

al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār

Kurze Abhandlung über die Glaubensgrundlagen

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 63

al-Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār

Kurze Abhandlung über die Glaubensgrundlagen

al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār

Kurze Abhandlung über die Glaubensgrundlagen

Arabisch

Deutsch

Neu herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von
Mira Sievers

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Zur Übersetzerin

Professorin Dr. Mira Sievers lehrt Islamische Theologie an der Universität Hamburg. Sie forscht schwerpunktmäßig zu islamischer Ethik, systematischer Theologie (Kalām) und Fragen von Islamischer Theologie und Gender.



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025

Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg i. Br.

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: PBTisk a. s., Příbram

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-39715-8

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Der Autor: Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār	9
1.1 Tausend Jahre später	9
1.2 Das Leben des Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār	11
1.3 Der Qāḍī und seine Gegner: Kalām als »streitbare Wissenschaft«	15
1.4 Rationale Argumente für Religion: Der philosophische Anspruch des Kalām	21
2. Der Text: Die Kurze Abhandlung über die Glaubens- grundlagen	24
2.1 Entstehung und Zuschreibung zum Qāḍī ‘Abd al- Ġabbār	24
2.2 Ziel und Funktion des Textes	29
2.3 Aufbau und Inhalt des Textes	31
3. Die Handschrift und ihre Edition	34
3.1 Die Handschrift 169 ‘Aqā’id Taymūr	34
3.2 Die Erstedition durch Muḥammad ‘Imāra	38
3.3 Zur Neuedition	40
4. Ausblick: Die Kurze Abhandlung im 21. Jahrhundert	41

Text und Übersetzung

Kurze Abhandlung über die Glaubensgrundlagen	45
I. Einleitung	45

II. Über den Eingottglauben	61
Erstes Prinzip des Eingottglaubens	61
Zweites Prinzip des Eingottglaubens	71
Drittes Prinzip des Eingottglaubens	77
Gegen die Korporalisten	81
Viertes Prinzip des Eingottglaubens	85
Gegen die Korporalisten	87
Über die Gottesschau	101
Gegen die Kullābiyya	105
Über den Willen	113
Fünftes Prinzip des Eingottglaubens	119
III. Über die Theodizee	127
Beweisführung, dass Gott – Er ist erhaben – nichts Böses tut	133
Über die Erschaffung der Handlungen	139
Über die Handlungsfähigkeit vor der Handlung	157
Über die Bestrafung der Kinder	171
Der Erhabene will nicht das Böse	177
Über das Leiden	179
Über die rechtliche Verantwortlichkeit und die Beseitigung von Hinderungsgründen	185
Über die Drohung	191
IV. Über die Prophetologie	199
Über das Prophetentum Muḥammads – Gottes Segen sei auf ihm und seiner Familie	205
Über die Abrogation der Scharia, gerichtet gegen die Juden	213
V. Über die religionsgesetzlichen Bestimmungen	219
Über den Aufruf zum Guten und das Verbot des Schlechten	229
Weiteres über die religionsgesetzlichen Bestimmungen . . .	231

Anhang

Bibliographie	243
Register	247
Verzeichnis der Koranstellen	246
Verzeichnis der Personen und Orte	248

Vorwort

Die Beschäftigung mit diesem Text begann schon vor Jahren und dauerte viel länger als ursprünglich gedacht. Ich lernte die *Kurze Abhandlung über die Glaubensgrundlagen* an der School of Oriental and African Studies, University of London, bei Prof. Dr. Ayman Shihadeh kennen, während ich bei ihm muʿtazilitische Ethik studieren durfte. Unter der Betreuung von Prof. Dr. Abdullah Takim untersuchte ich in meiner Masterarbeit an der Goethe-Universität Frankfurt am Main verschiedene Aspekte von Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār's Denken und erstellte eine erste Arbeitsübersetzung. Daraus entwickelte sich der Wunsch, den Text vollständig ins Deutsche zu übertragen.

Zuallererst verdanke ich es meiner Familie, dass ich dieses Projekt umsetzen und abschließen konnte: Johanna, die mich über die Jahre hinweg immer wieder mit Zuneigung ermutigt hat, zum Qāḍī zurückzukehren; Rana, die stets die Motivation hochhielt; und meine Mutter Angelika sowie Ralf, die mit großem Verständnis meinen Zeitdruck in Jordanien mitgetragen haben. Ihre Unterstützung war die wesentliche Grundlage für den erfolgreichen Abschluss dieses Projekts.

Als ich begonnen habe, mich für die Kairoer Handschrift zu interessieren, hat mich Dr. S. Fritz Forkel wie immer hilfsbereit und mit seiner Erfahrung bei der Planung der Reise unterstützt – möge sein Andenken ein Segen sein. Prof. Dr. Ömer Özsoy versorgte mich mit einem wohlwollenden Brief, der mir Türen öffnete. In Kairo nahm sich Dr. Muḥammad ʿImāra großzügig Zeit, um mit mir über den Text und dessen Autor zu sprechen und über seine erste Edition zu berichten – möge Gott ihm Barmherzigkeit schenken. Zurück in Frankfurt und später in Berlin führten lebhaftere Diskussionen mit Studierenden zu neuen Anregungen, die meine Arbeit weiter bereicherten. Dafür bin ich ihnen sehr dankbar.

Von den Kolleginnen und Kollegen haben mir einige in besonderer Weise geholfen: Nadja Aboulenein, M.A., erstellte eine digitale

Abschrift der ‘Imāra-Edition und diskutierte mit mir verschiedene Stellen. Prof. Dr. Rana Alsoufi las in der Endphase mit großer Geduld den Gesamttext der Edition vor, damit ich ihn nochmals mit der Handschrift abgleichen konnte, und teilte ihre Meinungen zu Zweifelsfällen mit mir. Dr. Torsten Wollina sprach mit mir über die Bibliothek von Aḥmad Taymūr und teilte seine Einschätzungen. Aus dem Hamburger Team half Başak Taş, M.A., bei der Überarbeitung der Endfassung, und Bahattin Akyol, M.A., und Nisa-Nur Evren, B.A., lasen diese Korrektur.

