

# Einleitung

Das Konzept von Rationalität im Islam kann nicht diskutiert werden ohne sich dabei auf die rationalistisch theologischen Schulen der Mu‘taziliten, Asch‘ariten und Maturiditen zu beziehen. Diese gehen jeweils davon aus, dass der menschlichen Vernunft eine entscheidende Rolle bei Verständnis und Interpretation von Religion zufällt.

Von Anfang an umstritten waren jedoch wesentliche Fragen zur Ausgangsposition menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Kann der Mensch von sich aus Grund und Wesen der Welt erfassen? Verfügt er über die Bereitschaft und den Willen dazu?

Die Frage nach dem freien Willen wurde im frühen 8. Jahrhundert im politischen Kontext diskutiert. Umayyadische Kalifen ließen Konzepte zur Prädestination entwickeln um damit ihre Vormachtstellung zu legitimieren und die Autorität ihrer Theologen zu festigen.

Die so entstandene Theorie von *qadar* stützten sie durch eine gezielte Auswahl von Koranversen.

Ihre Prädestinationslehre setzen sie gezielt gegen ihre Kritiker ein, die am Ausbau der umayyadischen Vorherrschaft und ihrer Expansionspolitik zweifelten. Al-Ḥasan al-Baṣrī, war die führende Persönlichkeit um die sich die Opposition sammelte. Al-Baṣrī machte sich für das Konzept des freien Willens stark und stellte die menschliche Verantwortung in den Vordergrund. In seinem berühmten Brief an den Kalifen lehnte er dessen prädestinatorische Ideen ab und kritisierte das Vorgehen seiner Gelehrten eine willkürliche Auswahl von Koranversen zu treffen, nur um damit die politische Überlegenheit der Umayyaden-Dynastie zu festigen. So gab es bereits in der Zeit des frühen 8. Jahrhunderts mit al-Baṣrī eine Persönlichkeit, die die einheitliche Botschaft des Korans in den Blick nahm. Durch den Koran will Gott den Menschen zu einem ethisch bewussten Leben führen, das am Ende seine Belohnung empfängt. Ein gottgefälliges Leben kann jedoch nur durch die jedem Menschen innewohnende Fähigkeit zur Entscheidungsfreiheit getroffen werden. Diese Argumentation gilt als früheste Form einer rationalen Islamischen Theologie.

Die eigentliche Diskussion über die Willensfreiheit begann erst mit den Mu‘taziliten während der Abbasiden-Zeit als man daran ging den Willen Bestandteil eines theologischen Konzepts werden zu lassen. Die Mu‘tazila vertrat die Ansicht, dass Gottes Gebote und Verbote nur unter der Voraussetzung umgesetzt werden können, dass der Mensch selber frei entscheidet was er tun, bzw. lassen möchte. Seine Entscheidungsfreiheit zu guten bzw. schlechten Taten gilt als grundlegendes Kriterium für Richtertätigkeit Gottes.

Mit der Zeit wurde diese Diskussion vertieft und man begann menschliche Erkenntnisfähigkeit auch auf ihre Möglichkeit hin zu befragen Gott, sein Wesen und sein Gesetz zu erkennen. Rationalität ist aus mu‘tazilitischer Sicht Grundvoraussetzung des Menschseins überhaupt. Mit seiner Reifung gelangt der Mensch zur Rationalität (*kāmel al-‘aql*). Ab einem Alter von 12 bis 14 Jahren verfügt er über ein notwendiges Basiswissen und kann sich intuitiv verantwortungsbewusst verhalten, womit er sich zu seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung entwickelt. Der Mensch ist von vornherein mit bestimmten rationalen Fähigkeiten erschaffen worden. Es sind dies eine gewisse Selbsterkenntnis sowie die Fähigkeit durch Reflexion zur richtigen Entscheidung zwischen gegensätzlichen Möglichkeiten zu kommen; all dies für die Mu‘taziliten menschliche Eigenschaften in denen sich der Charakter ihres Schöpfers widerspiegelt, dessen höchstes Ziel es ist, dem Menschen Wohltaten zu bescheren und ihn zum Glück zu führen.

Nachdem die Mu‘taziliten zu Beginn des 9. Jahrhunderts die Hauptthemen der rationalen Theologie gesetzt hatten, kam es zur Bildung gegnerischer Schulen, die ihre eigenen Ansätze verfolgten, den Rationalismus theologisch differenzieren oder ihn ganz ablehnten.

