

Gottesgerechtigkeit im schiitischen Denken

Sedigheh Khansari Mousavi

»Wenn einer mit einer guten Tat (vor den Richter) kommt, wird ihm zehnmal so viel (als Lohn) zuteil. Und wenn einer mit einer schlechten Tat kommt, wird ihm nur mit gleichviel vergolten. Und ihnen [...] wird (dabei) nicht Unrecht getan.«

(Sure 6:160)

Einleitende Gedanken

Wenn eine gläubige Schiitin oder ein gläubiger Schiit nach den Grundprinzipien ihrer oder seiner Religion gefragt wird, ist in der Regel von fünf Grundprinzipien des Islams die Rede. Bei diesen Prinzipien handelt es sich um drei, welche Sunniten und Schiiten gemeinsam sind und die als allgemeine Prinzipien der Religion ›usul ad-din‹ genannt werden. Dazu gesellen sich zwei Prinzipien, welche zur Schia gehören und als Prinzipien der Rechtsschule ›usul al-mazhab‹ bezeichnet werden. Der Glaube an die Einheit Gottes, der Glaube an den Propheten sowie der Glaube an die Auferstehung am Tag des Jüngsten Gerichts sind gemeinsame Prinzipien, von denen sowohl Sunniten als auch Schiiten überzeugt sind. Durch den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes und an das Imamatum unterscheiden sich die sunnitischen und schiitischen Überzeugungen voneinander.¹ Gottes Gerechtigkeit wird in diesem Beitrag aus vier Perspektiven betrachtet und diskutiert.

Die Handlungstheorie ist ein vielfach und zugleich kontrovers diskutiertes Thema in der islamischen Theologie. Schon im 8. Jahrhundert setzten sich muslimische Gelehrte mit dem Thema auseinander. Dies hatte die Ent-

¹ Vgl. Motahhari, Morteza: *ʿAdl-e ilahi*. Teheran 1993, S. 28, 34. Vgl. Djurdjani, Ziyaʿ ad-Din b. Sadid ad-Din: *Rasaʿil-e farsi Djurdjani*. Ediert von: Maʿsume Nurmohammadi, Teheran 1996, S. 181.

stehung der zwei zentralen Denkrichtungen, nämlich die der Traditionalisten sowie der Mu'taziliten zur Folge. Die wichtige Frage, ob die menschlichen Handlungen auf Gott oder auf Menschen zurückgehen, bildete den Kern der Diskussionen. In diesem Zusammenhang stellte sich die Frage nach dem Antrieb der menschlichen Handlungen.

Gehen sie auf den Menschen oder auf Gott zurück? Sollten menschliche Handlungen auf den Menschen zurückgehen, so muss man neben Gott an eine zweite Quelle glauben, die fähig ist, etwas gegen den göttlichen Willen zu unternehmen. Sollten menschliche Handlungen auf Gott zurückgehen, so wird der Mensch ungerecht für die Handlungen bestraft, bei deren Zustandekommen er keine Rolle gespielt hat. Wenn menschliche Handlungen auf den Menschen zurückgehen, so werden göttlicher Ratschluss und göttliche Vorbestimmung, welche mit dem göttlichen Wissen in Verbindung stehen, in Frage gestellt. Wenn ein Mensch von Gott erschaffen wird, weiß Gott im Voraus, wie sein Leben geführt wird. Diese Tatsache entspricht dem göttlichen Wissen. Lässt sie sich akzeptieren, ohne die berechtigte Frage zu stellen: Wie kann ich handeln, wenn alles dem göttlichen Wissen gemäß vorherbestimmt ist? Wird Gott bestimmen, dass aus einem Menschen ein Wohltäter oder ein Übeltäter wird? Kann ein Übeltäter versuchen, gut zu handeln? Wenn es ihm gelingen würde, dann ist etwas gegen göttliches Wissen zustande gekommen, und wenn nicht, dann ist er gezwungen, so zu handeln, wie es vorherbestimmt ist. In diesem Sinne wird Gottes Gerechtigkeit angezweifelt. Wie zuvor erwähnt, führten derartige Meinungsunterschiede zu heftigen Debatten unter den muslimischen Gelehrten um die Rolle des Menschen und Gottes Gerechtigkeit. Diese brachten neue Themen und damit verbundene Fragen im Bereich der islamischen Theologie hervor.