Abschließend gilt mein Dank den Herausgebern, insbesondere Prof. Dr. Dr. Matthias Lutz-Bachmann und Prof. Dr. Alexander Fidora, nicht nur für die Aufnahme in *Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters*, sondern auch für ihre Beratung, ihre Kommentare und die Möglichkeit, das Projekt in ihrem Kolloquium vorzustellen – besonders aber auch für ihre Geduld. Während alle etwaigen Fehler allein in meiner Verantwortung liegen, möchte ich allen Genannten von Herzen für ihre Beiträge danken, ohne die dieses Buch nicht denkbar gewesen wäre.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

Amman, Januar 2025

Mira Sievers

Einleitung

1. Der Autor: Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār

1.1 Tausend Jahre später

Das Interesse an der *Kurzen Abhandlung über die Glaubensgrundlagen* des Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār führte mich an einem heißen Augusttag im Jahr 2015 in einen dicht besiedelten Stadtteil von Kairo. Schon einen Tag zuvor war ich, ausgestattet mit einem wohlwollenden Schreiben des Frankfurter Institutsdirektors, in der Ägyptischen Nationalbibliothek gewesen, dort aber erst einmal vertröstet worden. Nun wünschte ich mir Informationen aus erster Hand und war dankbar, dass sich dies so kurzfristig organisieren ließ. Nach dem mühsamen Aufstieg in dem staubigen Treppenhaus kam ich an der Wohnung von Muḥammad ‘Imāra an. *Mufakkir*, »Denker«, stand auf Arabisch an seinem Türschild. Diese doch eher ungewöhnliche Berufsbezeichnung erschien mir passend, wohnte hier doch eine Art moderner Vertreter der Mu‘tazila, ein sogenannter Neo-Mu‘tazilit, so hatte ich es als Studentin bei der Beschäftigung mit diesem Thema verstanden.

Viele Studierende der Islamischen Theologie erleben eine Phase der Begeisterung, wenn sie das erste Mal von der Mu‘tazila hören: Diese unter Nicht-Fachleuten weitgehend unbekannte Denkschule hatte ab dem achten Jahrhundert die Entstehung des Kalām, der islamischen systematischen Theologie, geprägt. Die menschliche Vernunft war für sie von zentraler Bedeutung und die eigenständige Reflexion der Ausgangspunkt jeglicher Theologie. Dies stand für sie nicht nur nicht im Widerspruch zum Koran, sondern war dessen eigentliches Ziel. Ihr zentrales Thema war neben dem Glauben an den einen Gott, der alle Musliminnen und Muslime vereint, das Nachdenken über die Gerechtigkeit Gottes. Und auch als die Mu‘tazila in späteren Jahrhunderten ihren Einfluss weitgehend ver-

lor, waren die von ihr gesetzten Themen in der Islamischen Theologie dauerhaft präsent.

An diesem Augusttag jedenfalls öffnete mir Muḥammad ʿImāra mit einem freundlichen Lächeln die Tür und schon nach kurzer Zeit saßen wir bei Tee und Keksen auf dem Sofa, gegenüber einer großen Bücherwand. Auch seine Frau setzte sich für einige Zeit zu uns. Ja, er wisse noch, dass er vor gut 50 Jahren mit dem von mir erwähnten Text gearbeitet hätte. In Zeiten der kriegerischen Auseinandersetzungen mit Israel seien die Original-Handschriften nicht immer verfügbar gewesen, aber man habe mit Mikrofiche arbeiten können. An die genauen Details zur *Kurzen Abhandlung über die Glaubensgrundlagen* könne er sich aber leider nicht erinnern. Und dennoch: Kurz darauf waren wir mitten im Thema und diskutierten angeregt über die Muʿtazila und den Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār, der rund 1000 Jahren zuvor gestorben war.

Gerechtigkeit und Freiheit seien wichtige Themen der Muʿtazila, so ʿImāra, besonders aber die Vernunft. Dies sei seiner Ansicht nach aber ein grundlegendes Merkmal der Islamischen Theologie überhaupt: Muḥammad ʿAbduh, der berühmte ägyptische, im Jahr 1905 verstorbene Reformdenker, habe den Islam überhaupt als rationale Religion verstanden. Es würde sich sehr lohnen, sich mit seinem Denken und dem seiner Schüler zu befassen. Und auch sonst würde die Bedeutung der Vernunft bei verschiedenen islamischen Gruppen häufig unterschätzt. Selbst Ibn Taymiyya, der häufig als Bezugsfigur von Islamisten missverstanden würde, habe diese hochgeschätzt. Die Muʿtaziliten, argumentierte Muḥammad ʿImāra, seien besonders bekannt für ihre Betonung des rationalen Denkens und verdienen dafür Aufmerksamkeit und Würdigung, sie seien damit in der islamischen Tradition jedoch keine Außenseiter gewesen.

Ich bedankte mich bei ʿImāra für seine Zeit und machte mich nach zwei Stunden wieder auf den Weg zurück ins Hotel. Die Begeisterung, die die moderne Wiederentdeckung der muʿtazilitischen Handschriften in Ägypten seit den 1950er Jahren ausgelöst hatte, war in dem lebhaften Gespräch immer noch spürbar gewesen, sie hatte sich aber weiterentwickelt. Die Erinnerung an die Muʿtazila und ihre Betonung der Vernunft spielt bis heute eine Rolle in den Debatten über den Zustand des Islams in der Gegenwart.

1.2 Das Leben des Qāḏī ‘Abd al-Ġabbār

Der Qāḏī ‘Abd al-Ġabbār, mit vollem Namen Qāḏī l-quḏāt ‘Imād ad-dīn Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Ġabbār ibn Aḥmad al-Hamaḏānī al-Asadābādī, wurde um das Jahr 325/937 in Asadābād im Westiran geboren.¹ Vermutlich entstammte er einer Familie aus einfachen Verhältnissen.² Er begann seine Ausbildung in seiner Geburtsstadt und unternahm dann eine ausgedehnte Studienreise mit Stationen in Qazwīn, Hamaḏān und Iṣfahān, wobei er sich hauptsächlich auf islamisches Recht konzentrierte. Im Jahr 339/950 unternahm er die Pilgerfahrt nach Mekka (*ḥaġġ*).³ Ab etwa 346/957 studierte er in Baṣra bei Abū Ishāq ibn ‘Ayyāš (gest. 386/996) in Baṣra mu‘tazilitische Kalām-Theologie. Nach einigen Quellen war der Qāḏī zuerst ein Anhänger der Aš‘ariyya, der in Entstehung begriffenen rivalisierenden theologischen Schule, bevor er zur Mu‘tazila konvertierte. Dafür scheint es aber keine definitiven Belege zu geben, auch wenn davon auszugehen ist, dass er im Rahmen seiner Ausbildung mit den Grundlagen der aš‘arischen Theologie vertraut wurde.⁴