Die wesentlichen oppositionellen Schulen waren die Asch‘ariten und die Māturīditen. Beide hinterfragten die Rolle offener Texte innerhalb der rationalen Theologie und kritisierten dass Rationalismus eine bestimmte Rezeption der Texte vorgibt. Wie verhält es sich mit mehrdeutigen Aussagen? Sind sie durch eigene rationale Kriterien zu interpretieren oder mittels anderer Texte? Die systematisch Islamische Theologie begann sich in der Auseinandersetzung zwischen diesen Schulen zu entwickeln.

Eine islamische Epistemologie kristallisierte sich aus dem Spannungsfeld von Rationalität und Offenbarung heraus. Während die Mu‘taziliten die Vernunftbegabung des Menschen zu Grunde legten und ihr die Fähigkeit zusprachen, religiöse Wahrheiten rational zu erkennen, gingen besonders die Asch‘ariten davon aus, dass es die Heiligen Texte selbst sind, die Erkenntnis und menschliches Wissen erzeugen. Der arabische Begriff *‘aql*, gemeinhin als „rational“ übersetzt, ist in Wirklichkeit ziemlich mehrdeutig und wurde von muslimischen Theologen folglich recht unterschiedlich gedeutet.

Der mu‘tazilitische Theologe ‘Abd al-Ġabbār widmet diesem Begriff in seinem Werk *Al-Mughnī XI* ein eigenes Kapitel. *‘aql* bedeutet für ihn nicht nur Intellekt oder Rationalität, sondern ist ein unmittelbares und notwendiges Wissen, das es dem Menschen ermöglicht zu verstehen und Offenbartes aufzunehmen. Für ‘Abd al-Ġabbār und die Mehrzahl der Mu‘taziliten steht der intuitive Aspekt von *‘aql* im Vordergrund. Zu vielen ethischen Verhaltensweisen zwischen Richtig und Falsch, Gut und Böse gelangt der Mensch durchaus spontan, muss dann jedoch

Einzelheiten methodisch reflektieren um zu ethischen Entscheidungen zu gelangen. Asch'aritsche Gegnerschaft lehnt universelle Einsichtsmöglichkeiten dagegen ab und beharrt darauf, dass richtiges ethisches Verhalten allein durch Offenbarung vorgegeben wird.

Die folgenden Beiträge stehen in der Tradition dieser grundlegenden Diskussion, gelangen aber zu wesentlichen Differenzierungen, besonders dann wenn einzelne Gelehrte und ihre Methoden genauer in den Mittelpunkt gerückt werden. Deren Behandlung spezieller theologischer Fragestellungen macht deutlich, dass es zwischen den Lehrmeinungen der großen Schulen zu überraschenden Überschneidungen und neuen Synthesen kommen kann.

Den Anfang macht **Omar Hamdan** mit seiner Untersuchung bislang wenig erforschter Ursprünge der Mu'tazila. Um ihre theologischen Grundsätze freizulegen lenkt er sein besonderes Augenmerk auf die vorausgehende Epoche der *Qadariyya* und zeichnet die begrifflich-konzeptionellen Anfänge des *qadar nach*. Er bezieht sich dazu auf die nicht anerkannten koranischen Lesarten (*qirā'āt*), wobei ihm als entscheidende Quelle das Werk *Kitāb al-kāmil fi l-qirā'āt al-ḥamsin* von al-Hudālī (1073) dient.

Verschiedene Beispiele der Behandlung dogmatischer Themen, wie z. B. die Frage nach der Unfehlbarkeit von Engeln oder nach der Sündenlosigkeit der Propheten zeigen die Notwendigkeit, alternative Lesarten zu berücksichtigen. Ohne Rückgriffe auf die zahlreichen nicht-kanonischen *qirā'āt*, d. h. durch alleinige Bezugnahme auf Teile des Korans wäre es frühislamischen Theoriebildungen nicht möglich gewesen, ihre dogmatischen Grundsätze zu formulieren.

Frühe islamisch theologische Diskussionen kreisen bevorzugt um Fragen nach Handlungs- und Willensfreiheit oder beschäftigten sich mit der Vorbildrolle des Propheten. **Doris Decker** lenkt ihren Blick auf die Beiträge von Frauen aus Muhammads Umfeld und zeigt die spezielle Thematik ihrer theologischen Reflexionen. Von Dreien von ihnen, Zinnīra, Umm Ḥabība und Umm Sulaym, ist genügend zuverlässiges Quellenmaterial überliefert anhand dessen Decker darlegt, zu welcher Geschlechterkonzeption sie gelangen. Indem sie sich vom altarabischen Kult abgrenzen und ihr neues Bekenntnis zu Mohammad formulieren entwickeln diese Frauen ein eigenes neues Selbstverständnis; eine allererste Etablierung feministischer islamischer Identität.

