

# Über göttliche Gerechtigkeit und menschliche Erkenntnis bei ‘Abd al-Ġabbār (gest. 1024)

Dialog mit einer mu‘tazilitischen  
Rechtfertigung Gottes

Anja Middelbeck-Varwick

## 1. Vorbemerkungen

Was kennzeichnet das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in Islam und Christentum? Diese Frage für auch nur eine der beiden Religionen abschließend beantworten zu wollen, kann wissenschaftlich redlich nicht gelingen. Erst recht scheitern daher in aller Regel jene vergleichenden Versuche, die im Bemühen um eine solche Verhältnisbestimmung vermeintlich auszumachende Grundstrukturen der Gotteslehre und Anthropologie für beide Religionen herauszustellen suchen. Sie enden islamischer- wie christlicherseits nicht selten in jenen gängigen Stereotypen, vor denen R. Leuze zu Recht eindringlich warnt:

»Während die islamische Polemik den Christen vorwirft, die göttliche Allmacht zu vernachlässigen, vertreten Christen immer wieder die Meinung, der Islam mache Gott zum Urheber der Sünde. So entstehen auf beiden Seiten Gottesbilder, die in die jeweiligen Feindbilder integriert werden und der Vielschichtigkeit der Probleme in keiner Weise entsprechen: Der Islam verehrt einen finsternen Gott, der den Menschen in seiner allumfassenden Prädestination nieder hält und sich darauf beschränkt, absoluten Gehorsam zu fordern. Die Christen reden zwar von Gott, es handelt sich dabei in Wirklichkeit gar nicht um den wahren Gott, [...] sondern um ein Wesen, dem die göttlichen Prädikate wie Allmacht oder Einzigkeit überhaupt nicht zukommen.«<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Reinhard Leuze, Christentum und Islam, Tübingen 1994, 192.

Wenngleich die folgende Analyse derartige Zuschreibungen, die aus Jahrhunderten gegenseitigen Missverstehens und Verunglimpfens resultieren, zu vermeiden sucht, bedarf der hier unternommene Versuch, aus christlich-theologischer Perspektive das Gespräch mit einer besonders nachdenkswerten islamischen Antwort auf die Frage nach dem Gott-Mensch-Verhältnis aufzunehmen, zunächst einer weiteren hermeneutischen Klärung. Das christliche Verstehen einer islamischen Konzeption, die der Frage nachgeht, wie Gott dem Menschen das »Heil« eröffnet und sich ihm zuwendet, kann nicht zum Ziel haben, die Superiorität der Antwort der eigenen Tradition auf die Heilsfrage apologetisch herauszustellen. Auch kann es in keiner Weise darum gehen, die aus der anderen Tradition stammenden Reflexionen vorzuführen, um sie argumentativ zu destruieren. Vielmehr sollen in wertschätzendem Respekt die »fremden« theologischen Inhalte, Positionen und Begründungsweisen zunächst möglichst sorgfältig nachgezeichnet werden, um mit diesem Wissen über den Anderen das Gespräch mit ihm überhaupt beginnen zu können. In diesem Gespräch kann es dann nur darum gehen, in anerkennender und achtender Wahrnehmung der anderen Religion das eigene Selbstverständnis zu bewähren und neu zu gewinnen, sei es durch kritische Überprüfung, bereichernde Erweiterung oder klärende Vergewisserung. Hierbei gilt es, die Grenze des Anderen als eigene Grenze wahrzunehmen, um das Andere als vom Eigenen unterschieden definieren zu können. Den somit skizzierten Rahmenbedingungen liegt die folgende programmatische Einsicht zugrunde: »Die Anderen müssen verstanden werden, will man sich selbst verstehen. Und selbstverständlich gilt auch die Umkehrung dieses Satzes.«<sup>2</sup> Interreligiöses Verstehen erfordert schließlich, den Anderen ernst zu nehmen und im bewusst wahrgenommenen Gegenüber den eigenen christlichen Standpunkt in entschiedenem Bekenntnis zu bewähren. Bedenkt man darüber hinaus die grundsätzliche Begrenztheit und Bedingtheit allen Redens von Gott, so sollten diese zu einer Bereitschaft zum gegenseitigen Zuhören führen. Gemeint ist eine offene Bereitschaft, auf die sich hinsichtlich des menschlichen Gottesverhältnisses stellenden Fragen möglicherweise andere bedeutende Antworten als die der eigenen Tradition zu hören und darin

---

<sup>2</sup> *Michael Bongardt*, Selbstbewusste Toleranz. Perspektiven einer christlichen Religionstheologie im Anschluss an Nikolaus Cusanus und Ernst Cassirer, in: *ders./Rainer Kampling/Markus Wörner* (Hg.), Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation, Münster 2003, 116.

den Gott zu erkennen, der sich in Christus offenbart und allen Menschen Heil zugesagt hat.

Vorgestellt werden nachstehend einige Überlegungen des mu'tazilitischen Theologen 'Abd al-Ġabbār (gest. 1024). Er nimmt in Bezug auf das Verhältnis von Gott und Mensch eine sehr sorgfältige wie eindeutige Bestimmung vor, die hier unter besonderer Berücksichtigung seines Erkenntnisbegriffes vorgestellt und diskutiert werden soll. In welcher Weise al-Ġabbār dabei die Vorstellung einer »Rechtleitung« des Menschen aufgreift, wird im Zusammenhang seiner Rede von den Pflichten zu untersuchen sein.<sup>3</sup> Zunächst aber gilt es, einige Hinführungen zur Mu'tazila vorzunehmen sowie in das theologische System al-Ġabbārs einzuführen.

## 2. 'Abd al-Ġabbār als Vertreter der späten Mu'tazila und die Bedeutung der *Mughnī*-Schrift

Die Mu'tazila war vom 8.–11. Jahrhundert die bedeutendste islamische Theologenschule.<sup>4</sup> Sie besitzt innerhalb der islamischen Theologiegeschichte vor allem deswegen eine besondere Relevanz, weil sie im Rahmen ihrer so genannten »fünf Prinzipien« die Frage nach der Freiheit des Menschen, seines freien Willens und seines Handlungsvermögens, am weitesten diskutierte.<sup>5</sup> Dabei schrieb sie der menschlichen Vernunft eine fundamentale Bedeutung zu. Außerdem vertrat sie die Überzeugung, dass der Koran in der Zeit geschaf-

---

<sup>3</sup> Im Rahmen der Tagung wurde bereits darauf verwiesen, dass die Bedeutung von »Heil« im Islam nicht ausschließlich in der »Rechtleitung« (durch Gott) liegt und im Christentum weder gegenteilig dazu noch umfassend mit »Erlösung« (aus der Sünde) zu benennen ist. Zur näheren Diskussion vgl. *Hans Zirker*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 92–121.

