

8. KAPITEL

AL-ĠAZĀLĪS TOLERANZTHEORIE IM „KRITERIUM DER UNTERSCHIEDUNG“ (*FAIṢAL AT-TAFRIQA*)

Bald nachdem al-Ġazālī die Arbeit an der Bāṭinitenschrift und an der „Widerlegung der Philosophen“ abgeschlossen hatte, brach er seine Lehrtätigkeit in Bagdad ab und verließ die Stadt mit unbekanntem Ziel. Im Jahr 487/1094, als al-Ġazālī noch an den zwei Büchern schrieb, gehörte er als Inhaber eines Lehrstuhls an der Niẓāmīya-Medrese zu den führenden Honoratioren der Stadt. Bei der Amtseinführung des neuen Kalifen al-Mustaẓhir am Beginn des Jahres war al-Ġazālī anwesend.¹ Die unvermittelte Aufgabe der Lehrtätigkeit im Dū l-qa‘da 488/November 1095 war ein aufsehenerregendes und wohldokumentiertes Ereignis.² Al-Ġazālī hatte das Ziel seiner Reise geheimgehalten. Bis heute widersprechen sich die Quellenzeugnisse über diese Lebensphase. Höchstwahrscheinlich reiste al-Ġazālī zuerst nach Damaskus, wo er eine kurze Zeit in einer später nach ihm benannten Medrese lehrte, pilgerte daraufhin nach Jerusalem und zum Grab der Patriarchen nach Hebron, um dann am Ende des Jahres 489/1096 an der Pilgerreise nach Mekka teilzunehmen – der letzten Pilgerfahrt vor Beginn der kriegerischen Auseinandersetzung mit den Kreuzrittern in Syrien. Fünf Monate später, im Ġumādā II 490/Mai 1097 war al-Ġazālī wieder in Bagdad und las aus seinem während dieser Zeit begonnenen, ethisch-theologischen Hauptwerk, der „Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ (*Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*).³ Noch im selben Jahr reiste er weiter in seine Heimatstadt Tūs in Chorasan, wo er die folgenden acht Jahre verbrachte.⁴

¹ Ibn al-Atīr, *al-Kāmil*, x, 157.

² Vgl. z.B. Ibn al-Ġauzī, *al-Muntaẓam*, ix, 87. Über die vielfältigen Spekulationen zu den Motiven für diese Flucht vgl. Kojiro Nakamura in *REPh*, iv, 64 und ders., *An Approach to Ghazālī's Conversion*; Jabre, *La vie et l'oeuvre de Ghazali*; Abd-el-Jalil, *Autour de la sincérité d'al-Gazali* und Sawwaf, *Al-Ghazzali. Etude de la réforme ghazzalienne*, 57f.

³ Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, xii, 149; Ibn al-Ġauzī, *al-Muntaẓam*, ix, 87; Krawulsky, *Briefe und Reden des Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazzālī*, 135; van Ess, *Neuere Literatur zu Gazzālī*, 302.

⁴ Eine übersichtliche Auswertung der Quellen über das Leben al-Ġazālīs findet

In der am Ende seines Lebens verfaßten Autobiographie „Der Erretter aus dem Irrtum“ (*al-Munqid min ad-ḡalāl*) beschreibt al-Ġazālī, warum er 488/1095 aus Bagdad flüchtete. Nach diesem Bekenntnis begann im Raġab/Juli des Jahres eine intellektuelle Krise, die durch heftige Zweifel an seinem bisherigen erfolgreichen Lebensweg ausgelöst wurde. Das Wissen, was er angesammelt habe, sei für den Weg ins Jenseits sinnlos gewesen, die Arbeiten selber nicht mit dem Ziel entstanden, Gott zu dienen, sondern vom Streben nach Ruhm und Ansehen motiviert. Al-Ġazālī war sich sicher gewesen, so schreibt er im Rückblick von fünfzehn Jahren, daß sein bisheriger Lebensweg ein Weg zur Hölle gewesen sei. Die Angst vor dem Jenseits sei schließlich in eine Krankheit übergegangen, in der al-Ġazālī weder habe reden noch Nahrung zu sich nehmen können. Daraufhin habe er die Stadt und seine Familie verlassen und eine Umkehr (*tauba*) zur wahren Religiosität begonnen.⁵

Diese Selbstdarstellung ist weniger eine rückblickende Schilderung von authentischen Abläufen als vielmehr die pädagogische und literarische Verarbeitung von Lebenserinnerungen.⁶ Al-Ġazālīs Autobiographie ist ein Meisterwerk der arabischen Literatur, in dem die Tradition der aus der Antike übernommenen Gelehrtenbiographie mit dem Bekehrungsbericht (*tauba*) aus der mystisch-religiösen Literatur zusammengeführt wird. Die deutliche Anlehnung an literarische Vorbilder schränkt die Authentizität der geschilderten Erlebnisse ein.⁷ Im „Erretter aus dem Irrtum“ wird die konkrete, das Ereignis gegenwärtigende Darstellung von einer nachträglichen Beschreibung verdrängt, die das Ereignis in herkömmlichen, religiösen Kategorien simplifiziert oder jahrelange Entwicklungen auf prägnant geschilderte Situationen konzentriert. Das Buch ist deshalb nur bedingt eine Quelle für das Leben al-Ġazālīs, die Schilderung der individuellen Krise ist vielmehr die literarische Verarbeitung eines Epochenwechsels. „Unsere Zeit ist eine Zeit des Übergangs,“ erwähnt al-Ġazālī

sich bei Krawulsky, *Briefe und Reden des Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī*, 42–56 (allerdings ist dort die Umrechnung von Hidschra-Jahren in die christliche Zeitrechnung fehlerhaft).

⁵ al-Ġazālī, *al-Munqid min ad-ḡalāl*, 36; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 91; dt. Übers., 42f.

⁶ al-Baqarī, *I'tirafāt al-Ġazzālī*, 145f.; Sawwaf, *Al-Ghazzālī. Etude de la réforme ghazzālienne*, 55.

