde wird sich in 73 Sekten trennen; (das Paradies) erfüllt sich für die Gruppe, die sich absondert (auch: die mu‘tazilitische Gruppe) und sie ist es, die geehrt wird.‘“ Dann sagte Sufyān zu seinen Gefährten, daß man diese Gruppe mit diesem Namen bezeichnet, weil sie sich von der Irrlehre abgesondert hat.“

² Die kanonischen Überlieferungen über die Aussprüche Muḥammads wurden von traditionalistischen Gelehrten zusammengestellt, und die übernahmen kein Material, daß z.B. von Leuten an sie herangetragen wurde, die mit dem Dogma von der Geschaffenheit des Korans auch nur von Ferne in Verbindung gebracht wurden (so die Position Aḥmad b. Ḥanbals, vgl. *TuG*, iii, 470).

oder im Extrem Ġahmit eingeordnet wurden. Diese Beschränkung auf zwei Blöcke ist jedoch simplifizierend und wird der muslimischen Gemeinde am Beginn des 5./11. Jahrhunderts nicht gerecht. Als al-Malaṭī sein Buch über die 73 Sekten des Islams schrieb, setzte sich vor allem innerhalb der šāfiʿitischen Rechtsschule eine theologische Richtung durch, die einen traditionalistischen Standpunkt mit einer rationalistischen Methode zu vereinbaren suchte. Sie befand sich genau an der Bruchstelle zwischen Traditionalismus und Rationalismus. Innerhalb dieser Gruppe der Ašʿariten wurde weit systematischer über Unglauben und Abfall von der muslimischen Gemeinde nachgedacht als unter den Ḥanbaliten oder den Muʿtaziliten. Aus den Ašʿariten ging am Ende des 5./11. Jahrhunderts die am gründlichsten durchdachte Verurteilung von Philosophen und anderen Glaubensgruppen hervor und deshalb werden die Entwicklungen innerhalb der ašʿaritischen Schule in drei folgenden Kapiteln dieses Abschnitts im Zentrum der Untersuchung stehen.

Die ašʿaritische Schule führte sich selber auf Abū l-Ḥassan al-Ašʿarī zurück, dem die islamische Historiographie zuschreibt, den Kalām für das orthodoxe Sunnitum dienstbar gemacht zu haben. Al-Ašʿarī wurde um 260/873 in Basra geboren, wo die Muʿtaziliten damals einen festen Sitz hatten. Er war einer der fähigsten Schüler des muʿtazilitischen Theologen Abū ʿAlī al-Ġubbāʾī (gest. 303/915), vielleicht auch der Konkurrent von dessen Sohn Abū Ḥāšim (gest. 321/933). Zwischen Abū Ḥāšim und al-Ašʿarī scheint es zu einem Zerwürfnis gekommen zu sein, das al-Ašʿarī möglicherweise motivierte, sich von der Muʿtazila zu trennen. Sein Bruch mit dem Kreis um Abū ʿAlī al-Ġubbāʾī wurde in den späteren ašʿaritischen Zeugnissen als das Erlebnis einer Bekehrung geschildert, die im Jahr 300/912 stattgefunden haben soll.³ Im Alter lehrte al-Ašʿarī in Bagdad und starb dort 324/935.⁴

An der Theologie der Muʿtaziliten soll al-Ašʿarī die Unentscheidbarkeit eines konsequenten Rationalismus bemängelt haben. Der Rationalismus führe zu einem Gleichgewicht der Argumente, in dem sich kein Beweis vor dem anderen auszeichne.⁵ Für al-Ašʿarī gaben die Muʿtazila den Schriftbelegen aus dem Koran und dem *ḥadīṭ*-Kor-

³ as-Subkī, *Ṭabaqāt*, iii, 347–354.

⁴ Über al-Ašʿarī vgl. *GAL*, i, 206–208; *Suppl.* i, 345f.; *GAS*, i, 602–604; *EP*², i, 694f. (William M. Watt); über seine Theologie vgl. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*.

⁵ Arab.: *takāfuʿ al-adilla*, ein skeptizistisches Argument gegen den Rationalismus.

pus zu wenig Raum in ihrer Theologie. Er warf ihnen vor, in vielem vom Wortlaut der Überlieferungen abzuweichen. Zum Beispiel hielten die Mu'taziliten die *visio beatifica*, die Schau Gottes, für unmöglich, da Gott keinen Körper habe und auch in keiner anderen Weise sichtbar sei. Al-Aš'arī hat diesen Glaubenssatz mit neuen rationalistischen Argumenten verteidigt, nachdem er ihn sowohl im Koran wie im *ḥadīṭ* wohlbegründet fand.⁶ Damit entfiel die Notwendigkeit, die *visio beatifica* allegorisch zu interpretieren. In seinem Glaubensbekenntnis verpflichtete sich al-Aš'arī zu dem Grundsatz, solange nicht vom Wortlaut des Korans abzuweichen, bis er durch einen Vernunftbeweis dazu gezwungen wird.⁷

In den Inhalten seines Glaubensbekenntnisses wendet sich al-Aš'arī Positionen zu, wie sie von der traditionalistischen *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit etabliert wurden, also von den „Leuten der *sunna* und der Gemeinschaft“, wie sie sich selber nannten. Mehrfach bezeichnete er Aḥmad b. Ḥanbal als den großen Lehrer der islamischen Religion.⁸ Von ihm hat al-Aš'arī auch die Lehre von der Ungeschaffenheit des Korans übernommen sowie den Standpunkt, wonach jeder ein Ungläubiger ist, der den Koran für geschaffen hält.⁹ Trotzdem haben sich al-Aš'arī und die Gelehrten seiner Schule nie von der rationalistischen Methode des Kalām getrennt. Auf eine kurze Formel gebracht, geht es den Aš'ariten darum, die im Koran und im *ḥadīṭ* überlieferten Glaubenssätze aus der Frühzeit des Islams mit rationalistischen Argumenten zu begründen.¹⁰ Für einen mehr als vier Jahrhunderte später schreibenden Biographen war al-Aš'arī deshalb „der Scheich der Leute der *sunna* und der Gemeinschaft und der Imām der Mutakallimūn.“¹¹

Diese Darstellung al-Aš'arīs als Mann „zweier Wege“ birgt eine unerwartete Schwierigkeit. Al-Aš'arī und die Schule der Aš'ariten stehen einfach zu sehr in der Mitte des theologischen Spektrums und erscheinen zu überzeugend als das beste beider Richtungen der islamischen Theologie. Für die europäische Forschung war es deshalb nicht

⁶ al-Aš'arī, *al-Ibāna*, Ed. Maḥmūd, 35–62; Ed. 'Uyūn, 58–71; engl. Übers., 56–62.