<sup>4</sup> Als ihre Blütezeit gilt das 9.–10. Jahrhundert, wobei belegt ist, dass die Mu'tazila in verschiedenen Regionen bis ins 13. Jahrhundert bedeutsam war. Vgl. *Sabine Schmidtke*, Neuere Forschungen zur Mu'tazila unter besonderer Berücksichtigung der späten Mu'tazila ab dem 4./10. Jahrhundert, in: *Arabica* 45 (1998), 379–408. Vgl. einführend auch *Daniel Gimaret*, Art. Mu'tazila, in: *Encyclopaedia of Islam* (2. Auflage), Bd. 7, 783–793.

<sup>5</sup> Zu den fünf Prinzipien vgl. zum Beispiel: *Richard C. Martin/Mark R. Woodward*, Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from a Medieval School to a Modern Symbol, Oxford 1997; *Josef van Ess*, Art. Mu'tazilah, in: *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 10, 220–229.

fen sei und nicht von Ewigkeit her existiere. Der Qāḍī al-Ġabbār war der letzte große Gelehrte dieser vielleicht »rationalistisch« zu nennenden Strömung des frühen Islam und gehörte in ihr der Schule von Basra an.<sup>6</sup>

Die Betonung der Willensfreiheit<sup>7</sup> des Menschen, die die Muʿtazila behauptete, um Gottes Gerechtigkeit wahren zu können, hatte vor allem in der Position des Abū l-Ḥasan al-Ašʿari (gest. 935) eine entschiedene sunnitische Entgegnung gefunden.<sup>8</sup> Die sich auf al-Ašʿari berufende Ašʿariya entwickelte sich im 10. Jahrhundert in klarer Gegnerschaft zur Muʿtazila und leitete einen theologischen Richtungswechsel ein: Sie bestritt die muʿtazilitische Lehre von der Geschaffenheit des Korans, wandte sich gegen einen unbegrenzten Vernunftgebrauch, hielt an der uneingeschränkten Allmacht Gottes und der Auffassung von der Vorherbestimmung menschlicher Taten fest. Als Vertreter der späten Muʿtazila stand al-Ġabbār somit in unmittelbarer Auseinandersetzung mit dem sich ausbreitenden Denken der Ašʿariya und erreichte aufgrund dessen systematische Verdichtungen, Präzisierungen und Entfaltungen früherer muʿtazilitischer Konzeptionen.<sup>9</sup>

Lange glaubte die Forschung, von der muʿtazilitischen Literatur sei nur sehr wenig erhalten geblieben. Eine Wende brachte schließlich der Fund großer Teile des Werkes des ʿAbd al-Ġabbār in den Jahren 1951/52 im Jemen: Er bewirkte nicht nur ein verstärktes westliches Interesse an der Muʿtazila, sondern belebte vor allem auch

---

<sup>6</sup> Vgl. *Wilferd Madelung*, Art. ʿAbd al-Jabbār, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 1, 116–118.

<sup>7</sup> Zur differenzierten Bestimmung des Freiheitsbegriffes im frühen Islam vgl. *Josef van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 4, 489–512; *Daniel Gimaret*, Art. iḳtiyār, in: *Encyclopaedia of Islam* (2. Auflage), Bd. 3, 1062f.; *ders.*, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Lille 1982 (Paris 1979).

<sup>8</sup> Die ašʿarischen Vorstellungen setzten sich in der Folgezeit im sunnitischen Islam durch und wurden theologiegeschichtlich wirkmächtig von al-Ġazālī (1058–1111) modifiziert.

<sup>9</sup> Vgl. auch weiterführend: *Margaretha T. Heemskerck*, *Suffering in Muʿtazilite Theology. ʿAbd al-Jabbār's Teaching On Pain And Divine Justice*, Leiden 2000, 13–71; *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism. The Ethics of ʿAbd al-Jabbār*, Oxford 1971; *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Muʿtazilī Quāḍī al-Quāḍāt Abū l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamaḍānī*, Leiden 1976, 1–38; *Michael Cook*, *Commanding Right And Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, bes. 195–226.

das islamische Interesse an dieser frühen theologischen Richtung wieder.<sup>10</sup> Entdeckt wurde neben anderem al-Ġabbārs umfangreiche Schrift *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, seine theologische Summa über die Positionen der Einheit und Gerechtigkeit (Gottes, Anm. d. Verf.), eine systematische Erörterung der zentralen Lehraussagen der Muʿtaziliten.<sup>11</sup> Sie besteht aus zwei Hauptteilen (*al-tawḥīd* und *al-ʿadl*), die mit den beiden zentralen der insgesamt fünf muʿtazilitischen Prinzipien korrespondieren: mit dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Einheit.<sup>12</sup>

### 3. Das Prinzip der Gerechtigkeit Gottes

Der Aufweis und die Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes (*al-ʿadl*) ist das zentrale Anliegen des *al-Mughnī* des al-Ġabbār in den Kapiteln VI–XX<sup>13</sup> und bestimmt alle seine Aussagen über das Verhältnis von Gott und Mensch. Es geht dem Qadi dabei zunächst um den Nachweis, dass Gott, entsprechend dem Grundsatz *lā yafʿal al-qabīḥ*, stets nur gut handelt. Alles Böse in der Welt ist von Gott weder gewollt noch geschaffen. Zweitens zeigt al-Ġabbār, dass Gott dem Menschen Pflichten (*taklīf*) auferlegt, um ihn auf gute Weise einzuladen, ihm zu dienen.<sup>14</sup>

#### 3.1. Lā yafʿal al-qabīḥ

ʿAbd al-Ġabbār betont, dass die göttliche Gerechtigkeit jedwedes böses Handeln Gottes ausschließt und alle Handlungen Gottes notwendig gut sind, wie folgender Argumentationsgang zeigt:

<sup>10</sup> Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 4; *Richard C. Martin/Mark R. Woodward*, *Defenders of Reason* (s. Anm. 5), 1; *Sabine Schmidke*, *Neuere Forschungen zur Muʿtazila* (s. Anm. 4), 385 f.

<sup>11</sup> Die vorliegenden vierzehn Bände des *Mughnī* wurden in den Jahren 1960–69 von verschiedenen Herausgebern in Kairo ediert. Vollständige Übersetzungen aus dem Arabischen liegen bisher nicht vor. Vgl. *Margaretha T. Heemskerk*, *Suffering in Muʿtazilite Theology* (s. Anm. 9), 9.

