

Ralf K. Wüstenberg\*

## Gott aus der Natur erkennen – Calvin im interreligiösen Quervergleich mit al-Ghazālī

<https://doi.org/10.1515/nzsth-2018-0029>

**Zusammenfassung:** Ausgehend von Calvin fällt der Querblick auf den sufisch bestimmten Islam, exemplarisch auf den persischen Islam-Gelehrten Abū-Ḥāmid al-Ghazālī (gest. 1111). Es wird die These vertreten, dass, ausgehend von Einsichten reformatorischer Theologie, auch im Islam die für Calvin typischen Annahmen, Unterscheidungen und Erkenntnisse im Hinblick auf eine ‚natürliche Theologie‘ anzutreffen sind. Annahmen, wie die der Unentschuldbarkeit der Menschen angesichts göttlicher Zeichen; Unterscheidungen, wie die zwischen Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis sowie der zwischen einer natürlichen Gotteserkenntnis, die visuelle und kognitive Elemente umfasst und einer Erkenntnis Gottes, die gewiss macht; Erkenntnisse, wie die, dass Zeichen (arab. āyāt) auch nach islamisch-theologischer Auffassung zwar einerseits das Potential haben, zum heilsnotwendigen Wissen hinzuführen, andererseits das Heil nicht unmittelbar über eine vernunftgemäße Auslegung der Zeichen hergestellt werden kann.

**Schlüsselwörter:** Calvin, Abū-Ḥāmid al-Ghazālī, Sufischer Islam, natürliche Theologie, Zeichen

**Summary:** On the basis of Calvin, the attempt of a comparison is made with reference to views of the Sufi determined Islam, particularly to the Persian Islam scholar Abū-Ḥāmid al-Ghazālī (died 1111). It is argued that, based on insights from Reformation theology, assumptions, distinctions and cognitions typical of Calvin are also to be found in Islam in terms of ‘natural theology’. Assumptions such as the inexcusability of mankind in light of divine signs; Distinctions, such as that between God’s knowledge and self-knowledge and between a natural knowledge of God, which includes visual and cognitive elements, and a knowledge of God that makes certain; Cognitions, such as that signs (Arabic āyāt), even in light of Islamic-theological conception, on the one hand have the potential to lead to the

---

\*Korrespondenzautor: Ralf K. Wüstenberg, Institut für Gesellschaftswissenschaften und Theologie, Auf dem Campus 1, 24943 Flensburg, Gebäude Riga III, Raum 309; Senior Research Associate, Von Hügel Institut, St. Edmund’s College, University of Cambridge, CB9 0BN, Great Britain, E-Mail: rkw29@cam.ac.uk

knowledge necessary for salvation, on the other hand, salvation cannot be made directly through a rational interpretation of the signs.

**Keywords:** Calvin, Abū-Ḥāmid al-Ghazālī, Sufism, Natural Theology, Signs

## Thetische Vorbemerkungen zu den Konstitutionsbedingungen der Glaubenserkenntnis

Im Quervergleich der Konstitutionsbedingungen des Glaubens spricht vieles dafür, dass auch in theologischen Grundströmungen des Islam Glaube nicht einfach hergestellt werden kann. Vielmehr ist anzunehmen, dass der gewiss machende Glaube auch für Muslime einem unverfügbaren Erschließungsgeschehen gleicht; er ist dabei ebenso auf Zeichen-Kommunikation angewiesen.<sup>1</sup> Der Glaube, der gewiss macht, gilt im Christentum als Ergebnis eines Kommunikationsgeschehens (bei Paulus etwa in der Predigt, Röm. 10,17). Sitz des Glaubens ist dabei das Herz, das „im Innern gewiss“ macht. Christoph Schwöbel beobachtet: „In ähnlicher Weise redet der Koran vom Herzen als dem kognitiven Orientierungszentrum des Menschen.“<sup>2</sup> Ein Querblick auf den sufisch bestimmten Islam bestätigt diese Beobachtung. Dabei nehme ich exemplarisch Bezug auf den persischen Islam-Gelehrten Abū-Ḥāmid al-Ghazālī (gest. 1111), dessen Leistung u. a. in der Integration des von den Sufi-Schulen getragenen mystischen Islam in den dominierenden Gesetzesislam war: Seine Verbindung von Recht, Theologie und Mystik macht ihn bis heute zum Gesprächspartner im interreligiösen Dialog<sup>3</sup>. Im umfangreichen Werk al-Ghazālīs<sup>4</sup> findet sich der einfache Satz: „Gott sieht

<sup>1</sup> Vgl. hierzu ausführlicher Ralf K. Wüstenberg, *Islam ist Hingabe. Eine Entdeckungsreise in das Innere einer Religion*, Gütersloh 2016, 39–53.

<sup>2</sup> Zitate: Christoph Schwöbel, *Denkender Glaube. Strukturmomente des christlichen Glaubens und die Praxis christlicher Theologie im Gespräch mit islamischer Theologie*, in: M. Gharaibeh et al., *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam (= Theologisches Forum Christentum-Islam)*, Regensburg 2015, 69–95, 87.

<sup>3</sup> Immer wieder gilt al-Ghazālī als Referenzpunkt im gegenwärtigen interreligiösen Dialog; vgl. etwa D. Burrell, *Towards a Jewish-Christian-Muslim Dialogue*, Oxford 2011, 64ff. (mit Bezug auf den Glaubensbegriff al-Ghazālīs); M. Siddiqui, *Christians, Muslims, and Jesus*, Yale 2012, 180f. (mit Bezug auf al-Ghazālīs Barmherzigkeitskonzept); J. Renard, *Islam and Christianity. Theological Themes in Comparative Perspective*, Berkley 2010, 217f. (mit Bezug auf al-Ghazālīs Spiritualität).

<sup>4</sup> Vgl. die vollständige englischsprachige Ausgabe in vier Bänden: „*Ihya' Ulum Ad-Din ‚Revival of Religion's sciences‘*“, transl. M. M. al-Sarif, Libanon 2011; daneben sind einzelne Bücher auch

nicht auf eure Gestalt und euer Vermögen, er sieht nur auf eure Herzen und eure Werke. Und zwar sieht er deswegen auf die Herzen, weil sie der Sitz der Intention sind.“<sup>5</sup>

Innere Gewissheit (des Herzens) erwächst aus der Berührung mit äußeren Zeichen (Licht, Wort). Im Werk von al-Ghazālī kehren Leitmetaphern wieder, die uns aus der christlichen Tradition vertraut sind, wie die von Licht und Erleuchtung, von Wort und Hören oder von Botschaft und Empfänger. In allen drei Bezügen<sup>6</sup> werden unterschiedliche Gesichtspunkte der Gotteserkenntnis thematisiert: die visuelle Erscheinung (Licht und Erleuchtung), die auditive Anrede (Wort und Hören bzw. äußeres Wort/inneres Wort) sowie das kognitive Begreifen einer Botschaft, etwa durch Mitteilung einer Information, die von Gott ausgesandt wird und die der Mensch empfängt (etwa das Zeugnis des Korans).