Gottes Gerechtigkeit

Als eines der Grundprinzipien des schiitischen Islam nimmt Gottes Gerechtigkeit eine besondere Stellung in der schiitischen Theologie sowie in der schiitischen Philosophie in Verbindung mit der Handlungstheorie ein. Gottes Gerechtigkeit wird in der Heiligen Schrift viel Beachtung geschenkt.² An etlichen Stellen im Koran begegnet man dieser Wahrheit, wie Gott seine

² Vgl. Motahari, Morteza: *'Adl-e ilahi*. Teheran, 1993, S. 35–37. Vgl. 'Allama al-Hilli: *Istiqsa' an-Nazar*. Nadjaf 1935, S. 21.

Geschöpfe gerecht behandelt.³ Gottes Gerechtigkeit lässt sich aus vielen Blickwinkeln betrachten:

- Gott ist gerecht, weil er dem Menschen Handlungsfähigkeit ›qudra‹ und den Willen ›irada‹ geschenkt und ihn als Krone der Schöpfung bestimmt hat.
- Gott ist gerecht, weil er durch seine Gesandten die Menschen zum geraden Weg geführt hat, damit sie ihre Glückseligkeit im Diesseits und Jenseits erreichen.
- Gott ist gerecht, weil der Mensch auf Grund seiner Handlungsfähigkeit und seines Willens im Stande ist, selbst für sein eigenes Leben Entscheidungen zu treffen und sein Leben zu gestalten.
- Gott ist gerecht, weil er durch seine Gesetze und Vorschriften dem Menschen ermöglicht, den besten Weg auszuwählen und sich gerecht zu benehmen.
- Gott ist gerecht, weil seine Gnade und Emanation alle seine Geschöpfe umfassen.
- Gott ist gerecht, weil er die Menschen ihren eigenen Handlungen gemäß belohnt und bestraft.

Was ist der Maßstab der göttlichen Gerechtigkeit?

Mit dem Begriff ›Gottes Gerechtigkeit‹ wurde die Kluft zwischen den Traditionalisten, die hier als Hanbaliten und deren Nachfolger, nämlich Asch'ariten, zu verstehen sind, Mu'taziliten und Schiiten noch tiefer. Der asch'arischen Ansicht zufolge entspricht göttliches Handeln der absoluten Gerechtigkeit. »Was Gott macht, ist gerecht, und nicht alles, was gerecht ist, ist Seine Tat.« Das heißt: »Die Gerechtigkeit ist nicht der Maßstab des göttlichen Handelns, sondern das göttliche Handeln ist der Maßstab der Gerechtigkeit.«⁴

Diese Auffassung wurde von den Gegnern der asch'arischen Schule heftig kritisiert und abgelehnt. Nach Meinung der Mu'taziliten und Schiiten »ist die Gerechtigkeit eine Wahrheit. Gott ist weise und handelt auch dem Maßstab der Gerechtigkeit entsprechend gerecht.«⁵ Daraus ist zu erschließen, dass der Maßstab die Gerechtigkeit ist. Der Begriff ›Gerechtigkeit‹ lässt sich sowohl im Bereich der islamischen Theologie als auch Philosophie de-

³ Vgl. Asch-Schaikh as-Saduq: *al-I'tiqadat al-Imamiyya*, Beirut 1993, S. 69.

⁴ Vgl. Motahhari, Morteza: *'Adl-e ilahi*, S. 19, 50.

⁵ Ebenda, S. 19.

finieren: Die göttliche Emanation umfasst alle seine Geschöpfe, der Anteil jedes Geschöpfes entspricht dessen Disposition; deshalb gibt es Unterschiede zwischen den Geschöpfen, aber auf Grund der Unterschiede werden die Geschöpfe nicht diskriminiert.⁶ Das göttliche Licht erhellt alles, was gut oder schlecht ist. Den Menschen ist das Vermögen geschenkt, ihre Handlungsfähigkeit und ihren Willen zum Zustandekommen ihrer eigenen Handlungen in die Tat umzusetzen. Gute Taten werden von Gott belohnt und böse Taten bestraft. In dieser Hinsicht kann man eine bedeutende Frage stellen: Welchem Maßstab entsprechend ist eine Handlung gut und gerecht oder schlecht und ungerecht?