<sup>12</sup> Vgl. *Sabine Schmidke*, *Neuere Forschungen zur Muʿtazila* (s. Anm. 4), 383: Aus diesen beiden Prinzipien erkläre sich die muʿtazilitische Selbstbezeichnung als *ahl al-ʿadl wa-l-tawḥīd* (Leute der Gerechtigkeit und Einheit).

<sup>13</sup> Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God’s Created Speech* (s. Anm. 9), 27 ff.; vgl. ebd. zu Schwerpunkten und Struktur des *Mughnī*.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 30.

»Then if it is said: Tell me about (divine) justice (al-<sup>ᶜ</sup>adl); what is it? Say to him: It is the knowledge, that God is removed from all that is morally wrong (qabih) and that all his acts are morally good (hasana). This is explained by the fact that you know that all human acts of injustice (zulm), transgression (jawr), and the like cannot be of his creation (min khalqihī). Whoever attributes that to Him has ascribed to Him injustice and insolence (safah) and thus strays from the doctrine of justice.«<sup>15</sup>

Die Weise der Verteidigung der göttlichen Gerechtigkeit stellt eine für al-Ğabbār typische Schlussfolgerung dar: Die Gerechtigkeit als das Wissen davon, dass Gott allem Bösen enthoben ist und nur Gutes tut, erkläre sich dadurch, dass der Mensch wisse, dass ungerechte menschliche Handlungen nicht von Gott geschaffen sein könnten, da Gott sonst Ungerechtigkeit zugeschrieben werden müsse, was aber dem Prinzip der Gerechtigkeit widerspräche. Kern des Arguments ist das menschliche Wissen über sich, von dem auf das Gottesverständnis rückgeschlossen wird. Dieses Wechseln von der Ebene der menschlichen Erkenntnis zur Ebene der Aussagen über Gott und auch umgekehrt, von theologischen zu anthropologischen Aussagen entsprechend dem jeweiligen Ziel der Argumentation, kennzeichnet auch die weiteren Reflexionen al-Ğabbārs:<sup>16</sup>

»Then if it is asked: What is the proof that God does not do that which is ethically wrong (la yafʿalu al-qabih)? Say to him: Because he knows the immorality of all unethical acts and that He is self-sufficient without them, and it is impossible for Him to do them. For one of us who knows the immorality of injustice and lying, if he knows that he is self-sufficient without them, it would be impossible for him to choose them, in so far as he knows of their immorality and his sufficiency without them. Therefore, if God is sufficient without need of any unethical thing it necessarily follows that He would not choose the unethical, based on His knowledge of its immorality. Thus every immoral thing that

---

<sup>15</sup> ʿAbd al-Ğabbār al-Qaḍī, *Kitāb al-uṣūl al-ħamsa*, Kap. I B, Frage 12, S. 92f. (in der Folge zit. als *Kitāb*), Übersetzung nach *Richard C. Martin/Mark R. Woodward*, *Defenders of Reason* (s. Anm. 5). Vgl. auch *Daniel Gimaret*, *Les uṣūl al-ħamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leur commentaires*, in: *Annales islamologiques* 15 (1979), 47–96 (Text: 79–96); *Paul Sander*, *Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imamatischen Theologie*, Berlin 1994, 63; *al-Mughnī* VI a, 177; XII, 298.

<sup>16</sup> *George F. Hourani*, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985, 101, hat daher zum Ziel, die menschliche Ethik herauszuarbeiten.

happens in the world must be a human act, for God transcends doing (immoral acts).«<sup>17</sup>

Al-Ġabbār verweist darauf, dass das, was sich dem Menschen als evident zeigt, auch für Gott gelten muss. Was der Mensch als böse erkennt, muss umso mehr dem gerechten Gott als böse gelten. Für ihn, der alles erkennt und der zudem keine Bedürfnisse besitzt oder irgendwelchen Zwängen unterliegt, besteht keine Notwendigkeit, Böses zu tun.<sup>18</sup> Zugleich zeigt sich mit diesem Beispiel al-Ġabbārs prinzipiell bestehendes volles Vertrauen auf das menschliche Erkennen und Reflektieren. Er vertraut auf die wahrnehmbare weltliche Realität als verlässliche Quelle wahren Erkennens. Gott selbst steht weit außerhalb aller weltlichen Imperfektionen, er erkennt die Amoralität des Bösen und bedarf des Bösen aufgrund seiner Selbstsuffizienz nicht.<sup>19</sup>

### 3.2. Das Auferlegen von Pflichten (*taklīf*)

Gott handelt somit aufgrund seiner Gerechtigkeit stets gut und will das Gute für den Menschen. Dies zeigen auch die von ihm dem Menschen auferlegten Pflichten (*taklīf*), die in der mu'tazilitischen Tradition und damit in der Lehre al-Ġabbārs sehr bedeutend sind. Unter Berufung auf Sure 2, 286, in der es heißt »Gott verlangt von niemand mehr, als er zu leisten vermag ...«<sup>20</sup>, betont al-Ġabbār, der Mensch könne alle ihm auferlegten Pflichten aus sich heraus erfüllen. Würde Gott dem Menschen etwas Unerfüllbares auferlegen, widerspräche dies der göttlichen Gerechtigkeit.<sup>21</sup> Der Verpflichtete muss also in der Lage sein, die Handlung auszuführen, und er muss die Handlung in einer bestimmten Weise ausüben wollen.<sup>22</sup> Dazu gehört als Voraussetzung nicht nur, dass er bestimmte Qualitäten

---

<sup>17</sup> *Kitāb* Kap. III, Frage 28, S. 96.

<sup>18</sup> Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 270.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 224, zum Begriff *ḡanī* vgl. 262 sowie *al-Mughnī* IV, 8–10.

<sup>20</sup> Übersetzung von *Rudi Paret*.

<sup>21</sup> Vgl. *Paul Sander*, *Zwischen Charisma und Ratio* (s. Anm. 15), 67; *Margaretha T. Heemskerk*, *Suffering in Mu'tazilite Theology* (s. Anm. 9), 143; vgl. *al-Mughnī* XXa, 17–20; XIII, 423:8–9; VIIa, 177; XIII, 298.

