

Franz Winter

Hat neben Gottes Allmacht der freie Wille noch Platz?

Die Freiheit des Menschen im Islam

ABSTRACT 

Die Frage nach dem freien Willen des Menschen ist in den sogenannten abrahamitischen Religionen ein ständig reflektiertes Thema, weil sich mit der Idee eines einzigen, allmächtigen Gottes die Frage nach der Verantwortung des Menschen für seine Taten stellt. Letzteres Moment wiederum ist essentiell angesichts des Konzeptes eines endzeitlichen Gerichtes über jeden Einzelnen, das diese Religionen propagieren. Diese Grundspannung wird auch im Islam deutlich. Der Beitrag gibt einen historisch orientierten Überblick über die Entwicklung dieser Fragestellung, die von den koranischen Grundlagen bis zum prinzipiellen Abschluss der Diskussion mit der Kompromissformel von al-Ash‘arī (873/874– ca. 935/936) reicht.

Man and his free will is a crucial topic within the so-called Abrahamic religions: The idea of one God, who is almighty and responsible for the creation of the world as it is, seems to collide with the notion of free will and individual responsibility of mankind. This, however, is essential for the concept of a final judgement of each and every one, which is one of the central presuppositions of these religions. Therefore, this issue is also at the centre of several debates within Islam. The article tries to provide a historically conceptualised overview of the development of the major trajectories, beginning with the basic ideas in the Quran and the later development up to the commonly accepted solution as provided by the influential theologian al-Ash‘arī (873/874– ca. 935/936).

| BIOGRAPHY

Franz Winter, Univ.-Prof. DDr., Professor für Religionswissenschaft an der Universität Graz; Studium der Theologie, Religionswissenschaft, der Klassischen Philologie und der Indogermanistik; Studien- und Forschungsaufenthalte in Graz, Wien, Salzburg, Rom, Kyoto, Tokyo, Boston (Fulbright) und Nizwa im Oman; Doktorat in Klassischer Philologie (1999) und Religionswissenschaft (2005 *sub auspiciis praesidentis rei publicae*); Habilitation in Religionswissenschaft an der Universität Wien (2010).

Forschungsschwerpunkte: Geschichte des Kontaktes zwischen Europa und Asien von der Antike bis zur Gegenwart; Geschichte des Buddhismus; Geschichte des Islam; neureligiöse Bewegungen in Ost und West; religiöse Gegenwartskultur.

Weitere Informationen auf <http://homepage.univie.ac.at/franz.winter/>.

| KEY WORDS

al-Ash‘ari; freier Wille des Menschen; Frühgeschichte des Islam; Islamische Theologie; Mu‘taziliten

“Yet, to all appearance, the main attitude of Islam was in favour of predestination.” (Wensinck 1965, 51)

Inshallah!

Eine sprachliche Betrachtung zum Auftakt

Jede Sprache hat ihre Eigenheiten, die tief von kulturellen Traditionen geprägt sind. Dazu gehören auch formelhafte Wendungen, die oft viel über zugrundeliegende Denkmuster aussagen.¹ Eine der häufigsten Formulierungen, mit denen man im arabischen Sprachraum (bzw. in Variationen auch in den weiteren vom Arabischen beeinflussten Kulturräumen der islamischen Welt) konfrontiert ist, ist die kurze Wendung *'in shā'a 'llah* (wörtl. „wenn Allah will“), die in allen möglichen Zusammenhängen entgegtritt und sehr unterschiedliche Schattierungen annehmen kann. Es ist eine Formel, die für Nichtarabischsprechende oft etwas schwierig zu verstehen oder gar einzusetzen ist, weil sie vieles bedeuten kann. Neben der einfachen Verwendung mit der simplen Bedeutung „ja“ als Bestätigung eines Vorhabens kann die Formel auch eine höfliche Form der Ablehnung bedeuten, um ein direktes „nein“ zu umgehen.

Mit ihrer Grundbedeutung drückt die Wendung, deren konkrete Verwendung im Koran übrigens für Aussagen über unmittelbar bevorstehende Vorhaben empfohlen ist,² aber die Überzeugung aus, dass letztendlich alles, was geschieht, nur aufgrund des Willens Allahs geschehen kann. Sie kann so gesehen als Ausdruck einer positiven Ergebnisheit in den Willen Allahs, eines Gefühls des Aufgehobenseins in einer prinzipiell optimistisch wahrgenommenen Welt interpretiert werden. Allerdings kann diese kleine Formel auch als Ausdruck einer fatalistischen Sicht auf die Welt interpretiert werden, in der das Tun des Menschen keine Freiheiten kennen kann, weil alles schon vorherbestimmt ist und es keine Möglichkeiten gibt, seiner Bestimmung zu entrinnen oder sein Leben frei zu gestalten. Wenn jemand alles, was er tut, als Ausdruck eines unausweichlichen göttlichen Willens interpretiert, stellt sich die Frage nach seinem eigenen Anteil am Schicksal. Dieser Bezug auf einen angeblichen inhärenten Fatalismus ist ein oft zitierter Punkt westlicher Wahrnehmung der islamischen Welt und zählt zu den klassischen orientalistischen Mustern.³

Mit den angeführten unterschiedlichen Interpretationen ist diese einfache Formel intrinsisch mit einem Thema verbunden, das in allen drei großen monotheistischen Religionen des Nahen Ostens (aber auch schon

1 Zur grundsätzlichen Diskussion um die Frage, wie sehr Sprache und kulturelle bzw. religiöse Spezifika miteinander verknüpft sind, im Zusammenhang mit dem Arabischen vgl. den jüngeren Sammelband von Morrow 2006 und die Arbeit von Piamenta 1983; zur Verwendung von *'in shā'a 'llah* im Speziellen vgl. Clift/Helani 2010.