¹ Die Quellenlage zu ‘Abd al-Ġabbār’s Biographie ist problematisch, auch wenn wesentliche Lebensdaten übereinstimmend überliefert werden. Ausführlichere Darstellungen mit Verweisen auf die unterschiedlichen Quellen und mögliche Gründe für die Differenzen finden sich bei Gabriel Said Reynolds, »The Rise and Fall of Qadi ‘Abd al-Jabbar«, in: *International Journal of Middle East Studies* 37/1 (2005), S. 3–18; Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. ‘Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins* (Islamic History and Civilization 56), Leiden/Boston 2004, S. 41–57. Siehe weiterhin Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu‘tazilite Theology. ‘Abd al-Jabbār’s Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden/Boston/Köln 2000, S. 36–53; ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, *Qāḏī al-Quḏāt ‘Abd al-Ġabbār b. Aḥmad al-Hamaḏānī*, Beirut 1967; J. R. T. M. Peters, *God’s Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Mu‘tazilī Qāḏī l-Quḏāt Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamaḏānī*, Leiden 1976, S. 6–10. Eine übersichtliche Zusammenfassung bietet auch Margaretha T. Heemskerk, »‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamaḏānī«, in: K. Fleet / G. Krämer / D. Matringe / J. Nawas / D. J. Stewart (Hg.), *Encyclopaedia of Islam Three Online*, Leiden 2007, https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0102. Ich folge bei der Darstellung der Biographie hauptsächlich der Zusammenschau von Heemskerk.

² Eine Quelle spricht vom »Sohn eines Bauern«, Reynolds, »Rise and Fall«, S. 4.

³ Reynolds, *Muslim Theologian*, S. 45.

⁴ Heemskerk, »‘Abd al-Jabbār«. Reynolds betont, dass der Qāḏī sich vor allem

Danach reiste er nach Bagdad, wo er ein Schüler von Abū ‘Abdallāh al-Baṣrī (gest. 369/980) wurde, dem damaligen Oberhaupt der Bahšamiyya, der dominierenden Ausprägung der Mu‘tazila von Baṣra.⁵ Der Qāḍī verbrachte viel Zeit mit ihm und schrieb und diktierte einige Bücher zu mu‘tazilitischem Kalām und Rechtsmethodologie. Ab dem Jahr 360/970 arbeitete ‘Abd al-Ġabbār an seinem Hauptwerk, dem *Muḡnī fī abwāb at-tauhīd wa-l-‘adl*, was sich in etwa als »Das ausreichende Werk zu den Themen des Eingottglaubens und der Gerechtigkeit« übersetzen lässt. Es handelte sich dabei um ein 20 Bände umfassendes theologisches Kompendium, von dem heute 14 Bände erhalten sind und welches ausführliche Erläuterungen zu allen Hauptfragen mu‘tazilitischer Theologie enthält, inklusive ausführlicher Widerlegungen von gegnerischen Positionen. Insgesamt handelt es sich dabei um die vollständigste mu‘tazilitische Abhandlung, die überhaupt erhalten geblieben ist.

Einige Jahre nach dem Beginn dieser Arbeit, nämlich 367/977, holte ihn der Ṣāhib ibn ‘Abbād, der Wesir des Būyiden-Herrschers Mu‘ayyid ad-Dawla, nach Ray und machte ihn zum dortigen Oberrichter (*qāḍī l-quḍāt*). Unter diesem Titel – der Qāḍī – ist ‘Abd al-Ġabbār bis heute bekannt. Er erhielt in Ray einen zeremoniellen Empfang durch den Ṣāhib, der möglicherweise ebenfalls ein Schüler von Abū ‘Abdallāh al-Baṣrī war und stark am Qāḍī als mu‘tazilitischem Theologen interessiert war.⁶ Dies lässt sich im Kontext seiner weiteren Politik verstehen.

Die Būyiden waren eine schiitische Dynastie, die ab etwa 324/935 Gebiete am Kaspischen Meer beherrschten und ein Jahrzehnt später sogar Bagdad eroberten.⁷ Das sunnitische Kalifat der Abbasiden

für die Kalām-Theologie als Hauptbeschäftigung gegenüber dem islamischen Recht entschieden hätte. »Rise and Fall«, S. 5.

⁵ Die Bahšamiyya ist nach Abū Hāšim al-Ġubbā’ī (gest. 321/933) benannt. Dieser hat sich kritisch mit dem Denken seines Vaters und Gründers der Schule der Mu‘tazila von Baṣra, Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī (gest. 303/915), auseinandergesetzt. Dabei hatte er auch eigene charakteristische Positionen (wie die Lehre von den »Zuständen« in der Attributenlehre) entwickelt und wurde damit zum Namensgeber der Bahšamiyya, die in der Folgezeit erst einmal die wichtigste Schulrichtung wurde. Siehe hierzu Sabine Schmidtke, »Rationale Theologie«, in: Rainer Brunner (Hg.), *Islam. Einheit und Vielfalt einer Religion*, Stuttgart 2016, S. 167–190, hier: S. 174 f.

⁶ Reynolds, »Rise and Fall«, S. 6.

⁷ Gudrun Krämer, *Geschichte des Islam*, München 2024, S. 127.

blieb weiterhin bestehen, diese hatten aber nur noch begrenzte staatliche Macht – während sie finanziell von den Būyiden abhängig waren, verliehen die Kalifen ihnen offizielle Regierungsaufgaben und Ehrentitel.⁸ Während der Regierungszeit der Būyiden erlebte das Reich eine relativ lange Phase der Stabilität. Vor allem zwei Gruppen profitierten stark davon: Zum einen wurden die Schiiten nicht mehr unterdrückt, konnten ihre Theologie entwickeln, öffentlich ihre Rituale durchführen und zu wichtigen Orten der schiitischen Frühgeschichte pilgern.⁹ Zum anderen fungierten die Būyiden als bedeutende Förderer von Wissenschaft und Gelehrsamkeit, so dass zum Beispiel Philosophen wie Ibn Sīnā (gest. 427/1037) einige Zeit am būyidischen Hof verbrachten.¹⁰

Mit der Machtübernahme der Būyiden erlebten auch die Mu‘taziliten wieder eine vorsichtige Aufwertung, da ihre Theologie zu einem gewissen Grad gefördert wurde.¹¹ Mitte des 3./9. Jahrhunderts hatte der Abbasiden-Kalif al-Mutawakkil die »Prüfung« (*miḥna*) beendet, eine Zeit der zwangsweisen Durchsetzung einiger mu‘tazilitischer Glaubenslehren.¹² Dies hatte dazu geführt, dass auf der einen Seite führende Mu‘taziliten ihren Einfluss im Kalifat verloren und auf der anderen Seite der Aufstieg der Traditionalisten (*ahl al-ḥadīth*) um Gelehrte wie Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 241/855) begann.¹³ Hundert Jahre später, in einer politisch ruhigeren Lage, entwickelte sich unter den Būyiden für die Mu‘tazila ein positives Klima, in dem die Konsolidierung ihrer theologischen Schule stattfinden konnte.