⁷ Vorbilder finden sich z.B. bei al-Ḥārīt al-Muḥāsibī oder bei 'Umar-i Ḥayyām vgl. dazu Smith, *The Forerunner of al-Ghazzālī*; van Ess, *Neuere Literatur zu Ġazzālī*, 303f.; ders., *Quelques remarques sur le Munqid min ad-ḡalāl*, 64–68; Lazazrus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzālī*, 20, 36 und Misch, *Geschichte der Autobiographie*, iii.2, 1040–1076.

fast beiläufig im „Erretter aus dem Irrtum“⁸ und macht damit das Bewußtsein für einen theologischen Wandel deutlich, in dem sich der Glaubensbegriff des Sunnitentums nach den Kämpfen des 5./11. Jahrhunderts zu einem mehr integrierend-versöhnlichen und gleichzeitig spiritualistisch-jenseitsbezogenen Bekenntnis verändert.

Die spiritualistisch-jenseitsbezogenen Aspekte dieses Wandels im Lebenswerk al-Ġazālīs sind seit August Schmölders französischer Übersetzung der Autobiographie im Jahr 1842 häufig hervorgehoben worden. Der Mystiker al-Ġazālī wurde in einer großen Zahl von Werken beschrieben.⁹ Demgegenüber sind die integrierenden Aspekte des neuen Glaubens bisher weniger beachtet worden. Dabei hat al-Ġazālī aus den Grundlagen, die er sich für die Verurteilung der Philosophen und Ismāʿīliten erarbeitet hatte, eine universelle Theorie entwickelt, die einen Maßstab für die Duldung von abweichenden Glaubensbekenntnissen darlegt. Diese Toleranztheorie hat al-Ġazālī erstmalig in der Schrift „Das rechte Maß in der Darlegung der Glaubenslehre“ (*al-Iqtisād fī l-iʿtiqād*) in einem Abschnitt mit dem Titel „Kapitel darüber, welche Religionsgruppen man als Ungläubige verurteilen muß“, entwickelt.¹⁰ Das Entscheidungskriterium für den Unglauben einer Religionsgruppe ist hier *takdīb an-nabīy*, also die Tatsache, ob die Religionsgruppen dem Propheten unterstellen, er habe in seinen Offenbarungen etwas Unwahres berichtet.¹¹ Juden, Christen, Zoroastrier, Brahmanen und die sogenannten Dahriten würden dem Propheten in mindestens einem Punkt unterstellen, etwas Falsches offenbart zu haben. Sie seien deshalb Ungläubige. Unter den muslimischen Religionsgruppen sei dieser Vorwurf nur gegenüber den Philosophen berechtigt.¹² Alle anderen Gruppen des Islams seien keine

⁸ Arab.: *wa-z-zamān zamān al-fatra*; al-Ġazālī, *al-Munqid min ad-dalāl*, 48; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 105; dt. Übers., 60.

⁹ Die Forschung zu al-Ġazālī war vor dem zweiten Weltkrieg im wesentlichen auf seine Mystik beschränkt. Vgl. dazu das vierbändige *magnum opus* von Asin Palacios, *La espiritualidad de Algazel* und sein dreißig Jahre vorausgehender Artikel, *La mystique de Ghazali*. Weitere wichtige Werke zur Mystik sind Smith, *Al-Ghazzālī the Mystic*, 91–236; Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, und Carra de Vaux, *Gazali*, 201–227. Nach dem zweiten Weltkrieg erschienen weit weniger Arbeiten über diesen Aspekt von al-Ġazālīs Persönlichkeit, und seine Vielseitigkeit geriet in den Vordergrund. Neue Arbeiten zur Mystik al-Ġazālīs sind Siauve, *L'amour de dieu chez Gazali* und die Übersetzung des 31. bis 36. Buches aus der *Ihyāʾ* in Gramlich, *Muḥammad al-Gazzālīs Lehre von den Stufen der Gottesliebe*.

¹⁰ al-Ġazālī, *al-Iqtisād fī l-iʿtiqād*, 246–256. Dieser Abschnitt ist bei Asin Palacios, *El justo media en la creencia*, 365–379 ins Spanische übersetzt.

¹¹ al-Ġazālī, *al-Iqtisād fī l-iʿtiqād*, 248.7, 251.13.

¹² Die Ismāʿīliten werden im *al-Iqtisād fī l-iʿtiqād* nicht erwähnt.

Ungläubigen oder Apostaten. Wenn sie vom Glaubensbekenntnis des Sunnitentums abweichen, würden sie ein fehlerhaftes Glaubensbekenntnis haben und die Offenbarungsschriften falsch interpretieren. Die Irrlehren z.B. der Mu'taziliten oder der Anthropomorphisten würden aber nicht so weit gehen, die Offenbarung als unwahr zu betrachten:

(. . .) Wir erkennen nicht an, daß ein Fehler in der Interpretation genug Veranlassung bietet, jemanden als Ungläubigen zu verurteilen. (. . .) Wir entziehen niemandem den Schutz der Gemeinde, es sei denn es gibt einen überzeugenden Hinweis (für seinen Unglauben). Dies mag all jenen als Wink genügen, die es mit dem Apostasievorwurf übertreiben, ohne dafür ein hinreichendes Argument zu haben.¹³

Den Kriterien des Unglaubes hat al-Ġazālī zu einem späteren Zeitpunkt eine eigene Schrift mit dem Titel „Das Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und *zandaqa*“ (*Faiṣal at-tafrīqa baina l-islām wa-z-zandaqa*) gewidmet. Die Bedeutung des „Kriteriums der Unterscheidung“ wurde schon von Ignaz Goldziher am Beginn des 20. Jahrhunderts erkannt. In seinen *Vorlesungen* behauptete er, diese Schrift sei dem Gedanken der Toleranz gewidmet. Goldziher meinte, al-Ġazālī rufe seinen Glaubensgenossen „diese alte Lehre“ ins Gedächtnis, die Goldzihers Meinung nach in der Frühzeit des Islams Geltung hatte: „(. . .) daß er mit ihr Ernst machte und für sie Anhänger warb, ist sein größtes Verdienst in der Geschichte des Islams.“¹⁴ Al-Ġazālī habe damit keinen neuen Gedanken verkündet, sondern nur die Rückkehr zu dem Geist alter Zeiten gelehrt, dem man während des 4./10. und 5./11. Jahrhunderts untreu geworden sei. Goldziher hat das neue an der Toleranztheorie al-Ġazālīs übersehen. Zum einen hat al-Ġazālī einen neuen Glaubensbegriff entwickelt, mit dem er die ihm vorhergehenden Überlegungen zu „Glaube“ in der aš'aritischen Schule überwunden hat. Zum anderen gab es auch im frühen Islam eine Reihe von Schriften, die darlegt haben, welche Glaubensbekenntnisse verboten waren. Es ist aber keine überliefert, die in der Art eines religiösen Rechtsurteils festgelegt hat, welche erlaubt waren.