2 Sure 18,23–24 (Übersetzung hier – wie auch bei den folgenden Koranzitaten – nach Paret 2001): „Und sag ja nicht im Hinblick auf das (was Du vorhast): ‚Ich werde dies morgen tun‘, / ohne (hinzuzufügen): ‚wenn Gott will‘!. Und gedenke deines Herrn, wenn du vergißt (oder vergessen hast?) (dies hinzuzufügen?), und sag: ‚Vielleicht wird mein Herr (künftig) etwas leiten, was eher richtig ist als dies (d. h. als meine vorherige Handlungsweise)!“

3 Herausgearbeitet schon bei Said 1979, 102, über „Oriental fatalism“ und bes. 105 über „Orientalist conceptions of passive, fatalistic ‚subject races“; vgl. auch Almond 2015, 110–128; Nagel 1988, 8–12; zur europäischen Wahrnehmungsgeschichte des Islam auch Diagne 2011, 75–78; Djedi 2011, 261–267.

im Zoroastrismus) fundamental ist: der Frage nach dem freien Willen des Menschen im Gegenüber zum Willen Gottes. Denn mit dieser Fragestellung wird vieles berührt, was zu zentralen Themen der verschiedenen Theologien dieser Religionen wurde: das Konzept einer Schöpfung der Welt und des Menschen durch einen Gott, der quasi als allmächtiger Letztverantwortlicher von allen Dingen dasteht, dem man aber schwerlich die Untaten von Menschen und das Böse in der Welt umhängen kann. Wenn dazu noch die Vorstellung eines finalen Gerichtes kommt, in dem die Scheidung zwischen denen, die in ihrem Leben korrekt, d. h. in den Religionen im Sinne der jeweiligen Vorgaben, gelebt haben, und denen, die „schlecht“ gelebt haben, vollzogen wird, stellt sich diese Frage noch um vieles stärker. Denn dann ist es ja gerade die „Freiheit“ in der Entscheidung, die den Menschen dazu brachte, richtig oder falsch zu handeln. Was dann wieder das Problem der (vorausgesetzten) Allmacht Gottes ins Spiel bringt bzw. die Frage, ob Gott auch will, dass Menschen Schlechtes tun und damit den Weg in die Hölle finden. Damit ist die Frage nach dem freien Willen ganz eng mit fundamentalen Aspekten der Gottesvorstellung der genannten Monotheismen verbunden.

Die Frage nach dem freien Willen des Menschen im Gegenüber zum Willen Gottes berührt zentrale Themen der verschiedenen Theologien.

Andere religiöse Kontexte müssen sich dieser Frage nicht mit dieser Eindringlichkeit stellen. Für den Buddhismus wäre das beispielsweise kein größeres Thema, weil jede Tat, die ein Mensch setzt, bzw. schon die Absicht, etwas zu tun, sehr mechanistisch gesehen karmische Konsequenzen zeitigt, die entweder heilswirksam werden oder eben nicht. Ob das etwas mit „Freiheit“ zu tun hat oder nicht, stellt sich in diesem Zusammenhang gar nicht, zumal ja auch die Frage nach dem Ursprung bzw. einer Schöpfung dieser Welt nicht relevant ist.

Die Bedeutung der Diskussion in der islamischen Tradition

Wie im Judentum und auch im Christentum gibt es nun auch in der islamischen Tradition eine sehr ausführliche Diskussion um genau diese Frage. Die Eckpfeiler dieser Debatte sind auf der einen Seite mit Themen wie der Allmacht Gottes und seines Vorherwissens über alle Geschehnisse der Geschichte, das in Form eines primordialen „Buches“ bereits vorliegt, mar-

kiert. Dem steht auf der anderen Seite die Frage nach der Verantwortung des Menschen für seine Taten und deren Relevanz für das endzeitliche Gericht gegenüber. Diese grundsätzliche Spannung ist im Koran grundgelegt und in der weiteren theologischen Tradition ausgeführt worden, die in unterschiedlicher Art und Weise versuchte, diese Fragestellung aufzulösen. Dass das Themenumfeld im Islam ein ganz zentrales ist, erhellt allein die Tatsache, dass einer der sechs grundlegenden „Glaubensinhalte“, d. h. der Traktat *imān*, mit dem zentralen Begriff *qadar* (meist als „Vorbestimmung“, „Vorhersehung“) verbunden ist und oft in der Formulierung entgegtritt: der Glaube an „die (göttliche) Vorherbestimmung, das Gute an ihr und auch das Schlechte an ihr“. Diese übliche Formulierung geht im Endeffekt auf die einschlägige Aufzählung im sogenannten „Gabriel Hadith“ zurück (*ḥadīth Jibrīl*), der klassisch unter anderem die fünf Säulen des *islām* und die sechs Bereiche des *imān* („Glaube“) beinhaltet und in der Auslegungstradition eine zentrale Rolle spielt.⁴

Im Islam wird diese Debatte in den theologischen Traktaten unter der Überschrift *al-qadā' wa-l-qadar* (etwa: „Entscheidung und Bestimmung“) geführt, wobei der erste Begriff, der schon aus dem vorislamischen Kontext bekannt ist, mehr den Fokus auf die „Entscheidung“ Gottes in Bezug auf die Menschen im Blick hat, während *qadar* (eigentlich „Anteil“) ursprünglich eher einen quasi quantitativen Aspekt einführt, der sich unter anderem auf die Lebensspanne oder den prinzipiellen Anteil am Leben und seinen Ressourcen bezieht (Ringgren 1955, 5–61).