Der Ṣāḥib Ibn ‘Abbād ist ein Beispiel für einen solchen Unterstützter. In seiner Position als Oberrichter konnte der Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār weiterhin mu‘tazilitische Theologie lehren und sein zwanzigbändiges Hauptwerk, den *Muḡnī*, diktieren. Dabei wurde er vom Ṣāḥib offensichtlich hochgeschätzt: Laut seinem Biographen Ibn al-Murṭadā soll der ihn den »tugendhaftesten (Menschen) der Erde«

⁸ Krämer, *Geschichte*, S. 128.

⁹ Krämer, *Geschichte*, S. 128 f.

¹⁰ Krämer, *Geschichte*, S. 129.

¹¹ William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1987, S. 106.

¹² Watt, *Islamic Philosophy*, S. 53.

¹³ Siehe unten Abschnitt 1.3.

genannt haben.¹⁴ Der Šāhib hat ihm auch den Ehrentitel *‘Imād ad-dīn* (»Säule der Religion«) verliehen, der in Analogie zu den Titeln der būyidischen Herrscher gebildet wurde (wie zum Beispiel *‘Aḏud ad-dawla*, »Stütze des Staates«), was als Hinweis auf die ihm zugedachte Rolle verstanden werden kann.¹⁵

Mit dem Tod seines ehemaligen Lehrers Abū ‘Abḏallāh al-Bašrīs Tod im Jahr 369/979 wurde der Qāḏī selbst das Oberhaupt der Bahšamiyya. Im Jahr 385/995 starb dann der Šāhib Ibn ‘Abbād, woraufhin der būyidische Herrscher Faḥr ad-Dawla den Qāḏī ‘Abd al-Ġabbār entließ und seinen Besitz konfiszierte. Die genauen Gründe dafür sind in den Quellen unklar, möglicherweise handelte es sich um eine Strafe für die Weigerung, das Totengebet für den Šāhib abzuhalten beziehungsweise das Gebet um Barmherzigkeit (*tarāḥḥum*) für ihn zu sprechen.¹⁶ Auch die restlichen 30 Jahre seines Lebens blieb er in Rayy wohnen und widmete sich, wie sein Biograph es formuliert, »eifrig dem Lehren«.¹⁷ Neben dem Verlust seines Vermögens scheint allerdings auch seine Reputation gelitten zu haben und es sind nur wenige seiner Bücher in dieser Lebensphase entstanden.¹⁸ Insgesamt hat er am Ende mehr als 70 Bücher verfasst, bis er im hohen Alter von ungefähr 90 Jahren um das Jahr 415/1025 herum verstarb.

Das eifrige Lehren produzierte auch eine Vielzahl von Schülern, die unterschiedlichen Strömungen angehörten: Neben später bekannten Mu‘taziliten wie Ibn Mattawayḥ (gest. 469/1076) und Abū l-Ḥusayn al-Bašrī (gest. 436/1044) gehörten auch Zayditen-Imame Abū Ṭālib an-Nātiq (gest. 424/1033) und Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Mu‘ayyid bi-llāh (gest. 411/1020) dazu.¹⁹ Auch der bekannte schitisch-imāmitische Gelehrte aš-Šayḥ al-Mufid (gest. 413/1022), einer

¹⁴ Aḥmad Ibn Yaḥyā Ibn al-Murtaḏā, *Die Klassen der Mu‘taziliten*, ed. Susanna Diwald-Wilzer (Bibliotheca Islamica 21), Wiesbaden/Beirut 1964, S. 112.

¹⁵ Wilferd Madelung / Sabine Schmidtke, *Al-Šāhib Ibn ‘Abbād Promoter of Rational Theology*, Leiden/Boston 2016, S. 3.

¹⁶ Eine Diskussion der verschiedenen Theorien zu seiner Absetzung findet sich bei Heemskerck, *Suffering*, S. 48f., und bei Reynolds, »Rise and Fall«, S. 7–13.

¹⁷ Ibn al-Murtaḏā, *Die Klassen*, S. 112.

¹⁸ Reynolds, »Rise and Fall«, S. 7.

¹⁹ Heemskerck, »‘Abd al-Jabbār«; Sabine Schmidtke, »Neuere Forschungen zur Mu‘tazila unter besonderer Berücksichtigung der späteren Mu‘tazila ab dem 4./10. Jahrhundert«, in: *Arabica* 45/4 (1998), S. 379–408, hier S. 402.

der schiitischen »Kirchenväter«,²⁰ war einer seiner Schüler.²¹ Diese Nähe zu schiitischen Theologen hat in der Nachwirkung eine Rolle gespielt: Über die Theologie der Zayditen ist ein Großteil der Schriften des Qāḍīs bis heute erhalten geblieben.²²

1.3 Der Qāḍī und seine Gegner: Kalām als »streitbare Wissenschaft«

Für das Verständnis des Kalām ist die Bedeutung der Auseinandersetzung mit Anderen von zentraler Bedeutung: »Theologie ist im Islam, mehr vielleicht als in anderen Religionen, eine streitbare Wissenschaft, dialektisch in der Argumentation und dialogisch im Stil.«²³ Josef van Ess nähert sich in seinen Ausführungen zur Rolle der Disputation im Kalām zunächst über den Namen an, denn *‘ilm al-kalām* – abgeleitet vom arabischen Verb *takallama* oder *kallama* – bedeutet so viel wie die »Wissenschaft von der Rede«. Diese Bezeichnung stellt, anders als der christliche geprägte Begriff der Theologie als »Wissenschaft von Gott«, eher die Form als den Gegenstand dieser Disziplin in den Mittelpunkt.²⁴ Es gibt eine breite Debatte über die Frage der Entstehung des Kalām, sowohl im Hinblick auf die möglichen spätantiken christlichen Ursprünge von dessen Bezeichnung und Form als auch über die ersten überlieferten Schriften dieser Disziplin, ihre Themen und Authentizität.²⁵ Die zentrale Bedeutung der Disputation für die Kalām-Theologie wird jedoch allgemein geteilt.

²⁰ So die Formulierung von Heinz Halm, *Die Schiiten*, München 2015, S. 63.

²¹ Heemskerck, »‘Abd al-Jabbār«.

²² Siehe dazu Abschnitt 3.1 zur Handschrift.

²³ Josef van Ess, »Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze«, in: Hinrich Biesterfeldt (Hg.), *Kleine Schriften by Josef van Ess* (Islamic History and Civilization 137), Leiden 2018, S. 911–947, hier S. 911.