Al-Ġazālī hat das „Kriterium der Unterscheidung“ wahrscheinlich am Ende seines Lebens verfaßt, nachdem er Mitte des Jahres 499/1106 nach eindringlichen Bitten staatlicher Würdenträger erneut

¹³ Ebd., 251.10–12.

¹⁴ Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 184f.; vgl. auch ders., *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinīja-Sekte*, 67.

eine Professur an einer Nizāmīya-Medrese übernommen hatte – diesmal an der Nizāmīya in seiner Studienstadt Nischapur. Während die Zuschreibung dieser Schrift zu al-Ġazālī unbestreitbar ist,¹⁵ war eine unzweifelhafte Datierung bisher nicht möglich. Die gewichtigeren Argumente sprechen für ein Entstehen nach 499/1106, also mehr als zehn Jahre nachdem al-Ġazālī die Philosophen und die Ismāʿliten zu Apostaten verurteilt hat.¹⁶ Diese Datierung wurde von Hans-Joachim Runge und Erika Glassen mit dem Argument angezweifelt, daß das „Kriterium der Unterscheidung“ eine intensive Auseinandersetzung mit den Ḥanbaliten enthalte und das Abfassen aufgrund des Fehlens ḥanbalitischer Gelehrsamkeit in Chorasan in al-Ġazālīs Bagdader Zeit bis 488/1095 oder kurz danach zu datieren sei.¹⁷ Im zweiten Abschnitt dieser Arbeit konnte gezeigt werden, daß die Verurteilung abweichender Glaubensmeinungen aufgrund von Apostasie eine Praxis war, die im Islam aus der traditionalistischen Bewegung kam, die im 5./11. Jahrhundert von den Ḥanbaliten repräsentiert wurde. Die von al-Ġazālī kritisierte, unbedachte Verurteilung religiöser Abweichungen wurde vor allem unter den Ašʿariten und Ḥanbaliten praktiziert. Demgegenüber hielten sich die in Chorasan neben den Ašʿariten populär vertretenen Gruppen der Ḥanafiten und Karrāmiten von dieser Praxis des *takfīr* zurück. Jede Opposition gegen die leichtfertige Verurteilung von abweichenden Glaubensgruppen als Ungläubige richtete sich am Ende des 5./11. Jahrhunderts *per se* gegen die Gruppen der Ašʿariten und Ḥanbaliten, ganz gleich, vor welchen regionalen Hintergrund sie entstanden ist.

Richard M. Frank hat 1994 den offenen Konflikt zwischen al-Ġazālī und einigen Gelehrten in der ašʿaritischen und ḥanbalitischen Schule hervorgehoben. Im „Rechten Maß“ und in anderen Schriften aus der Zeit zwischen 489/1096 und 499/1106 ist al-Ġazālī einer Ontologie gefolgt, die sowohl von der okkasionalistischen Position der frühen ašʿaritischen Schule wie vom traditionalistisch-sunnitischen Bekenntnis zur Allmacht Gottes abwich. Al-Ġazālīs hat sich in seiner Lehre über Gottes Schöpfung, Gottes Eigenschaften sowie über Kausalität und die menschliche Willenskraft von Positionen Avi-

¹⁵ Hauptargument ist die Erwähnung der Schrift in der Autobiographie *al-Munqid min ad-dalāl*, 24; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 77; dt. Übers., 24.

¹⁶ Vgl. meine Ausführungen in der Einleitung zur deutschen Übersetzung des *Faiṣal at-tafrīqā*, al-Ġazālī, *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz*, 43–45.

¹⁷ Runge, *Über Ġazālī's Faiṣal-al-tafrīqā*, 17; Glassen, *Der mittlere Weg*, 172.

cennas beeinflussen lassen.¹⁸ Dies hat von Seiten aš'aritischer, ḥanbalitischer und mālikitischer Gelehrten zu Kritik geführt, die in dem Vorwurf gipfelte, al-Ġazālī sei selber ein Ungläubiger.¹⁹ Solche Vorwürfe werden im „Kriterium der Unterscheidung“ erwähnt und als Grund für das Entstehen des Buches genannt.²⁰ Frank hat daraufhin den apologetischen Charakter der Schrift betont und meinte, die im Text enthaltene Lehre über die Kriterien der Zulässigkeit von Interpretationen (*ta'wīl*) der Offenbarungsschriften sei vorrangig entwickelt worden, um die Berechtigung von al-Ġazālīs eigener Interpretationen zu bestätigen.²¹ Als Apologieschrift, die sich an Ḥanbaliten und Aš'ariten richtete, war das „Kriterium der Unterscheidung“ aufgrund der darin enthaltenen Ontologie jedoch ungeeignet. Sowohl in der Konzeption des Buchs als auch in seiner Terminologie zeigt sich ein starker avicennistischer Einfluß.²² Das „Kriterium der Unterscheidung“ war deshalb ein Werk, das al-Ġazālī für einen engen Schülerkreis verfaßt hat, der sowohl mit seiner Adaption philosophischer Konzepte wie mit seiner Übernahme philosophischer Begriffe in seinen nicht-populären Werken vertraut war. Weniger übersichtlich und mit Verzicht auf eine argumentative Begründung finden sich die religionsrechtlichen Positionen des „Kriteriums der Unterscheidung“ auch schon im „Rechten Maß“, einem Werk, das sich an einen weiteren Leserkreis richtete.²³ Das „Kriterium der Unterscheidung“ ist als Antwortschrift auf die in diesem Buch zu Beginn erwähnte Bitte einer seiner Schüler, auf die Angriffe von seiten

¹⁸ Frank, *Al-Ghazālī and the Aš'arite School*, 28–75; ders., *Creation and the Cosmic System*, 52–63.