An dieser Stelle tritt ein neuer Ansatz ans Licht, nämlich ›Vernunft‹ als Maßstab des Urteils zu begreifen. Die Frage, was der Begriff ›Gerechtigkeit‹ bedeutet, muss mit dem Maßstab der Vernunft beantwortet werden. Für die Ash'ariten sind religiöse Gesetze und Vorschriften mit der Gerechtigkeit identisch, weil sie zum Islam gehören und von Gott bestimmt sind, während für die Schiiten und Mu'taziliten religiöse Gesetze und Vorschriften gerecht sind, weil sie vernünftig sind und mit dem Maßstab der Vernunft bewertet sind. Wie wir sehen, steht Gottes Gerechtigkeit nach der schiitischen Überzeugung direkt mit der Vernunft in Verbindung. Die Rolle der Vernunft ist ein bedeutender Aspekt, durch den die verschiedenen Denkrichtungen sich voneinander unterscheiden.⁷ Hier zeigt sich eine feste Verbindung zwischen den beiden Begriffen Gerechtigkeit und Vernunft. Die Entscheidung, ob eine Tat gerecht ist, trifft die Vernunft und nicht die Religion. In diesem Sinne wäre es auch einfacher, die ›Handlungstheorie‹ zu definieren.

Handlungstheorie und Gottes Gerechtigkeit

Die Frage, ob der Mensch für seine eigenen Handlungen verantwortlich ist oder ob die menschlichen Handlungen auf Gott zurückgehen, hat etliche islamische Gelehrte und Philosophen seit langer Zeit beschäftigt. Warum dieses Thema immer wieder zur Diskussion gestellt wird und infolgedessen immer wieder neue Traktate entstehen, lässt sich auf zweierlei Art und Weise äußern: Erstens ist die Frage nach der Quelle der menschlichen

⁶ Vgl. ebenda, S. 54–57 und 91–102.

⁷ 'Allama al-Hilli: *Istiqsa' an-nazar*, S. 17.

Handlungen immer ein aktuelles Thema, und zweitens sind die Argumente der Gelehrten aus der Sicht ihrer Nachfolger noch nicht ausreichend.

Die schiitischen Philosophen, wie es in einem Zeitraum zwischen dem 13. bis 17. Jahrhundert diskutiert wird, geben eine klare Stellungnahme ab. Über die Thematik der ›Erschaffung der Handlungen‹ kann dies zu einer Schlussfolgerung zum Thema ›Gottes Gerechtigkeit‹ führen.

A. Die Erschaffung der Handlungen anhand von vier Traktaten der schiitisch- iranischen Philosophen

Der erste Philosoph ist Nasir ad-Din Tusi (gest. 1274). Seine Bedeutung erlangte er darin, dass er nicht nur der zentrale Systematiker der schiitischen Theologie, ein Astronom und Mathematiker ist, sondern auch ein Kommentator der Philosophie Ibn Sinas (Avicenna). In seinem Werk ›Die Lösung der Probleme der Hinweise‹ verteidigt er die avicennische Philosophie. Seine Ansicht über die Handlungstheorie basiert auf einer philosophisch-psychologischen Ebene und präsentiert eine interdisziplinäre Denkweise.⁸ In zwei arabischen und persischen Traktaten setzt sich Tusi mit der Handlungstheorie auseinander. Das arabische Traktat unter dem Titel ›Risala djabr wa ikhtiyar‹ (Das Traktat über Determinismus und Willensfreiheit) oder ›Af'al al-'ibad bain al-djabr wa-l-tafwiz‹ (Menschliche Handlungen zwischen Determinismus und Verfügungsgewalt) ist ein kurzes Traktat.⁹

Tusi meint, dass die menschlichen Handlungen von Handlungsfähigkeit und Willen des Menschen abhängig sind.¹⁰ Bei genauer Betrachtung wird ersichtlich, dass die Ursachen der menschlichen Handlungsfähigkeit und des menschlichen Willens auf Gott zurückgehen, während die Handlungen auf Menschen zurückgehen.¹¹ Es ist bemerkenswert, dass Tusi betont, eine der Ursachen der menschlichen Handlung sei Handlungsfähigkeit. Die Ursache führt zur Wirkung und muss vor der Wirkung existieren. Diese Tatsache, dass die Handlungsfähigkeit vor der Handlung existiert, weist darauf hin, dass der Mensch nicht zu seiner Handlung gezwungen ist. Diese Ansicht wurde sowohl von den Mu'taziliten als auch von den Schiiten vertreten. »Wenn gemeint wird, dass die Handlungsfähigkeit mit der Hand-

⁸ Khansari Mousavi, Sedigheh: *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*, S. XXX f. (aus einem nicht veröffentlichten Manuskript).