²⁴ Van Ess, »Disputationspraxis«, S. 911. Zu der Namensbedeutung von Kalām und der damit zusammenhängenden Debatte über dessen mögliche Ursprünge siehe Alexander Treiger, »Origins of Kalām«, in: Sabine Schmidtke (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2015, S. 27–43.

²⁵ Siehe zusammenfassend Treiger, »Origins of Kalām«; vgl. in diesem Zusammenhang auch die Schrift von Barḥaḍḍabbā, *Die Ursache der Gründung der Schulen*, ed. und übers. von Matthias Perkams (HBPhMA 61), Freiburg i. Br. 2025.

Diese Form lässt sich auch in der *Kurzen Abhandlung über die Glaubensgrundlagen* erkennen: Der Text ist im gleichnamigen *kalām*-Stil gehalten, also in der typischen Technik der Abfolge von Fragen und Antworten, die bereits auf die islamische Frühzeit zurückgeht und danach häufig von *Kalām*-Theologen verwendet wurde.²⁶ Mit der Formulierung »wenn gefragt wird« (*fa-in qīla* oder *fa-in qāla*) wird ein theologisches Problem eingeführt, häufig in Form einer Entscheidungsfrage, worauf »so wird geantwortet« (*qīla* oder *qīla lahū*) folgt.²⁷ Dies hat sicher zum einen didaktische Gründe, da es in klarer Weise die systematische Durchdringung einer Problemstellung ermöglicht, dient zum anderen aber auch der Vorbereitung auf reale Debatten, indem die passenden Antworten auf die antizipierten Fragen und Einwände der theologischen Gegner eingeübt werden.

Inhaltlich ist *Kalām* diejenige Wissenschaftsdisziplin, die in ihrer entwickelten Form auf die Rationalisierung und Systematisierung der islamischen Glaubensinhalte abzielt. Während davon auszugehen ist, dass die Gläubigen zum Zeitpunkt des Todes des Propheten Muḥammad über eine Reihe von zum Teil ausdifferenzierten Glaubensvorstellungen verfügten, die durch den Koran und das Wirken des Propheten geprägt waren, aber noch nicht in einem ausgearbeiteten theologischen System vorlagen, hat die Konfrontation mit Andersgläubigen bereits ab dem 1./7. und mehr noch im 2./8. Jahrhundert zu der Notwendigkeit der Klärung der eigenen Positionen geführt.²⁸ Dies geschah wohl zunächst in Form von Sendschreiben (*rasāʿil*, Sg. *risāla*) – teilweise im *kalām*-Stil – zu theologischen Problemen wie dem Verhältnis von menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Vorherbestimmung oder dem Status des schweren Sün-

²⁶ Auch die Frage nach *kalām* als Disputationstechnik ist eng mit der Entstehungsfrage verbunden – lässt sie sich innerislamisch zurückgehend auf koranische Frage-Antwort-Schemata erklären, oder sind christliche Vorbilder auszumachen? Siehe Josef van Ess, »Early Development of Kalām«, in: Hinrich Biesterfeldt (Hg.), *Kleine Schriften by Josef van Ess* (Islamic History and Civilization 137), Leiden 2018, S. 882–902, hier S. 884–887.

²⁷ In der *Kurzen Abhandlung* wird dies gleich am Anfang angekündigt (I, 1): »Ich habe es (dieses Werk) durch die Aufzählung von Fragen und Antworten gegliedert, damit es zugänglicher und besser begründet sei.«

²⁸ Hans Daiber, »Anfänge und Entstehung der Wissenschaft im Islam«, in: *Saeculum* 29/4 (1978), S. 356–366, hier S. 360; siehe auch Schmidtke, »Rationale Theologie«, S. 167 f.

ders, und erst in späterer Zeit in umfassenderen theologischen Abhandlungen, die die Gesamtheit der theologischen Fragen abdecken.²⁹

Zur Zeit des Qāḍīs ‘Abd al-Ġabbār wurden umfangreiche theologische Summen verfasst, die systematisch alle zuvor diskutierten Themen behandelten und für welche der *Muğnī* als dessen Hauptwerk ein gutes Beispiel ist. Auch in solchen größeren Abhandlungen werden die eigenen Positionen mit Blick auf die Argumente und Gegenargumente bestimmter Gegner formuliert, seien diese Zeitgenossen oder Akteure der islamischen Frühzeit. Üblicherweise sind die Opponenten unter bestimmten Namen bekannt, mit denen Kalām-Theologen eine bestimmte Menge an Lehren und Positionen verbinden.³⁰ Anhand der Ansichten dieser stereotyp gezeichneten Andersdenkenden (die zum Teil sicher auch imaginiert waren) formten die Kalām-Theologen ihre eigenen Positionen aus, so dass sich Gelehrte auch mit Blick auf die für sie wichtigen Gesprächspartner situieren lassen.³¹ In der Gedankenwelt von ‘Abd al-Ġabbār kommen eine Reihe von solchen Gegnern aus unterschiedlichen Entwicklungsstadien des Kalām vor, von denen einige bedeutsamer als andere sind. Ausgehend von den wichtigsten Erwähnungen in der *Kurzen Abhandlung* sollen hier einige der wichtigsten Gegner in der ungefähren Reihenfolge ihres historischen Auftretens vorgestellt werden:

Die Deterministen (arabisch: Ġabriyya): Mit dem Determinismus ist auch gleich die Gegenposition zu benennen, nämlich die Lehre von der menschlichen Handlungsfreiheit (*qadar*), die sogenannte Qadariyya. Bereits im 1./7. Jahrhundert und im 2./8. Jahrhundert

²⁹ Schmidtke, »Rationale Theologie«, S. 168–170; Van Ess, »Early Development«, S. 883–888.

³⁰ Siehe hierzu beispielsweise Patricia Crone, »Excursus II: Ungodly Cosmologies«, in: Sabine Schmidtke (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2016.

³¹ Ein Beispiel für einen imaginierten Gegner sind möglicherweise die harten Deterministen, die unter dem Namen Ġabriyya bekannt sind. Van Ess kommentiert ihre Erwähnungen wie folgt: »The Jabriyya is a myth created by the heresiographers, and the term is taken over from Qadarite propaganda.« »Early Development«, S. 889. Peters beschreibt die Gegner des Qāḍīs wie folgt: »It is remarkable how many times he speaks about them in very general and often impersonal terms. The reason may be that in some cases these opponents and the described oppositions are imaginary ones.« *Created Speech*, S. 19 f.

war die Debatte um göttliche Vorherbestimmung und menschliche Willensfreiheit ein zentrales Thema muslimischer Theologen.³² Ursprünglich wurde den Deterministen wohl vorgeworfen, durch ihre Theologie die Politik der herrschenden Umayyaden-Dynastie zu rechtfertigen, die ihrer Ansicht letztlich als gottgewollt zu gelten hätte.³³ Für die Mu‘taziliten, die aus ihrem Verständnis der göttlichen Gerechtigkeit ebenfalls eine Positionierung für den freien Willen des Menschen ableiten, hat der Determinismus zum einen die Konsequenz, dass der Mensch effektiv über keine Handlungsfähigkeit verfügt und dadurch seine Handlungen letztlich Gott zuzuschreiben sind, zum anderen folgt daraus auch, dass böse Handlungen von Menschen letztlich Gott zuzuschreiben sind. Beide Positionen werden von ‘Abd al-Ġabbār in der *Kurzen Abhandlung* zurückgewiesen (II, 36; III, 8).