¹⁹ As-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 257 erwähnt, der Vorwurf des Unglaubens richtete sich gegen das Buch „Kitāb al-Maḍnūn bihī min ġair ahlīh“ („Über die esoterischen Dinge, die man Nicht-Eingeweihten vorenthalten muß“), weil al-Ġazālī darin nicht nur Gottes Kenntnis der Partikularia leugne, sondern auch behaupte, die Welt sei ewig. Die Zuschreibung dieses Buches zu al-Ġazālī war aber selbst den Kritikern zweifelhaft. Zur Opposition gegen al-Ġazālī vgl. as-Subkī, *Ṭabaqāt*, 240–257; Frank, *Al-Ghazālī and the Aš'arite School*, 77f.; Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 98–102; an-Naššār, *Abū Ḥāmid al-Ġazālī wa-mu'aridūhu min ahl as-sunna*, 197–207.

²⁰ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqa*, 127, 131f.; dt. Übers., 54, 56f.

²¹ Frank, *Al-Ghazālī and the Aš'arite School*, 130. Er wendet sich mit diesem Argument gegen die Auswertung von al-Ġazālīs *ta'wīl*-Lehre bei Bello, *The Medieval Islamic Controversy*.

²² Der Gebrauch von „Existenz“ (*wuġūd*) im Kontext des 3. Kapitels des *Faiṣal at-tafrīqa* hätte jeden aš'arischen und ḥanbalitischen Gelehrten abgeschreckt. Über den Einfluß Avicennas auf den *Faiṣal at-tafrīqa* vgl. das nachfolgende Kapitel.

²³ al-Ġazālī, *al-Iqtisād fī l-i'tiqād*, 246–256. Dies Buch wurde für Leser in der aš'arischen Schule verfaßt, vgl. Frank, *Al-Ghazālī and the Aš'arite-School*, 29, 71.

aš'aritischer Gelehrter zu reagieren, entstanden. Al-Ġazālī geht aber über eine Apologie hinaus und legt allgemein die Kriterien sowohl für Unglauben wie für die Ermittlung einer korrekten Interpretation der Offenbarungsschriften dar.

Im Vorwort zum „Kriterium der Unterscheidung“ zitiert al-Ġazālī eine Reihe von Beispielen, die deutlich machen sollen, welch geringe Abweichungen unter den Aš'ariten zum Vorwurf des Unglaubens geführt haben:

(Einige Kollegen unter den Aš'ariten) behaupten, daß es Unglaube sei, von der Lehrmeinung des al-Aš'arī auch nur um das Maß eines Palmwedels abzuweichen, und dieser Meinung gar zu widersprechen – sei es auch nur in einer winzigen Sache – bedeute Fehler und sündhafte Fehlleitung.²⁴

Selbst prominente aš'aritische Gelehrte wie al-Bāqillānī seien von nachfolgenden aš'aritischen Gelehrten des Unglaubens bezichtigt worden. Al-Ġazālī verschweigt, daß die aš'aritischen Gelehrten „Unglaube“ nicht wie er mit Apostasie gleichgesetzt haben und mit diesem Urteil auch nicht die Todesstrafe forderten.²⁵ Die frühe aš'aritische Position zu *kufr* impliziert nicht den Vorwurf des Abfalls vom Islam, sondern verstand unter Unglauben vor allem den Verlust des jenseitigen Heils, verbunden vielleicht mit einer Reihe von sozialen Sanktionen. Bei den Aš'ariten des 5./11. Jahrhunderts bezeichnete „Glaube“ die Erfüllung der notwendigen Kriterien zur Erlangung des Heils und bezeichnete nicht das notwendige Kriterium zur Mitgliedschaft in der Gemeinschaft. Die von al-Ġazālī zitierten *kufr*-Vorwürfe waren keine Rechtsurteile, sondern polemische Parteinahmen in einem auf zwei Seiten polarisierten Meinungsstreit.

Diese Polemik barg in den Tagen der Bāṭinitenhysterie eine Gefahr. Unter dem Begriff „Unglaube“ wurde nunmehr neben der Negierung des jenseitigen Heils auch das Todesurteil aufgrund von Apostasie verstanden. Schon während der Aš'aritenverfolgung der Jahre 445/1053 bis 455/1063 hatte sich gezeigt, daß die Verurteilung von ungebildeten Muslimen als Ungläubige den Aš'ariten in einer Welt zum Nachteil gelangen konnte, die von theologisch ungebildeten Nomadenkriegern beherrscht wurde. Die Kritik des Staates und ande-

²⁴ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqa*, 127; dt. Übers., 54.

²⁵ Al-Ġazālī macht seinen Standpunkt über die Todesstrafe als vorgeschriebenes Urteil für Unglaube auch im *Faiṣal at-tafrīqa*, 134, 197; dt. Übers., 59, 77 deutlich; vgl. auch *al-Iqtīṣād fī l-i'tiqād*, 246.12f.

rer religiöser Schulen an der „Verurteilung des *vulgus*“ der Aš‘ariten (*takfir al-‘awāmm*) gab nach 445/1053 den führenden Gelehrten der Schule Ursache, diese Praxis gänzlich aufzugeben und den Glaubensbegriff umzugestalten.²⁶ Fünfzig Jahre nach diesen Ereignissen gab es in der aš‘aritischen Schule aber immer noch Stimmen, die das einfache Volk des Unglaubens bezichtigten. Im „Kriterium der Unterscheidung“ heißt es:

Nun gibt es unter den Mutakallimūn eine Gruppe, die ist sehr unmäßig und geht in ihrer Übertreibung so weit, die einfachen und ungebildeten Muslime zu Ungläubigen zu erklären. Sie behaupten: ‚All jene sind Ungläubige, die den Kalām nicht genau wie wir kennen und die die von uns aufgestellten Argumente für die religiösen Glaubenssätze nicht verstanden haben.‘ Diese Leute haben (...) die alle Gläubigen umfassende Gnade Gottes eingeschränkt und behalten das Paradies einer kleinen Gruppe von Mutakallimūn vor, (...).²⁷