⁹ Mudarrisi (Zandjani), Mohammad: *Sargozascht wa 'aqayid-e falsafi-e Kh'adjah Našir ad-Din Tusi*, Teheran 1984, S. 180 f.

¹⁰ Ebenda, S. 180.

¹¹ Ebenda, S. 181.

lung zusammen ist, könnte es bedeuten, dass diese Fähigkeit mit dem Erwerb (kasb) der Handlung zustande kommt. Da die Handlungsfähigkeit mit der Tat zusammen ist, kann nicht bewiesen werden, ob der Mensch bei der Tat selber eine freie Entscheidung getroffen hat oder ob er gezwungen worden ist, so zu handeln.«¹² Der Erwerb als eine der wichtigsten Theorien der Ash'ariten besitzt einen besonderen Stellenwert im Hinblick auf den Determinismus. Alle Handlungen sind von Gott erschaffen und der Mensch erwirbt sie. Was die Ash'ariten in diesem Sinne zum Ausdruck gebracht hatten, erscheint wie eine Brücke zwischen den ersten Traditionalisten und deren Gegner, nämlich den Mu'taziliten zu sein.

Das zweite Traktat Tusi ist eine längere Schrift in persischer Sprache unter dem Titel ›Resale dar djabr wa ikhtiyar‹¹³ (Traktat über Determinismus und Willensfreiheit). In dieser spricht Tusi von zwei Ursachen, die zu einer Handlung führen. Wie diese Ursachen betrachtet werden, ist entscheidend. Hier handelt es sich um eine ›unmittelbare‹ sowie um eine ›mittelbare‹ Ursache. Eine unmittelbare Ursache führt direkt zur Handlung und eine mittelbare Ursache ist die Ursache einer anderen Ursache. Hier ist von der Kausalitätskette die Rede. Die erste Ursache ist Gott. Zwischen der ersten Ursache (Gott) und der menschlichen Handlung befindet sich eine Kette von Ursachen. Obwohl alle Handlungen auf die erste Ursache zurückgehen, kann man die Kette der Ursachen und deren Wirkungen nicht vernachlässigen. Das bedeutet, dass der Mensch frei und für seine eigene Handlung verantwortlich ist. Zu diesen Ursachen gehören ebenfalls zwei wichtige Faktoren, welche vorher erwähnt worden sind: Die Handlungsfähigkeit und der Wille.

Die Problematik des Determinismus und der Willensfreiheit bezüglich des Gottvertrauens ›tawakkul‹ wird ebenfalls in Tusi persischer Schrift mit dem Titel ›Ausaf al-aschraf‹¹⁴ behandelt. Der Text ist kurz und präzise. Gottvertrauen bedeutet, Gott seine Angelegenheiten zu überlassen. Gott alles zu überlassen, schließt jedoch die Wirkung der drei wichtigen Faktoren nicht aus. Diese Faktoren bezüglich des Menschen sind: sein Wissen,

¹² Khansari Mousavi, Sedigheh: *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*, S. 6.

¹³ Dieser Traktat befindet sich in einer Sammlung namens *Bist Resale* oder *Rasa'il 'asch-rin*, bekannt als *Kalimat al-muhaqqiqin*. Die Sammlung umfasst Traktate prominenter Gelehrter. Sie wurde in der Regierungszeit Mozaffar ad-Din Schah Qadjar im Jahr 1315 A.H. gedruckt und basiert auf einer Handschrift.

¹⁴ Tusi, Kh'adja Nasir ad-Din Mohammad: *Ausaf al-aschraf*, hrsg. von Seyyid Mahdi Schams, Teheran 1990, S. 83–85.

seine Handlungsfähigkeit und sein Wille. Das heißt, der Mensch muss handeln und Gott das Ergebnis überlassen. An dieser Stelle kann man von zwei wichtigen Elementen sprechen:

Erstens ist Gott der Ursprung der Handlungen; aber ohne menschliche Handlungen kann für einen Menschen nichts zustande kommen. Zweitens müssen das Handeln sowie das Gottvertrauen parallel sein. Der Mensch, ob gläubig oder ungläubig, ist frei zu handeln; aber derjenige, der gläubig ist und handelt und Gott den Rest überlässt, wird nie enttäuscht. Dieser Vorgang bezeichnet Gottes Gerechtigkeit. Das bedeutet, dass alle Geschöpfe, darunter auch Menschen, einen Anteil am göttlichen Licht haben; und je näher der Mensch der Lichtquelle steht, desto mehr wird sein Anteil am Licht. Diese Tatsache motiviert vernünftige Menschen, ihr Leben nach den göttlichen Geboten und Verboten zu gestalten.