⁷ Ebd., Ed. Maḥmūd, 40.4f.; Ed. 'Uyūn, 60.10f.; engl. Übers. 57.

⁸ Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 146.

⁹ al-Aš'arī, *al-Ibāna*, Ed. Maḥmūd, 23, 63–69, 95f.; Ed. 'Uyūn, 46, 72–75, 90f.; engl. Übers. 50, 66–69, 78f.

¹⁰ Ob al-Aš'arī darin wirklich der erste war, wird z.B. von Schacht, *New Sources for the History of Muhammadan Theology*, 33–36 bestritten.

¹¹ as-Subkī, *Ṭabaqāt*, iii, 347.

verwunderlich, daß sich die Aš'ariten als führende Richtung innerhalb der islamischen Theologie durchsetzen konnten. George Makdisi hat aber schon 1962 darauf hingewiesen, daß diese Forschung von einer Geschichtsschreibung beeinflusst wird, die al-Aš'ari und die Aš'ariten bewußt als den Ausgleich zwischen den vermeintlichen Extremen der Mu'tazila und dem Traditionalismus dargestellt hat. Alle Quellen, die zu Beginn der Forschung über die islamische Theologie im 19. Jahrhundert und bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts herangezogen wurden, waren von Aš'ariten verfaßt.¹² Makdisi hat gefragt, ob unser Eindruck von der Polarität der Mu'tazila und der Traditionalisten nicht der Schatten einer aš'aritische Idealisierung ist.¹³ Möglicherweise ist das Bild von der muslimischen Glaubensgemeinschaft in der europäischen Forschung falsch aufgehängt. Eine wesentliche Voraussetzung, die es den Aš'ariten überhaupt erst ermöglicht, sich selber als Ausgleich zweier islamischer Extreme zu präsentieren, war z.B. der Ausschluß aller rationalistischen Richtungen jenseits der Mu'tazila.¹⁴

Die Lehren Aḥmad b. Ḥanbals waren für al-Aš'ari nach dem Koran und dem *ḥadīṭ* das dritte, woran er erklärtermaßen festhielt und woran er glaubte.¹⁵ Das Verhältnis der traditionalistischen Theologen zu den aš'aritischen Rationalisten war jedoch weit komplizierter als dieses Bekenntnis erwarten läßt. Die ḥanbalitischen Traditionalisten hießen die Aš'ariten keinesfalls in ihrem Lager willkommen. Im Gegenteil, sie sahen in den Aš'ariten vor allem rationalistische Mutakallimūn, die ihre Argumentation weniger auf akzeptierte Regeln und *aḥādīṭ* stützten, sondern zu leichtfertig von einer Kenntnis der Geschöpfe auf eine Kenntnis Gottes schlossen.¹⁶ Am Beginn des 5./11. Jahrhunderts sind die ersten Anfeindungen zwischen Aš'ariten und Ḥanba-

¹² Gemeint sind vor allem aš-Šahrastānīs *al-Milal wa-ṅ-nihal*, das 1850 von Theodor Haarbrücker ins Deutsche übersetzt wurde und al-Gazālīs *Munkid min aḍ-ḍalāl*, das schon acht Jahre vorher auf Französisch vorlag. Im 20. Jahrhundert gewannen die aš'aritischen Quellen al-Baḡdādī, *al-Farq baina l-firaq*, al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn*, as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfi'īya al-kubra* und Ibn 'Asākir, *Tabyīn kaḍīb al-muftarī* an Bedeutung.

¹³ Makdisi, *Aš'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History*.

¹⁴ Vgl. dazu S. 242f.

¹⁵ al-Aš'arī, *al-Ibāna*, Ed. Maḥmūd, 20; Ed. 'Uyūn, 43; engl. Übers., 49.

¹⁶ Und sich deshalb aus Sicht der Traditionalisten des Anthropomorphismus schuldig machten. Vgl. Allard, *En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'arī par ses contemporains hanbalites?*

liten dokumentiert.¹⁷ Dies war aber erst der Anfang einer heftigen Auseinandersetzung, in deren Verlauf sich die beiden Parteien in der Stadt Bagdad blutige Kämpfe liefern sollten.¹⁸

Vor der Verurteilung der Fāṭimiden 402/1012 durch al-Qādir hatte nicht nur der Muʿtazilit al-Iṣṭaḥrī eine Schrift verfaßt, in der der Unglaube der Ismāʿīliten begründet wurde, sondern auch der einflußreiche ašʿaritische Gelehrte al-Bāqillānī. Al-Bāqillānī war eine weit bedeutendere Figur als al-Iṣṭaḥrī und sein Buch „Die Entschleierung der Geheimnisse wider den Bāṭiniten“ („Kašf al-asrār ʿalā l-bāṭinīya“) mag wie das Werk al-Iṣṭaḥrīs als Auftragsarbeit des Kalifen verfaßt worden sein – erwähnt ist dies nicht. Dieses Buch ist leider verloren und man weiß nur, daß al-Bāqillānī in ihm die vorgebliche Abstammung der Fāṭimidenkalifen von ʿAlī als Lüge verworfen hat und daß es ein Kapitel mit dem Titel „Über den Inhalt der Lehren der Dahriten, Philosophen und Dualisten“ enthielt.¹⁹ „Die Entschleierung der Geheimnisse“ scheint damit das früheste Beispiel für eine ausführliche Auseinandersetzung der ašʿaritischen Schule mit den Philosophen gewesen zu sein. Als Jurist gehörte al-Bāqillānī nicht zur šāfiʿitischen Rechtsschule, sondern zur mālikitischen, und damit fiel es ihm leichter, andere Muslime zu Apostaten zu erklären. Die mālikitische Rechtsschule hat von Beginn an eine weit unduldzamere Haltung gegen religiöse Abweichungen eingenommen.²⁰ Al-Bāqillānī

¹⁷ Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l’Islam*, 340–348.