Gewiss machender Glaube hat sowohl bei al-Ghazālī als auch bei Calvin mit Kenntnis zu tun (*cognitio*), einer Kenntnis, die sich für beide Theologen aus dem Wechselverhältnis von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis vollzieht und auch – als Erkenntnis – wachsen kann.<sup>7</sup> Das anschauliche Bild von den Werken

---

in einer Monographienreihe in Cambridge erschienen („Islamic Texts Society“), wie u. a. das Buch 36 zur Gottesliebe „Love, Longing, Intimacy and Contentment“, transl. E. Ormsby, Cambridge 2011, das Buch 37 zur Ethik „On Intention, Sincerity and Truthfulness“, transl. A. Shaker, Cambridge 2014, oder das Buch 40 zu den letzten Dingen „On the Remembrance of Death and the Afterlife“, transl. T. Winter, Cambridge 1989. Eine vollständige deutsche Ausgabe liegt nicht vor; es sind einzelne Bücher übersetzt worden, etwa die Bücher 31-36 unter dem Titel „Die Stufen der Gottesliebe“, übersetzt von R. Gramlich (= Freiburger Islamstudien Bd. 10), Freiburg 1984, aus dem wir ausführlich zitieren (im Folgenden: Gramlich, Seitenzahl), sowie Buch 37 zur Ethik, „al-Ghazālī über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit“, übers. H. Bauer, Spohr/Zyperm 2010, das Buch 40 zu den letzten Dingen „Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits“, übers. M. Brugsch, Spohr/Zyperm 2009, und andere mehr (Einzelnachweise in den Fußnoten). Eine Art Zusammenfassung seines Opus Magnum bietet das auch auf Deutsch vorliegende „Elixier der Glückseligkeit“, übers. H. Ritter, Braunschweig 2004. Zum Gesamtwerk liegt vor: K. Garden, *The First Islamic Reviver, Abu Hamid al-Ghazālī and his Revival of the Religious Sciences*, Oxford 2014.

5 al-Ghazālī, *Die Belebung der religiösen Wissenschaften*, Buch 37: Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit; übers. H. Bauer, Spohr/Zyperm 2010, 26, unter Einbeziehung eines Hadith).

6 Vgl. hierzu Reinhold Bernhardt, „Da wurden ihre Augen geöffnet“ (Lk 24,31), in: M. Gharaibeh et al., *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam* (= Theologisches Forum Christentum-Islam), Regensburg 2015, 143–156.

7 Vgl. etwa Inst. III, 2–3; vgl. OS IV, 6–84. Wachstum im Glauben ist hier so zu verstehen, dass der Mensch immer tiefer in die Einsicht hineinwächst, wie sehr er von Gottes reinem Erbarmen abhängig ist. Fortschreiten meint bei Calvin: Erkenntnis des Zurückbleibens; vgl. hierzu Ralf K. Wüstenberg, Wachstum im Glauben? Eine Analyse der Rede vom „Fortschreiten“ in Calvins *Institutio*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 46/2004, 264–279.

Gottes, die einem „Gemälde“ gleichen, das „Gottes Kraft und Güte“ abbildet, soll für Calvin<sup>8</sup> zur Erkenntnis Gottes „und von da aus zu wahren und völligem Glück einladen.“ Und dieses wahre und völlige Glück ist in die Selbsterkenntnis gelegt, die aus der Gotteserkenntnis kommt.<sup>9</sup> Al-Ghazālī, der einen ganzen Traktat<sup>10</sup> dem Wechselverhältnis von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis gewidmet hat, schreibt über den Menschen: „Die Erkenntnis seines Wesens und seiner Eigenschaften ist der Schlüssel zur Erkenntnis Gottes.“<sup>11</sup> „Darum sollst du nach Erkenntnis deines wahren Wesens streben, was du bist, woher du gekommen bist, wohin du gehst, und zu welchem Zweck du für diese paar Tage in diese Karawanserei gekommen bist, wozu du erschaffen bist, worin dein Glück besteht und wodurch du glücklich wirst, worin dein Elend besteht und worin du elend wirst.“<sup>12</sup> Wer sich diesen Fragen stellt, wird nach al-Ghazālī in der Erkenntnis wachsen, dass das „wahre Menschenherz nicht von dieser Welt (ist), sondern als Fremdling für kurze Wanderung in diese Welt gekommen (ist).“<sup>13</sup> Das Ziel liegt für beide Theologen darin, dem Sinn des Lebens zu entsprechen. „Was ist der Sinn menschlichen Lebens?“<sup>14</sup> Für Calvin lautet die Antwort: Die Erkenntnis Gottes ist der Sinn unseres Lebens. Für al-Ghazālī<sup>15</sup> ist das Wesen des Lebens bestimmt durch die „Erkenntnis Gottes“ und das „Schauen der göttlichen Schönheit“ – „ihm gelten Pflichtgebot und göttliche Anrede“. Calvin<sup>16</sup> fasst gewissermaßen für beide zusammen: Der Mensch hat Gott recht erkannt, wenn er ihm die Ehre erweist.

Im Folgenden vertrete ich die These, dass, ausgehend von Einsichten reformatorischer Theologie, auch im Islam die für Calvin typischen Annahmen zu einer ‚natürlichen Theologie‘ sowie zu deren offenbarungstheologischen Unter-

---

**8** J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übers. u. bearbeitet v. O. Weber, neu hg. M. Freudenberg, Neukirchen 2008 (= Inst. I,5,10; vgl. Ioannis Calvini Operat Selecta (= OS III, 54).