Al-Ġazālī nimmt sowohl die polemischen *kufī*-Vorwürfe wie das *takfir al-‘awāmm* zum Anlaß, seine Kollegen in den religionsgesetzlichen Wissenschaften zu ermahnen, sich mit dem Urteil über den Unglauben eines Muslims zurückzuhalten. Gleich am Beginn argumentiert al-Ġazālī gegen die Auffassung der Hanbaliten und vieler Gelehrter in der aš‘aritischen Schule, wonach Unglaube die Abweichung gegen eine überlieferte Lehrmeinung sei.²⁸ Man dürfe keinen Muslim des Unglaubens beschuldigen, wenn man sich nicht in einem hohen Maße über seinen Unglauben sicher sei. Seinen Schülern empfiehlt al-Ġazālī, jedes Apostasierurteil gegen Muslime zu vermeiden:

Halte deine Zunge, soweit es dir möglich ist, von den Leuten der Gebetsrichtung zurück, solange sie das Glaubensbekenntnis: ‚Es gibt nur einen Gott und Muḥammad ist sein Prophet‘ rezitieren, ohne diesem Satz zu widersprechen. (...)

In der Verurteilung aufgrund von Unglauben liegt eine Gefahr, im Schweigen liegt keine!²⁹

²⁶ Vgl. dazu die Analyse der Aš‘aritenverfolgung auf S. 207–215.

²⁷ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīq*, 202; dt. Übers., 82.

²⁸ Ebd., 131f.; dt. Übers., 56f.

²⁹ Ebd., 195; dt. Übers., 75f. Dieser Grundsatz wird auch in *al-Iqtīṣād fī l-i‘tiqād*, 251 deutlich, wo sich al-Ġazālī auf den ansonsten von ihm vernachlässigten *ḥadīṭ* beruft, wonach Muḥammad angewiesen worden sei, die Menschen so lange zu bekämpfen, bis sie das Glaubensbekenntnis aussprechen. Diese Vorsicht zeigt sich auch in der für ein breiteres Publikum verfaßten *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, i, 31f. (I, 2, 2), wo dieser *ḥadīṭ* im Sinne des alten Grundsatzes ausgelegt wird, daß in einem Apostasierverfahren grundsätzlich nur nach dem äußeren Bekenntnis des Beschuldigten

Al-Ġazālī legt im „Kriterium der Unterscheidung“ zwei Theorien vor, die Kriterien für die Unterscheidung zwischen Islam und Apostasie begründen. Die zuerst ausgeführte, argumentativ begründete Theorie führt zu Ergebnissen, die in der Praxis kaum zur Anwendung kommen können. Der erste Teil des „Kriteriums der Unterscheidung“ scheint ein Gedankenexperiment gewesen zu sein, das ursprünglich als Begründung eines universellen Unterscheidungskriteriums intendiert war. Der zweiten Theorie ermangelt es demgegenüber an einer argumentativen Begründung, dafür werden in ihr einfache Kriterien dargelegt, die von jedem Richter in einem Apostasierverfahren geprüft werden können. Die gelegentlich recht voraussetzungsreichen Argumente der ersten Theorie werden im folgenden Kapitel dieser Arbeit dargestellt. Die im zweiten Teil der Schrift entwickelte Theorie ist von der Begründung im ersten Teil der Schrift unabhängig und kann ohne Kenntnis der ersteren analysiert werden. Sie liefert das maßgebliche Kriterium in der Unterscheidung zwischen Islam und Apostasie.

Im zweiten Teil des „Kriteriums der Unterscheidung“ hält al-Ġazālī fest, welche Elemente ein Glaubensbekenntnis enthalten muß, um als islamisch zu gelten. Alle islamischen Bekenntnisse, so setzt al-Ġazālī unausgesprochen voraus, leisten eine erlaubte Interpretation der muslimischen Offenbarung, also des Korans und des *ḥadīṭ*-Korpus. Um als islamisches Glaubensbekenntnis von al-Ġazālī akzeptiert zu werden, darf die Interpretation nur in einem solchen Punkt vom Wortlaut der Offenbarung abweichen,

(. . .) der nicht mit den Grundsätzen oder den wichtigen Punkten der Glaubenslehre zusammenhängt.³⁰

Im nächsten Schritt wird diese Vorschrift dahingehend eingeschränkt, daß selbst in wichtigen Punkten des Glaubensbekenntnisses eine vom Wortsinn der Offenbarungsschriften abweichende Interpretation erlaubt ist, sofern man ein „überzeugendes, methodisch hinreichendes Argument“ (*burhān qāṭiʿ*)³¹ vorbringen kann, daß die Unmöglichkeit des äußeren Wortlauts der Offenbarung beweist:

geurteilt werden dürfe. Vgl. auch *Faiṣal at-tafrīqā*, 197; dt. Übers., 78: „Wann immer man sich Unentschlossenheit eingestehen muß, sollte man sich eines Apostasierurteils enthalten, denn Eile im Apostasierurteil überwältigt nur solche Naturen, die auch von Unwissenheit überwältigt werden.“

³⁰ Arab.: *fi amrin lā yataʿallaqu bi-uṣūli l-ʿaqāʾidi wa-muḥimmātihā*; Ebd., 190.3f.

³¹ Über diese Übersetzung von *burhān* vgl. Fußnote 24 auf S. 300 dieses Abschnitts.

