

3. ABSCHNITT

DIE VERURTEILUNG DER PHILOSOPHEN ALS APOSTATEN – 469/1077 BIS 505/1111

Um 467/1075 machte sich Abū Naṣr b. al-Quṣairī von Nischapur auf die Pilgerfahrt nach Mekka. Abū Naṣr stammte aus einer angesehenen Gelehrtenfamilie der Stadt, er war der Sohn des Abū Qāsim al-Quṣairī, der zwanzig Jahre vorher während der Verfolgungen der Aṣʿariten in der Zitadelle von Nischapur für kurze Zeit gefangen gehalten wurde.¹ Abū Naṣrs Vater war 465/1072 in seiner Heimatstadt gestorben, nachdem mit dem Tod Tuğrilbegs 455/1063 und dem Amtsantritt seines Neffen Alp Arslan die anti-aṣʿaritische Politik ein Ende gefunden hatte. Abū Qāsim's Sohn Ibn al-Quṣairī hatte die meiste Zeit seines 30-jährigen Lebens mit Studien über Theologie, Sufismus und Jurisprudenz verbracht. „Nachdem er sich die Rechtswissenschaft bis zum Ende angeeignet hatte“, so schreibt später ein Historiker der aṣʿaritischen Schule, „machte er sich zum Auszug für die Pilgerfahrt bereit, und als er in Bagdad ankam und Lehrsitzen für ihn anberaumt wurden, bemerkten die Einwohner Bagdads seine Überlegenheit und seine Reife. Sie nahmen seinen herausragenden Charakter in Augenschein (. . .) und bald erschienen die Gelehrten zu seinen Sitzungen. Hochangesehene Lehrer wie Abū Ishāq aṣ-Širāzī, der bedeutendste Rechtsgelehrte des Irak zu dieser Zeit, harrten an der Schwelle zur Kanzel, von der Ibn al-Quṣairī seine Predigten hielt.“² In Bagdad schloß sich Ibn al-Quṣairī der Pilgerkarawane an und löste nach seiner Rückkehr 469 (August 1076–Juli 1077) eine heftige Auseinandersetzung zwischen den Ḥanbaliten und Aṣʿariten der Stadt aus.³ In diesem Streit stießen zwei entgegengesetzte Auffassungen über Unglauben aufeinander.

Die anti-aṣʿaritische Haltung der frühen Seldschukenzeit war einer neuen Politik gewichen. Al-Kundurī, der Wesir Tuğrilbegs, fiel unter der Herrschaft Alp Arslans in Ungnade und wurde auf Befehl seines Nachfolgers im Wesirsamt 457/1065 geköpft. Der neue Wesir war Nizāmalmulk, der zuvor als väterlicher Ratgeber in Diensten des damaligen Prinzen Alp Arslan stand. Alp Arslan erbte nach 451/1060

¹ Vgl. S. 210 in diesem Buch.

² Ibn ʿAsākir, *Tabyīn kaḏīb al-muftarī*, 308; Ibn al-Ğauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 161.

³ Über Ibn al-Quṣairī (gest. 514/1120) vgl. *GAL*, i, 432; *Suppl.*, i, 772; *EIF*, v, 527 (Heinz Halm); Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence*, 350–366; Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 153; Ibn ʿAsākir, *Tabyīn kaḏīb al-muftarī*, 307–310; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 159–166; Ibn al-Ğauzī, *al-Muntaẓam*, ix, 220f.

sowohl das Reich seines Vater Çağrıbeg wie das seines Onkels Tuğrılbeg. Nachdem in der Schlacht von Manzikert 463/1071 das byzantinische Heer vernichtend geschlagen wurde, herrschten Alp Arslan und sein Wesir Nizāmalmulk über ein Gebiet, das sich von Kleinasien bis Afghanistan erstreckte. Bald darauf starb Alp Arslan 465/1072. Nizāmalmulk blieb jedoch auch unter seinem 18-jährigen Sohn und Nachfolger Malikšāh im Amt.