¹⁸ Vgl. dazu S. 221–226.

¹⁹ Arab.: *Dīkr ǧumal maqālāt ad-dahrīya wa-l-falāsifa wa-t-tanawīya*; vgl. Ibn Ḥazm, *Fiṣal al-mīlal*, iv, 222. Das Buch wird mit Angabe des behandelten Themas bei as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 18 und al-Gazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, ii, 900 (XIV.5.2); dt. Übers. in Bauer, *Erlaubtes und verbotenes Gut*, 164, Note 3 erwähnt. Bei Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddīma*, 35; engl. Übers., i, 43f. wird ebenfalls deutlich, daß al-Bāqillānī die ʿalidische Abkunft der Fāṭimiden anzweifelt. Vgl. auch *GAL Suppl.*, i, 349 und *GAS*, i, 610. Was „Dahrit“ bezeichnet ist unklar. Es handelt sich wie bei den Ḡahmiten um eine Pseudo-Sekte, der kein namentlicher Vertreter zugeordnet werden kann. Der Begriff geht auf das arab. Wort *dahr*, „Zeit“ zurück und entsteht aufgrund von Koran 45.24: „Und sie (d.h. die Ungläubigen) sagen: ‚Es gibt nur unser diesseitiges Leben. Wir sterben und leben (in diesem Rahmen) und nur die Zeit (die allem, was existiert, den Stempel der Vergänglichkeit aufdrückt) läßt uns zugrunde gehen.‘ Sie haben aber kein Wissen darüber und stellen nur Mutmaßungen an.“ (Übers. Paret, 352.) Im Koran sind damit Elemente im beduinischen religiösen Denken gemeint, wonach die zyklische Wiederkehr der Jahreszeiten die herausragende Macht über die Menschen hat, der der Mensch schließlich erliegt. Der spätere Doxograph aš-Šahrastānī (gest. 547/1153) schreibt in *al-Mīlal wa-n-nihal*, 201, franz. Übers., ii, 91, dt. Übers., i, 1f., die Dahriten seien eine Gruppe von Philosophen, die der Meinung seien, „es gebe keine andere Welt hinter der wahrgenommenen Welt.“

²⁰ Vgl. S. 375–381 im 4. Abschnitt.

war jedoch ein untypischer Mālikit, denn er hat die argumentative Auseinandersetzung mit den Heterodoxen gesucht. Sein Hauptwerk mit dem Titel „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige und die *mu‘aṭṭila*“ (*Kiṭāb at-Tamhūd fi radd ‘alā l-mulḥida wa-l-mu‘aṭṭila*) ist von Helmut Ritter als eine „Anweisung zur Widerlegung der verschiedensten Ketzer und Ungläubigen“ gedeutet worden.²¹

Muḥammad b. al-Bāqillānī²² stammte aus Baṣra, wo er seine Ausbildung bei zwei Lehrern erhielt, die beide noch bei al-Aš‘arī gelernt hatten. Er fiel dem būyidischen Großemir ‘Aḍudaddaula auf, der ein bedeutender Förderer der griechischen Wissenschaften und der peripathetischen Philosophie war.²³ ‘Aḍudaddaula berief al-Bāqillānī um 360/970 zur Disputation an seinen Hof nach Schiraz. Offenbar zog al-Bāqillānī später mit ‘Aḍudaddaula nach Bagdad, wo er lehrte und 403/1013 starb. Die Būyiden schickten ihn 372/982 auf eine diplomatische Mission nach Konstantinopel, deren Ausgang offenbar nicht zufriedenstellend war, denn im Alter soll sich sein Verhältnis zu den Būyiden abgekühlt haben. Über seine Kontakte zum Hof des Kalifen al-Qādir ist nichts bekannt. Trotz seines Rationalismus nahm al-Bāqillānī keine anti-traditionalistische Haltung gegen die Ḥanbaliten ein, wie man es von Aš‘ariten nach der Mitte des 5./11. Jahrhunderts kennt. Seine „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige“ ist wie die Summe (*al-Muḡnī*) des Kadi ‘Abdalḡabbār ein frühes Beispiel einer Kategorie langer und umfassender theologischer Abhandlungen, die mit den *summae theologicae* der lateinischen Tradition verglichen werden können.²⁴

Nachdem sich al-Aš‘arī von den Mu‘taziliten getrennt hatte, gab er auch die fünf Grundsätze der Mu‘tazila auf, deren vierter, die Lehre von der Zwischenstellung des großen Sünders, die Toleranz der Mu‘taziliten des 5./11. Jahrhunderts gegenüber Religionsgruppen,

²¹ So Ritter, *Philologica iii, Muhammedanische Hæresiographien*, 41. Mit dem *mu‘aṭṭila* („die jemanden etwas wegnehmen“) sind hier polemisch die Mu‘taziliten gemeint, die aus Sicht der Aš‘ariten Gott um seine Attribute berauben.

²² Deshalb manchmal auch Ibn al-Bāqillānī genannt; über ihn *GAL*, i, 197; *Suppl.*; i, 349; *GAS*, i, 608–610; *EI*², i, 958f. (Richard J. McCarthy).

²³ Kraemer, *Humanism and the Renaissance of Islam*, 272–285.