Tusi versucht in seinen Traktaten zu beweisen, dass Gott für menschliche Handlungen nicht verantwortlich ist, da Er dem Menschen zwei wichtige Instrumente, die Handlungsfähigkeit und den Willen, zur Verfügung stellt. Ob diese Instrumente zu guten oder zu bösen Handlungen verwendet werden, liegt am Menschen. Diesen Handlungen gemäß wird der Mensch von Gott bestraft oder belohnt. Diese Idee von menschlichen Handlungen, die mit der Willensfreiheit ›ikhtiyar‹ verbunden ist, ist ein deutlicher Beweis, wie Gottes Gerechtigkeit durch die Rolle des Menschen als des Handelnden definiert, gerechtfertigt und verteidigt wird. Den philosophischen Argumenten zufolge bringt Tusi in den oben erwähnten Schriften die bekannte Überlieferung des Imam Dja'far as-Sadiq zum Ausdruck, um seine Äußerungen zu befestigen und daraus eine rationale sowie religiöse Schlussfolgerung zu ziehen: »Weder Determinismus, noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending.«¹⁵

Der zweite Philosoph, dessen Traktat hier zur Sprache kommt, ist Mir Mohammad Baqir Shams ad-Din Mohammad Hoseini Astarabadi, bekannt als Mir Damad (gest. 1630). Mir Damad ist ein einflussreicher Philosoph der Schule von Isfahan. Er ist ebenfalls der Begründer einer Art Theosophie, die er ›falsafe-ye yamani‹ nannte. Seine Yamani-Theosophie, die von der Philosophie Suhrawardis (gest. 1191) stark inspiriert ist, ist sowohl mit dem visi-

¹⁵ Diese Übersetzung stammt von Sabine Schmidtke: *Theologie, Philosophie und Mystik im Zwölferschiitischen Islam des 9.-15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abi Djumhur al-Ahsa'i*, Leiden 2000, S. 157.

onären Schauen als auch mit der griechischen Philosophie verbunden.¹⁶ Mir Damad ist nicht nur auf Grund seiner philosophischen Ansichten bekannt, sondern auch wegen seiner bedeutenden Rolle als Lehrer Molla Sadras.

In seinem Traktat ›al-Ighazat‹¹⁷ das aus einer Einleitung über die Erschaffung der Handlungen und sechs Kapiteln besteht, setzt er sich mit der Frage nach der Erschaffung der Handlungen auseinander. Von Anfang an zieht Mir Damad eine deutliche Grenze zwischen zwei Begriffen. Hier handelt es sich um den Handelnden ›fa'il‹ und um den vollständig Bewirkenden ›dja'il at-tamm‹. Der Unterschied zwischen den beiden Hauptbegriffen kommt auch zum Ausdruck. Der Handelnde ist derjenige, durch dessen Wahlfreiheit und Willen eine Handlung zustande kommt. Im Gegensatz zu ihm ist die Rolle des vollständig Bewirkenden ganz anders. Der vollständig Bewirkende hat dem Handelnden den Willen, die Wahlfreiheit, die Handlungsfähigkeit und die Existenz gegeben. Der Handelnde ist der Mensch, der unmittelbar zu seiner Handlung steht und als die vollständige Ursache bezeichnet wird. Der vollständig Bewirkende ist Gott.

Mir Damads Ansicht zufolge ist der Mensch für seine eigenen Handlungen verantwortlich. Das Zustandekommen einer Handlung benötigt eine Kette der Ursachen, die vollständig sein muss. In diesem Fall und bei den menschlichen Handlungen müssen die Handlungsfähigkeit, der Wille und das Verlangen eines Menschen zusammenkommen, damit die Handlung zustande kommen kann. Wenn man diese Kette der Ursachen betrachtet, sieht man, dass der Mensch zu seinen eigenen Handlungen nicht gezwungen ist. Hier wird die Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes deutlicher. Wie der Wille entsteht, bringt Mir Damad ebenfalls zum Ausdruck. Dieser von ihm beschriebene Vorgang ist Nasir ad-Din Tusis Auffassung sehr ähnlich. Die bekannte Überlieferung von Imam Dja'far as-Sadiq kommt ebenfalls in diesem Traktat zum Ausdruck. Mir Damad zitiert im vierten Kapitel seines Traktats mehr als neunzig Überlieferungen von schiitischen Imamen, um zu beweisen, dass die Verantwortlichkeit des Menschen eine zentrale Position in den schiitischen Lehren hat. Da der Mensch für seine eigenen Handlungen verantwortlich ist, ist die göttliche Strafe für die menschlichen Handlungen angemessen. Das bedeutet, dass die göttliche Strafe, vor der die

¹⁶ Nasr, Seyyid Hossein: *The school of Ispahan*, in: *A history of muslim philosophy*. Volume II., ed. by M. M. Sharif, S. 915.

