

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Markus Mühling (ed.), *Gott und Götter in den Weltreligionen*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Gott im Islam

in: Markus Mühling (ed.), *Gott und Götter in den Weltreligionen*. Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Konfuzianismus, Buddhismus, pp. 103–142

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014 (Grundwissen Christentum 5)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666568534>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Markus Mühling (Hrsg.), *Gott und Götter in den Weltreligionen* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Gott im Islam

in: Markus Mühling (Hrsg.), *Gott und Götter in den Weltreligionen*. Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Konfuzianismus, Buddhismus, S. 103–142

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014 (Grundwissen Christentum 5)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666568534>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Gott im Islam

1. Offenbarung als Grundlage der Rede von Gott
 - a) *Die mu'tazilitische Betonung der Transzendenz Gottes*
 - b) *Die asch'aritische Betonung von Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans*
 - c) *Die ästhetische Rekonstruktion des muslimischen Offenbarungsanspruchs bei Navid Kermani*
 - d) *Natürliche Gotteserkenntnis als Verweis auf die Offenbarung*
2. Wesen und Eigenschaften Gottes
 - a) *Einzigkeit und Unvergleichlichkeit Gottes*
 - b) *Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft Gottes*
 - c) *Die Vielfalt der Eigenschaften Gottes*
3. Mystik und Erfahrungsmöglichkeiten Gottes
4. Epilog: Allah als der Gott Jesu Christi?

Mitte des Islams und damit auch Ausgangspunkt seiner Rede von Gott ist ein Buch, der Koran, das für Muslime endgültige Wort Gottes; es ist aus muslimischer Sicht Urnorm der Wahrheit und Richtschnur des rechten Lebens. Will man Aussagen über das Wesen, die Existenz und die Erfahrbarkeit Gottes machen, ist es aus muslimischer Sicht zunächst einmal erforderlich, von diesem Buch auszugehen. Der nachfolgende Artikel ist deshalb so aufgebaut, dass in einem ersten Schritt auf Natur und Status des Korans in der islamischen Theologie eingegangen wird (1.), um einerseits zu klären, wie hier Offenbarung gedacht wird und wie das offenbarte Wort Gottes in Beziehung zu Gottes Wesen gesetzt wird. Andererseits soll es um die Frage gehen, inwiefern man die islamische Theologie als Offenbarungstheologie ansehen kann und muss. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, unterschiedliche theologische Schulrichtungen im Islam zu identifizieren, um auf diese Weise die Vielfalt an Einschätzungen in der theologischen Gotteslehre besser verstehen und einordnen zu können. Auf dieser Basis gilt es in einem zweiten Schritt über Gottes Wesen und Eigenschaften nachzudenken (2.). Abgerundet werden sollen diese Überlegungen dann durch eine Reflexion auf die Möglichkeit der Erfahrbarkeit Gottes, u.a. durch einen Rekurs auf die islamische Mystik, den Sufismus (3.), die eine kurze Auseinandersetzung mit der Frage vorbereitet, ob der liebende Gott Jesu Christi mit dem Gott des Islams identisch ist.

1. Offenbarung als Grundlage der Rede von Gott

Es ist innerislamisch umstritten, ob man die Kategorie Offenbarung tatsächlich sinnvoll in der islamischen Theologie anwenden kann. Eine Antwort auf diese Frage setzt eine Reflexion darauf voraus, was eigentlich genau durch den Koran deutlich geworden ist bzw. anders gewendet, was der Koran eigentlich ist. Was genau ist eigentlich der Status und die Rolle des Korans in der islamischen Theologie? Um diese Frage entspannt sich der zweite große theologische Streit in der Geschichte des Islams, der nicht nur den Status des Korans problematisiert, sondern auch die dahinterstehenden Gottesvorstellungen diskutiert. Vordergründig geht es dabei um die Frage, ob der Koran als geschaffen oder ungeschaffen zu glauben ist. Im Hintergrund steht aber nicht weniger als die Frage nach der Rationalität und Verstehbarkeit von Theologie überhaupt.