²⁴ Das Buch wurde 1947 aufgrund eines Pariser Manuskripts von Maḥmūd M. al-Ḥuḍairī und M. ‘Abdahlhādī Abū Riḍā in Kairo publiziert. Später wurde eine zweite Handschrift in Istanbul entdeckt, die einen großen Abschnitt enthält, der im Pariser Manuskript fehlt. Der mittlere Teil wurde aufgrund des Istanbulers Manuskripts von Richard J. McCarthy 1957 neu herausgegeben, die Seiten 160–239 der Kairiner Ausgabe fehlen aber in der von McCarthy.

die von ihnen abweichend, begründet hatte. Al-Aš'arī selber hat bestritten, daß es zwischen dem Glauben und dem Unglauben ein Drittes gebe.²⁵ Al-Bāqillānī's Standpunkt zum Unglauben übernimmt sowohl Positionen der Mu'tazilīten wie der traditionalistischen Gelehrten. Unglaube ist für ihn (1.) die „Unkenntnis Gottes“ (arab.: *al-ğāh bi-llāh*, wie bei den Mu'tazilīten) sowie (2.) die Meinung, Gott sei ein Lügner oder habe Dinge offenbart, die nicht wahr seien (arab.: *takdīb bi-llāh*, wie bei den Traditionalisten).²⁶ Die zu den Mu'tazilīten gelegte Spur der Unwissenheit wird jedoch nicht weiter verfolgt, sondern allein der zweite Punkt, das *takdīb*, ist bei al-Bāqillānī von Bedeutung. Glaube ist bei den Aš'arīten ein Vertrauen in Gott oder genauer gesagt, die Überzeugung, daß Gott „wahr spricht und (in seiner Offenbarung) wahrhaftig (gegenüber den Menschen) ist“ (*taṣḍīq bi-llāh*). Diesem *taṣḍīq* muß eine genaue, durch Argumente begründbare Kenntnis (*ilm*) der Eigenschaften Gottes vorhergehen.²⁷ Weil es zwischen Glauben und Unglauben nichts Drittes gibt, ist Unglaube das genaue Gegenteil von Glaube, nämlich die Unterstellung, Gott sei gegenüber den Menschen in seiner Offenbarung nicht wahrhaftig gewesen.

Al-Bāqillānī vollzieht hier eine sprachliche Operation, die später für die Begründung des Apostasieurteils gegen die Philosophen von Bedeutung sein wird und deshalb auch semantisch kurz analysiert werden soll. Glaube, so hatte schon al-Aš'arī definiert, ist *taṣḍīq bi-llāh*, d.i. ein Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes und in die Wahrheit seiner Offenbarung mit dem eine Kenntnis des Fürwahrgehaltenen einhergehen muß. Dies ist bei al-Aš'arī das einzige Kriterium für den Glauben eines Muslims, also einziges Definiens des Glaubens.²⁸ Er griff damit ein altes murğī'itisches Konzept auf, das vorher schon in anderen Theologenschulen Verbreitung gefunden hatte.²⁹ Das Wort *taṣḍīq* ist ein Verbinfinitiv, und das dazugehörige Verb *ṣad-daqā* bezeichnet die Handlung, jemanden für „*ṣidq*“ zu halten. Die

²⁵ Ibn Fūrak, *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī*, 154.

²⁶ al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd*, Ed. McCarthy, 348. Zum Standpunkt der Mu'tazilīten über *imān* vgl. das Referat bei al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn*, i, 266–270. Zum Standpunkt der Traditionalisten vgl. z.B. Ibn Baṭṭa in Laoust, *La profession de foi*, 77f. oder al-Malaṭī, *Kitāb at-Tamhīd*, Ed. Dederich, 23; Ed. Kautarī, 29.

²⁷ al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd*, Ed. McCarthy, 346.

²⁸ Ibn Fūrak, *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī*, 152.9f.

²⁹ al-Aš'arī: *Kitāb al-Luma'*, § 180. „Glaube ist *taṣḍīq* gegenüber Gott (*bi-llāh*), darüber herrscht Konsens unter den Philologen der Sprache, in der der Koran gesandt wurde. (. . .) Der Glaube muß das sein, was bei den Philologen ‚Glaube‘ ist und

Eigenschaft *ṣidq* wird häufig mit „wahrhaftig“ übersetzt. Damit trifft man aber nur die Hälfte des Bedeutungsumfangs, denn es ist zumindest denkbar, daß jemand wahrhaftig zu seinem Gesprächspartner ist und trotzdem etwas Falsches berichtet. Das arabische *ṣidq*, so haben William C. Smith und Richard M. Frank unabhängig voneinander betont, umfaßt hingegen beides, die Wahrhaftigkeit des Berichterstatters und die Wahrheit der Aussage.³⁰ In den Worten der Wahrheitstheorie von Jürgen Habermas ausgedrückt, kann die Eigenschaft *ṣidq* einem Gesprächspartner nur dann zugesprochen werden, wenn sowohl der Geltungsanspruch nach Wahrhaftigkeit des Sprechers wie der nach Wahrheit der Rede erfüllt ist.³¹ Der Gläubige ist davon überzeugt, daß Gott in seiner Offenbarung beide Geltungsansprüche erfüllt hat, er hat *taṣḍīq* in Gott (*bi-llāh*).

Im Fall des Unglaubens vollzieht al-Bāqillāni – motiviert von einem Beleg im Koran – genau dieselbe Operation, nur setzt er statt der Eigenschaft *ṣidq* („wahrhaftiger Sprecher und wahre Rede“) das Gegenteil

das ist *taṣḍīq*.“ Tatsächlich wurde *taṣḍīq* als Definiens des Glaubens sowohl von Traditionalisten wie von einigen Muʿtaziliten anerkannt. Über *taṣḍīq* als Definiens des Glaubens vgl. van Ess, *Die Erkenntnislehre des ʿAḍūdaddīn al-Īcī*, 70f. und Gimaret, *La doctrine dʿal-Ashʿarī*, 472.

³⁰ Smith, *Faith as Taṣḍīq*, 104–106 untersucht die arabische Sprache, Frank, *Knowledge and taḥlīd*, 38–42 und ders., *The Science of Kalām*, 18, 25f. analysiert den Gebrauch von *taṣḍīq* in der ašʿarischen Schule.