¹⁷ Mir Damad: *Risala al-Ighazat fi khalq al-a'mal*. Ediert von Hamid Nadji Isfahani, Teheran 2012.

Menschen gewarnt sind, die Folge der menschlichen Handlungen ist. In diesem Sinne kann Gottes Gerechtigkeit nicht begründet bezweifelt werden.

Sadr ad-Din Schirazi (gest. 1640), bekannt als Molla Sadra, ist der namhafteste Vertreter der Schule von Isfahan.¹⁸ Molla Sadras Philosophie ist der Treffpunkt von vier Strömungen: Avicennische Philosophie, Suhrawardis Illuminationslehre, islamische Mystik sowie islamische Theologie. In seinem Traktat ›Khalq al-a'mal‹ (Erschaffung der Handlungen)¹⁹ und auch in seinem Monumentalwerk ›Asfar‹ hat er die Frage nach den Handlungen der Menschen angesprochen. Obwohl seine Schrift auf den Werken seiner Vorgänger basiert, hat Molla Sadra seine eigenen Methoden zur Lösung der Problematik dargestellt. Seine heftige Kritik an der asch'aritischen sowie mu'tazilitischen Schule kommt zum Ausdruck. Er übt scharfe Kritik an den Asch'ariten, weil sie Gott alle Handlungen des Menschen zuschreiben und die Kausalitätskette verleugnen. Was geschieht, kann nicht durch eine Reihenfolge untersucht werden. Die Verbindung zwischen einer Ursache und deren Wirkung kommt nicht in Frage. Die Vernunft und das Denken verlieren bei dieser Denkrichtung ihre Bedeutungen. Die Asch'ariten sind sogar der Meinung, dass Gott am Jüngsten Gericht die Propheten bestrafen kann und dass dies der Gerechtigkeit entspricht. Wie wir sehen, ist es gemäß der asch'aritischen Denkrichtung möglich, dass die Propheten von Gott bestraft werden. Obwohl das göttliche Handeln weder der Gerechtigkeit noch den vernünftigen Maßstäben entspricht, wird diese Meinung von Asch'ariten hervorgehoben. Die Kritik an den Mu'taziliten steht mit der Idee des Dualismus in Verbindung. Die mu'tazilitische Schule betont nachdrücklich die Gerechtigkeit Gottes. Sie vertreten die Meinung, dass das Gute auf Gott und das Böse auf Menschen zurückgehe. Diese Meinung kann den Anschein erwecken, dass es neben Gott als einzige Machtquelle eine zweite Macht gebe, welche für das Böse verantwortlich sei. Bei genauer Betrachtung kann durch die mu'tazilitische Stellungnahme nicht nur Gottes Allmacht, sondern auch Gottes Gerechtigkeit bezweifelt werden. Das bedeutet, dass, was das Böse betrifft, Gott keine Kontrolle ausüben kann.

Molla Sadras Ansicht zufolge sind die Lösungen verschiedener Denkrichtungen über die Erschaffung der Handlungen nicht makellos. Das

¹⁸ Vgl. Rudolph, Ulrich: *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2008, S. 101.

¹⁹ Molla Sadra: *Khalq al-a'mal*. In: *Madjmu'a rasa'il-e falsafi*. Bd. 2, Teheran 2010, S. 305–319.

Problem kann nur durch diejenigen behandelt und gelöst werden, die ›ein gründliches Wissen‹ besitzen.²⁰ Molla Sadra betont, dass die Besitzer des gründlichen Wissens die schiitischen Imame sind: diejenigen, die durch die richtige Auslegung der Koranverse imstande sind, die göttlichen Wahrheiten zu begreifen. Er beruft sich auf die bekannte Überlieferung des Imam Dja'far as-Sadiq und meint, dass der Mensch weder gezwungen ist noch ganz frei ist. Es handelt sich um ›ein Zwischending.‹

B. Das göttliche Wissen, dessen Einfluss auf menschliche Handlungen und Gottes Gerechtigkeit

Wenn man davon ausgeht, göttliches Wissen sei umfassend und umfasse alle Ereignisse in jeder Zeit, und göttliches Wissen gehöre zum göttlichen Wesen, und göttliches Wesen sei ewig, dann kann man an den Determinismus glauben. Der Glaube an den Determinismus veranlasst, dass der Mensch sich gezwungen sieht zu handeln, und zwar im Hinblick darauf, dass er bei seinem Handeln dem göttlichen Wissen nicht widersprechen kann.