<sup>22</sup> Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 161; *Margaretha T. Heemskerk*, *Suffering in Mu'tazilite Theology* (s. Anm. 9), 146. Aus den Pflichten leiten sich die Qualitäten des Menschen ab: Er muss handlungsfähig, erkennend, wahrnehmend und lebendig sein; vgl. *al-Mughnī* XI, 309:13; XI, 367:18–368:1.

besitzt, sondern auch, dass er ein Verlangen nach oder eine Abneigung gegenüber bestimmten Dingen spürt. Durch die *taklīf* erhalte der Mensch die Möglichkeit, eine Belohnung zu verdienen, die weit größer als alle bereits von Gott erwiesene Gunst sei. Ein Verdienst sei aber nur dann erreicht, wenn etwas Schweres, Mühevolleres getan werde. Auch hier betont al-Ġabbār, dass der Mensch von der ihm auferlegten Pflicht Kenntnis haben und sie erfüllen wollen müsse. Er müsse in der Lage sein, zu unterscheiden, was zu Gottes *taklīf* gehört und was nicht.<sup>23</sup> Zudem könne es nicht Gottes Ziel sein, bestimmte Handlungen ausgeführt und andere unterlassen wissen zu wollen. Dies könnte er erreichen, indem er die Menschen zwänge, entsprechend zu handeln. Nur durch Zwang würde Gott sein Ziel mit Sicherheit erreichen, wohingegen eine Verpflichtung immer die Möglichkeit ihrer Nichtentsprechung bestehen ließe.<sup>24</sup> Vermittels der Pflichten, mit denen Gott den Menschen »versorgt«, handelt Gott zum Besten des Menschen, der diese Pflichten seinerseits in freier Wahl erfüllen oder verweigern kann. Erfüllt er sie, erlangt er das »Wohlleben« als Belohnung zum Geschenk, er erreicht es jedoch nicht unmittelbar, sondern es wird ihm als größeres Ziel in Aussicht gestellt. Gottes »Heil« erweist sich somit darin, dass er durch die *taklīf* den Menschen den Weg zeigt, gerecht zu leben. Es ist dies ein Weg, den sie zu beschreiten vermögen, da er nur das erfordert, was der Mensch leisten kann. Ebenso folgt aufgrund der göttlichen Gerechtigkeit eine Strafe bei Nichterfüllung der Pflicht. Es besteht für Gott keine Notwendigkeit, den Menschen Pflichten aufzuerlegen, sondern er gibt ihnen dadurch eine zusätzliche Hilfe.<sup>25</sup> Der Mensch erhält mit den *taklīf* vielmehr einen vernünftigen und optimalen Kodex von Geboten und Verboten, denen er eigenverantwortlich nachkommen soll.<sup>26</sup> Somit ist er für seinen Ungehorsam, für Lüge und Ungerechtigkeit verantwortlich und er vermag zwischen Glauben und Unglauben zu wählen. Er unterliegt also in seinem Handeln

---

<sup>23</sup> Vgl. *Margaretha T. Heemskerk*, *Suffering in Mu'tazilite Theology* (s. Anm. 9), 143–146; vgl. *al-Mughnī* XIII, 420:8; XI, 387:7–12; XI, 372:18–20; XI, 371:19–372:2.

<sup>24</sup> Vgl. *al-Mughnī* XIII, 420:6–421.

<sup>25</sup> Vgl. *Paul Sander*, *Zwischen Charisma und Ratio* (s. Anm. 15), 65; vgl. *al-Mughnī* XIV, 115 und 137.

<sup>26</sup> Vgl. *Paul Sander*, *Zwischen Charisma und Ratio* (s. Anm. 15), 66; vgl. *al-Mughnī* XIII, 431.



keinem Zwang.<sup>27</sup> Gott ist den Kategorien gut und böse unterworfen, sie sind nicht von ihm geschaffen, sondern bestehen »von Natur aus« als objektiv geltende Kriterien. So ist der Mensch kraft seines Verstandes in der Lage, die moralischen Kategorien, denen auch die Pflichten entsprechen, zu erkennen.<sup>28</sup> Das bedeutet, dass der Mensch alle wesentlichen Pflichten aufgrund seines Wissens um diese ethischen Prinzipien kennt.

Gott ist in seinem Wesen gerecht, aber diese Gerechtigkeit ist größer als das Verstehen des Menschen. Zugleich ist die Gerechtigkeit der Taten Gottes von der gleichen Art wie die Gerechtigkeit der menschlichen Taten und kann als ihr Merkmal grundsätzlich erkannt werden.<sup>29</sup> Die Pflichten müssen wie Gott selbst vernünftig und gerecht sein, so wie auch seine Schöpfung von Gerechtigkeit und Vernunft geprägt sei.<sup>30</sup> Al-Ġabbār vertritt folglich, dass die den Taten Gottes zugrunde liegenden Werte im gleichen Sinn aussagbar seien wie die der menschlichen Taten, so dass der Mensch mit Hilfe seines Verstandes Gottes Handlungen bewerten könne.<sup>31</sup> Auch Gott sei, aufgrund der ebenso für ihn, da objektiv geltenden moralischen Kategorien, zu einem bestimmten Handeln entsprechend der Kategorien »gut« und »böse« verpflichtet. Aufgrund seiner Gerechtigkeit müsse er dem Menschen auch behilflich sein, den richtigen Weg zu gehen, die ihm auferlegte Pflicht zu erfüllen.<sup>32</sup>

Welche Bedeutung und welche Fähigkeiten im Rahmen dieser Ethik der menschlichen Erkenntnis zukommen, soll nachfolgend dargelegt werden. Zunächst ist gezeigt worden, dass das System der *taklif* der Gerechtigkeit Gottes entspricht und diese verdeutlicht. Wie

---

<sup>27</sup> Vgl. *Sabine Schmidtke*, Neuere Forschungen zur Mu'tazila (s. Anm. 4), 382; *Richard C. Martin/Mark R. Woodward*, Defenders of Reason (s. Anm. 5), 71. Zum Verständnis des menschlichen Handlungsvermögens bei 'Abd al-Ġabbār wären an dieser Stelle viele präzisierende Ausführungen notwendig. Aufgrund der gebotenen Kürze sei hierzu verwiesen auf: *Johannes R.T.M. Peters*, God's Created Speech (s. Anm. 9), 194–204; Grundsätzlich gilt, dass die göttliche Gerechtigkeit einschließt, dass der Mensch für seine Handlungen verantwortlich ist; vgl. z.B. *al-Mughnī* XI, 367–370 sowie grundlegend *al-Mughnī* XIII und IX.

<sup>28</sup> Vgl. *Paul Sander*, Zwischen Charisma und Ratio (s. Anm. 15), 64.

<sup>29</sup> Vgl. *George F. Hourani*, Islamic Rationalism (s. Anm. 9), 10: Hourani nennt die mu'tazilitische Ethik daher »rationalistic objectivism«.

<sup>30</sup> Vgl. *Paul Sander*, Zwischen Charisma und Ratio (s. Anm. 15), 63, vgl. *al-Mughnī* XI, 134.