Hängt aber eine solche Art von Interpretation mit den wichtigen Grundsätzen der Glaubenslehre zusammen, so muß jeder für ungläubig erklärt werden, der den buchstäblichen Wortsinn ohne ein überzeugendes, methodisch hinreichendes Argument abändert.³²

Al-Ġazālī diskutiert nicht, was einen wichtigen Grundsatz der Glaubenslehre von einem unwichtigen unterscheidet. Unwichtige Punkte wurden schon in der Bāṭinitenschrift dargelegt, nämlich z.B. die Frage, wer die Führung der islamischen Gemeinde (das Kalifat) innehaben soll oder die Frage, ob ʿAlī das Kalifat vor Abū Bakr zukam. Die Überlegung geht in diesen beiden Fällen offenbar davon aus, daß man über diese politischen Streitpunkte weder im Koran noch im *ḥadīṭ*-Korpus hinreichend Auskunft erhalten kann. Unwesentliche Glaubenssätze sind also u.a. solche, die nicht im Koran oder im *ḥadīṭ*-Korpus belegt werden können.³³

In der „Widerlegung der Philosophen“ und in der Bāṭinitenschrift hatte al-Ġazālī erwähnt, daß es kein Argument geben kann, welches die Vorhersagen der islamischen Eschatologie in Zweifel zieht oder gar außer Kraft setzt. Deshalb kann es in Fragen der Eschatologie kein „überzeugendes, methodisch hinreichendes Argument“ geben, das die Unmöglichkeit der wörtlich offenbarten Vorhersagen nachweist. Dieses ursprünglich gegen die Philosophen entwickelte Argument etabliert nun einen „Grundsatz der Glaubenslehre“. Alle offenbarten Vorhersagen der muslimischen Eschatologie, so al-Ġazālī, müssen aufgrund der mangelnden Begründbarkeit jedes nicht-offenbarten Wissens über das Jenseits in ihrem Wortsinn verstanden werden:

Denn es gibt kein methodisch hinreichendes Argument (*burhān*), wonach die Rückkehr der Seelen in die Körper unmöglich sein soll. Eine solche Behauptung ist enorm schädlich für die Religion. Jeder, der damit in Verbindung gebracht wird, muß für ungläubig erklärt werden – nur ist das die Meinung der meisten Philosophen.³⁴

Das Gleiche gelte für die philosophische Behauptung, wonach Gott nur die allgemeinen Begriffe, nicht aber die Individuen kenne. In beiden Punkten, so al-Ġazālī, sei die Offenbarung in einem Maß

³² al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqā*, 191; dt. Übers., 73. Wichtige Grundsätze der Glaubenslehre sind arab.: *uṣūl al-ʿaqāʾid al-muḥimma*.

³³ Ebd., 195f., 200; dt. Übers., 75f., 80. Vgl. auch *al-Iqtīṣād fī l-iḥkām*, 253f. Aus dieser nicht sehr deutlich formulierten Stelle hat Averroes später den Fehlschluß gezogen, daß es im Fall eines Widerspruchs zum *igmāʿ* auch nach al-Ġazālīs Meinung kein Apostasierurteil geben könne (vgl. dazu S. 429–432).

³⁴ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqā*, 191; dt. Übers., 73.

deutlich, daß – in Ermangelung eines Verstandesargumentes, das die Offenbarung widerlegt – der Wortsinn der Offenbarung Geltung haben müsse. In der „Widerlegung“ hatte al-Ġazālī mit diesem Argument nur für die Wahrheit der Aussagen der Offenbarung argumentiert.³⁵ In Verbindung mit dem Hinweis auf den Schaden, den solche Interpretationen anrichten, wird es in der Bāṭinitenschrift und hier im „Kriterium der Unterscheidung“ zu einem Kriterium für das Urteil über den Unglauben.

Al-Ġazālī erhebt alle offenbarten Vorhersagen über das Jenseits zu „Grundsätzen der Glaubenslehre“, d.h. in den Status eines muslimischen Dogmas. Zwei weitere „Grundsätze der Glaubenslehre“ ergeben sich aus dem Wortlaut der zweiteiligen islamischen Bekenntnisformel: Der Glaube an einen Gott und an Muḥammad als seinen Propheten.³⁶ Am Ende dieser Argumentation wird ein Apostasiekriterium etabliert, in dessen Kern das Bekenntnis zu drei Dogmen steht:

Die Gegenstände religiöser Spekulation zerfallen in zwei Teile. Ein Teil hängt mit den Grundsätzen der Glaubenslehre (*uṣūl al-‘aqā’id*) zusammen, ein anderer Teil mit den Ableitungen (*furū’*). Es gibt drei Grundsätze des Glaubens: der Glaube an Gott, an seinen Gesandten und an das Jüngste Gericht. Alles andere ist Ableitung.

Wisse: Bei den Ableitungen (*furū’*) gibt es ursprünglich keine Verurteilung aufgrund von Unglaube. Die einzige Ausnahme ist die Verneinung eines religiösen Grundsatzes (*aṣl dīnī*), der uns von Seiten des Propheten durch ununterbrochene Überlieferung (*tawātur*) bekannt ist.³⁷

Die in al-Ġazālīs erster, oben zitierter Formulierung des Apostasiekriteriums noch hinzutretende Möglichkeit von Vernunftkenntnis, die der Offenbarung widerspricht, wird in der zweiten Formulierung nicht mehr erwähnt. Es handelt sich bei dieser zweiten Formulie-

³⁵ al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 292f.; Ed. Bouyges 355f.; engl. Übers. Marmura, 218; engl. Übers. Kamali, 235f.

³⁶ Die Ableitung dieser zwei Dogmen aus dem Glaubensbekenntnis wird am Beginn des 2. Buches der *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn* mit dem Titel „Die Grundlagen der Glaubenslehre“ (*Qāwa’id al-‘aqā’id*) deutlich. Der erste Abschnitt dieses Buches enthält die „Darlegung des Glaubensbekenntnisses der Sunniten, wie es in den zwei Sätzen der Bekenntnisformel enthalten ist, die einen der Grundpfeiler des Islams bilden“ (*Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn*, i, 154, 180f.; dt. Übers. in Bauer, *Die Dogmatik al-Ghazālī’s*, 8–16, 47). Der Glaube an die eschatologischen Verkündigungen ist hier noch kein herausragendes Element der Glaubenslehre (*Ihyā’*, i, 199–201 (II, 3, 4, 1); dt. Übers., 73–75).