**Mourad Qortas** widmet seine Forschungen dem Ambiguitätsdiskurs in der Koran-Gelehrsamkeit. Er beschäftigt sich mit dem Verhältnis zwischen eindeutigen und mehrdeutigen Versen, welches eine schon im Koran (Sure 3,7) aufgeworfene

offenbarungstheologische Schlüsselfrage ist. Speziell diskutiert er den Fachbegriff *Al-muḥkam wa l-mutašābih*. Qortas hebt die Eigenständigkeit der *Muḥkamāt* hervor. Diese beschrieben als *umm al-kitāb* wird als die Essenz der muslimischen Botschaft herausgearbeitet: „Wenn der Gläubige zu einem muḥkam zurückgeht, um einen unklaren mutašābih zu verstehen, dann findet er auf diesem Weg zum rechten Glauben“.

**Tarek Elkot** beschäftigt sich mit der Problematik der Offenbarungsanlässe in al-Buḥārīs Hadīṭ-Sammlung *Kitāb at-tafsīr*. Er diskutiert sie anhand von drei koranischen Beispielen in denen jeweils der Begriff *nuzūl* (Herabsendung) auftritt. Für Elkot ist das Wissen um die Offenbarungsanlässe sowohl für das Verständnis des Korantextes bedeutsam als auch für die Kenntnis der aufhebenden und aufgehobenen Verse (*an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*), wobei es ihm nicht um die Entscheidung der jeweiligen Authentizität geht, sondern um ihre geschichtliche Rezeption innerhalb der islamischen Gelehrsamkeit.

In seiner Untersuchung zur Rechtsfindung zwischen Traditionalisten und Rationalisten befasst sich **Abdel Rahem** mit der hanfitischen Rechtsschule. Dabei geht er ausführlich auf Abū Hanīfa selbst ein, der sich nahezu als einziger mit der Frage der rechtlichen Kniffe, *al-ḥiyal asch-scharʿiya* und der Motive ihrer Anwendung beschäftigt hat. Rahem stellt dar, dass sich *qiyās*, die Anwendung der Analogie, endgültig als die Rechtsquelle der islamischen Gesetzgebung durchsetzen konnte.

In seinem Beitrag „The Use of Logic in Kalam“ behandelt **Ahmad Ighbariah** den Einfluss der aristotelischen Logik auf die Entwicklung der Kalam Wissenschaft. Schwerpunkt seiner Untersuchung ist das bekannte Werk *At-Taqrīb* von Ibn Hazim. Mittels seiner *Zāhīrī* – Interpretation gelangt er zu einer neuen Lesart der „Theorie der Kategorien“ aus Aristoteles‘ *Organon*.

Zwischen theologiegeschichtlichen Höhe- und Tiefpunkten bewegt sich **Elsayed Elshaheds** detailreicher Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des muʿtazilitischen Dogmas. Als ersten Höhepunkt hebt er die Systematisierung der fünf Grundprinzipien, *al-Uṣūl al-Khamsas* durch Abū al-Hudhail al-ʿAllāf hervor; das „Glaubensbekenntnis“ der Muʿtaziliten.

Ein zweiter theologischer Gipfel ist für ihn die Entstehung des aschʿaritischen Dogmas. Einen dritten Höhepunkt muʿtazilitischer Dogmenbildung stellt schließlich ʿAbd al-Ġabbārs 20-bändiges Werk „*Al-Mughnī fī Abwāb at-Tawḥīd wal-ʿAdl*“ dar. Hievon ausgehend bearbeitet Elshahed die muʿtazilitische Erkenntnistheorie zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Eingebung.

Im Mittelpunkt von **Mahmoud Abushairs** Beitrag steht der Gelehrte Al-Qāsim b. Ibrahīm ar-Rassī (786–861). Abushair versucht die schillernde und kritische Persönlichkeit Al-Qāsims zwischen Mu‘tazilismus und zaiditischer Rechtsschule einzuordnen und bemüht sich den mu‘tazilitischen Charakter von al-Qāsims Positionen auch gegen maßgebliche heutige Kritiker herauszustellen. Dabei gelangt Abushair auf die Spur einer mu‘tazilitisch-zaiditischen Theologie und erkennt in Al-Qāsim einen relativ undogmatischen Gelehrten, der sich mit dem sufischen Charakter vieler seiner Schriften keiner bestimmten Schule der Mu‘tazila zuordnen lässt.