**9** Vgl. zum Wechselverhältnis von Gottes- und Selbsterkenntnis etwa Inst. I,5,10; vgl. OS IV 54, 27f.: „So leuchtend sie (die göttlichen Zeichen) nun aber auch vor uns stehen – wir werden es dann verstehen, wozu sie letztlich bestimmt sind (...), wenn wir in uns selbst gehen und zusehen, auf wievielerlei Weise der Herr in uns sein Leben, seine Weisheit, seine Kraft zur Geltung bringt, wie er an uns seine Gerechtigkeit, Güte und Barmherzigkeit erweist.“

**10** Von der Selbsterkenntnis, in: al-Ghazālī, Das Elixier der Glückseligkeit (übers. H. Ritter), Braunschweig 2004, 35–73.

**11** Von der Selbsterkenntnis, 37.

**12** Von der Selbsterkenntnis, 35.

**13** Von der Selbsterkenntnis, 37.

**14** Genfer Katechismus von 1545, Abschnitt 7, in: CStA 2, 17.

**15** Von der Selbsterkenntnis, 37.

**16** Genfer Katechismus von 1545, Abschnitt 6, in: CStA 2, 17.

scheidungen anzutreffen sind, besonders hinsichtlich der theologischen Erkenntnis des Verweises von Zeichen (āyāt) auf die „Herrlichkeit Gottes“ im Spiegel der Schöpfung: Annahmen, wie die der Unentschuldbarkeit der Menschen angesichts göttlicher Zeichen oder die einer Ästhetik, die jeder natürlichen Theologie innewohnt; Unterscheidungen, wie die zwischen Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis sowie der zwischen einer natürlichen Gotteserkenntnis, die visuelle und kognitive Elemente umfasst und einer Erkenntnis Gottes, die gewiss macht (wo – reformatorisch-theologisch gesprochen – das ‚äußere‘ Wort zum ‚inneren‘ Wort wird.): Erkenntnisse, wie die, dass Zeichen (āyāt) nach islamisch-theologischer Auffassung zwar einerseits das Potential haben, zum heilsnotwendigen Wissen hinzuführen, andererseits das Heil nicht unmittelbar über eine vernunftgemäße Auslegung der Zeichen hergestellt werden kann. Der Vernunft kommt es nämlich zu, diese Zeichen wahrzunehmen und zu einer natürlichen Gotteserkenntnis zu gelangen, was wiederum an Calvin erinnert, wenn dieser die Auffassung vertritt, die ganze Schöpfung sei ein Spiegel der Herrlichkeit Gottes, aus der uns „eine Kunde von Gott entgegen“ strahlt.<sup>17</sup>

## Kernfragen der natürlichen Theologie bei Calvin und al-Ghazali

Für den interreligiösen Quervergleich, der von Einsichten reformatorischer Theologie ausgeht, eignen sich strukturell drei Kernfragen: die moralische Frage nach der Unentschuldbarkeit der Menschen angesichts der durch die Vernunft wahrnehmbaren Selbstmanifestation Gottes im Universum; die Frage nach der theologischen Tragweite einer natürlichen Gotteserkenntnis und damit verbunden schließlich die normative Frage nach dem, was in der Wahrnehmung Gottes in seiner Schöpfung gilt: Welcher Deutung bedürfen die Zeichen, um religiöse Gewissheit herstellen zu können?

Was die natürliche Gotteserkenntnis betrifft, wird bereits ein oberflächlicher Blick auf die Entwicklung der christlichen Theologie ausreichen, um zunächst eine Verschiedenheit zur islamischen Theologie auszumachen. Vor allem im 20. Jahrhundert ist in der evangelischen Theologie die Unterscheidung von ‚natürlicher‘ Gotteserkenntnis und jener ‚in‘ Christus akzentuiert worden.<sup>18</sup> Jede Rede

<sup>17</sup> Inst. I,5,1; vgl. OS III, 45.

<sup>18</sup> Prominent geworden war in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts die Debatte zwischen Brunner und Barth. Wenn dem Menschen von Natur aus eine „Empfindung für die Gottheit“ (Calvin) gegeben ist, kann auf diese natürliche Gotteserkenntnis dann aufgebaut werden (so

von der Offenbarung Gottes außerhalb Jesu Christi ließ evangelische Theologen „nervös werden“<sup>19</sup>.

Man konzentrierte sich allenfalls auf den negativen Effekt, nämlich dass die Menschen keine Entschuldigung dafür haben, die Frage nach Gott nicht zu stellen angesichts seiner Selbstmanifestation im Universum, ein Urteil, auf das wir auch in der islamischen Theologie stoßen. Wie Calvin kann auch al-Ghazālī die Auffassung vertreten, dass das im Universum vermittelte Gottesbild den Menschen zwar nicht zur wahren Gotteserkenntnis führe, die Menschen aber dennoch unentschuldigbar mache, wenn sie einem fundamentalen Unglauben anhängen. Al-Ghazālī<sup>20</sup> schreibt: „Es gibt keine größere Sünde als den Unglauben“! Denn er ist „der Vorhang, der den Menschen von Gott trennt.“ Im Spiegel seiner Werke, so Calvin, zeige sich „der Herr hell und klar“; doch bleiben die Menschen im „Stumpfsinn stets blind gegen so deutliche Bezeugungen“.<sup>21</sup> Die Unentschuldigbarkeit der Menschen, die daraus resultiert, dass sie trotz äußerer Zeichen („deutliche Bezeugungen“) und unter fehlendem Einsatz ihrer Vernunft („Stumpfsinn“) die Gottesfrage nicht einmal stellen, ist die negative Seite. Der eigentlich spannende Fragehorizont eröffnet sich, wo die Tragweite einer natürlichen Gotteserkenntnis auspunktiert wird.

Calvin empfahl dringend, dass Christen täglich oder zumindest einmal wöchentlich die Werke Gottes im Universum und in der Welt der Natur um sich herum betrachten sollen. Ziel sei es, angesichts der Schönheit, Herrlichkeit und Majestät den Schöpfer zu loben und ihm zu danken. Wie bei Calvin kann in der islamischen Theologie bei al-Ghazālī die Schönheit des Bildes Gottes in seiner Schöpfung betont werden. Dem Propheten Mohammad habe „das Grüne und das fließende Wasser“ gefallen „und die gesunden Naturen zeigen eindeutig, dass das Betrachten von Blüten und Blumen und farbschönen, hübsch gezeichneten,

---

Brunner) oder gibt es keinen Anknüpfungspunkt, weil durch die Sünde die Möglichkeit des Menschen, Gott von sich aus zu erkennen verstellt ist (so Barth)?