Die hiermit angesprochene Kontroverse besteht im Wesentlichen aus dem Streit zwischen zwei theologischen Schulen: den Mu'taziliten und den Asch'ariten. Von diesem Streit ausgehend lassen sich bis heute wichtige Eckpfeiler der islamischen Theologie rekonstruieren. Im Folgenden sollen deshalb die inhaltlichen Hauptpunkte dieses Streits zwischen beiden Schulen nachgezeichnet werden, um auf diese Weise einen Ansatzpunkt für die unterschiedlichen theologischen Gotteslehren im Islam zu gewinnen.¹

a) *Die mu'tazilitische Betonung der Transzendenz Gottes*

Als Mu'taziliten bezeichnet man eine Gruppe islamischer Theologen aus der Frühzeit des Islams, die sich einerseits methodisch darauf verpflichtet haben, den muslimischen Glauben mit den Mitteln der Vernunft zu verteidigen und somit in der Terminologie griechischer Philosophie verständlich zu machen, und die andererseits in ihrer Entfaltung der Glaubenslehre von der absoluten Transzendenz Gottes ausgehen. Gott übersteige in seiner Einheit, Einzigkeit und Ewigkeit die Verstehensmöglichkeiten menschlicher Vernunft und sei in menschlicher Sprache nicht adäquat aussagbar. Deshalb könne auch der Koran – anders als die Tradition meine² – nicht als ungeschaffen angesehen werden, sondern sei eine von Gott erschaffene Mitteilung des göttlichen Willens.

¹ Die nachfolgenden Überlegungen im ersten Kapitel dieses Textes folgen im Wesentlichen meinen Ausführungen in Klaus von Stosch, *Offenbarung*, Paderborn u.a. 2010, 109-119, in Verknüpfung mit Klaus von Stosch, *Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans*. In: *ZKTh* 129 (2007) 53-74. Dabei versuche ich Anregungen aufzunehmen, die ich zur Überarbeitung meines zuletzt genannten Textes während meines Forschungsaufenthalts an der *Harvard Divinity School* von Baber Johansen erhalten habe. Ihm möchte ich dafür herzlich danken.

² Die älteste Bezeugung des Glaubens an die Ungeschaffenheit des Korans findet sich bei einer Tradition, die Ibn Abbas (gest. 687) zugeschrieben wird (vgl. Wolfson 239).

Die Mu'taziliten hatten ihre Blütezeit zwischen der Mitte des 8. und des 9. Jahrhunderts n.Chr., also im 2. und 3. Jahrhundert muslimischer Zeitrechnung und wurden in dieser Zeit auch stark politisch gefördert. Hintergrund dieses Interesses der Machthaber an einer rationalen Durchdringung des Glaubens war die Tatsache, dass das Kalifat Mitte des 8. Jahrhunderts ein riesiges Gebiet beherrschte, in dem die alten Religionen nach wie vor aktiv waren. Dadurch standen Auseinandersetzungen an mit dem Christentum, aber auch mit dem v.a. im Iran verbreiteten Dualismus sowie mit gnostischem Gedankengut. Die Kalifen erhofften sich an dieser Stelle durch eine mu'tazilitisch geprägte Theologie eine einigende Wirkung auf ihr Herrschaftsgebiet bzw. eine Rationalisierung der im Reich bestehenden Gegensätze. Den Höhepunkt der mu'tazilitischen Macht bildete das Kalifat von Abu l-Abbas Abdallah al-Ma'mun (786-833), eines Sohns von Harun ar-Raschid. Al-Ma'mun setzte sich mit persönlichem Eifer für das Aufblühen des Rationalismus ein und förderte nach Kräften die Mu'taziliten. Allerdings verwendete er dabei Mittel, die dem mu'tazilitischen Anliegen nachhaltig Schaden zufügten. Er rief nämlich eine Inquisition ins Leben, die die Bagdader Theologen überprüfen und auf die Lehre von der Geschaffenheit des Korans verpflichten sollte.³ Wie kein Kalif vor ihm präsentierte sich al-Ma'mun als Lehrer der Gläubigen und versuchte mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln – also auch der Folter und Morddrohung – das anthropomorphe Gottesbild der Tradition durch das fortschrittlichere, die Transzendenz Gottes betonende der Mu'taziliten zu ersetzen. Prominentestes Opfer des Inquisitionsverfahrens war Ahmad ibn Hanbal (780-855), der trotz Auspeitschung und Morddrohung am Bekenntnis zur Ungeschaffenheit des Korans festhielt.⁴ Ibn Hanbal vertrat dabei keine anspruchsvolle Theologie, sondern lehnte ebenso wie die ihm folgende Rechtsschule der Hanbaliten jeden Gebrauch autonomer Vernunft ab. Dennoch erlangte er dadurch Einfluss, dass er unter Einsatz seines Lebens für die Lehre von der Ungeschaffenheit des Korans und damit für die göttliche Autorität und Dignität des muslimischen Offenbarungsanspruchs eintrat.