Im Folgenden soll versucht werden, diesem Thema in der islamischen Tradition in der gebotenen Kürze gerecht zu werden. Dabei geht es nicht um die Isolierung der islamischen Position diesbezüglich, sondern vielmehr um eine historisch kontextualisierende Auseinandersetzung mit prinzipiellen Überlegungen und Denkfiguren, die im Kontext der sehr breiten islamischen Tradition entwickelt wurden. Deren historisch orientierte Beschreibung steht im Zentrum der Darstellung und es wird kein Anspruch erhoben, in diesem Beitrag eine neue Sicht auf die Entwicklung zu werfen. Dabei soll prinzipiell mit der Grundsatzklärung durch al-Ash‘arī im 10. Jahrhundert der Endpunkt auch dieser Darstellung markiert sein. Dabei muss aber betont werden, dass die Diskussion danach sehr wohl noch weiterging und äußerst weitgefächert verlief. Wie bei allen großen religiösen Traditionen haben wir es bei so komplexen Fragen zumeist mit einem ganzen Pool an Überlegungen zu tun, die sich innerhalb eines gewissen Rasters entwickeln und zudem niemals als endgültig abgeschlossen betrachtet werden dürfen.

⁴ Die zitierte Formulierung dieser Wendung (im Arabischen: *bi-l-qadari khairihi wa-sharrihi*) findet sich in umfangreicheren Versionen dieses Hadith, beispielsweise in der weitverbreiteten „40 Hadith“ Sammlung von an-Nawawī (1233–1277), *al-arba‘in al-nawawiyya*, als Nr. 2. Vgl. Zarabozo 1999, Vol. 1, 151f. Zu den verschiedenen Versionen und der Interpretationsgeschichte dieses wichtigen Hadith vgl. Nagel 2008, 709–711.

Zugrundeliegende Konzepte im Koran

Vermutlich unter Einbezug vorislamischer Vorstellungen, in denen sehr stark die konkrete zeitliche Begrenzung des Lebens (verbunden mit Begriffen wie *dahr*, *zamān*, „Zeit“, und *ajal*, „Spanne“, „Frist“) und auch die Ressourcen, die ihm zur Verfügung stehen (*rizq*, „Versorgung“) als vorgegeben und -bestimmt aufgefasst wurden und dabei vor allem „Zeit“ (*dahr*, *zamān*) als ein gleichsam allem übergeordneter Faktor entgegentrat, finden sich im Koran einige wichtige Vorgaben zu diesem Themenkreis, die später zu theologischer Entfaltung geführt wurden. Zentral ist dabei der Gedanke, dass der nun mit der neuen Verkündigung durch Mohammed eingeführte persönliche Gott die absolute Instanz über die genannten Faktoren darstellt. So wird beispielsweise eine offensichtlich als rein fatalistisch wahrgenommene Beschränkung auf das diesseitige Leben, die allein vom Faktor „Zeit“ (*dahr*) bestimmt sei, heftig kritisiert (Sure 45, 24): „Und sie (die Ungläubigen) sagen: ‚Es gibt nur unser diesseitiges Leben. Wir sterben und leben (in diesem Rahmen), und nur die Zeit [...] lässt uns zugrunde gehen.‘“ Demgegenüber wird die eschatologische Versicherung eines bevorstehenden „Tages der Auferstehung“ (*yaum al-qiyāma*; Sure 45,26) als Verweis auf die Allmacht Gottes, eben auch über Leben und Tod, hervorgehoben und die konkrete Wirkung in der Endzeit und der bevorstehenden Scheidung zwischen Ungläubigen und Gläubigen als eigentlicher Referenzrahmen betont (und damit die alleinige Unterordnung unter den Faktor „Zeit“ abgewiesen; v. a. Sure 45,27–35).

Allfällige Determinismen sind direkt mit dem Wirken und der Allmacht Gottes zu verbinden und nicht als selbständige, unabhängige Parameter zu interpretieren.

Allfällige Determinismen sind also direkt mit dem Wirken und der Allmacht Gottes zu verbinden und dürfen nicht als selbständige, unabhängige Parameter interpretiert werden.

Zu einer bedeutenden Entfaltung kommen diese Ideen dann in Suren, die man – wenn man den gängigen Schemata der Chronologie der Entstehung des Koran folgt – der zweiten und dritten mekkanischen Periode zurechnet, wo schon deutlich die Konfrontation mit jüdischen und christlichen Vorstellungen in den Vordergrund rückt und der zuvor dominante Fokus auf das apokalyptische Moment differenzierter ausgestaltet wird (Frolov 2002, 268f). Deutlich gemacht wird dies vor allem am Begriff *ajal*, was soviel wie die „Lebensspanne“ bzw. „Frist“ jedes Menschen bezeichnet, die

im Koran ganz mit dem Wirken und Wollen Gottes verbunden wird (Sure 63,11): „Aber Gott wird niemandem Aufschub gewähren, wenn seine Frist kommt.“ Ähnlich auch an anderer Stelle (Sure 6,2): „Er ist es, der euch aus Lehm geschaffen hat und hierauf (für euer Leben) eine Frist bestimmt hat. Eine bestimmte Frist ist bei ihm (unabänderlich festgelegt).“⁵

Ein „Buch“ (kitāb), in dem alles enthalten ist

⁵ Allah als Herr der Zeit bzw. überhaupt als gleichgesetzt mit „Zeit“ (*dahr*), tritt in der Hadith-Literatur an prominenter Stelle in Form eines *ḥadīth qudsi* (d. h. einer direkten Aussage Allahs) entgegen und formuliert gegen „die Söhne Adams“, die die „Zeit missbrauchen“, dass Allah selbst die „Zeit“ ist: „ich bin die Zeit“ (*ana ad-dahr*); vgl. Graham 1977, 212–214, mit der Übersetzung dieses Textes: „God said: ‚The son of Adam vexes Me when he curses Time, for I am Time! In my hand is the command [of all things]. I cause the night and day to follow one upon the other‘“; und weiteren Variationen.