**19** So fasst Randall C. Zachman den Sachverhalt zusammen (Das lebendige Bild Gottes in der Schöpfung betrachten, in: Calvin heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche, hgg. M. Weinrich/U. Möller, Neukirchen 2010, 41.) Hintergrund der Skepsis besonders der Dialektischen Theologie gegenüber jeder ‚natürlichen‘ Theologie, die der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus an die Seite gestellt würde, war im 20. Jahrhundert auch zeitgeschichtlich als Reaktion auf die Katastrophe des 1. Weltkriegs und später im Kirchenkampf auf die theologische Überhöhung der Ideologie der Nationalsozialisten (etwa durch die sog. Deutschen Christen).

**20** Nachfolgende Zitate: al-Ghazālī, Die Belebung der religiösen Wissenschaften, Buch 31: Die Umkehr, Kap. 102 (Gramlich: 57).

**21** Inst. I, 5,11, vgl. OS III, 55.

wohlgestalteten Vögeln ihnen Lust bereitet“<sup>22</sup>. Sure 2 spricht von den „Zeichen“<sup>23</sup>, die „für Leute mit Verstand“ in „allem liegen“, und al-Ghazālī kommentiert: „Wenn einer, der auch nur das kleinste Fünkchen Verstand besitzt, den Inhalt dieser Verse mit einem Minimum an Überlegung betrachtet und seinen Blick über die Wunder der Schöpfung auf der Erde und in den Himmeln und über die unerhörten Vorgänge der Erschaffung der Tiere und der Pflanzen schweifen lässt, bleibt ihm nicht verborgen, dass diese staunenerregende Sache und festgefügte Ordnung nicht sein kann ohne einen Schaffenden, der sie lenkt, und einen Wirkenden, der sie fest fügt und ihr ihre Bestimmung auferlegt“.<sup>24</sup> Für den christlichen Reformator steht fest: Die Quelle der Schönheit ist in „den Vollkommenheiten Gottes zu suchen, wie sie im Universum manifestiert seien; in der Güte, der Weisheit, Macht und Gerechtigkeit.“<sup>25</sup> Der Genfer Reformator kann die Welt bekanntlich sogar als „Theater der Herrlichkeit Gottes“ bezeichnen. Die Bühne umfasst nach diesem Bild alles, was den Menschen umgibt. Nachdem die Welt erschaffen war, wurde der Mensch gleichsam auf den Schauplatz der Natur gestellt, um die Wunderwerke Gottes allenthalben zu schauen. In einer Metapher vergleicht Calvin die Schönheit der Werke Gottes mit einem Gemälde. „Wir müssen also gestehen, dass in allen Werken Gottes, zumal wenn man sie in ihrer Gesamtheit fasst, wie in einem Gemälde Gottes Kraft und Güte abgebildet sind. Dadurch sollen wir alle zu seiner Erkenntnis und von da aus wiederum zu wahren und völligem Glück eingeladen und gereizt werden.“<sup>26</sup> Mindestens Bewunderung und Staunen lösen die Betrachtung der Werke Gottes im Himmel und auf Erden aus. „Denn sobald wir Gott einmal als Werkmeister der Welt erkennen, müssen sich unsere Sinne nachgerade zur Bewunderung seiner unermesslichen Güte, Weisheit und Macht hinreißen lassen.“<sup>27</sup> Die Vielfalt des Lebens auf der Erde und die Fürsorge Gottes wiesen in besonderer Weise auf die Güte Gottes hin. „Denn auch durch wüste Einöden ziehen Flüsse hinab, und wilde Tiere erfreuen sich dort mancher Segnung Gottes. Es gibt keine noch so unfruchtbare Gegend, in der sich nicht wenigstens ein paar verstreute Bäume finden, aus denen der

<sup>22</sup> al-Ghazālī, Die Belebung der religiösen Wissenschaften, Buch 37: Die Gottesliebe, Kap. 26 (Gramlich: 640).

<sup>23</sup> „In der Erschaffung von Himmel und Erde; im Wechsel von Tag und Nacht (...); in den Wolken, die zwischen Himmel und Erde in Dienst gestellt sind, – in allem liegen Zeichen für Leute, die Verstand haben“ (Sure 2, 164)

<sup>24</sup> al-Ghazālī, Die Belebung der religiösen Wissenschaften, Buch 2: Glaube (Gramlich: 382).

<sup>25</sup> Zachman, Das lebendige Bild Gottes, in: Calvin heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche, hgg. M. Weinrich/U. Möller, Neukirchen 2010, 45.

<sup>26</sup> Inst. I,5,10; vgl. OS III, 54.

<sup>27</sup> Calvin, Kommentar zu Psalm 19,1, CStA 6, 79.

Gesang der Vögel erschallt.<sup>28</sup> Gottes Fürsorge gilt in Anlehnung an Psalm 104<sup>29</sup> jeder Kreatur, ganz gleich welchen Nutzen sie für die Menschen haben, denn sie dienen unablässig als „Schmuck dieser Welt, damit man an ihnen die Majestät Gottes bewundern kann.“<sup>30</sup> So werde offenkundig, „dass kein Ort der Erde von unserem gütigen Vater unbeachtet und keine Kreatur von seiner Fürsorge ausgeschlossen bleibt.“<sup>31</sup>

Eifer, Lob und Dank sind aus Sicht Calvins die rechte Antwort darauf, dass Gott sich in solcher Vielfalt zu erkennen gibt. Der Reformator mahnt die Gottesfürchtigen zu ständigem Eifer: Jeden Augenblick ihres Lebens sollen sie sich der Betrachtung seiner Macht hingeben. Kein Moment soll vergehen, „ohne unsere Aufmerksamkeit auf die Weisheit, Macht, Güte und Gerechtigkeit Gottes in der Schöpfung und Regierung der Welt zu lenken.“<sup>32</sup> Zwar sei die andauernde Betrachtung geboten; „aber wegen unserer Schwachheit ist ein Tag dazu besonders festgesetzt.“<sup>33</sup> Gott habe nämlich den siebenten Tag in dieser Weise ausgezeichnet und soll uns darin selbst zum Vorbild werden. „Als er die Erschaffung der Welt in sieben Tagen vollendet hatte, weihte er den Siebten der Betrachtung seiner Werke. Um uns dazu noch mehr anzutreiben, hält er uns sein Beispiel vor.“<sup>34</sup> Da Gebote, wie hier die Sabbathheiligung, in der Gesetzestheologie Calvins für Christen weiter bindend sind, sollen sie die Schönheit des Universums betrachten und darin Gott eifrig nachtun: „Sicherlich hat Gott, nachdem die Schöpfung der Welt vollendet war, den siebenten Tag für sich genommen und geheiligt, um seine Anbeter von allen andern Sorgen zu lösen und sie bei der Betrachtung der Schönheit und Herrlichkeit seiner Werke festzuhalten.“<sup>35</sup>