<sup>31</sup> Vgl. *George F. Hourani*, Islamic Rationalism (s. Anm. 9), 16.

<sup>32</sup> Vgl. *Paul Sander*, Zwischen Charisma und Ratio (s. Anm. 15), 64.

die dem Menschen auferlegten Pflichten ihn selbst und sein Verhältnis zu Gott bestimmen, wird im Zusammenhang mit der Näherbestimmung des Begriffs *‘ilm* (Erkenntnis) deutlich. Weiter gilt es zu fragen, wie der Mensch zur Erkenntnis der ihm auferlegten Pflichten gelangt und wie er darin die göttliche Gerechtigkeit erfährt.

### 3.3. Die Bedeutung der menschlichen Erkenntnis (*‘ilm*)

Al-Ġabbār vertritt, wie im Folgenden auszuführen sein wird, einen sehr komplexen Erkenntnisbegriff, der die sinnliche Wahrnehmung ebenso wie die ethische Leitung als auch die Reflexion einschließt. Dabei weist er der Offenbarung nur eine sekundäre Funktion zu.<sup>33</sup> Er beschreibt die Erkenntnis im XII. Teil des *al-Mughnī* detailliert. Sie wird dabei ausgehend von den menschlichen Erfahrungen betrachtet: Der Mensch könne feststellen, dass er zuweilen »überzeugt« (zum Beispiel von einer bestimmten Qualität einer Sache) sei und zuweilen »reflektierend« (zum Beispiel darüber nachdenkend, welche Qualitäten eine Sache haben möge). Hieraus folgt auch die noch näher zu bestimmende Unterscheidung von »notwendiger« und »erworbener« Erkenntnis. So bilde das Überzeugtsein die Grundlage menschlichen Erkennens, die Reflexion den Weg dorthin. Diese Unterscheidung wird nachstehend noch vertiefend erörtert werden.<sup>34</sup>

Beachtenswert ist an dieser Stelle zunächst, dass das Kriterium der »richtigen« Erkenntnis nicht allein das der Wahrheit, der intellektuellen Einsicht ist, sondern zugleich das der Seelenruhe, der *sukūn an-nafs*. Al-Ġabbār behauptet: Wer wirklich erkennt, ruht.<sup>35</sup> Der Erkennende kann nicht an dem, was er erkennt, zweifeln und er besitzt die Ruhe der Seele, die zum Beispiel dem zufällig verstandesmäßig Wahrnehmendem wie dem Zweifler nicht eignet. In der Erkenntnis muss also ein auf das Objekt bezogener wahrer Inhalt erkannt werden und dem Verstand zugleich ein emotionaler Zustand der Zufriedenheit, Gelassenheit und Ruhe zuteil werden, ein Zusammenstimmen der Seele mit dem Wahren.<sup>36</sup>

»What al-Jabbar has in mind here is not a purely intellectual tranquillity or certitude. He deliberately uses the term *nafs*

---

<sup>33</sup> Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 39.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 41.

<sup>35</sup> Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 18.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 17–18.

(soul) and not *qalb* (heart), *nafs* indicating the whole subject, while *qalb* is the substrate of a number of ›interior‹ acts.«<sup>37</sup>

Dabei besteht Erkenntnis weder allein in Ruhe noch in wahren Wissen. Al-Ġabbār wehrt sich gegen die enge Definition, dass Erkenntnis allein das sei, was ohne Selbstwiderspruch oder als bewiesen gilt. Wahrheit könne nicht sein, was irgendein Einzelner annehme. Das zeige schon die Verschiedenheit und Widersprüchlichkeit zweier Urteile über eine Sache.<sup>38</sup> Die »Seelenruhe« spielt somit in al-Ġabbārs Betrachtungen über die Erkenntnis eine entscheidende Rolle. Sie ist hier für die Unterscheidung, die zwischen realer Erkenntnis und einer bloßen Überzeugung, die beispielsweise lediglich aufgrund unkritischen Glaubens oder Traditionalismus besteht, bedeutend.<sup>39</sup> Zudem unterstreicht al-Ġabbār, dass der Prozess des Generierens von Erkenntnis dennoch keine Bewegung darstellt, die dann zur Ruhe komme, wenn der Zielpunkt erreicht sei. Insgesamt verweist al-Ġabbār mit der *sukūn an-nafs* vor allem darauf, dass Erkennen nicht rein intellektuell geschehen könne.

Über Reflexion und Erkenntnis spricht al-Ġabbār des Weiteren im Rahmen seiner Erörterung von Gottes Qualitäten und der hier erfolgenden Bestimmung, Gott sei »wissend«; in diesem Zusammenhang finden sich ebenfalls detaillierte Erörterungen der Handlungen des Menschen und ihrer Qualitäten. Außerdem betont er die Erkenntnisfähigkeit des Menschen hinsichtlich der Pflichten: Hier wird die menschliche Reflexion als erste Pflicht, die die Basis für das Erkennen weiterer Pflichten bildet, bestimmt.<sup>40</sup> Gott kann aufgrund seiner Transzendenz nicht notwendig erkannt oder wahrgenommen werden, wohl aber aufgrund erworbener Erkenntnis, indem der Mensch seiner Reflexion über wahrnehmbare Hinweise in dieser Welt folgt. Es gibt keine direkte, unmittelbare Gotteserkenntnis. Die Erkenntnis Gottes wird daher aus dem Wissen von dieser Welt erworben. Die Methode besteht darin, Indikatoren in der Welt zu finden, um reflektierend auf Gott rückzuschließen. Es ist daher die erste und unbedingte Pflicht des Menschen, über diese göttlichen

---

<sup>37</sup> Johannes R.T.M. Peters, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 49.

<sup>38</sup> Vgl. George F. Hourani, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 19.

<sup>39</sup> Vgl. Johannes R.T.M. Peters, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 48: »The concept of the soul being tranquil may at first sight be somewhat strange and in its significance not very obvious. On the contrary, Abd al-Jabbar remarks, it is self-evident and every subject reflecting on himself necessarily discovers this state.«

<sup>40</sup> Vgl. Johannes R.T.M. Peters, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 40.