³¹ Diese Unterscheidung macht Jürgen Habermas in seiner Betrachtung von Wahrheit als Konsens im Diskurs. Wahrheit ist für Habermas „die Berechtigung des mit Behauptungen implizit erhobenen Geltungsanspruchs.“ (Habermas, *Wahrheitstheorien*, 153.) Jeder kommunikativ Handelnde erhebt im Vollzug einer beliebigen Sprechhandlung folgende universale Geltungsansprüche und unterstellt ihre Einlösbarkeit: „Der Sprecher muß einen verständlichen Ausdruck wählen, damit Sprecher und Hörer einander verstehen können; der Sprecher muß die Absicht haben, einen wahren propositionalen Gehalt mitzuteilen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers teilen kann; der Sprecher muß seine Intention wahrhaftig äußern wollen, damit der Hörer an die Äußerung des Sprechers glauben (ihm vertrauen) kann; der Sprecher muß schließlich eine im Hinblick auf bestehende Normen und Werte richtige Äußerung wählen, damit der Hörer die Äußerung akzeptieren kann, (. . .)“ (Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, 354f.) Wird eine Proposition oder eine praktische Norm verständlich geäußert, so sind damit drei Geltungsansprüche verbunden. Ein Diskurs Teilnehmer beansprucht 1.) Wahrheit für einen ausgesagten, propositionalen Gehalt; 2.) Richtigkeit (bzw. Angemessenheit) für Normen und Werte, und 3.) Wahrhaftigkeit für die geäußerten Erlebnisse. (Ebd., 436) Besteht in einem Diskurs keine Divergenz hinsichtlich der zu Grunde liegenden Normen und Werte, bleiben die Wahrheit der Proposition und die Wahrhaftigkeit der Person als einzulösende Geltungsansprüche. In der Kommunikation zwischen Gott und dem Gläubigen sind beide Ansprüche eingelöst. Die Beteiligten kommen zu einem „Konsens“ über die Wahrheit der in Frage stehenden Propositionen. In der Kommunikation zwischen einem Ungläubigen und Gott können sich die Beteiligten gemäß der Meinung der Ašʿariten auf keinen gemeinsamen Standpunkt (d.h. „gemeinsame Wahrheit“) einigen.

kādib ein.³² Das Wort *kādib* kann bedeuten, daß jemand lügt, es kann aber auch nur bedeuten, daß jemanden unwissend etwas Falsches sagt.³³ Ein Ungläubiger hält Gott für einen Lügner oder meint zumindest, die Rede Gottes, d.h. die Offenbarungsschrift, enthalte etwas Falsches, ohne daß der Prophet dies wußte.

Al-Bāqillānī begründet die Position der Ašʿariten damit, daß man eine Todsünde mit den Händen begehe und nicht notwendigerweise auch mit dem Herzen. Das Herz sei der Platz, wo der Glaube an Gott, das Für-Wahrhaftig-Halten Gottes zu finden sei. Während man z.B. jemanden ermordet, mag im Herzen immer noch der Glaube an Gott vorhanden sein. Durch eine solche Tat widersetze sich der Sünder nicht seinem Glauben. Al-Bāqillānī verdeutlicht dies mit einem Vergleich: Hat sich jemand z.B. zu einer Ungehorsamkeit wider den Propheten entschlossen, so verneint der Ungehorsame nicht, daß er den Propheten für wahrhaftig hält und seine Verkündigungen wahr sind. Entsprechendes gilt für denjenigen, der sich gegenüber Gott ungehorsam verhält. Durch seinen Ungehorsam gibt er nicht den Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit und die Wahrheit seiner Offenbarung auf.³⁴

Folge dieser Überlegung ist erstens, daß man durch keine Handlung ungläubig werden kann³⁵ und zweitens, daß man *einzig* durch den Akt ungläubig wird, Gott *nicht* für wahrhaftig oder seine Offenbarung *nicht* für wahr zu halten. Diese Lehre wird in den „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige“ (*at-Tamhūd*) bestätigt, als der Einwand an al-Bāqillānī herangetragen wird, daß seine Position zum großen Sünder nicht mit dem *ḥadīṭ*-Korpus übereinstimme, weil Muḥammad in einem *ḥadīṭ* gesagt habe, daß er im Jenseits niemanden vor der Höllenstrafe retten werde, der eine Kapitalsünde (*kabīra*) begangen habe. Alle, die solche Sünden begangen haben – so der Einwand – werden ins Höllenfeuer eingehen werden. Al-Bāqillānī antwortet:

Diesen Einwand muß man zurückweisen, (. . .) denn wir sagen, daß (der *ḥadīṭ*), den ihr vorbringt, „Meine Fürsprache wird nicht für Leute aus dieser Gemeinde eingelegt werden, die eine Kapitalsünde begangen

³² Vgl. Koran, Vers 84.22: „Diejenigen die ungläubig sind, erklären (die göttliche Botschaft) für Lüge.“ (Übers. Paret, 425.)

³³ *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, i, 90–92.

³⁴ al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhūd*, Ed. McCarthy, 349.

³⁵ Ein großer Sünder (*fāsiq*) galt als gläubig; vgl. al-Ašʿarī, *Kitāb al-Lumaʿ*, § 181.

haben!³⁶ folgendes meint: Die von ihnen begangenen Kapitalsünden sind (in diesem Fall) Abfall, nachdem man sich zum Islam bekannt hat oder Unglaube, nachdem man gläubig war.³⁶

Die Formulierungen „Abfall, nachdem man sich zum Islam bekannt hat“ (*ridda ba'da islām*) und „Unglaube, nachdem man gläubig war“ (*kufr ba'da imān*) sind Rechtstermini, die Apostasie, also den strafbaren Abfall vom Islam bezeichnen. Apostasie ist die einzige Sünde, die geradewegs in die Hölle führt – bei jedem andere Vergehen kann mit Hilfe der Fürsprache des Propheten die Höllestrafe abgewendet werden.