Für die Ašʿariten in Nischapur waren mit dem Tod Tuğrılbegs nicht nur die Verfolgungen und Schmähungen zu Ende, sondern es begann eine Zeit, in der sie aktiv vom Staat gefördert wurden. Nizāmalmulk war quasi einer der ihren, er hatte in seiner Jugend in Nischapur bei dem führenden šāfiʿitischen Gelehrten der Stadt studiert. Anders als sein Vorgänger al-Kundurī betrieb Nizāmalmulk eine aktive Religionspolitik, indem er die Šāfiʿiten und Ašʿariten im Herrschaftsgebiet der Seldschuken förderte.⁴ Er gründete in einigen großen Städten des Reiches Medresen, also Hochschulen für die juristische Ausbildung, in denen die Lehrstühle ausschließlich mit Šāfiʿiten besetzt wurden. Dies waren nicht die ersten Institutionen ihrer Art. Schon vorher wurden Hochschulen durch private Stiftung von Grundbesitz finanziert, in denen die Rechtswissenschaft einer bestimmten Schultradition gelehrt wurde. Mit solchen Stiftungen wollten die Bewohner einer Stadt angesehene Gelehrte anziehen.⁵ Andere Institute wandten sich an weitere Kreise und stellten eine Bibliothek und Lehrveranstaltungen für die Öffentlichkeit bereit. Ein Wesir der Būyiden hatte 383/993 z.B. ein „Haus des Wissens“ (*dār al-ʿilm*) in Bagdad gestiftet, das allen Gelehrten der Stadt offenstand.⁶ Die Būyiden förderten die griechischen Wissenschaften und man kann vermuten, daß in diesem Institut auch die Werke der arabischen Philosophen studiert wurden. Das „Haus des Wissens“ ging 451/1059 verloren, als eine Volkmasse aus den sunnitischen Stadtteilen Bagdads die Bibliothek mit ihren kostbaren Handschriften in Brand setzte.⁷

⁴ Über die Religionspolitik Nizāmalmulk vgl. die Studie von Glassen, *Der mittlere Weg*, 50–95.

⁵ Über die Gründung von Medresen in Nischapur vgl. Bulliet, *The Patricians in Nishapur*, 70f., 73f., 250–254.

⁶ Makdisi, *Muslim Institutions of Learning*, 7f.; Eche, *Les bibliothèques arabes*, 102–117.

⁷ Ibn al-Ğauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 205; Glassen, *Der mittlere Weg*, 47. Der Beamte und Historiker Ğars an-Niʿmā b. Hilāl aš-Šābī hat daraufhin „aus Angst, daß das Wissen schwinde könnte“, ein neues Gebäude gestiftet und die zerstörten Bücher aus eigenen Beständen ergänzt (Ibn al-Ğauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 216).

Die Nizāmīya-Medrese in Bagdad war zu ihrer Zeit keine außergewöhnliche Institution.⁸ Die spätere, von Ašʿariten bestimmte Historiographie machte sie zur ersten Schule ihrer Art und zur Keimzelle eines ašʿaritischen Siegeszuges in der islamischen Theologie.⁹ In der zweiten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts war sie nur eine von vielen Bildungsinstitutionen in Bagdad, die sich allerdings dadurch auszeichnete, daß sie von allerhöchsten Stellen im Staat unterstützt wurde und daß von ihr öffentliche Predigten (singl. *waʿz*) ausgingen, in denen mitunter versucht wurde, die ašʿaritische Theologie in Bagdad zu verbreiten.¹⁰

Der erste Lehrstuhlinhaber für Rechtswissenschaft (*fiqh*) an der Nizāmīya in Bagdad war Abū Ishāq aš-Šīrāzī, jener Gelehrte, der sich von den Predigten des Ibn al-Qušairī aus Nischapur faszinieren ließ.¹¹ Er war ein bei allen Parteien angesehener šāfiʿitischer Rechtsprofessor und ursprünglich kein Ašʿarit.¹² Aš-Šīrāzī lud Ibn al-Qūšairī – ein Ašʿarit wie sein Vater – nach seiner Rückkehr von der Pilgerfahrt ein, seine öffentlichen Predigten an der Nizāmīya-Medrese zu halten. Diese Vorträge fanden eine große Aufmerksamkeit in der Stadt: „Selten kam es in seinen Sitzungen nicht zu Bekehrungen von Christen und Juden zum Islam.“¹³ In seinen Predigten bezichtigte er die Partei der Ḥanbaliten des Unglaubens, weil sie Anthropomorphisten seien und meinten, Gott habe Gliedmaßen und einen Körper.¹⁴ Diese öffentlichen Predigten führten im Šawwāl 469 (Mai 1077) zu Provokationen von Seiten der Ḥanbaliten, während derer beide Parteien Tote zu beklagen hatten.¹⁵