Nasir ad-Din Tusi hat diese Problematik in seinen Traktaten angesprochen. Er vertritt die Meinung, dass das göttliche Wissen nicht nur die menschlichen Handlungen, sondern auch das göttliche Handeln umfasst. Aus diesem Grund muss Vorherbestimmung notwendig sein und das göttliche Handeln betreffen, was natürlich ausgeschlossen ist.²¹ Einen anderen Grund bringt Tusi an dieser Stelle zum Ausdruck. Das Wissen um ein Ding bedeutet nicht, dass das Ding notwendigerweise zustande kommen muss. Er nennt ein Beispiel: Das Wissen um den Sonnenaufgang hat mit dem Sonnenaufgang nichts zu tun.²²

Aus der Sicht Tuis ist die Kette der Ursachen und deren Wirkungen das Wichtigste, was bei der Erschaffung der Handlungen durch Menschen und die Rolle Gottes beachtet werden muss. Ohne die Kausalitätskette bezüglich der menschlichen Handlungen zu berücksichtigen, besteht die Gefahr, die Verantwortlichkeit des Menschen zu vernachlässigen. Wenn die Verant-

²⁰ Dieser Ausdruck befindet sich an zwei Stellen im Koran: Sure 3, Vers 7 und Sure 4, Vers 162.

²¹ Modarriqi (Zandjani), Mohammad: *Sarguzascht wa 'aghayed-e falsafi Kh'adjah Nasir ad-Din Tusi*, S. 181.

²² Ebenda. Vgl. Tusi, Nasir ad-Din: *Resale dar djabr wa ikhtiyar*. In: *Kalimat al-muhaqqiqin*, S. 234. Vgl. Dja'fari, Mohammad Taghi: *Djabr wa Ikhtiyar*. Teheran 2008, S. 249.

wortlichkeit des Menschen nicht beachtet wird, glaubt man an den Determinismus und hat Zweifel an Gottes Gerechtigkeit.

C. Steht das Böse in Kontrast zu Gottes Gerechtigkeit?

Der Dualismus gehört nicht zum Geist des Islams. Gott ist der einzige Schöpfer. Eine andere Quelle, die gegen Seine Macht gerichtet wäre, existiert nicht. Deswegen kann das Böse nicht als eine selbständige Quelle betrachtet werden, die das Gute negativ beeinflussen könnte. Wenn dies der Fall wäre, was für eine Rolle übernehme das Böse in der Schöpfung? Sowohl die muslimischen Theologen als auch Philosophen sind sich darin einig, dass die von Gott erschaffene Weltordnung die bestmögliche ist. Im Hinblick auf diese Tatsache lässt sich fragen: Was für eine Rolle spielen natürliche Katastrophen, wie Erdbeben, Hochwasser oder Krankheiten? Sind diese ebenfalls von Gott geschaffen? Auf die Frage, warum Gott überhaupt zulässt, dass das Böse zustande kommt, gibt es Meinungsunterschiede zwischen den schiitischen Philosophen. Mir Damad meint: »Das Böse existiert nicht auf Grund des Mangels an der göttlichen Emanation, oder weil es göttlichen Geiz gibt und es ein Hindernis ist, oder Gott unfähig ist. Die Auseinandersetzung mit den Urmaterien und die Mängel an Dispositionen und Würdigkeiten bilden den Ursprung des Bösen.«²³

Mir Damad vertritt die Meinung, das Böse existiere, aber es gehöre nicht zum Wesen der Dinge. Das Böse geschehe akzidentiell und begleite das Gute; es gehöre wesenhaft zur Essenz und sei in Bezug auf Schöpfer nur akzidentiell.²⁴ Molla Sadras Auffassung weicht von der Auffassung seines Lehrers ab. Im vierten Kapitel seines Traktats ›al-Qaza' wa-l-qadar‹ setzt sich Molla Sadra mit dem Thema auseinander. Die Existenz ist das absolute Gute und die Nichtexistenz das absolute Böse. Das Böse ist mit der Nichtexistenz identisch und gehört zur Essenz der Dinge.²⁵ Das bedeutet, dass die Existenz auf Gott zurückgeht. Gott ist der Schöpfer der Existenz und somit ist Existenz gut und schön.²⁶ Das Böse ist mit der Nichtexistenz identisch und nicht von Gott erschaffen worden. Das Böse bezeichnet Mangel

²³ Khansari Mousavi, Sedigheh: *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*, S. 87. Vgl. Mir Damad: *Risala al-ighazat*, S. 15.