⁶ Zu den unterschiedlichen Übersetzungen und Interpretationen des Begriffs *qadr*, die schon in der islamischen Tradition zwischen „Kraft“, „Bestärkung“ (und damit zu *qudra*) oder „göttliche Vorbestimmung“ (und damit zu *qadar*) oszillierten, vgl. Sells 1991, 255 mit Fn. 50. Eine Art Kompromissinterpretation bei Lohmann 1969, 280: „Die Nacht Al-Qadr ist nicht nur eine ganz bestimmte, im Heilsplan Gottes von Anfang an genau festgesetzte Nacht, in der mit der Herabsendung des Korans an Muhammed begonnen worden ist, sondern auch die Nacht, in der das weitere Schicksal von Welt und Mensch in allen Einzelheiten festgelegt wird.“

Hier klingt nun bereits ein Thema an, das für die nachfolgende religiöse Entfaltung ganz zentral werden wird, nämlich dass es eine bereits vorliegende Aufzeichnung allen Geschehens gäbe, ein „Buch“ (*kitāb*), in dem alles enthalten ist, wie etwa in folgender Formulierung (Sure 57,22): „Kein Unglück trifft ein, weder (irgendwo) auf der Erde noch bei euch selber, ohne dass es in einer Schrift (verzeichnet) wäre, noch ehe wir es erschaffen.“ Diese Vorstellung von einem primordialen Buch bezog sich ursprünglich mehr auf das eschatologisch zu erwartende Ergebnis der Taten jedes Menschen (beim Endgericht), umfasste dann aber in einem immer größeren Ausmaß auch die Taten selbst, die alle bereits aufgezeichnet vorliegen (vgl. Sure 17,3–4.71; 45,28–29; 84,7–12), bzw. überhaupt alles, was geschieht (vgl. v. a. Sure 6,59). Diese Vorstellung von einer bereits voranfänglich fixierten und unveränderbaren Festlegung der Geschehnisse dieser Welt und vor allem der Taten jedes einzelnen Menschen ist dann im Koran mit Begriffen wie „Mutter des Buches“ (*umm al-kitāb*), „verborgenes Buch“ (*kitāb maknūn*) oder „behütete Tafel“ (*lauḥ maḥfūz*) verbunden.

Das dahinterliegende Konzept bezieht sich sowohl auf die Vorstellung einer Quelle bzw. eines Ausgangspunktes (*aṣl*) als auch der Gesamtheit (*jumla*) aller Offenbarungen, einschließlich des Koran, aber auch als Aufzeichnung aller Dinge, die seit der Schöpfung geschehen sind und alles, was bis zum finalen Tag noch geschehen wird (zur Genese dieser spezifischen Vorstellung vgl. Nagel 1983; Madigan 2004). Mit der Vorstellung von einer definitiven „Nacht der Bestimmung“ bzw. der „Nacht der Macht“ (*lailat al-qadr*),⁶ in der der Koran als Ausfluss dieser überirdischen Aufzeichnungen herabgesandt wurde, erfährt dieser Vorstellungskomplex zudem eine frühe rituelle Konkretisierung in der islamischen Gemeinde (vgl. Sure 97).

Mit diesen Inhalten sind selbstredend Konzepte verbunden, die das Moment der Vorherbestimmung allen Geschehens einschließlich der Taten der Menschen stark in den Vordergrund rücken. Mit allen diesen Themen wird allerdings noch nicht die Frage nach dem menschlichen Anteil in diesem Zusammenhang angesprochen. Streng deterministisch könnte bei-

spielsweise folgende Aussage interpretiert werden (Sure 16,93): „Aber er [sc. Gott] führt irre, wen er will, und leitet recht, wen er will“ (vgl. auch Sure 6,125; 13,27). Dem steht wiederum eine (allerdings recht singuläre) Aussage gegenüber, die man als Plädoyer gegen eine Vorherbestimmung interpretieren könnte (Sure 13,11): „Gott verändert nichts an einem Volk, solange sie (d. h. die Angehörigen dieses Volkes) nicht (ihrerseits) verändern, was sie an (?) sich haben.“

Es gibt aber auch Aussagen, in denen göttliche Leitung das Ergebnis von zuvor liegenden guten oder schlechten Taten des Menschen ist.

Es gibt aber auch Aussagen, in denen göttliche Leitung oder eben Missleitung das Ergebnis von zuvor liegenden guten oder schlechten Taten des Menschen sind (vgl. etwa Sure 2,26; 3, 86; 16,104) oder aber davon abhängig gemacht werden, ob der Mensch sich Gott anvertraut (vgl. Sure 16, 104; 90,9–10). Andere Kontexte wiederum stellen in den Raum, dass die Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube von Menschen selbst gemacht wird, während Gott ihnen nur Leitung (*hudā*) gibt (Sure 18,29; 41,17; 6,125; vgl. auch 4,31). Diese grundsätzliche Ambivalenz resp. Unklarheit tritt deutlich in folgender Stelle entgegen (Sure 76,29–31): „Dies ist eine Erinnerung. Wer nun will, (nimmt sie sich zu Herzen und) schlägt einen Weg zu seinem Herrn ein. / Aber ihr wollt nicht, es sei denn, Gott will es. Gott weiß Bescheid und ist weise. / Er lässt in seine Barmherzigkeit eingehen, wen er will. Für die Frevler aber hat er eine schmerzhaftige Strafe bereit“ (zur Interpretation im größeren Kontext der Sure vgl. die Angaben zur Stelle bei Nasr 2017).