Die Betrachtung der Schönheit und Herrlichkeit von Gottes Werken führt nicht allein in eine äußere Erkenntnis. Seine Metapher vom „Theater der Herrlich-

---

**28** Calvin, Kommentar zu Psalm 104, 11–12, CStA 6, 291.

**29** Zu verweisen ist auf den Zusammenhang zwischen Psalm 104 und Sure 2, 163–164; im Koran wird der Mensch angesichts „der Erschaffung der Himmel und der Erde“, des Wechsels „von Tag und Nacht“, „jeder Art von Getier“ zur Gotteserkenntnis aufgerufen: „Wahrlich, darin sind Zeichen für Menschen, die begreifen!“

**30** *Ibid.*, 299.

**31** *Ibid.*

**32** Calvin, Harmonie des 2. bis 5. Buch Mose, in: Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung, hg. K. Müller, Neukirchen (o.J.), Kommentar zum 4. Gebot (Ex 20, 8–11; Dtr. 5, 12–15), (= CO 24, 578f.).

**33** Calvin, Der Genfer Katechismus von 1545, bearbeitet von E. Saxer, CStA 2, 69.

**34** *Ibid.*

**35** Calvin, Harmonie des 2. bis 5. Buch Mose, in: Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung, hg. K. Müller, Neukirchen (o.J.), Kommentar zum 4. Gebot (Ex 20, 8–11; Dtr. 5, 12–15), (= CO 24, 578f.).



keit“ nach innen wendend, schreibt Calvin: „Wir sind nicht nur Betrachter dieses schönen Schauspiels, sondern dürfen den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der uns darin angebotenen Güter genießen.“<sup>36</sup> Das Einzige, was Gott im Gegenzug von uns erwarte, sei, dass wir ihn und seine Güte aus dankbarem Herzen für alle Wohltaten lobten. Den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der uns angebotenen Güter „können wir Gott nur mit unserer Dankbarkeit vergelten, indem wir ihm das ihm zustehende Lob darbringen.“<sup>37</sup> Ein Calvin-Kenner kommentiert zutreffend: „Von der Freude über all die Dinge, die Gott uns so reichlich gewähre, lässt uns Calvin die Aufmerksamkeit auf unser Inneres richten, so dass wir die Lebenskraft Gottes in uns spüren mögen.“<sup>38</sup> Zum Teil erinnern Calvins Ausführungen an al-Ghazālīs mystisch gefärbte Sprache. Die Erfahrung, dass wir die Macht Gottes letztlich nicht erfassen können, führt zu anderen Erkenntniswegen: Wir fühlen die Kräfte Gottes in uns – „ein fast unbegreifliches Wunder, wenn wir ihn spüren und doch nicht spüren.“<sup>39</sup> In den Werken der Schöpfung – außerhalb von uns und in uns – sei die Macht Gottes gleichzeitig offenbar und verborgen.<sup>40</sup> Auch der Genfer Reformator kann in diesem Zusammenhang vom „Schmecken“ der Erkenntnis sprechen, die zur Verherrlichung Gottes bereits ausreiche angesichts der verborgenen „Unermesslichkeit der Weisheit, Billigkeit, Gerechtigkeit, Kraft und Barmherzigkeit in Gottes Werken“<sup>41</sup>. Und wo auch nur ansatzweise Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Kraft in seinen Werken geschaut wird, da kann Calvin an anderer Stelle vom „Verschwinden“ des Ich angesichts der Überwältigung in der Schau von Güte, Weisheit und Macht Gottes sprechen. Es erinnert an al-Ghazālīs Rede vom „Entwerden“ des Ich angesichts des Lichtes Gottes<sup>42</sup>, wenn Calvin schreibt: „Je aufmerksamer wir uns auf die Betrachtung der Werke Gottes konzentrieren, (um so mehr) verschwinden wir gewissermaßen, so sehr überwältigen uns

---

36 Calvin, Kommentar zu Psalm 104, 31, CStA 6, 313.

37 Ibid.

38 Zachman, Das lebendige Bild Gottes, in Calvin heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche, hgg. M. Weinrich/U. Möller, Neukirchen 2010, 55.

39 Calvin, Auslegung der Apostelgeschichte, zu Apg. 17,27, CO 48, 415–416.

40 „Ob nämlich auch Gottes Werke nach irgendeiner Seite uns wohl bekannt sind, so bleibt diese unsere Erkenntnis doch hinter der unendlichen Hoheit derselben weit zurück“; man kommt „nicht weiter als dass man in Ehrfurcht aufschaut zu der verborgenen Weisheit und Kraft Gottes, die zwar in seinen Werken leuchtet, aber die Fassungskraft unseres Geistes weit übersteigt.“ Calvin, Die Psalmen, Teil 2, zu Ps. 77,14, CO 31, 717–718.

41 Calvin, Die Psalmen, Teil 2, zu Psalm 111,2, CO 32, 167–168.

42 Vgl. al-Ghazālī, Die Belebung der religiösen Wissenschaften, Buch 35: Der Einheitsglaube und das Gottvertrauen 12 (Gramlich: 520–21): Der Gott Vertrauende sieht „im Sein nur eines“. Und insofern er „nur eines sieht, sieht er auch sein Ich nicht mehr.“

die Wunder, die sich von überall her in unsere Augen einbrennen.“<sup>43</sup> Der südafrikanische reformierte Theologe John de Gruchy<sup>44</sup> verweist auf die innere Verbindung von Mystik und Theologie, von Kontemplation und Schriftgebundenheit, von Spiritualität und Gehorsam bei Calvin und zeichnet dessen Theologie schließlich in den Ästhetik-Diskurs<sup>45</sup> ein. Interreligiös wäre in diesem Zusammenhang der Frage nachzugehen, ob auch al-Ghazālī teilt, was de Gruchy die „ästhetische Sensibilität“ nennt.<sup>46</sup>

**43** Calvin, Kommentar zu Jeremiah 51, 15–16, CO 39, 453–455, Zitat 454.

**44** „The prophetic and the mystical were torn apart, just as Word and sacrament were too often separated from each other.“ John de Gruchy, John Calvin. Christian Humanist and Evangelical Reformer, Oregon 2009, 94.