³⁷ al-Ġazālī, *Fayṣal at-tafriqa*, 195, dt. Übers. 75f.

rung um eine Version, die das erkenntniskritische Argument gegen die Möglichkeit von Vernunftkenntnis in Fragen der Epistemologie stillschweigend miteinbezieht: Apostasie hängt gemäß dieser zweiten Formulierung allein vom Festhalten an drei Dogmen des Islams (Glaube an Gott, Glaube an Muḥammad als seinen Propheten und Glaube an das Jüngste Gericht) und an wohlüberlieferte, religiöse Grundsätze ab. Aus dem folgenden wird deutlich, daß die „religiösen Grundsätze“ durch ein epistemologisches Argument etabliert werden.

Religiöse Grundsätze sind im „Kriterium der Unterscheidung“ z.B. die Behauptung, wonach mit dem im Koran erwähnten Wort „die Kaaba“³⁸ das würfelförmige Tempelgebäude in Mekka gemeint ist, oder der Glaube daran, daß ʿĀʾiša, eine Frau des Propheten, sich keines Ehebruchs schuldig gemacht hat. Im „Rechten Maß“ werden darüber hinaus die Vorschrift zum fünfmaligen Gebet am Tag als ein solcher Grundsatz erwähnt.³⁹ Alle diese drei Glaubenssätze lassen sich aus dem Koran oder aus dem *ḥadīṭ*-Korpus begründen. Die Überlegung geht offenbar davon aus, daß keine zeitgenössischen Gelehrten durch Vernunftkenntnis einen Beweis für die Schuld oder für die Unschuld ʿĀʾišas liefern können. Deshalb gelte der Wortlaut der koranischen Offenbarungen in Vers 24.11–20, der die Unschuld ʿĀʾišas bestätigt. Dieses Argument findet sich im „Kriterium der Unterscheidung“ aber ebenso wenig ausgeführt, wie eine sich auf Aussagen im *ḥadīṭ*-Korpus stützende Argumentation für die Identität zwischen der Kaaba und dem würfelförmigen Gebäude in Mekka.⁴⁰ Ein „religiöser Grundsatz“ liegt dann vor, wenn kein Vernunftbeweis gegen den Wortlaut eines gründlich überlieferten Offenbarungstextes erbracht werden kann:

Es ist pure Unterstellung, der Prophet habe gelogen, wenn man irgendeiner seiner Aussagen widerspricht, die erstens aus sich heraus keine Interpretation ermöglicht, die zweitens auf dem Weg ununterbrochener Überlieferung weitergetragen wurde und deren Beweis des Gegenteils drittens unvorstellbar ist. (. . .)

In den Fällen, wo die Möglichkeit zur Interpretation – und sei es nur als fernliegende Metapher – besteht, müssen wir uns mit einem

³⁸ Koran, 5.95 u. 97.

³⁹ al-Ğazālī, *al-Iqtīṣād fī l-ʾiṭiqād*, 252. Dort heißen sie „Grundsätze religionsrechtlicher Vorschriften“ (*uṣūl aṣ-ṣarʿiyyāt*). Die Unkenntnis über den Ort Mekkas und der Kaaba wird dort ebenfalls erwähnt.

⁴⁰ Vgl. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, 119f.

methodisch hinreichenden Beweis befassen. Wenn er überzeugend ist, muß man ihm zustimmen.⁴¹

Besteht, so al-Ġazālī im nächsten Satz, die Möglichkeit, daß im Fall religiöser Grundsätze ein methodisch hinreichender Beweis für die Unwahrheit des Wortlautes der Offenbarung erbracht werden kann, dann dürfe aufgrund des Verstoßes gegen den Wortlaut der Offenbarung kein Apostasierurteil gefällt werden. In einem solchen Fall mag man den Beschuldigten anklagen, er habe unzulässige Neuerungen (*bid'a*) vorgebracht – ein Apostasierurteil verliere aber mit der Möglichkeit von Vernunftkenntnis seine Grundlage.

Die Möglichkeit von Vernunftkenntnis wird damit zu einem nicht unwesentlichen Element in al-Ġazālīs Unterscheidung zwischen Islam und Apostasie. Später heißt es jedoch auch, Apostasie liege selbst dann vor, wenn der Verstandesbeweis, der den religiösen Grundsatz in Frage stellt, grundsätzlich möglich, in einem konkreten Fall aber methodisch unzureichend erbracht wurde. Wer dem äußeren Wortsinne der Offenbarung widerspreche, ohne seinen Widerspruch mit einem überzeugenden Argument zu begründen, sei ebenfalls ein Ungläubiger.⁴² Letztlich muß bei der Urteilsfindung also nicht die Möglichkeit eines Verstandesbeweises, sondern nur die tatsächlich erbrachte Verstandesargumentation auf ihre Überzeugungskraft geprüft werden.

Al-Ġazālī gesteht ein, daß die Entscheidung, was Unglaube sei, von einer Reihe von Erwägungen abhängt, „die im einzelnen nicht von den scharfsinnigsten Gelehrten gemeistert werden.“⁴³ Ein solches Urteil solle nur von einem besonders geeigneten Rechtsgelehrten gefällt werden, der als gut ausgebildeter Mutakallim z.B. in der Lage sei, zu entscheiden, ob ein überzeugender Verstandesbeweis erbracht wurde.⁴⁴ Die oftmals ineinander verzweigten Kriterien sollen kurz und umfassend zusammengefaßt werden. Im Zentrum des Apostasiekriteriums steht eine „Grundregel“ (*qānūn*), nach der die Elemente der Glaubenslehre in letztlich drei Kategorien fallen:⁴⁵

⁴¹ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqā*, 196; dt. Übers., 77.

⁴² Ebd., 200f.; dt. Übers., 79f.

⁴³ Ebd., 201; dt. Übers., 81.

⁴⁴ Einfache Rechtsgelehrte sollten kein Apostasierurteil fällen. Vgl. auch Frank, *Al-Ġazālī and the Ash'arite School*, 9.

⁴⁵ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqā*, 195; dt. Übers., 75f. Al-Ġazālī nennt an dieser Stelle nur zwei, tatsächlich sind es aber drei Kategorien.