Ein Kurswechsel fand erst mit dem 10. Kalifen Dscha'far ibn Muhammad al-Mutawakkil (reg. 847-861) statt, der den Einfluss der Mu'taziliten immer weiter zurückdrängte. Nach der Zeit der Inquisition gehörte es in der Orthodoxie auch ohne weitere Begründung einfach zum guten Ton, gegen die mu'tazilitische Lehre zu polemisieren.⁵ In den vergangenen Jahren gibt es dennoch wieder vermehrt liberale muslimische Theologen (wie z.B. Nasr Hamid Abu Zaid), die sich auf die mu'tazilitische Lehre von der Geschaffenheit des Korans berufen und dadurch eine Anwendung der historisch-kritischen Methode zur Erforschung des muslimischen Offenbarungszeugnisses legitimieren. Diese Offenheit wird von

³ Vgl. Nagel 100f.

⁴ Vgl. R. Paret, Der Standpunkt al-Baqillanis in der Lehre vom Koran. In: Paret 417-425, 419.

⁵ Vgl. ebd.; Ess 629.

islamwissenschaftlicher und von christlich-theologischer Seite meistens sehr geschätzt, so dass das bereits Ende des 19. Jahrhunderts gängige Urteil, dass die Entwicklung des Islams deutlich positiver verlaufen wäre, wenn die Mu'taziliten sich auf lange Sicht durchgesetzt hätten, wieder auflebt.⁶

Kommen wir nach diesen Vorbemerkungen zur mu'tazilitischen Lehre im Blick auf den Offenbarungsanspruch des Korans. Wie bereits vermerkt ist ein wesentliches Movens mu'tazilitischer Theologie die Betonung der Transzendenz Gottes und die damit verbundene Abwehr von Anthropomorphismen. Die Mu'taziliten stehen damit in der Tradition der Dschahmiyya, ohne deren Radikalität zu übernehmen. Dschahm ibn Safwan (gest. 746) „unterscheidet in seiner Theologie scharf zwischen Gott und allem, was er mit dem Begriff ‚Ding‘ ... belegt. Man dürfe nicht sagen, dass Gott ein ‚Ding‘ sei. Das steht durchaus mit dem Koran im Einklang, denn in Sure 39, Vers 63 lesen wir, dass Gott der Schöpfer ‚eines jeden Dinges‘ sei, und in Sure 42, Vers 11 heißt es, ihm gleiche ‚kein Ding‘. Hieraus ergibt sich, dass auch der Koran geschaffen ist.“⁷ Charakteristisch für die theologische Strömung der Dschahmiyya ist der Versuch, alle anthropomorphen und dinghaften oder fassbaren Bestandteile des Gottesbegriffs zu tilgen und Gott stattdessen als den ganz und gar Anderen und Grenzenlosen zu fassen. Die Folge ist eine weitgehende Entleerung dieses Begriffs. Außerdem läuft die Dschahmiyya Gefahr „die zu den wesentlichen Zügen des koranischen Gottesbildes zählende Subjekt-Objekt-Beziehung des Schöpfers zu seinem Werk zu verdecken“⁸ und die Bedeutung der Riten für den muslimischen Glaubensvollzug aufzulösen. Als Leistung der Mu'taziliten gilt in diesem Zusammenhang, dass es ihnen gelungen ist, „die begriffliche Verklammerung von Diesseits und Jenseits, die durch die Dschahmiyya aufgebrochen worden war, unter strenger Wahrung der Transzendenz Gottes zu rekonstruieren“⁹. Eine wesentliche Voraussetzung für diese Leistung war dabei die Betonung der Ungeschaffenheit des Korans. Denn da nach Auffassung der Mu'taziliten nichts Gott gleich ist, gilt für alles, was nicht Gott gleich ist, dass es geschaffen ist, also auch für den Koran. Abu al-Hudail (ca. 750-840) etwa expliziert dies so, dass er den Koran als Akzidens bezeichnet, „das des Substrates bedarf: Der Koran als Gottes Wort existiert in einem Buch, im Gedächtnis der Menschen oder in der Rezitation, ja schon vorher irgendwo im Himmel auf