**45** Der Ästhetikdiskurs wurde zunächst vor allem in der Philosophie geführt. Vgl. etwa A. Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Manchester 1990; J. Bernstein, *The fate of art: aesthetic alination from Kant to Derrida and Adorno*. In der Theologie wird der innere Zusammenhang von Ästhetik, Ethik und theologischen Überzeugungen der Wahrnehmung des Schönen (zum Teil im Anschluss an Kierkegaard, Bonhoeffer und von Balthasar) bedacht. Vgl. John de Gruchy, *Christianity, Art and Transformation*, Cambridge 2001; A. Garcia-Rivera, *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics*, Collegeville 1999; P. Sherry, *Spirit and Beauty: An Introduction to Theological Aesthetics*, Oxford 1992; F.B. Brown, *Religious Aesthetics: A Theological study of making and meaning*, Princeton 1989. Dabei setzt de Gruchy in der theologischen Rezeption (*Christianity, Art and Transformation*, 6) mit dem Wortsinn ein: „The word ‚aesthetics‘ derives from the the Greek ‚aisthaesis‘ and literally means perception. Aesthetics is about the way in which we see, hear and feel through sense perception, primarily through the arts, and the way in which we evaluate and appreciate what we experience.“ Die in den letzten Worten anklingende Frage einer Evaluation (oder auch theologisch- normativen Prüfung) von empirisch Wahrgenommenem diskutiert de Gruchy in seinem Buch im Folgenden im Hinblick auf Calvin und Bonhoeffer (vgl. 40–45; 136–168).

**46** Vgl. J. de Gruchy, *John Calvin: Christian Humanist and Evangelical Reformer*, Oregon 2013, 191–203. Dass das Wahre und Gute auch schön sein muss, ist ein platonischer Gedanke, der den Ästhetikdiskurs durchzieht und uns interessanterweise auch bei al-Ghazālī begegnet, besonders in seinen Gedanken von der Sehnsucht nach Gott (hierzu ausführlich etwa B. Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism: The teachings of al-Ghazālī and al-Dabbagh*, London/New York 2003, 49: “al-Ghazālī seems to follow Plato’s line of thought when considering non-sensual objects, such as knowledge, good character and virtues, as beautiful. All these objects are perceived by the light of the insight, a term equivalent in al-Ghazālī to the intellect, and not by the senses.”). John de Gruchy beobachtet bei seiner Lektüre der *Institutio* Calvins, dass das platonische Zusammenspiel von Wahrheit, Güte und Schönheit bei Calvin in exakt derselben Weise wiederkehre (De Gruchy, *John Calvin*, 199: „In reading the Institutes, I am continually aware that the so-called Platonic triad of ‚truth, goodness, and beauty‘ is apparent even if not acknowledged or understood in precisely the same way.“) Das ästhetische Bewusstsein Calvins, das de Gruchy zufolge auf dessen humanistische Wurzeln verweist, ist immer verbunden mit der Frage nach Gerechtigkeit und beinhaltet somit ein kritisches Potential (vgl. de Gruchy, *John Calvin*, 200). In der theologischen Rezeption des gegenwärtigen Ästhetikdiskurs wird dieser Zusammenhang von Gerechtigkeit und Schönheit unterstrichen (Vgl. etwa Elaine Scarry, *On Beauty and Being Just*, Princeton

## Normative Fragen an eine natürliche Theologie

Calvin mahnt im Rahmen seiner Heiligungslehre dazu, dass Christen durch die Naturbetrachtung zum Lobpreis der göttlichen Güte angeregt werden: „Hat doch der Herr die Blumen mit solcher Lieblichkeit geziert, dass sie sich unseren Augen ganz von selbst aufdrängen, hat er ihnen doch so süßen Duft verliehen, dass unser Geruchssinn davon erfasst wird – wie sollte es dann ein Verbrechen sein, wenn solche Schönheit unser Auge, solcher lieblicher Duft unsere Nase berührte?“<sup>47</sup>

In dieser Mahnung klingt zugleich die normative Frage nach den Kriterien im Hinblick auf die Wahrnehmung von Gottes Selbstmanifestation im Universum an. Bedürfen die Zeichen nicht immer einer Deutung, um Gewissheit herstellen zu können? Calvin<sup>48</sup> ist hier eindeutig. Es sei die „rechte“ Betrachtung der Werke Gottes, die „in Bewunderung“ führe. „Rechte“ Betrachtung qualifiziert die Art und Weise der Wahrnehmung. Den Gläubigen seien von Gott Augen gegeben, mit denen sie seine Werke in der Schöpfung wahrnehmen können; ihre Augen seien durch „die Schrift“ geschärft, ja überhaupt sei es jetzt erst „recht“ möglich, zu erkennen. Denn Calvin verfolgt „eine doppelte Sicht: Einerseits hat Gott die Welt nicht nur erschaffen, sondern die ganze Welt ist bis heute voll der Hinweise auf Gott selber – die Welt ist ein Spiegel der Herrlichkeit Gottes. Gott hat seine Spuren in dieser Welt hinterlassen. Gott ist in der Welt zu erkennen. Aber – eben nicht einfach so. Denn auch wenn die Welt voll der Spuren Gottes ist, so ist es dem Menschen aus sich heraus gar nicht möglich, in der ihn umgebenen Welt Gott selber zu erkennen.“<sup>49</sup> Mit diesem Hinweis ist zugleich eine kategoriale Unterscheidung gesetzt sowie eine normative Aussage getroffen: Gläubige vermögen klar zu erkennen, „natürliche“ Menschen nur schemenhaft. Normativ wird an einschlägigen Stellen die Metapher vom Licht eingeführt, das nach Calvin den Weg zur wahren Erkenntnis Gottes weist: „Es bedarf eines anderen und besseren Mittels, das uns zuverlässig zum Schöpfer der Welt selbst weise. Deshalb hat Gott

---

1999; John de Gruchy, *Christianity, Art and Transformation. Theological aesthetics in the struggle for justice*, Cambridge 2001). Wo man, wenn auch nur bruchstückhaft, von den oben gewonnenen Einsichten auf diesen Zusammenhang zugeht, wird pauschal gesagt werden dürfen: Auch beim großen islamischen Denker wird der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit nicht ausgeklammert, wo es um die Bewunderung von Gottes Schönheit in der Schöpfung geht (S. Derin, *Love in Sufism: From Rabia to Ibn al Farid*, Istanbul 2008, 131–163, bes. 147f).