- Die erste Kategorie ist die der „Grundsätze der Glaubenslehre“ (*uṣūl al-‘aqā’id*), von denen es im Islam drei gibt: den Glauben an Gott, den Glauben an die Prophetie Muḥammads und den Glauben an die körperliche Auferstehung während des Jüngsten Gerichts.
- Die zweite Kategorie ist die der „religiösen Grundsätze“ (*uṣūl dīnīya*). Dabei handelt es sich um Glaubenssätze die (1.) durch einen wohlüberlieferten Offenbarungstext etabliert sind und die (2.) durch ein Verstandesargument nicht negiert werden können. Der Ausschluß der Möglichkeit eines Verstandesarguments, das einem nach strengen Maßstäben lückenlos überlieferten Text widerspricht, etabliert den Status eines religiösen Grundsatzes. Für die Entscheidung in einem Apostasieverfahren ist jedoch nicht nur die Möglichkeit dieses Verstandesbeweises zu prüfen, sondern auch zu entscheiden, ob der Beschuldigte ein solches Argument überzeugend und methodisch korrekt geführt hat.
- Schließlich gibt es drittens eine Kategorie von unwesentlichen Elementen der Glaubenslehre, sogenannten „Ableitungen“ (*furū‘*), die nicht zu den religiösen Grundsätzen zu zählen sind.

Eine Interpretation von Offenbarungstexten darf nur dann den Wortlaut der Offenbarung in einem übertragenen oder metaphorischen Sinn deuten, wenn es sich bei dem in Frage stehenden Glaubenssatz um die dritte Kategorie handelt. Apostasie liegt vor, wenn die Interpretation explizit oder implizit einen Glaubenssatz negiert oder in Frage stellt, der zu den ersten beiden Kategorien zu zählen ist.

Ergänzend zu dieser Regel fordert al-Ġazālī, daß jede vom Wortlaut der Offenbarungsschriften abweichende Interpretation durch die etablierte Metaphorik der arabischen Literatur begründet werden können muß. Eine Interpretation sei methodisch unzureichend, wenn sie mit dem Text der Offenbarung willkürlich verfare und sich für ihre Deutung von Textstellen als Metaphern keine Vorläufer in der arabischen Literatur finden ließen.⁴⁶ Jede methodisch unzureichende Interpretation der Offenbarungsschriften sei Unglaube:

Unglaube liegt auch dann vor, wenn jemand einem sicher überlieferten Text widerspricht und behauptet, er müsse interpretiert werden, es jedoch für die von ihm vorgebrachte Interpretation nicht den Funken eines Hinweises in der Sprache des Textes gibt, weder in einem

⁴⁶ Vgl. schon al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 292; Ed. Bouyges, 355; engl. Übers. Marmura, 218; engl. Übers. Kamali, 235.

engen, noch in einem weiten Sinn. Wer so etwas macht, ist ein Ungläubiger, auch wenn er behauptet, er würde nur interpretieren.⁴⁷

Was al-Ġazālī's Ausführungen im „Kriterium der Unterscheidung“ zu einer Darlegungen über die Kriterien von Toleranz innerhalb der islamischen Gemeinde macht, ist die Tatsache, daß er seine Maßstäbe für die Erlaubnis von *ta'wīl* als Regel formuliert. Vorhergehende Ausführungen zu diesem Thema, wie z.B. die bei 'Abdalqāhir al-Baġdādī, haben lediglich *aufgezählt*, welche Glaubensüberzeugungen jenseits der Grenzen vom Islam seien. Da al-Ġazālī regelhaft festlegt, welche Interpretationen zu verbieten seien, läßt sich im Umkehrschluß aus diesen Darlegungen entnehmen, welche geduldet werden. Al-Ġazālī hat dies selber intendiert, denn er hat betont, daß es in allen von ihm als Ableitung (*furū'*) bezeichneten Punkten kein Apostasierurteil gebe.⁴⁸ Jede Glaubensüberzeugung, die nicht gegen eines der drei Apostasiekriterien, d.h. gegen die Liste der drei „Grundsätze der Glaubenslehre“, gegen das epistemologische Kriterium oder gegen die sprachliche Unmöglichkeit der Deutung als Metapher verstößt, darf von den Rechtsgelehrten des Islams nicht als Unglaube oder Apostasie verurteilt werden. Eine solche Glaubensüberzeugung muß als erlaubte Interpretation der islamischen Offenbarungsschriften geduldet werden, auch wenn sie vom Standpunkt der sunnitischen Theologie falsch ist. Im „Kriterium der Unterscheidung“ wird deutlich, daß al-Ġazālī z.B. alle religiösen Überzeugungen billigt, die keinen politischen Schaden anrichten können. In diesen Fällen solle man die Sache leicht nehmen, selbst wenn die Interpretation vom äußeren Wortlaut her unbegründet sei. Als Beispiel nennt al-Ġazālī die von einer schiitischen Gruppe vorgetragene Interpretation, wonach der wahre Imam sich in einer geheimen Höhle verborgen halte und sein Heraustreten täglich erwartet werde:

So redet ein Lügner, der den äußeren Wortsinn unbegründet und höchst schändlich verfälscht. Allerdings liegt darin kein Schaden für die Religion, es schadet nur dem Idioten, der daran glaubt. Denn um den Imām bei seinem Einzug zu empfangen, geht er jeden Morgen aus seinem Ort heraus – doch enttäuscht kehrt er wieder nach Hause zurück. Dies Beispiel soll dir zeigen, daß man niemandem nur wegen des dümmsten Gefasels zum Apostaten erklären soll, selbst wenn der äußere Wortsinn unbegründet verfälscht wird.⁴⁹

⁴⁷ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqā*, 198; dt. Übers., 78.

⁴⁸ Ebd., 195; dt. Übers., 76.

⁴⁹ Ebd., 201; dt. Übers., 80.

Es ist das deutliche Verbot, in Fällen geringfügigen Widerspruchs gegen die islamische Glaubenslehre ein Urteil über den Unglauben zu fällen, was al-Ġazālī's Darstellung im „Kriterium der Unterscheidung“ in den Rang einer Toleranztheorie erhebt. In dieser Schrift und im „Rechten Maß in der Darlegung der Glaubenslehre“ hat al-Ġazālī nicht nur die Kriterien für das Verbotene entwickelte, sondern er erklärte im Umkehrschluß auch, was innerhalb der islamischen Gemeinde, an Glaubensüberzeugungen erlaubt bleiben sollte.