Hinweise nachzudenken, sie bildet die Basis aller Pflichten des Menschen. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass es ʿAbd al-Ġabbār nicht primär um die Erfüllung göttlicher Gebote geht, sondern vielmehr darum, dass der Mensch diese als bindend für sich und in ihnen Gott als ihren Urheber erkennt:

»Die erste Pflicht des Menschen sei es deshalb, seinen Verstand zu benutzen und mittels seines Verstandes die Existenz Gottes zu erschließen; alle anderen Verpflichtungen seien von dort aus logisch zu folgern.«<sup>41</sup>

### 3.4. Zur Unterscheidung von notwendigem und erworbenem Wissen

Wie schon einführend bemerkt, unterscheidet al-Ġabbār zwei Arten der Erkenntnis des Menschen: notwendige Erkenntnis (*ʿilm ḍarūrī*) und erworbene Erkenntnis (*ʿilm muktasab*). Notwendige Erkenntnis ist diejenige, die im Menschen erscheint, jedoch nicht durch ihn selbst, sondern als die Erkenntnis, die er in keiner Weise abwenden kann. Die notwendige, unmittelbare Erkenntnis meint daher das Erfahren des eigenen Zustands, bei dem man sich selbst als überzeugt oder erkennend oder wollend oder verlangend vorfindet.<sup>42</sup> Die erworbene Erkenntnis setzt dagegen sinnliche Wahrnehmung voraus und resultiert, das heißt generiert sich, aus einem Prozess diskursiven Nachdenkens.<sup>43</sup> Alle erworbene Erkenntnis ist auf eine solche Reflexion (*naẓar*) aufgrund eines Hinweises rückzuführen. Das bedeutet: Durch Nachfragen und Erforschen können alle Realitäten erkannt werden;<sup>44</sup> ist ein Hinweis gegeben, führt der Prozess des Fragens und Unterscheidens notwendig zur Erkenntnis. Das bereits Erkannte fungiert hierbei als Hinweis auf die zu wissende Sache. Die Reflexion ist der Weg, um Wissen über die Sache zu erwerben, auf die die Indikatoren hinweisen. Die Hinweise gelten als von Gott in bestimmter Intention in der Welt platziert. Daher gilt die Reflexion

---

<sup>41</sup> Paul Sander, *Zwischen Charisma und Ratio* (s. Anm. 15), 66, vgl. *Kitāb* Kap. I A, Fragen 1–9, S. 90 f.; insbesondere Frage 1: »If it is asked: What is the first duty that God imposes upon you? Say to him: Speculative reasoning (*al-naẓar*) which leads to knowledge of God, because He is not known intuitively (*daʿurratan*) nor by the senses (*bi-l-mushāhada*). Thus, He must be known by reflection and speculation.«

<sup>42</sup> Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 53 f.

<sup>43</sup> Vgl. ebd. 59. Diese Reflexion dient entweder der Abwehr gegnerischer Argumente oder zielt darauf, Erkenntnis über Gott zu erwerben.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. 75.

darüber als die erste Pflicht.<sup>45</sup> Im Falle eines Dissenses bezüglich einer Erkenntnis gilt es zu prüfen, an welcher Stelle die Reflexion nicht korrekt war.<sup>46</sup> Erkenntnis dieser Art ist folglich unabhängig von Offenbarung, ist ihr vorgängig.<sup>47</sup> Auch ein Ungläubiger kann die generell geltenden Pflichten erkennen. So zählt schließlich auch das Wissen aus der Offenbarung, die Erkenntnis, die aus göttlichen oder prophetischen Quellen stammt und übermittelt wurde, zur erworbenen Erkenntnis.<sup>48</sup> Diese übermittelte Erkenntnis müsse nicht unmittelbar eingesehen werden, sondern unterstützende Argumente seien notwendig, um den Wahrheitsgehalt (zum Beispiel der Prophezenaussagen) zu prüfen. Die Informationen aus der Überlieferung müssten daher als Erkenntnisse diskursiv erwiesen werden, um die Glaubwürdigkeit des Übermittlers und den Wahrheitsgehalt seiner Aussagen zu prüfen.<sup>49</sup> Dies gilt sogar auch für die übermittelte Rede des Korans. Auch diese kann nicht notwendig eingesehen werden, sondern unterstützende Argumente sind notwendig, um die Aussagen als wahr zu erkennen. Die Reflexion bildet die Basis für wahre Erkenntnis und ist daher erste Pflicht, damit Erkenntnis erworben wird. Zugleich gilt: Was ein vernünftiger Mensch weiß, muss nicht mehr durch Offenbarung gelernt werden:

»Revelation only uncovers about the character of these acts aspects whose evilness or goodness we should recognize if we knew them by reason; for if we had known by reason that prayer is of great benefit to us, leading us to choose our duty and to earn reward thereby, we should know its obligatory character (also) by reason. Therefore we say that the revelation does not necessitate the evilness or goodness of anything. It only uncovers the character of the bad act by the way of indication, just as reason does, and distinguishes between the command of the Exalted and that of another being by His wisdom, Who never commands what is evil to command.«<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 59 bzw. 61, über Hinweise genauer S. 65.

<sup>46</sup> Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 24; vgl. *al-Mughnī* XI, 66–67; XII, 4; XII, 67; XIII, 229–230; XII, 104.

<sup>47</sup> Vgl. *al-Mughnī* VI, 21; zur Terminologie von Offenbarung vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 130.

<sup>48</sup> Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 25.

<sup>49</sup> Vgl. ebd. 26.

<sup>50</sup> *Al-Mughnī*, VI.i, 64: Übersetzung von *George F. Hourani*, *Reason and Tradition* (s. Anm. 16), 104–105.

Mit diesen Definitionen wird die natürliche Erkenntnisfähigkeit als dem Menschen grundlegend eignend festgehalten. Auch verdeutlicht das Zitat den objektiven Wert dessen, zu dem Gott verpflichtet: Gottes Verpflichtung ist nicht willkürlich, sondern stets auf den Nutzen für den Menschen gerichtet. Es sind die bestmöglichen Verpflichtungen, die dem Menschen bei ihrer Erfüllung den größtmöglichen Vorteil bringen. Der Mensch kann das Wohlergehen als Belohnung erlangen. Die Pflichten müssen vernünftig und gerecht sein wie Gott selbst, der stets das Maximum des objektiv Guten hervorbringt und seine Schöpfung durch Gerechtigkeit und Güte prägt. Dies bedeutet zugleich nicht, dass die Offenbarung nichts zur menschlichen Erkenntnis hinzufügt. Sie gibt vielmehr Auskunft bezüglich spezifischer Pflichten.<sup>51</sup> Die Offenbarung eröffnet im Wesentlichen nichts anderes »als das, was der Verstand dem Menschen gesagt hätte, wenn er alle Aspekte der menschlichen Handlungen zu durchschauen vermöchte«<sup>52</sup>. So erfolgt schließlich alles Erkennen des Menschen auf rationalem Weg; offenbarte Urteile sind nur die, die auf keinem anderen Weg als durch die Offenbarung selbst gewonnen werden. Offenbarung ist bei al-Ğabbār daher nur für sehr Weniges notwendig, zum Beispiel um Pilgerfahrt, Fasten und rituelles Gebet als Pflichten auszuweisen.<sup>53</sup> Die menschliche Vernunft allein hätte derlei überflüssig und unbequem gefunden. Daher könnte jemand, der Gottes Offenbarung nicht kennt, diese Pflichten nicht als obligatorisch ansehen. Durch die Offenbarung wisse der Mensch nun aber zum Beispiel, dass das rituelle Gebet eine gute Tat ist, die belohnt werde und zu einem Verdienst führe. Aufgrund dieses in Aussicht gestellten großen Lohnes müssten die Menschen das Gebet als ihre gute Pflicht erkennen.<sup>54</sup> Die zukünftig zu erwartenden Belohnungen und Strafen des Menschen, die durch Erfüllung oder