⁸ Im gleichen Jahr, in dem Nizāmalmulk mit dem Bau seiner Medrese, der Nizāmīya in Bagdad begann (457/1065), stiftete ein reicher Finanzmann eine Kuppel über dem Grab Abū Ḥanīfas und ließ eine Medrese für ḥanafitisches Recht daneben errichten. Das Stiftungskapital dieser Hochschule stand dem der Nizāmīya in nichts nach. Vgl. Ibn al-Ğauzī, *al-Muntazam*, viii, 245; Makdisi, *Muslim Institutions of Learning*, 45. Auch Tuğribeg stiftete in Nischapur eine Medrese, vgl. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 74, 252.

⁹ Diese Position hat vermittelt durch z.B. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 120, auch in der europäischen Forschungsliteratur große Verbreitung gefunden.

¹⁰ Makdisi, *Muslim Institutions of Learning*, 47.

¹¹ Gest. 476/1083, über ihn vgl. *GAL*, i, 387; EI¹, iv, 406f. (Willi Heffening).

¹² Glassen, *Der mittlere Weg*, 50. Seine Position zum Ašʿaritentum ist ungeklärt, vgl. weiter unten die deutlichen ašʿaritischen Positionen in seinem *al-Isāra ilā madhhab al-ḥaqq*.

¹³ as-Subkī, *Ṭabaqāt*, 161.14.

¹⁴ Ibn al-Ğauzī, *al-Muntazam*, viii, 305.

¹⁵ Über diese Ereignisse vgl. Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence*, 350–366; Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 169–175, Glassen, *Der mittlere Weg*, 58f.

Im Verlauf der Auseinandersetzung versuchte der junge Kalif al-Muqtadī (reg. 467–487/1075–1094) die Parteien zur Aussöhnung zu bringen. Als Führer der Šāfi‘iten wurde Abū Ishāq aš-Šīrāzī in den Kalifenhof geladen, die Ḥanbaliten wurden von dem Scherifen Abū Ġa‘far vertreten. Beide standen dem Kalifenhof nahe. Abū Ġa‘far gehörte sogar zur Familie des Kalifen, er war ein Vetter des Kalifen al-Qā‘im, des Großvaters al-Muqtadīs, und hatte nach dessen Tod seine Leiche gewaschen.¹⁶ Abū Ġa‘far hatte die traditionalistische Bewegung der Ḥanbaliten in den zwei vorhergehenden Jahrzehnten durch die turbulenten Fraktionskämpfe mit den Schiiten und Rationalisten angeführt.¹⁷ Als der Kalif seinen Wesir mit der Vermittlung zwischen den Parteien beauftragte, behandelten alle Anwesenden den Scherifen Abū Ġa‘far mit größtem Respekt. Abū Ishāq aš-Šīrāzī erinnerte ihn an die Tage, als sie gemeinsam in Streitgesprächen gegen die Theologie der Aš‘ariten argumentiert hatten. Der Scherif hatte jedoch erkannt, daß sich mit dem Amtsantritt Nizāmalmulks die Machtverteilung zwischen den Šāfi‘iten und Ḥanbaliten verändert hatte. Er antwortete aš-Šīrāzī:

Damals, als du arm warst, war uns nicht klar, welchen Sinnes du warst. Doch (jetzt), wo du einen Anhang und Macht hast, und der erhabene Herr¹⁸ (Nizāmalmulk) hinter dir steht, wird offenbar, was vorher verborgen war.¹⁹

Die *fitna* des Jahres 469/1077 war eine Reaktion der einflußreichen Bagdader Ḥanbaliten und ihrer ‘*ayyārūn* gegen die neue Religionspolitik des Seldschukenstaates. Doch neben dieser politischen Komponente gab es eine zweite religionsrechtliche Ebene. Als der Wesir des Kalifen versuchte, einen Ausgleich zwischen den Parteien herbeizuführen, erwiderte der Scherif Abū Ġa‘far:

Wie können wir uns einigen? Eine Einigung ist zwischen Kontrahenten möglich, die sich über die Einsetzung eines Richters,²⁰ über ein weltliches Gut, die Aufteilung einer Erbschaft oder über die Herrschaft

¹⁶ Ibn al-Ġauzī, *al-Muntazam*, viii, 295.