Eine Rätselaufgabe für die nachfolgenden Generationen

In gewisser Weise stoppt der Koran an dieser Stelle und fragt beispielsweise nicht, wie Gott diejenigen strafen kann, die er selbst vom rechten Weg abgebracht hat, oder ob er nicht möglicherweise die Quelle aller Missetaten der Menschen ist, was wiederum dessen Prädikat als Gerechter in Frage stellen würde. Genau das war die Rätselaufgabe, die die nachfolgenden Generationen zu lösen hatten: Wie lässt sich der Widerspruch zwischen einer angenommenen Prädestination, noch dazu durch einen als „gerecht“ prädikatisierten Gott, und der eigentlich vorausgesetzten ausschließlichen Selbstverantwortung des Menschen beim Letzten Gericht auflösen?

Die frühe theologische Diskussion und wichtige Festlegungen

Diese Spannung, die sich in den grundlegenden Texten ergab, wurde nun schon im frühen 8. Jahrhundert im Zuge einer Debatte thematisiert, die viel zur prinzipiellen Klärung beitrug, zumal die Themenstellung eng mit weiteren Fragen wie der Theodizee oder der Frage irdischer Gerichtsbarkeit (gegenüber göttlicher) und der zugrundeliegenden Verantwortung des Menschen verbunden ist. Als Ausgangspunkt für die Erforschung dieser frühen Debatte gilt ein „Brief“ (*risāla*) des Koranglehrten und Predigers Ḥasan al-Baṣrī (642–728), dessen großer Einfluss auch an der Fülle an pseud-epigraphischem Material ersichtlich ist, das unter seinem Namen kursierte (van Ess 1992, 41–49). Der Brief richtet sich an den bedeutenden Umayyadenherrscher ‘Abd al-Malik (646–705) und rekurriert auf eine Debatte, die durch die sogenannten Qadariten angestoßen wurde (Überblick über die historische Entwicklung bei van Ess 1991, 72–135; grundlegend auch Watt 1948; id. 1973, 82–118; 232–242). Diese keineswegs einheitliche Strömung entwickelte sich bereits im ausgehenden 7. Jahrhundert und sprach sich für eine höhere Gewichtung des menschlichen Willens (in verschiedenen Abstufungen) aus. Die Tatsache, dass sie in ihrer Bezeichnung eigentlich mit dem *qadar*-Begriff verbunden wurde und damit auf den ersten Blick genau dem Gegenteil dessen, was für sie wichtig war, verdankt sich der polemischen Wahrnehmung dieser Entwicklung. Möglicherweise ist diese Strömung auch als Oppositionsbewegung gegen die herrschende Umayyadendynastie entstanden, die mit ihrem Kalifatsverständnis, das als Ausfluss einer göttlichen Vorherbestimmung absolut gesetzt wurde, jeden Widerstand gegen sich als Widerstand gegen Gott und seinen Willen interpretierte. Mit der Betonung des freien Willens und der Grundthese, dass schlechte Taten (der Umayyadenherrscher) nicht als vorbestimmt hinzunehmen sind, ergibt sich in der Qādiriyya die Erlaubnis zum aktiven Widerstand.

Faktum ist, dass diese frühe Bewegung eine Zeitlang eine große Bedeutung hatte und im Zentrum heftiger Debatten stand (zur Verknüpfung mit den konkreten politischen Verhältnissen vgl. Hughes 2013, 188). In der nachträglichen Betrachtung ist oft der Trend bemerkbar, die Bedeutung dieser Bewegung zu schmälern und wichtigen Theologen der Frühzeit eine Nähe abzuspochen (vgl. van Ess 1992, 45–46, zur Debatte um Ḥasan al-Baṣrī). Demgegenüber wurde die Relevanz der neuen Strömung für frühe Aufstandsbewegungen beispielsweise unter Ma‘bad al-Juhānī (gest. 699) oder im Zusammenhang mit Persönlichkeiten, die später als „Häretiker“ ausgeschrieben wurden, wie beispielsweise dem Gelehrten Ghaylān al-Dimashqī

(frühes 8. Jh.) (vgl. Judd 1999), besonders hervorgehoben, um die Qādiriyya zu diskreditieren. Prominent war die Bewegung vor allem im Zuge der dritten *fitna*, einer Serie von Aufständen am Ende der Umayyadenherrschaft (744–747), die viel zum abträglichen Image dieser Bewegung beigetragen hat. Doch läutete diese schon den Übergang zu den neuen Machträgern, den Abbasiden, ein, unter deren Herrschaft die Qādiriyya schließlich zu einem Ende kam (Judd 2013).

Die Rezeption der Methodik antiker griechischer dialektischer Philosophie in den Islam

Ihre Ideen und die Themen blieben jedoch lebendig und wurden schon im 8. Jahrhundert von der bedeutenden theologischen Strömung der Mu‘taziliten wieder aufgenommen. Mit ihnen verbindet sich die Entwicklung der Tradition des *kalām*, die durch die Übernahme und Rezeption der Methodik antiker griechischer dialektischer Philosophie in den Islam eingeläutet wurde. Ursprünglich in erster Linie als Apologetik des Islam gegen andere Religionen wie Christentum oder Manichäismus gedacht, entwickelte sich der *kalām* zu einer produktiven spekulativen Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Tradition. Die darin ausgelöste Diskussion thematisierte zentrale Fragestellungen, die bis dahin noch ungelöst waren und die nun einer systematischen Betrachtung zugeführt wurden, zumal sich die neue Strömung anfänglich der Förderung durch die frühen Abbasidenherrscher versichern konnte (Hughes 2013, 189–191). Wie noch auszuführen sein wird, führte die Debatte aber letztendlich zu einer Exklusion der Mu‘taziliten, deren Positionen als zu spekulativ und kühn wahrgenommen wurden und einer orthodoxen, traditionalistischen Festlegung Platz machen mussten, die vielfach eine relative Einzementierung in einer Reihe von zentralen Punkten mit sich brachte. Bedeutende weitere Impulse kamen dann vor allem von der Schule, die sich auf al-Ash‘arī (873/874– ca. 935/936) zurückführt, dem eine Art Synthese aus Konzepten der Mu‘taziliten und der orthodoxen, traditionalistischen Positionierung nachgesagt wird, die für die weitere Entwicklung der islamischen Theologie bis heute zentral ist (Hughes 2013, 192f).