47 Inst. III, 10,2; vgl. OS IV, 178.

48 Vgl. zum Folgenden Calvin, Kommentar zu Psalm 139,14, zit. nach: Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung Bd. 5, Neukirchen (o.J.), 612.

49 Georg Plasger, *Johannes Calvins Theologie. Eine Einführung*, Göttingen 2009, 42.

uns mit gutem Grund das Licht seines Wortes hinzugegeben, um sich dadurch zu unserem Heil kundzumachen.“<sup>50</sup>

Ich möchte abschließend weniger der von Calvin eingezeichneten Differenz zwischen ‚gläubigen‘ und ‚natürlichen‘ Menschen nachgehen, sondern der Frage, wie ‚christlich gläubig‘ und ‚islamisch gläubig‘ in ihrer Differenz und Übereinstimmung zueinander zu denken sind. Hierzu soll die Lichtmetapher aus dem zuletzt zitierten Satz herangezogen werden. Das Licht als Deutungskategorie für ein Sehen, das den Weg zur Erkenntnis Gottes weist, taucht interessanterweise fast wörtlich auch bei al-Ghazālī auf, und zwar im Zusammenhang seiner (!) Auslegung des Neuen Testaments. Der große Denker des Islam hat in seinem weitreichenden Schaffen nämlich auch einen Kommentar<sup>51</sup> zum Johannesevangelium verfasst. Er interpretiert mit Joh. 9,5 und 12,46 Jesus als das wahre Licht, das jedem Menschen leuchtet; allerdings seien „diese Aussagen auf Gott zu beziehen“, denn *Gott* ist „groß und mächtig“. Jesus gibt nach al-Ghazālī „Zeugnis“ ab „für das Licht der Wahrheit“: „Diese Wahrheit gibt dem Menschen Kenntnis über die Einzelheiten seiner Schöpfung durch seine Erleuchtung. Der Verstand erlangt diese Erkenntnis nur durch das Licht göttlicher Führung.“ Der Muslim legt zusammenfassend die Lichtmetaphern des Johannesevangeliums *in islamischer Perspektive inklusiv* aus: „Licht“ werde im Johannesevangelium „wie schon im Evangelium für Gottes Führung benutzt. Jesus, über ihm sei der Friede, sagt dort: ‚So lange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt.‘“

Im Unterschied zum Christen Calvin wird bei al-Ghazālī das Licht, das für ihn (immer nur) Weg zu Gott ist, gerade nicht mit dem inkarnierten Schöpfungslogos identifiziert. Der Gedanke der Menschwerdung Gottes wird nicht mitvollzogen<sup>52</sup>; dennoch hat für beide Theologen Licht eine konstitutive Funktion für die Gotteserkenntnis. Die Vernunft jedenfalls kann nicht zur wahren Gotteserkenntnis führen; sie hat auch bei al-Ghazālī für den Glauben eine explikative und nicht konstitutive Funktion. Konstitutiv ist für ihn das göttliche Licht, das ihm ‚die Brust weitete‘.<sup>53</sup>

50 Johannes Calvins Auslegung der Genesis. Einleitung, in: Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Neue Reihe Bd. 1, hg. W. Goeters, M. Simon, Neukirchen (1956), 8.

51 Franz-Emar Wilms, al-Ghazālīs Schrift ‚Wider die Gottheit Christi‘, Leiden 1996, Nachfolgende Zitate: 100. In jüngster Zeit wird allerdings die Autorenschaft al-Ghazālīs selbst bestritten. Man nimmt an, dass ein Schüler den Kommentar verfasst habe. Vgl. I-Raddal-jamil/A Fitting Refutation of the Divinity of Jesus, ed. by Mark Beaumont/ Maha El Kaisy-Friemuth, Brill: Leiden 2016.

52 „Ausgeschlossen bleibt eine Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen, oder umgekehrt.“ (Wider die Gottheit, 99).

53 Wo „Licht in das Herz“ eindringt da tut „sich die Brust auf“: vgl. al-Ghazālī, Die Belebung der religiösen Wissenschaften, Buch 36: Der Verzicht (Gramlich: 464) und an anderen Stellen mehr!

Aus der Position christlicher Theologie verweist die johanneische Rede vom Licht normativ auf Jesus Christus. Durch ihn fällt „ein neues Licht in die Schöpfung hinein – und jetzt beginnt sie zu leuchten für die, die Augen haben, das zu sehen. Für erleuchtete Augen ist die Schöpfung ein *theatrum gloriae dei*.“<sup>54</sup> Bedeutet hier aber normativ zugleich exklusiv? Dann hätten ausschließlich Christen erleuchtete Augen! Oder müsste nicht zwischen normativ und exklusiv unterschieden werden? Dann wäre die islamische Interpretation des Johannesprologs, wie sie al-Ghazālī vorträgt, zumindest nicht einfach abzuweisen. Ja, wenn al-Ghazālī die Lichtmetaphern des Johannesevangeliums als „Führung Gottes“ inklusiv für islamische Theologie interpretiert, darf an dieser Stelle nicht mit Recht sogar ein wechselseitiger, „mutualer“ Inklusivismus<sup>55</sup> angenommen werden? Die Antwort müsste im Lichte Calvins m. E. ja und nein lauten:

Ja, denn die Erkenntnis Gottes in Christus beseitigt nach Calvin nicht die Erfordernis Gottes Licht auch in seiner Schöpfung zu erkennen. „Gott hat sich derart im ganzen Bau der Welt offenbart und tut es noch heute, dass die Menschen ihre Augen gar nicht aufmachen können, ohne ihn notwendig zu erblicken.“<sup>56</sup> Nach Calvin kann uns die Betrachtung der Schöpfung „fördern im wahren Wissen um Gott.“<sup>57</sup> Denn „Gott, den Unsichtbaren, erkennen wir nur aus seinen Werken“ und das ganze Weltgebäude sei wie das Gewand, das sich der unsichtbare Gott anziehe, so dass wir ihn darin selbst erkennen. „Wenn er mit seinem Blitzstrahl die ganze Welt erhellt, dann ist dies das Gewand, in dem er, obwohl in sich selbst verborgen, uns gewissermaßen sichtbar erscheint.“<sup>58</sup> Es spricht also viel dafür, dass die Lichtmetapher einen ‚strahlenden Überschuss‘ bereithält, der anschlussfähig ist für eine nicht-christliche Deutung, ja einen islamischen Inklusivismus ermöglicht, wie er drei Generationen nach al-Ghazālī bei Ibn-Arabī anklingt<sup>59</sup>. Jedenfalls gleicht auch für den Islam das Verständnis der

---

54 Georg Plasger, Calvin, 43.

55 Vgl. zum Konzept des „mutualen Inklusivismus“: Reinholdt Bernhardt, *Ende des Dialogs?* (= Beiträge zu einer Theol der Rel 1), Zürich 2006, 29 u. ö. Zur kritischen Einordnung des „mutualen Inklusivismus“ in die gängigen theologisch-christlichen Pluralismusmodelle (Exklusivismus, Inklusivismus, pluralistische Religionstheologie, positioneller Pluralismus) vgl. Ralf K. Wüstenberg, *Islam ist Hingabe. Eine Entdeckungsreise in das Innere einer Religion*, Gütersloh 2016, 108–111, bes. 109, FN 312.