Auch **Hossam Ouf** stellt in seinem Beitrag zur Hadithforschung eine Gelehrten-Persönlichkeit in den Vordergrund, Abū l-Qāsim al-Ka‘bī (gest. 931). In der traditionellen Hadithforschung stehen als Quellen islamischer Gesetzgebung Koran und Sunna an erster Stelle. Im Mu‘tazilismus dagegen kommt dem Verstand die höchste Autorität zu. Zwischen Tradition und Rationalismus bewegt sich auch al-K‘abī in seinem Werk „*Qabūl al-aḥbār wa ma‘rufat ar-riḡāl*“. Er kommt darin zu Bewertungen von *āḥād* – Hadithen unabhängig von der Überliefererkette und provoziert damit heftigen Streit zwischen den Hadith-Gelehrten und Mu‘taziliten um die normative Autorität der Hadithe. Al-K‘abīs Schriften belegen einen schon frühen rationalen Umgang mit den *asānīd* und *mutūn* der Hadithe, die den *isnād* und den *matn* als gleichwertige Komponenten eines Hadith ansehen. Ouf bekräftigt diese Vorgehensweise und betont, dass sie bis heute für eine moderne Hadithforschung unabdingbar ist.

In seinem umfangreichen Werk *al-Mughnī* diskutiert ‘Abd al-Ġabbār das Wesen der menschlichen Natur. Dabei widerspricht er dem griechischen Konzept der Dualität von Seele und Körper und entwickelt stattdessen eine Dualität von *Jawhar* und ‘*arad*, Substanz und Akzidenz. **Maha El Kaisy-Friemuth** legt ihre Argumentation aus Mugni 11 ausführlich dar. Rationales Denken ist ein Prozess, der durch zweierlei in Gang gesetzt wird, durch von göttlicher Seite zur Verfügung gestelltes notwendiges Wissen sowie durch eigene Reflexion. Offenbartes Wissen dagegen ist gottgegeben und durch Prophetie vermittelt. Speziell dazu findet sich eine vertiefte Darstellung zum offenbarten Wissen in ‘Abd al-Ġabbārs Theologie samt seiner Beschreibung des Propheten.

Der mu‘tazilitische Ansatz, sich von wörtlicher Ausdeutung des Korans zu lösen, machte es erforderlich *Maḡāz*, als Theorie zur Deutung von übertragenen Ausdrücken zur Interpretation verschiedener Koranstellen heranzuziehen. **Muhammed Ragabs** Studie zur Schnittstelle von Sprache und Theologie, „*Maḡāz in der mu‘tazilitischen Kalām-Lehre*“ zeigt die Entwicklung und Implikationen dieses

Konzepts auf. Da philologische und theologische Deutung Hand in Hand gingen, war es unabdingbar das Verhältnis von Sprache und Theologie präzise zu klären, wie Ragab es an etlichen Beispielen aufzeigt.

**Reza Hajatpour** geht es in seinem Aufsatz „Mu‘tazila und die Zwölfer-Schia“ darum, die theologischen Schulrichtungen von Mu‘tazila und Schia miteinander in Verbindung zu bringen. Schon zu Beginn des Aufkommens der Mu‘tazila hat es zwischen den Anhängern der Schia und der Mu‘tazila Streitgespräche z. B. um das Imamamt gegeben. Durch diese Auseinandersetzungen hat sich der Eigencharakter schiitischer Theologie herausbilden können, wie er sich im Werk des Theologen Scheich Mufid ausdrückt, auf das sich Hajatpour in seinem Beitrag bezieht. Schnittpunkt zwischen Schia und Mu‘tazila ist die rationalistische Methode.

**Hureyre Kam** stellt die duale Epistemologie al-Māturīdīs dar. Unter den islamischen Gelehrten war al-Māturīdī der erste, der sich eingehend mit den Grundlagen einer Erkenntnislehre beschäftigte. Kam erkennt bei Māturīdī ein Konzept dualer Epistemologie, gründend auf einer allgemein menschlichen und einer speziellen Religions-Epistemologie. In seinem Beitrag lässt er diese Dualität sichtbar werden, indem er die Erkenntnisquellen, die den jeweiligen Epistemologien zugrunde liegen, unter die Lupe nimmt. Dadurch lässt er Māturīdīs Intention hervortreten, Sinneswahrnehmungen als Erkenntnisquelle der „wahren Religion“, d. h. des Islam auszuschließen, weil nur so die Lehre von Mohammed als dem letzten wahren Propheten gesichert werden kann.