Aufgrund dieser systematischen Überlegungen kommt al-Bāqillānī zu einem regelhaften Kriterium für Unglauben (*kufri*). Er steht damit in der Tradition al-Aš'arīs, der Unglaube sowohl als Leugnung Gottes wie als die Annahme definiert hatte, Gott hätte in seinen Nachrichten etwas Falsches berichtet.³⁷ Neu bei al-Bāqillānī ist nicht die Konzentration auf ein Kriterium für den Glauben, sondern auf ein einziges Kriterium für den Unglauben. Dieses Kriterium ist das Begehen von *takdīb*, d.h., den Inhalt von Gottes Offenbarung in irgendeiner Weise in Abrede zu stellen.³⁸

Wer gegen dieses Kriterium verstößt, ist für al-Bāqillānī ein Ungläubiger aber er ist kein Apostat. Wie sein Schulgründer al-Aš'arī macht al-Bāqillānī eine Unterscheidung zwischen einem Gläubigen und einem Muslim. Al-Aš'arīs Überlegungen zum Verhältnis zwischen Islam und Glauben standen in der Tradition der Koranverse 8.2–4, in denen zwischen „wahren Gläubigen“ und Muslimen unterschieden wird, die nur die Pflichten der Religion erfüllen.³⁹ Al-Bāqillānī zitiert darüber hinaus jenen Koranvers, in dem die Beduinen als Muslime, nicht aber als Gläubige beschrieben werden:

Die Beduinen sagen: ‚Wir sind gläubig‘. Sag: Ihr seid nicht (wirklich) gläubig. Sagt vielmehr: ‚Wir haben den Islam angenommen!‘⁴⁰

³⁶ al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tambīh*, 368.6–14.

³⁷ Ibn Fūrak, *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī*, 150.23.

³⁸ Vgl. Antes, *Das Verhältnis zu den Ungläubigen in der islamischen Theologie*, 123.

³⁹ Ibn Fūrak, *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī*, 155.4ff. *Koran*, 8.4: „Das sind die wahren Gläubigen (arab.: *mu'minūn ḥaqq*^m). Sie haben (dereinst) bei ihrem Herrn (besondere) Rangstufen und Vergebung und vortrefflichen Unterhalt zu erwarten.“ (Übers. Paret, 125.)

⁴⁰ *Koran*, 49.14; vgl. darüber das 2. Kapitel im 1. Abschnitt.

Islam ist für al-Aš'arī und al-Bāqillānī Unterwerfung und Unterordnung unter den Befehl Gottes. Jede gehorsame Leistung (*tā'a*), durch die der Gläubige sich seinem Herrn unterordnet und durch die er sich seinem Befehl unterwirft, ist bei al-Aš'arī Islam.⁴¹ Anders als bei der Definition des Glaubens umfaßt Islam Bekenntnis *und* Handlungen. Der Glaube ist nur eine herausragende Eigenschaft (*ḥaṣla*) unter mehreren Eigenschaften, die den Islam ausmachen. Er muß nicht notwendig vorliegen, damit man von einem Muslim redet. Al-Bāqillānī hat diesen Standpunkt auf die Formel gebracht, daß jeder Glaube Islam ist, nicht jeder Islam aber Glaube.⁴² Al-Aš'arī hatte schon zwei Generationen vorher geschrieben:

Jeder Gläubige ist ein Muslim, nicht jeder Muslim ist gläubig. Wenn seine Unterwerfung nämlich nicht mit Fürwahrhalten und Glauben einhergeht (ist er nicht gläubig).⁴³

Welches Kriterium aber entscheidet über den Islam? Bei al-Aš'arī, am Beginn des 4./10. Jahrhunderts galt der šāfi'itische Grundsatz, wonach ein äußerliches Bekenntnis die Mitgliedschaft zur muslimischen Gemeinde garantiert. Ein Rechtsurteil über den Ausschluß der Gemeinde konnte nur dann gefällt werden, wenn sich der Beschuldigte selber vom muslimischen Glauben losgesagt hatte. Al-Aš'arī:

Wir stimmen mit allen, die uns in Fragen des Glaubens widersprechen darin überein, daß der Glaube bei der Anwendung der Scharia Bekräftigung mit der Sprache sei.⁴⁴

Al-Bāqillānī weicht von dieser Position des Schulgründers nicht ab. In seinem Kalām-Traktat „Die ausgeglichene Darstellung dessen, wovon man überzeugt sein und was man kennen muß“⁴⁵ erläutert al-Bāqillānī die Trennung zwischen dem Glauben und der Mitgliedschaft zur Gemeinschaft der Muslime. Das Kriterium für die Mitgliedschaft sei nicht das „Fürwahrhalten mit dem Herzen“, sondern einzig das Bekenntnis mit der Zunge und der Vollzug der notwendigsten

⁴¹ Ibn Fūrak, *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī*, 154f. Einige Mu'taziliten des 4./10. Jahrhunderts hatten diese Definition nicht für Islam, sondern für „Glaube“ (*īmān*) benutzt (vgl. al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn*, i, 266f.)

⁴² al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd*, Ed. McCarthy, 347.15f.

⁴³ Ibn Fūrak, *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī*, 155.2f.; vgl. auch Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, 481.

⁴⁴ Ibn Fūrak, *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī*, 150.3–4.