⁶ Vgl. etwa Leuze 163, der an der mu'tazilitischen Betonung der Geschaffenheit des Korans die Dialogfähigkeit dieser theologischen Richtung festmacht. Auch Küng betont, dass durch die programmatische Entscheidung für die ‚Ungeschaffenheit‘ des Korans seine *Geschichtlichkeit* in den Hintergrund gedrängt werde und einer traditionalistischen Erstarrung und Versteinierung von Recht, Theologie und Exegese Vorschub geleistet wird (vgl. Küng 625).

⁷ Nagel 103.

⁸ Ebd., 105.

⁹ Ebd., 111.

der ‚wohlverwahrten Tafel‘ – aber immer nur als Akzidens und deshalb geschaffen“¹⁰. Er hält also – im Gegensatz zu einigen anderen Mu‘taziliten¹¹ – an der überkommenen Rede von der Präexistenz des Korans fest, lehnt die Behauptung seiner Ungeschaffenheit jedoch strikt ab. Das Festhalten an der Präexistenz des Korans ermöglicht es den so argumentierenden Mu‘taziliten die bis heute gängige muslimische Auffassung beizubehalten, dass der Koran nicht auf Erden, sondern im Himmel aufbewahrt wird.¹² Der schriftlich fixierte Koran gilt den Muslimen traditionell als identische Abschrift eines bei Gott präexistenten Ur-Korans, der als „Mutter des Buches“ (Sure 43:4) oder „Urbuch“ (Sure 13:39) bezeichnet wird. Die Ablehnung der Rede von der Ungeschaffenheit dieses Buches bedeutet also nicht, dass der Koran nicht als authentische Offenbarung Gottes gesehen wird.

Neben der Transzendenz ist es vor allem die Einsheit Gottes, auf die die Mu‘taziliten die spekulative Begründung ihrer Lehre von der Geschaffenheit des Korans stützen. Die Einsheit Gottes (*at-tauhid*) gilt – wie wir weiter unten noch ausführlicher sehen werden – im Islam schulübergreifend als Grundprinzip der Theologie. Der Argumentation der Mu‘taziliten zufolge bedroht die Behauptung der Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans das Konzept der Einheit und Einfachheit Gottes, weil nichts Ewiges aus Teilen zusammengesetzt sein könne.¹³ Im Übrigen sahen die mu‘tazilitischen Denker im Bekenntnis zur Ungeschaffenheit des göttlichen Wortes völlig zu Recht eine Parallele zur christlichen Glaubensreflexion, die sie unbedingt vermeiden wollten. Um ihre philosophische Kritik an der Christologie und der mit ihr verbundenen Trinitätslehre aufrecht erhalten zu können, kam alles darauf an, jede Hypostasierung des Korans zu vermeiden und somit auch seine Ungeschaffenheit und vielleicht auch seine Präexistenz zu leugnen. Anders schien ihnen weder die Abgrenzung vom Christentum noch die Treue zum Bekenntnis der Einsheit Gottes möglich zu sein.

Rekapituliert man die Überlegungen der Mu‘taziliten, so fragt sich, wie auf reflexiver Ebene der ja doch beibehaltene Anspruch auf göttliche Autorität des Korans mit der starken Betonung der Transzendenz Gottes vermittelt wird. Einige Mu‘taziliten suchen dieses Problem durch die Übernahme einer nominalistischen Auffassung zu lösen: „Jedes Reden

¹⁰ Küng 361; vgl. Ess 617, 625f.: „Aber es gab andererseits jene ‚wohlverwahrte Tafel‘ (*al-lauh al-mahfuz*), auf der das, was später im Koran stand, seit jeher enthalten gewesen, und die ‚Urschrift‘ (*umm al-kitab*), aus der er vielleicht nur abgeschrieben war“.