Die Murġi‘a: Ein anderes zentrales Thema der islamischen Frühzeit ist die Debatte um die Position des schweren Sünders, in welcher die Murġi‘a eine zurückhaltende Position einnahm. Ursprünglich bezogen auf die als »erste Fitna« bekannten Auseinandersetzungen nach der Ermordung des dritten Kalifen ‘Uṭmān, war mit der für die Murġi‘a namensgebenden »Vertagung« (*irġā’*) die Enthaltung eines Urteils über die daran Beteiligten gemeint. Später wurde dies ausgedehnt auf die Positionierung zum jenseitigen Status des schweren Sünders im Allgemeinen, im Hinblick auf den man sich eines Urteils enthielt und den man gerade nicht (wie die Ḥāriġiten) als ungläubig beschrieb.³⁴ Diese Haltung wurde besonders mit Ġahm b. Ṣafwān (gest. 128/746) und Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) assoziiert.³⁵ ‘Abd al-Ġabbār setzt sich Kontext der mu‘tazilitischen Lehre von »der Verheißung und der Drohung« (*al-wa‘d wa-l-wa‘īd*) mit der Position der Murġi‘a auseinander, dass auch der schweren Sünder als »gläubig« zu beschreiben ist (V, 4) und der Glaube auf ein Bekenntnis beziehungsweise ein Bekenntnis und ein Fürwahrhalten beschränkt wird (V, 5).

Die Traditionalisten (arabisch: *aṣḥāb al-ḥadīth*): Ab dem 3./9. Jahrhundert kann man von den Traditionalisten als einer Gruppe spre-

³² Schmidtke, »Rationale Theologie«, S. 169.

³³ Van Ess, »Early Development«, S. 889.

³⁴ Van Ess, »Early Development«, S. 891 f.

³⁵ Schmidtke, »Rationale Theologie«, S. 170.

chen, die insbesondere in Auseinandersetzungen mit rationalistischen Kalām-Theologen an Koran, Sunna und Konsens (*iğmā‘*) festhalten wollten und diese Quellen im Zweifel der Vernunft vorzogen.³⁶ Insbesondere die offenbarten Bezugstexte werden so zum Prüfkriterium für jegliche Erkenntnis, die man durch rationale Anstrengung gewonnen hat.³⁷ Die Debatten zwischen Mu‘taziliten und Traditionalisten umfassten unterschiedliche Bereiche; ‘Abd al-Ġabbār thematisiert sie in der *Kurzen Abhandlung* gleich zu Beginn in der erkenntnistheoretischen Einleitung, indem er den ihnen zugeschriebenen Autoritätsglauben zurückweist und für widersprüchlich erklärt (I, 10). Ein weiteres zentrales Thema ist die Attributenlehre, speziell das Problem des Anthropomorphismus (*tašbīh*): Die Traditionalisten gingen typischerweise davon aus, dass die menschenähnlichen Beschreibungen von Gott in den Offenbarungstexte *bi-lā kayfa* – »ohne zu fragen wie« – akzeptiert werden müssten.³⁸

Die Mu‘taziliten vertreten hierbei eine dezidiert metaphorische Lesart und argumentieren vor allem gegen die Extremposition einer rein wörtlichen Lesart. ‘Abd al-Ġabbār zitiert hierbei die gegnerische Gruppe der »Korporalisten« (al-Muğassima), der die Meinung zugeschrieben wird, dass Gott ein Körper ist (II, 23), was historisch wohl mit einer Vielzahl von Einzelbehauptungen bis hin zu Gottes Aussehen verbunden war.³⁹ ‘Abd al-Ġabbār argumentiert dabei gegen die theologischen Konsequenzen, die sich aus der Vorstellung von Gott als Körper ergeben würden. Die ebenfalls in diesem Zusammenhang erwähnte Gruppe der Ḥašwiyya ist damit eng verwandt, wobei diese Bezeichnung stark negativ konnotiert ist und im Grunde einen Schimpffnamen darstellt (II, 23; V, 7).⁴⁰ Gemeint sind traditionalistische Gruppierungen, die stark anthropomorphistische

³⁶ Zur Definition des Begriffs »Traditionalisten« siehe Binyamin Abrahamov, »Scripturalist and Traditionalist Theology«, in: Sabine Schmidtke (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2015, S. 263–279, hier S. 264.

³⁷ Abrahamov, »Scripturalist and Traditionalist Theology«, S. 270.

³⁸ Schmidtke, »Rationale Theologie«, S. 177; Abrahamov, »Scripturalist and Traditionalist Theology«, S. 276.

³⁹ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Bd. 4), Berlin/New York 1997, S. 373–383.

⁴⁰ Jon Hoover, »Ḥašwiyya«, in: K. Fleet / G. Krämer / D. Matringe / J. Nawas / D. J. Stewart (Hg.), *Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden 2016, https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30377.

Auslegungen vertreten, was bei ‘Abd al-Ġabbār teilweise auch auf die Ḥanbaliten bezogen wird.⁴¹

Die Kullābiyya: Als besonders prominenter Gegner erscheint bei ‘Abd al-Ġabbār die Kullābiyya. Gleich zwei längere Abschnitte mit mehreren Nachfragen und Einwänden widmet er dieser Gruppe in der *Kurzen Abhandlung*. Ihr Name geht auf ‘Abdallāh ibn Kullāb (gest. ca. 240/854–5) zurück, ein Theologe, der zur Zeit der sogenannten *miḥna* lebte. Diese berühmt-berüchtigte »Prüfung«, die im Jahr 218/833 durch den Kalifen al-Ma’mūn begonnen wurde, hatte zum Ziel, unter den Gelehrten die Lehre vom geschaffenen Koran durchzusetzen. Da dies eine mu‘tazilitische Position war, hatten Gelehrte der Mu‘tazila für fast 20 Jahre eine besondere Stellung am abbasidischen Hof, während Traditionalisten auf der anderen Seite unterdrückt waren. Erst der Kalif al-Mutawakkil beendete diese staatliche Durchsetzung bestimmter Kalām-Positionen, was mit einem starken Reputationsverlust für die Mu‘tazila verbunden war.⁴²