⁴⁵ *al-Inṣāf fīma yağhibu i'ṭiqādahū wa-lā yağūzu l-ğahl bih.*

religiösen Handlungen. Jedoch, nur wer mit dem Herzen fürwahrhalte, könne ein „wahrhaft Gläubiger“ genannt werden. Wer die religiösen Pflichten erfülle und sich mit der Zunge zur Einheit Gottes bekenne, im Herzen jedoch Gott für einen Lügner halte, den könne man nur im übertragenen Sinn „gläubig“ nennen.⁴⁶ Im Diesseits schütze das äußere Bekenntnis zum Islam das Leben und das Eigentum selbst eines ungläubigen Muslims: „Denn vom äußerlichen Bekenntnis her ist er gläubig, doch für Gott ist er nicht gläubig.“⁴⁷

Die Überlegungen bei al-Bāqillānī lassen sich auf drei Punkte zusammenfassen: (1.) Ein Muslim ist entweder gläubig oder ungläubig und nicht auf einem Zwischenstadium. (2.) Glaube ist eine *einzig*e Eigenschaft nämlich das Für-Wahrhaftig-Halten Gottes, das das Fürwahrhalten seiner Offenbarung einschließt, und (3.) Islam ist eine Vielzahl von Eigenschaften, die auf eine „Unterwerfung unter das Urteil Gottes und die Befolgung seiner Befehle“ hinauslaufen. Der Glaube ist keine notwendige Gehorsamsleistung, um als Muslim zu gelten. Kriterium für die Mitgliedschaft zum Islam ist das Bekenntnis zur Einheit Gottes und zu Muḥammad als seinen Propheten. Während die ersten beide Punkte gewissenhaft ausgearbeitet sind und in einer schrittweisen Argumentation dargelegt werden, läßt der dritte Punkt eine sorgfältige Erörterung vermissen. Was ist mit der Formulierung gemeint, der Glaube sei eine „herausragende Eigenschaft unter den herausragenden Eigenschaften des Islams“?⁴⁸ Was sind die „Gehorsamsleistungen“ (*tāʿāt*), die den Islam ausmachen? In al-Bāqillānīs Kalām-Traktat wird deutlich, daß es nur eine Handlung gibt, die ein Muslim notwendig erfüllen muß: das Aussprechen der Bekenntnisformel.

Al-Bāqillānī vermerkt in seinen „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige“, daß es innerhalb der Gemeinde der Muslime höchst unterschiedliche Meinung darüber gebe, welche Gruppen Ungläubige, welche Frevler und welche einfach nur irrend genannt werden müssen.⁴⁹ Unter den Gelehrten seiner Zeit beobachtet al-Bāqillānī die Neigung, Leute des Unglaubens zu bezichtigen, die die Wahrheit der Offenbarung gar nicht anzweifeln. In diesen Fällen, so al-

⁴⁶ Arab.: *muʿmin^{an} ḥaqīqat^{an}* und *muʿmin^{an} maḡāz^{an}*, al-Bāqillānī, *al-Insāf*, 55f.

⁴⁷ Arab.: *li-annahū muʿmin min ḥaiḷū az-zāhir wa-huwa ʿinda llāh gair muʿmin*, ebd.

⁴⁸ Arab.: *ḥaṣla min ḥiṣāl al-islām*.

⁴⁹ al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhūd*, Ed. Kairo, 181.8f.

Bāqillānī, wird das Wort „Ungläubiger“ (*kāfir*) ungerechtfertigt und in einem polemischen Zusammenhang benutzt:

Nun kommt es manchmal vor, daß man etwas ‚Unglaube‘ nennt, was sich unter der Flagge des Unglaubens vereint,⁵⁰ wie z.B. Astrologie, das unbefugte Konsumieren verbotener Sachen, das Töten von Propheten oder Dinge der gleichen Art, denen Einhalt geboten werden sollte. Es besteht (aber) ein gültiger Konsens darüber, daß (das Wort ‚Ungläubiger‘) allein im Fall des Unglaubens gegen Gott angewandt wird, also gegen denjenigen, der Gott leugnet und über ihn unwissend ist.⁵¹

Wieder gilt, daß die genannten sündhaften Handlungen und Bekenntnisse, wie Astrologie, Frevl und selbst der Mord an einem Propheten für al-Bāqillānī nicht zu Unglauben führen können. Nur eine einzige Sünde kann dies, nämlich die Leugnung Gottes und die Unterstellung, die Offenbarung sei nicht wahr. Wenn Astrologen, Frevler oder Prophetenmörder Ungläubige genannt werden, so ist das für al-Bāqillānī kein korrekter Gebrauch des Wortes.

In seiner Theologie hat al-Bāqillānī eine größere Methodenstrenge als al-Aṣʿarī angestrebt.⁵² Al-Bāqillānī forderte exakte Definitionen als eine der wesentlichen Grundlagen einer methodisch einwandfreien Theologie. Als erster verlangte er, daß Definiens und Definiendum in einer austauschbaren Relation zueinander stehen müssen (*munʿakas*).⁵³ Das Definierende muß *genau* dem Definierten entsprechen und darf nicht einfach nur die Gattung angeben, zu dem das Definierte gehört. Dieser Grundsatz hat zu großen methodischen Fortschritten in der aṣʿarischen Theologie geführt und blieb gültig, bis sich unter al-Ġazālī's Einfluß die noch strengere, aristotelische Forderung durchsetzte, wonach die Definition das *genus proximum* und die *differentias specificas* enthalten muß.⁵⁴ Das regelhafte Kriterium des Unglaubens erlaubt es, die Eigenschaft „ungläubig“ zu definieren. Unglaube ist *takdīb bi-llāh*, „die Meinung, Gott hätte etwas Falsches offenbart.“ Was aber ausbleibt, ist die Definition des Apostaten. Al-Bāqillānī versucht sich dem Begriff Islam methodisch zu nähern,

⁵⁰ Wörtlich: „(. . .) was eine Fahne auf den Unglauben setzt.“ (Arab: *mā ḡaʿala ʿalam* ^{an} *ʿalā l-kufr*.)

⁵¹ Ebd., Ed. McCarthy, 349.13–17.

⁵² Vgl. Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, 465; engl. Übers., iii, 50f.

⁵³ Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 158f.

⁵⁴ Vgl. dazu S. 321 im 3. Abschnitt.

unterläßt es aber, den Abfall vom Islam zu behandeln. Die Relation zwischen Unglauben und Apostasie ist nach wie vor konfus. Die Verwirrung zwischen diesen beiden Begriffen, die nicht zuletzt durch den *ḥadīṭ* von den 73 Sekten in den sunnitischen Islam getragen wurde, ist bei al-Bāqillānī noch nicht aufgehoben.