Neben der Frage nach der Erschaffenheit oder Unerchaffenheit des Koran, mit dem man viele weitere Themen wie die des Charakters der Offenbarung überhaupt oder zentraler Aspekte des Geschichtsverständnisses verband, oder der nach dem Verhältnis von Vernunft (*‘aql*) und Glaube und der Autonomie rationalen Denkens, war in diesem Zusammenhang auch die Frage

nach dem freien Willen ein wichtiger Punkt. Im Grunde genommen nahmen die Mu‘taziliten den Faden wieder auf, der auf die Qadiriten zurückgeht, allerdings bezogen sie sich auf andere Bereiche. Zentrales Anliegen der mu‘tazilitischen Theologie waren die Themen „Gerechtigkeit“ (*‘adl*) und „Einheit“ Gottes (*tauḥīd*), was sich auch in deren Eigenbezeichnung als *ahl al-‘adl wa-t-tauḥīd* niederschlug.

Die Fragestellung verschob sich auf den Aspekt der Kontrolle Gottes über die Taten der Menschen in der Gegenwart.

Im Zusammenhang mit dem Thema des freien Willens verschob sich die Fragestellung primär auf den Aspekt der Kontrolle Gottes über die Taten der Menschen in der Gegenwart bzw. ob diese selbst schon prädestiniert wären. Für die Mu‘taziliten wurde dabei das Moment der Gerechtigkeit zentral: Gott kann unmöglich die Menschen für Taten, die er selbst vorherbestimmt hat, mit der Hölle bestrafen, weil das implizieren würde, dass Gott eigentlich ungerecht handelt. Konkrete Taten sind vielmehr dem freien Willen des Menschen geschuldet. Wichtige Argumentationsgrundlage waren koranische Aussagen wie „Und Gott will nicht, daß irgendjemandem in der Welt Unrecht geschieht“ (Sure 3,108; dort in einem eindeutig eschatologisch zu verstehenden Kontext) oder „Was dich an Gutem trifft, kommt von Gott, was dich an Schlimmem trifft, von dir selber“ (Sure 4,79). Damit sind in der mu‘tazilitischen Interpretation sehr deutliche Aussagen über die Gerechtigkeit Gottes als wesentlicher Aspekt seines Wesens gemeint, die somit fundamentale Fragen nach der Theodizee thematisieren. Dem Menschen wird dementsprechend ein freier Wille zur Entscheidung zugesprochen, der eben auch die für schlechte Taten impliziert. Womit sich aber wieder die alte Frage nach der Verträglichkeit dieses Konzeptes mit der Vorstellung einer Allmacht Gottes stellt.

In gewisser Weise knüpft al-Ash‘arī an diese Diskussion an und versucht einen Kompromiss, der zur Einführung eines Terminus führt, der in der weiteren theologischen Debatte zentral wird, allerdings recht schillernd bleibt: der Begriff bzw. die Theorie der „Aneignung“ bzw. des „Erwerbs“ (*kasb, iktisab*). Obwohl der Mensch beobachtet, dass von ihm Handlungen ausgehen, ist er nicht deren Urheber, denn die Fähigkeit, eine Handlung zu vollziehen, schafft Allah genau in dem Augenblick, in dem diese vollzogen werde. Der Mensch „eignet“ sich sozusagen im Moment des Handelns die jeweilige Handlung an, die somit nicht im Widerspruch zur absolut gesetzten Seins- und Handlungsmacht Allahs steht (Nagel 2008, 404–405).

Im Grunde genommen ist es eine klassische Kompromissformel, die hier konzipiert wurde. Allerdings läuft dieses Konstrukt deutlich auf eine Beschränkung bis *de facto* Annullierung eines menschlichen (freien) Willensanteils hinaus, der eigentlich nur in einer Aneignung von etwas besteht, das schon vorgegeben ist. Diese Position hängt eng mit einer grundlegenden Annahme zusammen, nämlich derjenigen, dass alles Geschaffene, alles Geschehen, somit auch alles menschliche Handeln einschließlich des Handlungsvermögens, eigentlich in jedem Augenblick von Gott verursacht und hervorgebracht wird. Alles Existierende entspringt gewissermaßen einer ständigen Neuschöpfung Gottes, weshalb alles, was der Mensch als Kausalgesetze bzw. Naturgesetze wahrnimmt, eigentlich (nur) „Gewohnheiten Gottes“ sind, die jeden Augenblick veränderbar sind. Damit ist auch jegliche Kausalverbindung, auch die zwischen menschlichem Handeln und dem Urteil Gottes beim Jüngsten Gericht, nicht zu behaupten.

Alles Geschehen wird eigentlich in jedem Augenblick von Gott verursacht und hervorgebracht.