²⁴ Vgl. ebenda, S. 13.

²⁵ Molla Sadra: *al-Ghaza' wa-l-ghadar*, in: *Madjmu'a rasa'il-e falsafi*. Bd. 2, S. 382. Vgl. ebenda, S. 411 f.

²⁶ Vgl. Djordjani, Ziya' ad-Din b. Sadid ad-Din: *Rasa'il-e farsi Djurdjani*, S. 75, 184.

und Fehler. Das Böse als die Nichtexistenz gehört zur Essenz. Ein Beispiel ist das Feuer. Das Wesen des Feuers ist gut und nützlich. Schädliche Ereignisse, die durch das Feuer verursacht werden, gehen auf die Essenz des Feuers zurück und nicht auf dessen Existenz und Wesen.

D. Die Wirkung des Gebets und Gottes Gerechtigkeit

Kann der Mensch mit seinem Gebet und der Gotteserwähnung den göttlichen Ratschluss und die göttliche Vorherbestimmung beeinflussen?

Viele Menschen gehen davon aus, da der Mensch ein Geschöpf unter der göttlichen Herrschaft nicht imstande ist, mit seinem Gebet etwas zu bestimmen oder um etwas zu bitten, was von Gott vorherbestimmt ist. Die Stellungnahme Molla Sadras zu dieser Frage kommt im sechsten Kapitel seines Traktats ›al-Qaza' wa-l-qadar‹ zum Ausdruck. Er vertritt die Meinung, dass »das Gebet dem göttlichen Ratschluss gegenüber Widerstand leistet.«²⁷ »[...] man darf sich in diesem Fall nicht irren. Der Mensch ist nicht imstande, den göttlichen Ratschluss und die von Gott erschaffene Welt zu beeinflussen, weil er selber eine Wirkung ist und Wirkung auf die Ursache keinen Einfluss ausüben kann.«²⁸

Der Grund besteht darin, dass das Gebet ebenfalls zu den Ursachen gehört, welche eine Wirkung zur Folge haben. Molla Sadra ist der Meinung, dass neben der Handlungsfähigkeit, dem Wissen und dem Willen eines Menschen die Gebete ebenfalls zu den Ursachen einer Handlung gehören.²⁹ Dass die Wünsche der Menschen überhaupt von Gott erhört werden und in Erfüllung gehen können, hat Gott im Koran (Sure 40:60) betont. Die Rolle des Gebets und der oben genannte Vers im Koran heben die Tatsache hervor, dass das menschliche Leben nicht determiniert ist. Der Mensch ist nicht gezwungen, das vorherbestimmte Schicksal hinzunehmen. Alle Ereignisse in der Welt sind von einer Reihe der Ursachen und deren Wirkungen abhängig. Der Mensch ist fähig, in sein eigenes Schicksal einzugreifen. Nicht nur durch seine Handlungsfähigkeit, seinen Willen und sein Wissen, sondern auch durch seine Gebete.

Diese Tatsache beweist Gottes Gerechtigkeit. Man wendet sich an Gott und erhält eine angemessene Antwort. Die geöffnete Tür und der gegebnete

²⁷ Ebenda, S. 439.

²⁸ Khansari Mousavi, Sedigheh: *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*, S. 199.

²⁹ Molla Sadra: *al-Ghaza' wa-l-ghadar*, S. 440. Vgl. Mir Damad: *Risala al-Ighazat*, S. 6 f.

Weg sind die von Gott bestimmten Möglichkeiten, durch die der Mensch sein Leben ändern kann. Diese Möglichkeit, etwas grundsätzlich zu ändern, um etwas Neues zu erreichen, sind gute Beweise für die Gerechtigkeit Gottes.

Weiterführende Literatur der Autorin:

Khansari Mousavi, Sedigheh: *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext* (noch nicht veröffentlichtes Manuskript).