Ibn Kullāb gehörte dabei eher zur Opposition: Als Teil einer Gruppe von weiteren Theologen betrieb er ähnlich wie die Mu‘taziliten eine rationale Kalām-Theologie, stand aber mit seinen Lehrmeinungen den Traditionalisten nahe.⁴³ Im Kontext der Debatte um die Geschaffenheit des Korans versuchte Ibn Kullāb auf mu‘tazilitische Argumente zu antworten, indem er zwischen den zeitlich entstandenen menschlichen Ausdrucksformen wie der Rezitation (*qirā’a*) des Koranlesers auf der einen Seite und der urewigen Rede Gottes (*kalām Allāh*) als dem letztendlich Rezitierten (*maqrū’*) auf der anderen Seite unterschied.⁴⁴ Davon ausgehend entwickelte er auch für die anderen Eigenschaften Gottes eine Lehre, die häufig als »kullābitische Formel« bezeichnet wird: Weder seien die Attribute Gottes gleich Gott noch seien sie nicht gleich Gott.⁴⁵ In ‘Abd al-Ġabbārs *Kurzer Ab-*

⁴¹ Peters verweist auf eine Stelle in Mānkdim’s *Šarḥ*, in der die Ḥanbaliten mit der Ḥašwiyya gleichgesetzt werden. Peters, *Created Speech*, S. 22 f.; Mānkdim, *Šarḥ*, 527.

⁴² Schmidtke, »Rationale Theologie«, S. 173 f.

⁴³ Immer noch wichtig ist die Studie zu Ibn Kullāb von Josef van Ess, »Ibn Kullāb und die Miḥna«, in: *Oriens* 18/19 (1965/1966), S. 92–142. Siehe auch Harith Bin Ramli, »The Predecessors of Ash‘arism: Ibn Kullāb, al-Muḥāsibī and al-Qalānisi«, in: Sabine Schmidtke (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2016, S. 215–224.

⁴⁴ Van Ess, »Ibn Kullāb«, S. 103–106.

⁴⁵ Van Ess, »Ibn Kullāb«, S. 109 f.

handlung wird die Position der Kullābiyya sowohl zur Rede Gottes im Besonderen (II, 31) als auch zu den Attributen Gottes im Allgemeinen diskutiert (II, 18).

An die Lehre Ibn Kullābs knüpfte im 4./10. Jahrhundert die Ašʿariyya an, die später zur wohl einflussreichsten Theologie-Schule im sunnitischen Islam wurde: Nach dem Tod des Namensgebers Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī (gest. 324/936) dauerte es nicht lange, bis die Schule sich konsolidierte, verbreitete und ihre Anhänger als Ašʿariten bekannt wurden.⁴⁶ ʿAbd al-Ġabbār erwähnt al-Ašʿarī selbst nur selten, sondern subsumiert seine gegen die Ašʿariten gerichteten Argumente generell noch unter der Bezeichnung der Kullābiyya.⁴⁷ In diesem Sinne müssen auch in der *Kurzen Abhandlungen* die Argumente gegen die Ašʿariten in den Abschnitten zur Kullābiyya gesucht werden, teilweise auch in den Ausführungen gegen die Deterministen.

1.4 Rationale Argumente für Religion: Der philosophische Anspruch des Kalām

Der Qāḏī ʿAbd al-Ġabbār lebt und schreibt in einer Zeit, in der sich die griechisch-arabische Übersetzungsbewegung bereits ihrem Ende zuneigt. Bis zur zweiten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts war bereits der Großteil der verfügbaren griechischen Literatur ins Arabische übertragen worden und hatte in den großen Städten, insbesondere in Bagdad, lebhaft Debatten ausgelöst.⁴⁸ Hinzu kam eine Vielzahl weiterer Übersetzungen aus anderen Sprachen der antiken und spätantiken Welt. Seit der Mitte des 2./8. Jahrhunderts waren offizielle Übersetzungen durch Kalifen, Angehörige des Hofes und Gelehrte in Auftrag gegeben worden – die Übersetzungsbewegung wurde von

⁴⁶ Schmidtke, »Rationale Theologie«, S. 178–181.

⁴⁷ Peters, *Created Speech*, S. 20–22.

⁴⁸ Siehe hierzu ausführlich Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London 1998. Er beschreibt den Umfang der Übersetzungsbewegung wie folgt: »From about the middle of the eighth century to the end of the tenth [...] almost all non-literary and non-historical secular Greek books that were available throughout the Eastern Byzantine Empire and the Near East were translated into Arabic.« Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, S. 1.

einer breiten Schicht der städtischen abbasidischen Gesellschaft getragen und konnte so die bemerkenswerte Zeit von gut zweieinhalb Jahrhunderten andauern.⁴⁹ Bereits zuvor, in der Zeit der Umayyaden-Dynastie, waren Alltagsdokumente und in gewissem Umfang auch philosophisches Wissen mündlich und ad hoc ins Arabische übersetzt worden.⁵⁰ Dies führte dazu, dass die Mu‘taziliten des 2./8. und 3./9. Jahrhunderts auch auf Kenntnisse der antiken griechischen Dialektik zurückgreifen konnten – insbesondere geschult durch die Debatte mit christlichen Theologen und anderen Gesprächspartnern –; welche dann mit weiteren Wissensbeständen aus Philologie und Recht integriert wurden.⁵¹

Mu‘tazilitische Kalām-Theologen und frühe Vertreter der aus der Übersetzungsbewegung hervorgegangenen islamischen Philosophie haben durchaus miteinander interagiert. In einigen Fällen ist auch für diese Zeit bereits die Frage nach der genauen Abgrenzung gestellt worden, insbesondere vor dem Hintergrund, dass schon früh islamisch-religiöse Themen Eingang in philosophische Texte finden konnten.⁵² In späteren Jahrhunderten war die Unterscheidung von islamischer Philosophie und Kalām-Theologie Gegenstand bekannter Werke, so wie in dem berühmten *Tahāfut al-falāsifa* («Die Inkohärenz der Philosophen») des Abū Ḥamid al-Ġazālī (gest. 505/1111) und *Tuhfat al-mutakallimīn fī r-radd ‘alā l-falāsifa* («Die Kostbarkeit der Kalām-Theologen in der Zurückweisung der Philosophen») des Ibn al-Malāḥimī (gest. 536/1141).⁵³ Letzterer ist ein mu‘tazilitischer Kalām-Theologe in der Tradition von Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 436/1044), des Schülers von Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār. Diese Werke, die sich aus der Perspektive des Kalām kritisch mit dem islamisch-philosophischen Denken befassen, tun dies gerade nicht mit Blick auf Unterschiede in der methodischen Grundausrichtung,

⁴⁹ Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, S. 121 f.