¹⁷ Letztlich waren es Leute wie der Scherif Abū Ġa‘far, die für die Zerstörung solcher Bildungsinstitutionen wie das „Haus des Wissens“ verantwortlich waren. Über ihn vgl. *GAL Suppl.*, i, 687; Makdisi. *Ibn ‘Aqīl et la résurgence*, 240–248; Ibn Abī Ya‘lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 393–395.

¹⁸ Im Text pers.: *ḥwāḡe buzurg*.

¹⁹ Ibn al-Ġauzī, *al-Muntazam*, viii, 306, Zeilen 13f. Vgl. a. Sibṭ b. al-Ġauzī, *Mir‘āt az-zamān*, Ed. Sevim, 189, Zeilen 6–8.

²⁰ Im Text *wilāya*, vgl. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, ii, 843b.

streiten. Diese Leute aber behaupten, wir seien Ungläubige (*kuffār*) und wir behaupten, daß jeder ein Ungläubiger ist, der nicht von dem überzeugt ist, wovon wir überzeugt sind. Wie ist da ein Ausgleich möglich?

Der Kalif al-Muqtadī ist eine Zuflucht für die Muslime. Schon sein Großvater al-Qā'im und (dessen Vater) al-Qādir hatten ihr Glaubensbekenntnis veröffentlicht und es dem Volk in ihren Versammlungen verlesen lassen. Die Reisenden aus Chorasān und die Pilger haben ihrer beider Bekenntnis bis an das Ende der Welt getragen. Wir halten an diesem Glaubensbekenntnis fest.²¹

Abū Ġa'far stützte seine Verurteilung aller von der Position des Ḥanbalitentums abweichenden Glaubensüberzeugungen auf das 409/1018 veröffentlichte qādiritische Glaubensbekenntnis und dessen erneute Veröffentlichung durch den Kalifen al-Qā'im. Al-Qā'im hatte das Dokument auf Druck der Ḥanbaliten 432/1040–41 von neuem vor einer großen Versammlung von Gelehrten und Honoratioren verlesen lassen. Bei dieser neuen Verlesung des qādiritischen Glaubensbekenntnisses wurde zum ursprünglichen Text hinzugefügt:

Dies ist das Glaubensbekenntnis der Muslime, wer ihm widerspricht, der sündigt und ist ungläubig.²²

Damit war dreißig Jahre nach seiner erstmaligen Verlesung schon der Widerspruch zu einem der vielen Glaubenssätze im qādiritischen Bekenntnis Unglaube. Noch 409/1018 war für al-Qādir einzig der Verstoß gegen den Glaubenssatz von der Ungeschaffenheit des Korāns Unglaube. Die Verlesung von 432/1040–41 dokumentiert eine Verschärfung rechtlicher Konzepte über Unglauben und Apostasie innerhalb der dazwischenliegenden 25 Jahre. Anders als sein Vater verstand der Kalif al-Qā'im das qādiritische Glaubensbekenntnis *in toto* als Grenze zwischen Rechtgläubigkeit und Unglauben. Nach der erneuten Verlesung unter al-Qā'im ging ein Bediensteter des Kalifen mit einem Bogen Papier durch die Reihe der Religionsgelehrten, um ihre Zustimmung oder ihren Widerspruch zum qādiritischen Glaubensbekenntnis schriftlich zur Kenntnis zu nehmen. Ein Augenzeuge

²¹ Ibn al-Ġauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 306f.; Sibṭ b. al-Ġauzī, *Mir'āt az-zamān*, Ed. Sevim, 189. Im ersten Satz des zweiten Absatzes lese ich *fī dāwāwīnihim* statt *fī dāwāwīnihim*.

²² Ibn al-Ġauzī, *al-Muntaẓam*, viii, 109. Vgl. auch Ibn Kaṭīr, *al-Bidāyā*, xii, 49, wo selbst im Zusammenhang einer kurzen Notiz des Ereignisses dieses *takfīr*-Urteil erwähnt wird. In diesen beiden Quellen wird die Verlesung unter dem Jahr 433 d.H. aufgeführt. Die früheste Quelle dazu, Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 379f., meint jedoch, sie hätte 432 d.H. stattgefunden.

berichtet, diese seien wie die Klauseln eines Vertrages festgelegt worden.²³ Leider ist nur überliefert, daß die namhaftesten ḥanbalitischen Gelehrten deutlich ihre Zustimmung ausgedrückt haben. Ob sich bei dieser Gelegenheit eine Opposition zum qādiritischen Glaubensbekenntnis – und damit „Unglaube“ – ausgedrückt hat, wird von dem Augenzeugen nicht erwähnt.