**Angelika Brodersen** untersucht den Beginn der Auseinandersetzung māturīditischer Theologen mit der konkurrierenden sunnitischen Richtung der Aš‘ariya. Dazu stellt sie die bislang nicht wissenschaftlich edierte frühe māturīditische Schrift *Tamhīd fī bayān at-tauhīd* des Abū Šakūr as-Sālimī vor und weist grundlegende Differenzen zur Aš‘ariya auf, die sich bereits aus den Unterschieden der jeweiligen Erkenntnislehren ergeben. Anhand ausgewählter Themenbeispiele, wie dem Verhältnis von Verstand und Offenbarung, Glaube und Handeln oder der Attributenlehre werden Unterschiede aber auch Gemeinsamkeiten früher konkurrierender sunnitischer Schulrichtungen verdeutlicht.

**Thomas Würtz** führt den Leser in das Werk des Gelehrten Sa‘d ad-Dīn at-Taftāzānīs (gest. 1390) ein. Dieser wirkte vornehmlich im zentralasiatischen Raum (Samarkand) und ist einer von Wenigen, die nicht eindeutig einer theologischen Schulrichtung zuzuordnen sind. Sein Frühwerk, der „Kommentar zu den Glaubensbekenntnissen des Nasafī“ (*Šarḥ al-‘Aqā'id an-Nasafīya*), ist ein māturīditischer Text. Sein späteres Hauptwerk, *Šarḥ al-Maqāšid, aš‘aritischer* ist

dagegen klar aš‘aristisch geprägt. Würz konzentriert sich darauf, Taftāzānī als Vertreter der māturīditischen theologischen Richtung vorzustellen. Es wird deutlich, wie sehr māturīditisches Gedankengut im 14. Jahrhundert lebendig war, das in Form von Taftāzānīs weit verbreitetem Kommentar noch bis ins 20. Jahrhundert weitergewirkt hat.

**John Hoover** behandelt das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in al-Rāzīs Werk Ta’sīs. Al-Rāzī bekräftigt die Körperlosigkeit und Nicht-Räumlichkeit Gottes. Während die Offenbarungstexte hinsichtlich einer Körperlichkeit Gottes Skepsis hinterlassen, vermittelt Vernunft Gewissheit. Hoover diskutiert sämtliche Aspekte von al Rasis ausführlicher Argumentation.

In den historischen Wettstreit um öffentliche Ordnung im Islam begibt sich **Mahmoud Abdallah**. Im Zentrum seines Beitrags steht die Übersetzung des Kapitels bezüglich der *Ḥisba* aus al-Māwardīs bekanntestem Werk, „*al-Aḥkām as-sultāniyya*“. Die *Ḥisba* ist ein Beispiel, wie es islamischen Gelehrten schon früh gelang, Rationalität und Tradition miteinander in Einklang zu bringen. Im Mittelpunkt der *Ḥisba* steht das rationale Reflektieren der Schrift, weshalb sie von elementarer Relevanz für die Orthopraxie eines Muḥtasibs ist.

Bei seiner Beschäftigung mit al Ghazali widmet sich **David Burell** dem Begriff *Tawakkul*. Er hebt die rationale Basis von *Tawakkul* hervor, vergleicht es mit Vorstellungen von Vertrauen in Judentum und Christentum und verdeutlicht schließlich die Rolle von *Tawakkul* zur Definition von al Ghazalis Glaubensbegriff.

Darüber hinaus bietet Burell eine längere Übersetzung aus dem Buch „*Tawakkul in Iḥya’ ‘Ulum al-Din*“ ins Englische.

Beschlossen wird der Band mit **Daro Alanis** Betrachtungen zu Herz- und Vernunftkenntnis in der islamischen Mystik. Mystik und Rationalität, häufig als Gegenpole angesehen, können in einer sog. Herzerkenntnis, d. h. der Betrachtung der innerlichen Seite einer Sache, zueinander finden. Für Alani bedeutet die mystische Herzerkenntnis eine Erweiterung der Erkenntnis durch Vernunft. Er bezieht sich in seinen Ausführungen auf den Mystiker Ibn ‘Arabī und die Lehre von der Einheit des Seins. Auch wenn durch Herzerkenntnis Zugänge zu wahren Wissen über das Sein gefunden werden können, bleibt sie einmalig und persönlich und kann nicht als allgemeingültige Wahrheit postuliert werden.

Maha El Kaisy-Friemuth