⁵⁰ Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, S. 23 f.; Daiber, »Anfänge und Entstehung«, S. 360.

⁵¹ Daiber, »Anfänge und Entstehung«, S. 360. Gleichzeitig sind die unterschiedlichen Traditionen zu bedenken: »Jede Seite hatte ihre eigene Lehrtradition, ihre Quellen und ihre Vorbilder.« Ulrich Rudolph, *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2013, S. 21.

⁵² Fragen nach Nähe und Abgrenzung von Philosophie und Theologie hat man beispielsweise bei al-Kindī (gest. 256/873) gestellt, siehe Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 21.

⁵³ Schmidtke, »Rationale Theologie«, S. 167.

sondern vornehmlich auf Basis unterschiedlicher Lehrmeinungen: Al-Ġazālī gliedert sein Werk in zwanzig Kapitel, in denen er verschiedene Positionen der Philosophen kritisiert – die Behauptung der Urewigkeit der Welt, die Leugnung der körperlichen Auferstehung und die Auffassung, dass Gott die Einzeldinge nur allgemein kenne, betrachtet er als Unglauben, in anderen Fällen äußert er sich hingegen vorsichtiger.⁵⁴ Eine drängende Notwendigkeit für derart lebhaftere Reaktionen von Seiten der Kalām-Theologie entsteht allerdings erst nach ‘Abd al-Ġabbār, besonders durch das Wirken des Abū ‘Alī Ibn Sīnā (gest. 427/1037).

Doch wieso geschieht die Abgrenzung primär in doktrinärer und nicht in methodischer Hinsicht? Der Grund hierfür scheint im philosophischen Anspruch der Kalām-Theologen zu liegen, der als äußerst weitgehend verstanden werden muss: Richard Frank hat dargestellt, wie das Konzept von *nazar* (»Reflexion«), das auch in der *Kurzen Abhandlung* des ‘Abd al-Ġabbār ziemlich zu Beginn eingeführt wird (I, 9), von zentraler Bedeutung für die Wissenschaftstradition des Kalām ist:⁵⁵ Gemeint ist ein Modus des Nachdenkens beziehungsweise Schlussfolgerns, bei dem unter Befolgung von Regeln und unter Einhaltung bestimmter Voraussetzungen unmittelbar Wissen (*‘ilm*) erlangt wird, welches nicht bezweifelt werden kann.⁵⁶ Thematisch werden in den Kalām-Werken dann vor allem die Existenz Gottes, seine Eigenschaften und sein Verhältnis zur Welt behandelt, welches sich insbesondere auch durch die Entsendung von Propheten ausdrückt.⁵⁷ Dies macht es möglich, den Kalām als »Wissenschaft der Glaubensgrundlagen« (*‘ilm uṣūl ad-dīn*) zu verstehen, die auch für die *Kurze Abhandlung* namensgebend ist.

Es ist also der Anspruch der Kalām-Theologen, die metaphysischen und mithin auch religiösen Probleme auf rationaler Basis zu diskutieren und alle Annahmen und Voraussetzungen allein durch die Vernunft zu rechtfertigen – was bedeuten würde, dass theoretisch jeder Gesprächspartner, der vorurteilsfrei nachdenkt, zu den gleichen

⁵⁴ Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 59f.; vgl. hierzu al-Ġazālī, *Die Inkohärenz der Philosophen*, übers. von Andreas Lammer (HBPhMA 55), Freiburg i.Br. 2024.

⁵⁵ Richard M. Frank, »The Science of *Kalām*«, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 2/1 (1992), S. 7–37, hier S. 9–12.

⁵⁶ So formuliert es Frank, »The Science of *Kalām*«, S. 9f.

⁵⁷ Frank, »The Science of *Kalām*«, S. 12f.

Ergebnissen kommen müsste.⁵⁸ Frank schränkt diesen Anspruch allerdings ein: Das zentrale Ziel des Kalām ist nicht das allgemeine Erlangen von Erkenntnis mit möglichst hohem Universalitätsanspruch, sondern die Diskussion und Rechtfertigung der spezifischen muslimischen Glaubensüberzeugungen vor dem Hintergrund eines weitreichenden Rationalismus.⁵⁹ Dieser Bezug zu den Gläubigen begründet neben dem philosophischen das theologische Moment des Kalām, also die Tatsache, dass dessen Vertreter sich selbst als Produkt der koranischen Offenbarung verstanden haben.⁶⁰ Auch wenn der weitgehende Anspruch des Kalām also in der Praxis der Denker und ihrer Texte wohl relativiert werden muss, ist der selbstgesetzte Maßstab der Vernunft für die Bearbeitung religiöser Fragen in dieser Disziplin – besonders im mu‘tazilitischen Kalām – von großer Bedeutung und macht Texte wie die *Kurze Abhandlung* auch aus philosophischer Perspektive äußerst relevant.

2. Der Text: Die *Kurze Abhandlung über die Glaubensgrundlagen*

2.1 Entstehung und Zuschreibung zum Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār

Die *Kurze Abhandlung über die Glaubensgrundlagen* (*al-Muḥtaṣar fī uṣūl ad-dīn*) wurde erstmalig 1971 von Muḥammad ‘Imāra (gest. 2020) herausgegeben und wird seitdem unter diesem Titel in der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur als Werk ‘Abd al-Ġabbārs angegeben.⁶¹ Auf der der Edition zugrundeliegenden Handschrift selbst allerdings steht eine andere Überschrift, die mehr eine Beschreibung als ein Titel ist: »Diese Schrift enthält die Glaubensgrundlagen nach der Schulrichtung der Leute des Eingottglaubens und der göttlichen Gerechtigkeit (*maḍhab ahl at-tawḥīd wa-l-‘adl*)«. Möglicherweise kannte der Kopist, so die Vermutung ‘Imāras, weder Autor noch Titel des Textes, so dass er sich stattdessen mit einer

⁵⁸ Frank, »The Science of *Kalām*«, S. 15.

⁵⁹ Frank, »The Science of *Kalām*«, S. 21 f.

⁶⁰ Diese Formulierung stammt von Ömer Özsoy.

⁶¹ Diese Zuschreibung wird beispielsweise in den folgenden Werklisten angenommen: Heemskerk, »‘Abd al-Jabbār«; Madelung, »‘Abd-al-Jabbār«; Reynolds, *Muslim Theologian*, S. 61 f.