Die Grenze, die al-Qā'im mit der Verlesung des qādiritischen Glaubensbekenntnisses zwischen Rechtglauben und Unglauben gesetzt hat, hatte zuallererst eine eschatologische Bedeutung. Al-Qā'im war der Meinung, daß jemand, der diesem Bekenntnis widersprach, nicht zu den „Leuten der *sunna* und der Gemeinschaft“ gehöre und deshalb im Jenseits auch nicht erlöst werde. Die Verurteilung aller abweichenden Meinungen als Unglauben war Teil einer Religionspolemik, mit der deutlich gemacht werden sollte, wie sehr sich die Partei der Traditionalisten selber als Bewahrer der Rechtgläubigkeit verstand. Dies ist aber nur eine Dimension des Urteils des Kalifen. Es enthielt nämlich mehr: Innerhalb der engsten Zirkel des Kalifen waren hohe Beamte und Gelehrte der Meinung, daß jegliches Urteil über den Unglauben eines Muslims ein Apostasierurteil sei, das – weil es als Recht Gottes verstanden wurde – vom Herrscher vollstreckt werden müsse.²⁴

In der Mitte des 5./11. Jahrhunderts konnte das Urteil über den Unglauben einer Religionsgruppe eine ganze Reihe religionsrechtlicher Konsequenzen nach sich ziehen. Den Beschuldigten konnte der Status als Zeugen vor Gericht entzogen wurde, oder sie wurden als Vorbeter in der Moschee nicht akzeptiert. Der Verlust des Eigentums war ebenso wenig ausgeschlossen wie der des Lebens. Wie das Beispiel der Verfolgung von Rationalisten und Schüiten unter Maḥmūd von Ghazna zeigt, wurden Rechtsgelehrte bei gegebener politischer Konstellation damit beauftragt, über den Unglauben und über das Leben von Heterodoxen zu urteilen.²⁵ Hinter dem Wort *kufṛ* verbarg sich eine unbestimmte Bandbreite möglicher Sanktionen. Welche davon wirklich angewandt wurden, war zum Zeitpunkt des Urteilspruches für beide Parteien, die Verurteilenden und Verurteilten, nicht absehbar.

²³ Die Verlesung wird durch einen kurzen, anonymen Augenzeugenbericht von einem Freund des Abū Ya'la b. al-Farrā geschildert. Der Bericht wird im Rahmen seiner Vita bei Ibn Abī Ya'la, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 380 zitiert.

²⁴ Vgl. dazu die Belege im nachfolgenden Kapitel.

²⁵ Vgl. S. 183 im 2. Abschnitt.

Das Beispiel der Predigten Ibn al-Qušairīs zeigt, daß es unter den Aš'ariten nach wie vor üblich war, einen Muslim als „Ungläubigen“ (*kāfir*) zu beschimpfen, wenn er eine ihrer Meinung nach ungenügende Glaubensüberzeugung hatte. Dieses Urteil hatte bei ihnen aber eine weit geringere Bedeutung als unter den traditionalistischen Gelehrten, die dem Kalifenpalast nahestanden. Anders als die Gelehrten der traditionalistischen Richtung folgerten die Aš'ariten nicht, daß ein ungläubiger Muslim als Apostat zum Tod verurteilt werden müsse. Die aš'aritische Position sah vor, daß es innerhalb der Gemeinde Muslime gab, die zwar ungläubig waren, aber trotzdem als Muslime anerkannt wurden. Glaube und Unglaube waren für die Aš'ariten individuelle Eigenschaften, die als Folge aus den Glaubensüberzeugungen eines Muslims etwas über sein Schicksal im Jenseits aussagten. Wenn Aš'ariten ihre Gegner als „Ungläubige“ beschimpft haben, so meinten sie damit, daß die fehlgeleiteten Glaubensüberzeugungen dieser Gegner den Einzug ins Paradies verhinderten. Dieser Zusammenhang wurde z.B. von al-Qušairī, dem Vater des an der *fitna* von 469/1077 beteiligten Abū Nāṣr, in seinem „Sendschreiben über das Sufitum“ festgehalten:

Wenn jemand sagt: ‚Ich bin wahrhaftig einer, der an Gott glaubt!‘
(...) dann meint dies genau das, was die Leute der *sunna* lehren: Der wahre Gläubige ist derjenige, dem das Recht aufs Paradies gegeben ist.²⁶

Unter den Aš'ariten in den Generationen vor al-Ġazālī war mit dem Urteil über den Unglauben eines Muslims keine diesseitige Bestrafung verbunden.