¹¹ Dieses Festhalten an der Präexistenz des Korans war unter mu‘tazilitischen Theologen keineswegs unumstritten. Spekulativer Grund hierfür war die Frage, welchen Sinn ein ewiges Wort ohne Adressaten haben sollte (vgl. H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn u.a. ²1983, 81). Die gängige Antwort auf diese Bedenken bestand in der Auskunft, dass das Wort *in potentia* immer gegenwärtig sei, auch wenn es *in actu* erst mit der Schöpfung Gestalt gewinne (Leuze 177).

¹² Im Hintergrund dieser Auffassung stehen zwei in diese Richtung weisende Koranstellen: „Es ist ein vortrefflicher Koran (im Original droben im Himmel?), in einer wohlverwahrten Schrift, die nur von Gereinigten berührt wird, (nunmehr als Offenbarung) vom Herrn der Menschen in aller Welt herabgesandt.“ (Sure 56,77-80) Oder an anderer Stelle: „Es ist ein preiswürdiger Koran (was hier verkündet wird), (im Original droben im Himmel?) auf einer wohlverwahrten Tafel.“ (Sure 85,21f.)“ (Küng 100).

¹³ Wolfson 324.

von Gott sei nur ein logischer Zusammenhang menschlicher Wörter und Sätze, die jedoch die Wirklichkeit Gottes und die Realität der Welt nicht ausdrücken.“¹⁴ Damit steht allerdings der für Muslime so wichtige Glaubensgrundsatz in Frage, dass der Koran klar, verständlich und deutlich Gottes Wort weitergebe, so dass hier keine überzeugende Vermittlung von Transzendenz Gottes und göttlicher Autorität des Korans geleistet wird.

Eine andere, in der Gegenwart weiter verbreitete Möglichkeit zur Lösung dieses Problems stellt die ethische Rekonstruktion des muslimischen Offenbarungsanspruchs dar, wie sie beispielsweise in der sog. Ankaraner Schule vertreten wird. Als Ankaraner Schule bezeichnet man eine neuere theologische Schule in der Türkei, die u.a. an der Universität Ankara für eine moderne Hermeneutik des Korans eintritt. Ihre ethische Rekonstruktion des muslimischen Offenbarungsanspruchs geht in der Regel von einer Denkfigur aus, die in sehr einprägsamer Weise Fazlur Rahman (1919-1988) vorgegeben hat. Rahman sah den Koran als „Handbuch der Ethik, das nicht Einzelanweisungen, sondern Prinzipien bietet“¹⁵. Er schlägt folgendes dreischrittiges Verfahren zur Eruiierung des rechten Verstehens des Korans vor – ein Verfahren, das die Ankaraner Schule übernommen hat.

Im ersten Schritt gehe es um die Rückkehr in die Offenbarungszeit. Weil sich jede Koranstelle auf Geschichte bezieht, muss man, um die ursprüngliche Bedeutung von Koranstellen festzustellen, jede Stelle in ihrer eigenen geschichtlichen Situation lesen.¹⁶

Ausgehend von der genauen Analyse der geschichtlichen Umstände gelte es dann in einem zweiten Schritt, die hinter den einzelnen Regeln stehenden ethischen Prinzipien zu identifizieren.

Ziel ist ..., die universale Botschaft hinter den Urteilen zu fassen zu bekommen, und diese Botschaft auf heute, auf neue geschichtliche Umstände zu übertragen.¹⁷

Diese Übertragung ist schließlich der dritte Schritt. Um diesen Schritt leisten zu können, gelte es zuvor klar herauszuarbeiten, was der Kern der Texte ist und was als den geschichtlichen Umständen geschuldet zu vernachlässigen ist. Nur wenn dies geschehen ist, kann man die herausgearbeiteten ethischen Prinzipien in angemessener Weise auf Fragestellungen der Gegenwart anwenden und so zu neuen Antworten kommen.