---

<sup>51</sup> Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 23. Der Qāḍī formuliert, dass notwendige Wahrheiten von jeder vernünftigen Person gewusst werden. Bei widersprüchlichen Aussagen gilt nur das, was der Vernunft nicht widerstrebt. Wenn es sich um eine größere Gruppe handelt, die widerspricht, gilt es zu erklären und zu interpretieren, um so den Einklang mit der Vernunft herzustellen.

<sup>52</sup> Vgl. *Paul Sander*, *Zwischen Charisma und Ratio* (s. Anm. 15), 67, vgl. *al-Mughnī* VIa, 63–65.

<sup>53</sup> Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 131; vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 418.

<sup>54</sup> Vgl. *Margaretha T. Heemskerck*, *Suffering in Mu'tazilite Theology* (s. Anm. 9), 122, vgl. *al-Mughnī*, VI/1, 64:14–16.

Verweigerung der Pflichten verdient werden, setzen voraus, dass der Mensch frei in seinem gegenwärtigen Leben sein muss, zwischen falscher und rechter Leitung zu unterscheiden. Um seiner Gerechtigkeit zu entsprechen, muss Gott daher ausreichend Orientierung auf das Richtige geben und ergänzt daher die Vernunftleitung um die Offenbarung.<sup>55</sup>

Alle Pflichten im System al-Ğabbārs meinen somit keine willkürlich von Gott auferlegten Gebote, sondern stehen vielmehr mit dem in Einklang, was die Vernunft als gut erachtet.<sup>56</sup> Entscheidend ist stets, dass Gott diese Verpflichtungen nicht verordnet oder befiehlt, sondern als gerecht und gut erkennbar sein lässt. Wichtig ist auch, dass Offenbarung zu wahrer Erkenntnis führen kann, aber dass auch hierzu die Unterstützung der Vernunft notwendig ist. Um die Offenbarung als Erkenntnisquelle zu nutzen, muss feststehen, dass das konkret Offenbarte wahr und authentisch ist. Widersprüche, so al-Ğabbār, können durch Reflexion geklärt werden, da die von Gott gewährleistete Vernunftkenntnis und die Offenbarung einander nicht entgegenstehen können. Mit der ethischen Leitung des Menschen erhält die Offenbarung eine sinnvolle Funktion, die zugleich eine rationale ist, im gleichen Sinn wie auch die menschliche Vernunft, die auf die gleichen Objekte gerichtet ist. Sie harmonisiert die Folgerungen aus der Offenbarung mit der Vernunft. Gleichzeitig ist damit festgehalten, dass die Gott zugeschriebene Weisheit dem Menschen überlegen ist. Sie versichert den objektiven Wert dessen, was Gott dem Menschen befiehlt, auch wenn der Mensch selbst diesen Wert nicht aus eigener Kraft sieht. Somit sind Gottes Befehle nicht willkürlich, sondern stets auf den Nutzen für den Menschen gerichtet. Der Gutheit Gottes wird in einem verständlichen, einsehbaren Sinn bestätigt, dass Gottes Ziel stets ist, das Maximum des objektiv Guten hervorzubringen.<sup>57</sup>

#### 4. Folgerungen und Fragen

Mit den obigen Ausführungen sind einige zentrale Aspekte bezüglich des Verhältnisses von Gott und Mensch bei al-Ğabbār vorgestellt

---

<sup>55</sup> Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 11.

<sup>56</sup> Vgl. *Margaretha T. Heemskerk*, *Suffering in Mu'tazilite Theology* (s. Anm. 9), 122.

<sup>57</sup> Vgl. *George F. Hourani*, *Reason and Tradition* (s. Anm. 16), 105.

worden, die an dieser Stelle zunächst gebündelt und schließlich in ihrer Bedeutung für das christlich-muslimische Gespräch befragt werden können. Zusammenfassend lässt sich also festhalten:

1. Entsprechend des Prinzips der Gerechtigkeit kann Gott keine Verantwortung für das Böse zukommen. Die schlechten Taten des Menschen kommen aufgrund der freien Entscheidung des Menschen zustande.
2. Die ethischen Kategorien gelten objektiv: Gott steht nicht über ihnen, auch seine Handlungen sind nach ihnen zu bewerten.
3. Gott erlegt dem Menschen Pflichten auf. Dabei besteht eine Wechselbeziehung zwischen Gottes Verpflichtung, die Pflichten erkennbar sein zu lassen, und der ersten Pflicht des Menschen zur Reflexion.
4. Die Erkenntnis des Menschen vermag einige Pflichten unmittelbar zu erkennen, während andere Pflichten durch diskursives Nachdenken über von Gott gegebene Hinweise erschlossen oder vermittels erworbener Erkenntnis gewusst werden.
5. Die Offenbarung hat im Rahmen der ethischen Leitung eine zwar sinnvolle, aber doch sekundäre Funktion. Sie beschränkt sich weitgehend auf eine Bestätigung dessen, was ohnehin erkannt werden kann.