Deutlich wird dieser Fokus auf eine Prädestinationslehre auch in der Hadith-Literatur, die im 8. und 9. Jahrhundert ihre Formalisierung erfuhr und neben dem Koran zur zweiten bedeutenden Quelle der islamischen Traditionsbildung wurde. Eigene Kapitel über *qadar* als theologisches Prinzip finden sich in vier der sechs kanonischen Sammlungen (bei Bukhārī, Muslim, Tirmīdhī und Abū Dāwūd), die ein Plädoyer für eine prädestinistische Position erkennen lassen (Frolov 2002, 270). In der Tat gibt es keinen Hadith, der den freien Willen des Menschen besonders betonen würde.⁷ Deutlich entgegen tritt die Opposition der Positionierung der Mu‘taziliten auch in der Literatur der Korankommentare (*tafsīr*), deren orthodoxe Tradition mit aṭ-Ṭabarī (gest. 923) einsetzte. In der Interpretation einzelner zentraler Koranverse wird dabei gegen die genannten mu‘tazilitischen Positionen argumentiert (Gilliot 1990, 259–276).

Das wichtigste Gegenüber der oben beschriebenen ash‘aritischen Tradition ist die ebenfalls äußerst einflussreiche Strömung, die auf al-Māturīdī (gest. 944) zurückgeführt wird und die sich zur zweiten großen orthodoxen sunnitischen Schule entwickelte und vom zentralasiatischen Raum aus insbesondere für den von Turkvölkern bestimmten Islam bedeutend wurde (und damit sowohl für das historisch bedeutsame osmanische Reich als auch für das der indischen Moghule; vgl. Bruckmayr 2009). Hier wird an die oben beschriebene Theorie von der „Aneignung“ (*kasb*) angeknüpft,

⁷ Vgl. die dezidierte Aussage bei Wensinck 1965, 51: „Tradition has not preserved a single *ḥadīth* in which *liberum arbitrium* is advocated.“ Vgl. auch Juynboll 2007, 366, über eine dem Anas ibn Mālīk zugeschriebene Überlieferung.

allerdings wird das Moment einer freien Entscheidung des Menschen, die in der ash‘aritischen Positionierung eigentlich nicht vorgesehen ist, stärker betont, ohne damit die Allmacht Gottes einzuschränken (zur Position Māturīdīs vgl. Rudolph 2015, 90–92 und 112; Cerić/Al-Attas 1995, 208–233).

Das grundsätzliche Ergebnis der Diskussion in der sunnitischen Tradition und deren vielfältige Fortführung

Bei allen feinen Unterschieden läuft eine grundsätzliche Positionierung innerhalb der sunnitischen Tradition damit auf eine Art Kompromissformel hinaus: Den Überlegungen zum Themenkreis *al-qaḍā’ wa-l-qadar* vorgeordnet ist die Annahme, dass Gott alles weiß und alles bestimmt und alle menschlichen Handlungen bereits aufgezeichnet vorliegen. Doch wird damit das freie Handeln des Menschen nicht annulliert, vielmehr ist der Mensch ein Akteur, der handeln muss, als ob ihm freier Wille gegeben wäre.

Der Mensch ist ein Akteur, der handeln muss, als ob ihm freier Wille gegeben wäre.

Denn nur so sind das Moment der Entscheidung zwischen Gut und Böse und die dementsprechende Retribution für diese Handlungen, die einen so prominenten Platz im Koran und weiteren grundlegenden Texten der Traditionsbildung einnehmen, sinnvoll wahrzunehmen.⁸ Der Mensch handelt also auf Basis seiner „Wahl“ (*ikhtiyār*) und seines „Willens“ (*irāda*) und führt dann die „Handlung“ aus (*fa‘ala*), wird also von Gott nicht willenlos zu etwas gezwungen. Doch ist letztendlich jegliche menschliche Handlung und ihre Begründung im unerfasslichen Ratschluss Gottes bereits vorherbestimmt.

Betont werden muss, dass bei allen Festlegungen der grundsätzlichen Positionierung eine beachtliche Vielfalt entgegentritt, wenn man einzelne Denker genauer betrachtet. Und hier ist durchaus für Überraschungen gesorgt, wenn man die gängigen Zuordnungen berücksichtigt. Ein gutes Beispiel ist der bedeutende Gelehrte Ibn Taymiyya (gest. 1328), der dem hanbalitischen Traditionsstrom zugerechnet wird und damit einer sehr rigorosen, traditionalistischen Interpretationslinie, die sich allzu vieler Spekulationen verschließt. Obwohl der Namensgeber der Tradition, Ibn Ḥanbal (gest. 855), den Fokus auf das Moment der Vorherbestimmung legte, kam es in der

⁸ Vgl. zusammenfassend Hughes 2013, 188: „Muslim doctrine holds that God is far beyond human comprehension and that humans must behave and act in their lives as if they do have the possibility to choose. If this freedom did not exist, there would be no need for the strictures of religion.“

weiteren Entwicklung dieser Schule zur Einführung ash‘aritischer Positionen und der *kasb*-Lehre, beispielsweise bei Ibn al-Farrā’ (gest. 1066), die wiederum bei Ibn Taymiyya heftig kritisiert wurde. Er nähert sich interessanterweise der oben beschriebenen mu‘tazilistischen Position an, die dem freien Willen einen hohen Rang einräumt (vgl. Perho 2001, 62), was wiederum von seinem bedeutenden Schüler Ibn Qayyim al-Jauziyya (gest. 1350) weiterdiskutiert und verfeinert wird (Perho 2001, 68–69).

Die enge Verwebung aller Debatten um den freien Willen mit politischen Ereignissen muss mitberücksichtigt werden.