Wenn es etwa im Koran heißt, dass Frauen nur halb so viel erben sollen wie Männer, so ist dieser Satz im ersten Schritt in seine historische Entstehungssituation einzubetten. Auch wenn man davon ausgeht, dass Gott diesen Satz gesagt hat, stellt sich die Frage, wem er ihn in welcher Situation und in welcher Absicht gesagt hat. Wenn man sich nun klarmacht,

¹⁴ Khoury 285 mit Verweis auf al-Dschubba'i (849-917).

¹⁵ Felix Körner, Einleitung. In: Ders. (Hg.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 11-14, hier: 12.

¹⁶ Ömer Özsoy, Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede. In: ebd., 78-98, hier: 86.

¹⁷ Mehmet Paçacı, Der Koran und ich – wie geschichtlich sind wir? In: ebd., 32-69, hier: 67.

dass die Stammesgesellschaft auf der arabischen Halbinsel zur Zeit der Herabsendung bzw. Entstehung des Korans kein Erbrecht für Frauen kannte, stellt die Regelung des Korans einen enormen emanzipatorischen Fortschritt dar. Wenn man überlegt, dass eine völlige Gleichberechtigung von Frauen an dieser Stelle von den Arabern des 7. Jahrhunderts nicht verstanden worden wäre, kann man vermuten, dass die göttlichen Pädagogik in dieser Koranstelle (wenn man denn wie Muslime annimmt, dass Gott der Autor des Korans ist) nicht von dem Prinzip geleitet ist, dass Frauen nur halb so viel wert sind wie Männer, sondern eher von der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Wenn das ethische Prinzip hinter dieser und vieler anderer Koranstellen aber die Gleichwertigkeit von Mann und Frau ist, dann muss diese Stelle auf unsere heutige Gesellschaftsformen übertragen bedeuten, dass Männer und Frauen gleich viel erben müssen.

Will man die Wahrheit des Korans verteidigen, so muss man dieser Lesart zufolge also seine ethischen Grundnormen erarbeiten und verteidigen. Der Kern des muslimischen Glaubens besteht in dieser Deutung demnach in einem rechten Tun bzw. in der durch ihn ermöglichten Rechtleitung, die dazu führt, dass er eine rational verantwortbare Grundorientierung für das gesamte menschliche Leben anbietet. Durch diesen Interpretationsansatz wird in keiner Weise in Frage gestellt, dass der Koran das Wort Gottes ist. Vielmehr könnte man Offenbarung in dieser Spur im Rahmen eines dialogisch-kommunikativen Offenbarungsmodells verstehen und den Koran als Zeugnis der Gespräche Muhammads mit Gott verstehen. Hierzu müsste man jenen Mu'taziliten folgen, die nicht nur die Ungeschaffenheit, sondern aus den oben referierten Argumenten heraus auch die Präexistenz des Korans bestreiten. Auch in dieser Sicht ist es tatsächlich Gott, der im Koran zu den Menschen spricht. Aber er tut dies nicht zeitenthoben mit einem unerschaffenen Wort, sondern indem er auf bestimmte Situationen reagiert. Richtig verstehen kann man den Koran also nur, wenn ermittelt wird, in welche Situation hinein welcher Vers offenbart wurde. An dieser Stelle entstehen allerdings Probleme: Selbst wenn ich bei einer einzelnen Koranstelle den genauen Offenbarungsanlass einigermaßen verlässlich rekonstruieren kann, fragt sich, wie ich aus dieser Beschreibung zu einer normativen Schlussfolgerung kommen kann. Wie kann man aus deskriptiv angelegten Analysen normative Gehalte ableiten? Weiß ich wirklich, dass an der eben beschriebenen Stelle eine Gleichrangigkeit von Mann und Frau angezielt ist oder ist das Ergebnis der Exegese nicht auch sehr vom guten Willen des hoffentlich liberalen Exegeten abhängig? Will man an dieser Stelle das zwangsläufig in der Deduktion der ethischen Prinzipien des Korans enthaltene Willkürmoment tilgen, muss man die verwendeten Prinzipien auch autonom philosophisch begründen. Eben dies scheint der Ankaraner Schule auch vorzuschweben. Die ethischen Prinzipien des Korans sind jedenfalls offensichtlich auch aus der Perspektive autonomer Moral zu gewinnen und genau hieran machen die Interpreten der Ankaraner Schule auch die Vernunftgemäßheit des Korans fest.