56 Inst. I,5,1, vgl. OS III, 45.

57 Auslegung der Genesis. Einleitung, in: Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Neue Reihe Bd. 1, hg. W. Goeters, M. Simon, Neukirchen 1956, 9.

58 Calvin zu Psalm 104,2 (Licht ist dein Kleid, das du anhast), CStA 6, 279.

59 Geradezu an Karl Barths Lichterlehre erinnert, wenn Ibn-Arabī (The Sufi path to knowledge, hg. W. Chittick, New York 1989) schreibt: “All religions are lights. Among these the religion of Muhammad is like the light of the sun among the lights of the stars.” Bei Ibn-Arabī kann diese

Wirklichkeit einem „Zeichen-Universum“, wonach das „Buch der Schrift“ und das „Buch der Natur“ in einem Kommunikationsverhältnis zueinander stehen. Für die christliche Theologie liegt aber „der Akzent auf der Zeichenkommunikation des Glaubens, die in Gottes Reden in der Schöpfung, im inkarnierten Schöpferlogos“ begründet ist.<sup>60</sup> Und hier werden nun Unterschiede deutlich, insofern Calvin in *seinem* Johanneskommentar die Position vertritt, dass die Güte Gottes *im Kreuz Christi heller scheine* als in der ganzen Schöpfung, da das Kreuz die Wiederherstellung der an die Sünde verlorenen Welt darstelle. „Denn am Christi Kreuz war die unvergleichliche Güte Gottes der ganzen Welt aufs deutlichste sichtbar. Zwar liegt auf allen Kreaturen (...) ein Abglanz der Ehre Gottes. Nirgends aber strahlte diese je heller als am Kreuze. Denn an ihm kam die wunderbare Umkehrung aller Verhältnisse zustande, (...) war die Sünde vernichtet, den Menschen das Heil wiedergegeben, die ganze Welt wiederhergestellt und alles wieder in Ordnung gebracht worden.“<sup>61</sup>

## Fazit in Thesen

Rückblickend lassen sich diskutierte Aspekte thesenartig zusammenfassen: zu den erkenntnistheoretischen Bedingungen einer natürlichen Theologie bei Calvin und al-Ghazali; zur Interdependenz von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, zur „Ästhetik“<sup>62</sup> einer interreligiösen *theologia naturalis* sowie zur univoken Deutung der Zeichen Gottes in der Schöpfung.

1. Die Stiftung von Glaubensgewissheit bleibt allein Gott vorbehalten. Glaube ist ein Geschenk. Und das gilt für Calvin (und die reformatorische Theologie generell) wie auch für al-Ghazali (und die mit ihm verbundenen Zweige islamischer Theologie). Dabei spielen äußere Zeichen eine tragende Rolle.

---

Sichtweise aber zu einem Heilsuniversalismus führen, wonach gilt: „Everyone will end up with mercy“ (op. cit., 338).

**60** Zitatstücke übernommen aus: Christoph Schwöbel, *Denkender Glaube. Strukturmomente des christlichen Glaubens und die Praxis christlicher Theologie im Gespräch mit islamischer Theologie*, in: in: M. Gharaibeh et al., *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam (= Theologisches Forum Christentum-Islam)*, Regensburg 2015, 69–95, 83.

**61** Calvin über Joh. 13,31, Johannes Calvins Auslegung des Johannesevangeliums, in: *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe Bd. 14*, hg. O. Weber, Neukirchen 1964, 345.

**62** Ob Calvin und al-Ghazālī teilen, was John de Gruchy eine „ästhetische Sensibilität“ nennt, wurde oben in der Diskussion angerissen. Den Ästhetik-Diskurs auf die natürliche Theologie zu beziehen, bedeutete, dem Gedanken zuzustimmen, dass das Wahre und Gute auch schön sein muss, ein Gedanke, der bei al-Ghazālī wie auch Calvin begegnet (wenn auch fraglich, ob jeweils in demselben Gottesbild verankert).

Die Metapher vom Licht birgt ein religionsübergreifendes Potential. „Nur dank dem göttlichen Licht, einer himmlischen Hilfe, kann die Wahrheit ergriffen werden.“<sup>63</sup> Wo ich weiß, dass der Glaube freies Geschenk ist, etwa weil „Licht in das Herz“ eindringt „und sich die Brust auftut“<sup>64</sup>, da weiß ich auch, dass ich ihn nicht für andere herstellen kann.

2. Solch gewiss machender Glaube hat sowohl bei al-Ghazālī als auch bei Calvin mit Kenntnis zu tun (*cognitio*), einer Kenntnis, die sich für beide Theologen aus dem Wechselverhältnis von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis vollzieht.
3. Die bei Calvin und al-Ghazali viel verwendete Lichtmetapher hält einerseits einen ‚strahlenden Überschuss‘ bereit, der anschlussfähig ist für eine Deutung islamischer natürlicher Theologie. Andererseits zeigt die genauere Betrachtung, dass zur theologischen Univozität der Zeichendeutung Calvin, wie wir anhand seines Johanneskommentars sahen, die Christologie einschlägig ist. Der Genfer Reformator vertritt im Unterschied zum Johanneskommentar al-Ghazalis die Position, dass die Güte Gottes *im Kreuz Christi heller scheine* als in der ganzen Schöpfung, da das Kreuz die Wiederherstellung der an die Sünde verlorenen Welt darstelle.

---

**63** al-Ghazālī, *Mizan* 65 ( zitiert nach: J. Bouman, *Glaubenskrise – Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam*. Bd. 2: *Die Theologie al-Ghazālīs und Augustins im Vergleich*, Gießen/Basel 1990, 348).

**64** al-Ghazālī, *Die Belebung der religiösen Wissenschaften*, Buch 36: *Der Verzicht* (Gramlich: 464).