Abū Ishāq aš-Šīrāzī, der Vertreter der Aš'ariten in dem Streitgespräch mit Abū Ġā'far, schrieb am Ende seines Lebens eine Apologieschrift mit dem Titel „Der Hinweis auf die wahre Lehrmeinung“ (*al-Išāra ilā madhhab al-ḥaqq*). Darin gibt er die Position der Aš'ariten seiner Generation wieder. Die Aš'ariten hielten alle nicht-aš'aritischen Muslime für ungläubig:

Wer an etwas anderes glaubt, als an das, was wir aufgezeigt haben und was Teil des Glaubensbekenntnisses der Leute der Wahrheit ist, die sich auf den Imān Abū al-Ḥassan al-Aš'arī (Eulogie) berufen, der ist ein Ungläubiger.²⁷

²⁶ al-Qušairī, *ar-Risāla al-Qušairīya*, i, 36.3–6; dt. Übers., 28. Vgl. auch al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 54.

²⁷ aš-Šīrāzī, *al-Išāra ilā madhhab al-ḥaqq*, 45.

Die Abweichung von al-Aš'ari war für aš-Širāzī das Kriterium für den Unglauben eines Muslims. Es war aber nicht das Kriterium für dessen Apostasie. Apostasie war für aš-Širāzī der erklärte Abfall vom Islam. Zweifel über die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft konnten seiner Meinung nach durch ein öffentliches Aussprechen der Glaubensformel ausgeräumt werden.²⁸ Unglaube und die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft des Islams waren für die Aš'ariten dieser Generation zwei zu unterscheidende Eigenschaften, die jeweils aufgrund von unterschiedlichen Kriterien bewertet wurden.

Während der *fitnā* von 469/1077 standen sich diese zwei Positionen über die Bedeutung des Worts „Unglaube“ gegenüber. Unter den Traditionalisten wurde Unglaube mehr und mehr mit Apostasie gleichgesetzt. Dies führte zu einer diesseitigen Bedrohung derjenigen, die als Ungläubige verurteilt wurden. Für die Aš'ariten enthielt das Wort „Unglaube“ keine diesseitige Bedrohung. Es enthielt kaum mehr als eine Vorhersage über das jenseitige Schicksal der Beschuldigten im Höllenfeuer. Dieser Gegensatz wirkte einer Einigung der Parteien entgegen. Die Aš'ariten gingen im Vergleich zu den Traditionalisten nachlässiger mit dem *takfīr*-Urteil um und beschuldigten die Traditionalisten des Unglaubens. Die Traditionalisten erwiderten mit dem gleichen Vorwurf. Der Scherif Abū Ġa'far war als Vertreter der Traditionalisten mit der Vorstellung vertraut, daß ein *takfīr*-Urteil weltliche Konsequenzen nach sich zog. Er lehnte schließlich jeglichen Ausgleich des Konfliktes ab, weil er im Vorwurf der Aš'ariten die Forderung nach einer weltlichen Strafe sah. Die Traditionalisten nahmen ein *takfīr*-Urteil weit ernster als die Aš'ariten, die im gegenseitigen Austausch von *kufī*-Vorwürfen ein Mittel der Religionspolemik sahen. In der zweiten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts war eine theologische Debatte zwischen den beiden wichtigsten Richtungen des Sunnitentums dieser Zeit unmöglich geworden, weil beide sich gegenseitig zu etwas verurteilten, über dessen weltliche Konsequenzen sie sich uneinig waren.

²⁸ aš-Širāzī, *Kitāb at-Tanbīh*, 311; franz Übers., iii, 34: „Wenn jemand zu einer Religionsgemeinschaft abtrünnig wird, deren Mitglieder keine (zulässige) Interpretation (des Korans) betreiben, so genügt es, wenn er sich zur zweiseitigen Glaubensformel bekennt.“ Die zweiseitige Glaubensformel (*aš-šahādātān*) lautet: „Es gibt nur einen Gott und Muḥammad ist sein Prophet.“