Damit wird aber die religionskritische Anfrage, ob der Koran nicht als Projektion menschlicher Lebensentwürfe durchschaut werden müsste, virulent. Bestreitet man die Konvergenz (und damit auch die Ableitbarkeit) der ethischen Prinzipien des Korans mit den ethischen Prinzipien der praktischen Vernunft und betont, dass der Koran ein höheres Ethos als die Vernunft fordert, das aus ihr nicht ableitbar ist, gerät man in eine gefährliche Nähe zu fundamentalistischen Deutungen, die selbst Verbrechen als Willen Gottes ansehen. Betont man die autonom philosophische Gewinnbarkeit der ethischen Prinzipien des Korans, gerät man in die etwa bei Lessing zu beobachtende Aporie, dass Offenbarung eigentlich nur noch aus pädagogischen Gründen erforderlich ist. M.a.W.: Entweder der Koran verkörpert nur das Ethische, das dem Menschen auch ohne ihn bekannt wäre, so dass er letztlich überflüssig ist. Oder er widerspricht dem Ethischen und wird dadurch aus der Sicht neuzeitlich-autonomer Vernunft suspekt. Von daher lohnt es sich Alternativen zur mu'tazilitischen Theologie zu prüfen.

b) Die asch'aritische Betonung von Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans

In der sunnitischen Tradition des Islams konnte sich die mu'tazilitische Position nicht durchsetzen, auch wenn sie bis heute von vielen liberalen Theologen und Theologinnen vertreten wird. Bereits kurz nach der Blüte der Mu'taziliten im 9. Jahrhundert n. Chr. gewann die Position der Asch'ariten immer mehr an Einfluss und wurde in der Folgezeit bestimmend für die Orthodoxie. Al-Asch'ari (ca.873-935), der Begründer dieser Schule, vertritt inhaltlich die Theologie der Traditionsbewahrer, geht methodisch aber wie die Mu'taziliten vor, d.h. er stellt die rationale Argumentation (*kalam*) in den Dienst traditioneller Positionen und will gewissermaßen die rationale in die traditionale Theologie aufheben. Allerdings hat die rationale Theologie ihm zufolge keinen Selbstzweck, sondern sie ist nur wegen der vielen Ungläubigen unumgänglich – mit Wittgenstein könnte man sagen: sie hat allein therapeutische Funktion. Al-Asch'ari begründet damit eine Tradition, die in ihrer Weiterentwicklung durch al-Ghazali (1058-1111) zur führenden dogmatischen Schulrichtung im sunnitischen Islam wurde, deren Lehren sich bis heute durchgezogen haben.

Der Ausgangspunkt der asch'aritischen Überlegungen ist ebenso wie bei den Mu'taziliten die Transzendenz und Einheit Gottes. Zugleich fragen sie auf spekulativer Ebene, ob die Vollkommenheit Gottes zureichend gedacht wird, wenn Gott nicht weitere Vollkommenheit verleihende Eigenschaften wie Allwissenheit, Allmacht und Allgüte zugesprochen werden, zumal diese Eigenschaften auch im Koran ebenso selbstverständlich von Gott ausgesagt werden wie seine Transzendenz. Dadurch tritt die auch in der christlichen Theologie nicht unbekannteste Frage auf, wie diese Eigenschaften mit der Einfachheit Gottes zusammengedacht werden können.