Die Existenz eines Kapitels über die Schriften der Dahriten, Philosophen und Dualisten im leider verlorengegangenen Buch über „Die Entschleierung der Geheimnisse wider den Bāṭiniten“ legt nahe, daß al-Bāqillānī mit den Lehren der Philosophen vertraut war. Al-Aṣ‘ari selber hatte einige Lehren der „Philosophen“ (*al-falāsifa*) widerlegt, z.B. ihre Auffassung, daß Gott Schöpfer, Grund und Wirkursache der Welt sei ohne ihr zeitlich vorherzugehen.⁵⁵ Mit den „Lehren der Philosophen“ waren also im wesentlichen die Behauptung von der Ewigkeit der Welt und die damit im Verständnis der Theologen verbundene Leugnung von Gott als Schöpfer dieser Welt gemeint. Diese Lehren wurde kein Autor zugeordnet und nichts deutet darauf hin, daß ein Aṣ‘arī vor al-Ġuwainī (gest. 478/1085) eines der Bücher der Philosophen gelesen hat.

Al-Bāqillānī stellte in seinen „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige“ eine Liste von ungläubigen Religionsgruppen zusammen, die in der häresiographischen Literatur bis über das 6./12. Jahrhundert Bestand hatte. Alle Religionsgruppen, die den Koran nicht für wahr hielten, waren für al-Bāqillānī ungläubig. Von den indischen Brahmanen glaubte man z.B. zu wissen, daß sie jegliche Prophetie für erlogen hielten und deshalb die Offenbarungsschriften ablehnten.⁵⁶ Im Fall der anderen Religionen, wie z.B. der Zoroastrier, Juden oder Christen gilt dies nur für die Prophetie Muḥ-

⁵⁵ Vgl. Ibn Fūrak, *Muḡarrad maqālāt al-Aṣ‘arī*, 110. Die weiteren von al-Aṣ‘arī widerlegten Lehren der Philosophen sind: Definition des Menschen als *animal rationale* (ebd., 217), kein Raum ohne Körper und kein Akzidens ohne Substanz (ebd., 273), Feuer – und nicht Gott – ist dafür verantwortlich, wenn etwas nach oben steigt und das Gewicht des Steins dafür, wenn etwas noch unten fällt (ebd., 276).

⁵⁶ al-Bāqillānī, *Kūṭab at-Tamhīd*, Ed. McCarthy, 104. Mit Brahmanen (arab.: *barāhima*) sind ursprünglich Formen der hinduistischen Religion gemeint. Dieses Urteil über die Theologie der Brahmanen verbreitete sich im arabischen Kulturkreis u.ä. deshalb, weil der Theologe Ibn ar-Rāwandī im 3./9. Jahrhundert seine Ablehnung jeglicher Offenbarungsreligion fiktional als Zitat aus den Schriften den „Brahmanen“ vortrug (vgl. Niewöhner, *Veritas sive Varietas*, 238–245). Dies wurde von wenigen Zeitgenossen durchschaut (vgl. Pines, *A doctrine of the Brahmins (Barāhima) according to Al-Qāsim b. Ibrāhīm and Sa‘adia Gaon*). Zu den Kenntnissen über die Theologie der Buddhisten (arab.: *samanīya*) im Kalām vgl. Pines, *A Study of the Impact of Indian, mainly Buddhist Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines*.

ammads und damit auch für den Koran.⁵⁷ Die Philosophen werden in den „Präliminarien zur Widerlegung auf Abtrünnige“ nicht auf dieses Kriterium untersucht. Al-Bāqillānī diskutiert einige naturwissenschaftliche Thesen und wirft den Philosophen vor, daß ihre Lehren die Allmacht Gottes einschränken würden und deshalb zu verwerfen seien.⁵⁸ Als Gruppe werden die Philosophen (*al-falāsifa*) in einer Reihe mit anderen „Religionen“ (*adyān*, singl. *ḏīn*) genannt, nämlich den Brahmanen, Zoroastriern und Dahriten.⁵⁹ Mehrfach werden sie in Argumenten erwähnt, die belegen sollen, daß die jüdischen Überlieferungen über die frühen Propheten (vor allem über Moses) zwar von den Christen und Muslimen, nicht aber von den „Brahmanen, Zoroastriern, Philosophen und den Leuten extremer Abweichungen (*ilhād*)“ akzeptiert werden: „Alle diese Gruppen bestreiten die Trennung des Roten Meeres, das Hervorsprudeln der Quellen aus dem Stein und die weiße Hand, die (Moses vor Pharao) herausgezogen hat.“⁶⁰ Dies läßt darauf schließen, daß al-Bāqillānī die Philosophen zu jenen Gruppen zählte, die der Offenbarung vorwarfen, die Unwahrheit zu berichten. In al-Bāqillānīs verlorenem Buch „Die Entschleierung der Geheimnisse wider den Bāṭiniten“ („Kašf al-asrār ‘alā l-bāṭinīya“) mag dieser Gedanke ausgeführt gewesen sein. Hierbei handelte es sich möglicherweise um das früheste Werk der islamischen Theologie, in dem systematisch die Kriterien dargelegt wurden, warum einzelne Religionsgruppen zu den Ungläubigen zu zählen sind. Die Erwähnung der Philosophen im Kreis von Dahriten und Dualisten läßt auch hier vermuten, daß sie für al-Bāqillānī Ungläubige waren. Möglicherweise war „Die Entschleierung der Geheimnisse“ auch das erste Buch im Islam, in dem der vermeintliche Unglaube der Philosophen mit Argumenten begründet wurde. Da es außerhalb der aš‘arischen Schule kein regelhaftes Kriterium für Unglauben gab, konnte erst ein Aš‘arit ein solches Werk schreiben.

⁵⁷ al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhūd*, Ed. McCarthy, 139.

⁵⁸ Ebd., 34–47.

⁵⁹ Ebd., 164.16f.

⁶⁰ Ebd., 172.9–12. Die drei Wunder werden Moses im Koran zugeschrieben, vgl. die Verse 10.90, 2.60 und 7.108.