Al-Ġabbār entwickelt folglich ein anthropologisches Konzept, das voraussetzt, dass der Mensch kraft seiner Erkenntnis unabhängig von »offenbarter Rechtleitung« zur Bewertung seines Handelns gelangt. Die Taten Gottes sind dabei stets im Einklang mit dem, was die Vernunft als gut erachtet. Gott seinerseits – und das ist entscheidend – verordnet seine Verpflichtungen nicht, sondern lässt sie als wahre Ausrichtung des Menschen erkennen. Ohne die Annahme eines im obigen Sinne skizzierten »frei« handelnden Menschen wären die Pflichten sinnlos. Es ist nicht die erste Pflicht, die Pflichten zu erfüllen, sondern diese als bindend für sich zu erkennen, sie sich anzueignen und Gott als ihren Urheber zu erkennen. An dieser Stelle verschränkt sich bei al-Ġabbār das Gott-Mensch-Verhältnis. So ist dieses Verhältnis maßgeblich durch einen annehmbaren, da einsehbaren, vernunftgemäßen Kodex von Verpflichtungen bestimmt. Al-Ġabbārs Vertrauen auf das menschliche Erkennen setzt einen gerechten Gott voraus, der alles in den Dienst des Menschen gestellt hat und durch die Hinweise, die er gibt, zum Besten des Menschen handelt. Gott selbst bleibt der Welt gegenüber transzendent, kann aber in keiner Weise determinierend genannt werden, da der Mensch seine eigenen Handlungen schafft. Die Argumentation al-Ġabbārs



hat dabei einen klaren Zielpunkt: Es geht ihm nicht primär darum, den Menschen als eigenverantwortlich Handelnden zu erweisen, sondern vornehmlich darum, Gott hierdurch von jedem Verdacht der Ungerechtigkeit frei zu halten. Dabei spielt die Erkenntnis des Guten und damit das Wissen um die Gerechtigkeit Gottes die entscheidende Rolle. In seiner Pflicht ist der Mensch von der Gerechtigkeit Gottes umfasst.

Als Anfrage an al-Ġabbār's Konzeption drängt sich die Frage auf, wie weit sein Optimismus in Bezug auf den Menschen trägt. Schließlich ist er überzeugt, dass der Mensch nur dann das Böse wählt, wenn er es für notwendig hält, nicht aber aufgrund des Bösen selbst. Das als böse Erkannte lehne der Mensch ab, das Gute hingegen wähle er ohne jede Notwendigkeit einzig zu seinem eigenen Wohl, zusätzlich motiviert durch das von Gott versprochene Wohlleben als Belohnung. Der Mensch neigt also zum Guten. Trotz dieser positiven Sichtweise unterschätzt al-Ġabbār das Böse, das dem Menschen begegnet und das von ihm ausgeht, in keiner Weise. Dies zeigt seine intensive Auseinandersetzung mit dieser Frage, die er schließlich aufgrund der vorausgesetzten göttlichen Gerechtigkeit angesichts der vielfältigen Existenz von Bösem und Leid zu führen hat. Der Versuch, seine Rede vom gerechten Gott, der für den Menschen nur das Heilsamste bereithält, mit dem den Menschen widerfahrenden Leid zusammenzubringen, umfasst im *al-Mughnī* eine detaillierte wie umfangreiche Erörterung: Hier finden sich lange Abhandlungen darüber, weshalb beispielsweise die Zufügung von Schmerz »gut« zu nennen sei.<sup>58</sup> In Bezug auf die Bedeutung von »Heil« lässt sich beobachten, dass es al-Ġabbār nicht nur darauf ankommt, dass der Mensch künftige Belohnungen verdient, um so das größere jenseitige Heil zu erlangen. Vielmehr vermag der Mensch im Diesseits bereits ein rechtgeleitetes, gutes Leben zu führen, wenn er entsprechend des als gut Erkannten handelt. Das künftige Wohlergehen wird dabei stets nur komparativisch zur in der Welt erfahrenen Gunst Gottes bestimmt. Zu konstatieren bleibt, dass bei allen positiven Bestimmungen der menschlichen Geschöpflichkeit stets die Verteidigung der göttlichen Gerechtigkeit das eigentliche Ziel al-Ġabbār's ist.

Wenn die wenigen hier vorgestellten, nur exemplarisch geltenden Überlegungen zur Theologie des al-Ġabbār dazu beitragen, die

---

<sup>58</sup> Vgl. hierzu die bereits erwähnte Monographie von *Margaretha T. Heemskerk*.

stereotype Vorstellung von islamischer Rechtleitung als einer strikten und vollständigen Determination des Menschen aufzubrechen, wäre für die christliche Perspektive auf den häufig allzu monolithisch betrachteten Islam schon eine wertvolle Einsicht gewonnen. Die Zurückdrängung der muʿtazilitischen Positionen verdeutlicht schließlich, wie intensiv in den ersten Jahrhunderten der islamischen Theologie um den Stellenwert menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit gerungen wurde. Das seit dem Ende des 19. Jahrhunderts neu erwachte und seitdem gewachsene Interesse an der Muʿtazila zeigt sich gegenwärtig nicht nur in einer gesteigerten Aufmerksamkeit gegenüber muʿtazilitischen Texten seitens der westlichen Forschung, sondern vor allem auch in ihrer Wiederentdeckung unter sunnitischen Intellektuellen. So wie diese sich auf die Vielfalt der frühen islamischen Diskussionen rückbeziehen, um Antworten auf die sich unter den Bedingungen der Moderne bzw. des globalen Zeitalters wandelnden theologischen Fragen zu entwickeln, so soll auch die hier erfolgte Bezugnahme aus christlicher Perspektive im eingangs dargelegten Sinn dazu beitragen. Die der sunnitischen Orthodoxie eigene Vielfalt, das Verhältnis des Menschen zu Gott zu bestimmen, bleibt an dieser Stelle ausgeklammert, wenngleich auch und gerade die dort vorliegenden anderen Antwortweisen weitere Analysen lohnten. Ebenso gilt dies hinsichtlich der oben nur angedeuteten Grenzbestimmung und Kritik der Ašʿarīya gegenüber der Muʿtazila, auf die an dieser Stelle nur verwiesen werden kann: Die Komplexität dieser frühen islamischen Kontroverse zu erfassen und dabei vor allem auch die Besonderheit und Systematik muʿtazilitischen Denkens für die christlich-theologische Anthropologie weiter fruchtbar zu machen, erscheint eine lohnenswerte künftige Aufgabe.<sup>59</sup> In anderer Weise als der Blick in die eigene christliche Tradition kann das hier vorgestellte muʿtazilitische Konzept beispielsweise für die christliche Diskussion über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Gnade und Freiheit ertragreich sein. Solche noch weitgehend ausstehenden systematischen Bezugnahmen können abschließend nur als Desiderat künftiger interreligiöser Forschung benannt werden.

---

<sup>59</sup> So verwies Ulrich Schoen im Rahmen der Tagung darauf hin, dass die Streitigkeiten über die Frage der menschlichen Freiheit zwischen Ašʿarīa und Muʿtazila in gewisser Hinsicht durchaus vergleichbar seien mit den entsprechenden Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken (siehe dazu den Beitrag von *Ulrich Schoen* in diesem Band). Inwiefern eine solche Struktur analogie tatsächlich zu behaupten ist, gälte es zu untersuchen.