Von einem absoluten Stillstand der Diskussion, wie er in vielen Darstellungen der islamischen Theologie und Philosophie nach dem Zuendekommen der Mu‘taziliyya ab dem 10. bzw. 11. Jahrhundert oft konstatiert wird (ähnlich dem „Schließen der Tore des *ijtihād*“ in der Rechtstradition), kann also keineswegs gesprochen werden. Hier muss zudem berücksichtigt werden, dass die Zeit zwischen dem 10./11. Jahrhundert und dem 18./19. Jahrhundert weitgehend untererforscht ist und vielfach grundlegende Arbeiten gerade für diese Epoche noch nicht gemacht wurden. Die Diskussion blieb weiterhin äußerst lebendig, zumal auch die enge Verwebung aller Debatten um den freien Willen und den Anteil des Menschen an seinen Entscheidungen mit diversen politischen Ereignissen mitberücksichtigt werden muss. Strömungen, die in Opposition zu den jeweils herrschenden Eliten standen, favorisierten eher den freien Willen als Entwicklungen, die sich in die jeweiligen politischen Gegebenheiten einfügten. Damit nimmt es nicht wunder, dass das Thematisieren eines freien Willens in der islamischen Welt gerade in den letzten beiden Jahrhunderten eine ganz eminente Rolle spielte. Zum einen war die Konfrontation mit der europäischen Moderne und dem Moment der Aufklärung und ihren Ideen von der Freiheit des Menschen ein wichtiger Anstoß zur Eigenreflexion. Zum anderen lud die politische und wirtschaftliche Situation, die spätestens ab dem 19. Jahrhundert tief von einer immer stärkeren Übermacht des Westens geprägt war, zu einer verstärkten Thematisierung eines etwaig notwendigen aktiven Widerstands ein. Und dies kann sich durchaus mit dem Aufruf verbinden, den „freien Willen“ zu gebrauchen, um eine von Fatalismus geprägte Eigenwahrnehmung zu durchbrechen.

Literatur

- Almond, Iain (2015), *The New Orientalists. Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, London: I. B. Tauris.
- Bruckmayr, Philipp (2009), *The Spread and Persistence of Māturīdī Kalām and Underlying Dynamics, Iran and the Caucasus* 13, 59–92.
- Cerić, Mustafa / Al-Attas, Sharifah Shifa (1995), *Roots of Synthetic Theology in Islam. A Study of the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944)*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Clift, Rebecca / Helani, Fadi (2010), *Inshallah. Religious Invocations in Arabic Topic Transition, Language in Society* 39, 357–382.
- Diagne, Souleymane Bachir (2011), *De fato mahometano. Leibniz and Muhammad Iqbal on Islamic fatalism, Diogenes* 57, 2, 75–83.
- Djedi, Youcef (2011), *Prédestination Ou Prédétermination Dans L'islam? De Friedrich Ulrich à Max Weber, Revue Européenne Des Sciences Sociales* 49, 2, 259–274.
- Ess, Josef van (1991), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Band 1*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Ess, Josef van (1992), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Band 2*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Frolov, Dmitry V. (2002), *Freedom and Predestination*, in: McAuliffe, Jane Dammen (Hg.), *Encyclopedia of the Quran. Band 2*, Leiden/Boston: Brill, 267–271.
- Gilliot, Claude (1990), *Exégèse, langue, et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Ṭabarī (m. 310/923)*, Paris: Vrin.
- Graham, William A. (1977), *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Hughes, Aaron W. (2013), *Muslim Identities. An Introduction to Islam*, New York: Columbia University Press.
- Judd, Steven C. (1999), *Ghaylan al-Dimashqī. The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography, International Journal of Middle East Studies* 31, 161–184.
- Judd, Steven C. (2013), *Ghaylān al-Dimashqī*, in: Fleet, Kate / Krämer, Gudrun / Matringe, Denis / Nawas, John / Rowson, Everett (Hg.), *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Online: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27438 [7. Dezember 2018].
- Juynboll, Gauthier H. A. (2007), *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Leiden/Boston: Brill.
- Lohmann, Theodor (1969), *Die Nacht al-Qadr. Übersetzung und Erklärung von Sure 97, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 15, 275–285.
- Madigan, Daniel A. (2004), *Preserved Tablet*, in: McAuliffe, Jane (Hg.), *Encyclopedia of the Quran. Band 4*, Leiden/Boston: Brill, 261–263.
- Morrow, John A. (Hg.) (2006), *Arabic, Islam and the Allah Lexicon. How Language Shapes our Conception of God*, Lewiston: Edwin Mellen.
- Nagel, Tilman (1983), *Vom „Qur'an“ zur „Schrift“ – Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht, Der Islam* 60, 143–165.

- Nagel, Tilman (1988), *Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, München: C. H. Beck.
- Nagel, Tilman (2008), *Mohammed. Leben und Legende*, München: Oldenbourg.
- Nasr, Seyyed Hossein (Hg.) (2017), *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York: HarperOne.
- Paret, Rudi (2001), *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 8. Aufl.
- Perho, Irmeli (2001), *Man Chooses his Destiny. Ibn Qayyim al-Jawziyyas Views on Predestination*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 12, 1, 61–70.
- Piamenta, Moshe (1983), *The Muslim Conception of God and Human Welfare. As reflected in Everyday Arabic Speech*, Leiden: Brill.
- Ringgren, Helmer (1955), *Studies in Arabian Fatalism*, Uppsala: Lundequistska Bokh.
- Rudolph, Ulrich (2015), *Al-Māturīdī and the development of Sunnī theology in Samarqand*, Leiden: Brill.
- Said, Edward W. (1979), *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Sells, Michael (1991), *Sound, Spirit, and Gender in Sūrat Al-Qadr*, *Journal of The American Oriental Society* 111, 2, 239–259.
- Watt, William M. (1948), *Free Will and Predestination in Early*, London: Luzac.
- Watt, William M. (1973), *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wensinck, Arent J. (1965), *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development. Second Improved Edition*, London: Cass.
- Zarabozo, Jamaal al-Din (1999), *Commentary on the Forty Hadith of Al-Nawawi*, Denver: Al-Basheer Company for Publications & Translations.