Die Antwort der Mu'taziliten auf dieses Problem bestand darin, dass Gott selbst diese Eigenschaften sei. So vertritt Abu al-Hudail (ca.750-840) die Auffassung, „Gott wisse vermittels eines Wissens, welches ganz er sei; er sei mächtig zu handeln dank einer Macht, die ganz er sei, die gewissermaßen mit seinem Sein identisch ist.“¹⁸ Die Mu'taziliten weigern sich also kategorisch, eine selbständige Wirklichkeit von Eigenschaften in Gott auszusagen, da sie an keiner Stelle Unterscheidungen in Gottes Wesen eintragen wollen. Sie sprechen zwar von den Eigenschaften Gottes, sie gestehen ihnen aber keine Eigenständigkeit gegenüber Gottes Wesen zu. Wesensmäßig ist Gott ihnen zufolge reine Einheit und damit das Gegenteil von Differenz. Dadurch entsteht das Problem, wie all diese Wesensmerkmale zusammenpassen sollen, wie also Gottes Wesen beschaffen sein soll, wenn es mit dem Wissen, Hören, Sehen, Handeln, aber auch mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit identisch sein soll. Leugnet man wegen dieser Schwierigkeit die Ungeschaffenheit der göttlichen Attribute, fragt sich, wieso gerade die Prädikation von Einheit von diesem Verdikt ausgenommen werden soll und eine affirmative Gottesrede wird unmöglich.

Ibn Kullab, einer der frühesten Vertreter einer spekulativen Theologie im Sinne der späteren Orthodoxie, ist der erste, der hier einen markanten Gegenentwurf vorlegt und die Identität der Attribute mit Gott in Abrede stellt. Er versteht sie als „Momente‘ (*ma'ani*) in seinem Wesen, die ein eigenes Sein beanspruchen können“¹⁹. Da diese Momente aber auch nicht von Gott verschieden sein konnten, wollte man sie nicht auf der gleichen Ebene wie beim Menschen verstehen, lehrte Ibn Kullab, dass sie „weder identisch mit Gott noch nicht identisch mit ihm“ sind.²⁰

Bezogen auf die Frage nach der Stellung des Koran eröffnet diese Position die Möglichkeit, den Koran als Gestalt von Gottes Wissen zu verstehen und ihm auf diese Weise immer schon eine eigene, ungeschaffene Wirklichkeit im Wesen Gottes zuzuweisen, ohne die Einheit Gottes in Frage zu stellen. Wie für alle Attribute Gottes gilt auch für sein Wort der Grundsatz Ibn Kullabs, dass es nichts von Gott Verschiedenes sein kann, ohne mit ihm identisch zu sein.

Dabei unterscheiden die Asch'ariten anders als etwa die erkonservative Rechtsschule der Hanbaliten zwischen dem geistigen und dem materiellen Wort des Korans. Während das geistige Wort des Korans, also sein Inhalt, ewig in der Wesenheit Gottes existiere, seien die

¹⁸ Nagel 105.

¹⁹ Ess 443.

²⁰ Vgl. Ess VI, 404: „Die Namen und Eigenschaften, die Gott um seines Wesens willen hat, sind weder Gott noch sind sie etwas anderes als er. Sie subsistieren durch Gott; es geht (nämlich) nicht an, dass Attribute durch die Attribute subsistieren.“ Ob die Lehre von den ewigen ungeschaffenen Attributen unter Einfluss der christlichen Trinitätslehre entstanden ist, ist in der Forschung umstritten (vgl. nur die voneinander abweichenden Urteile bei Ess 444 und bei Wolfson 241). Ebenso umstritten ist, ob der Gedanke der Ungeschaffenheit des Korans auf christliche Einflüsse zurückgeht. Soll hier die Dignität des ungeschaffenen Logos für den Koran in Anspruch genommen werden? Gegen eine solche Abhängigkeit spricht, dass im Koran der Koran als *kalam* (Rede) bezeichnet wird, während Jesus als *kalima* (Wort) Gottes bezeichnet wird (vgl. W.M. Watt, *Islamic philosophy and theology*, Edinburgh 1962, 65, gegen Wolfson 241; vgl. Ess 627).

Laute und Worte des Korans ebenso wie seine Rezitation geschaffen und damit lediglich Ausdrucksformen von Gottes Rede. „Der Text des Korans ist ewig und ungeschaffen, der Vortrag seiner Worte ist geschaffen und zeitlich“²¹. Entsprechend geht beispielsweise der bereits erwähnte Ibn Kullab davon aus, dass die Ausdrucksformen der göttlichen Offenbarung variieren können und dass das, was rezitiert wird, Träger von Gottes Wort ist, während die Rezitation ebenso wie ihre schriftliche Fixierung zeitlich entstanden und damit geschaffen ist.²²

Ibn Hanbal dagegen lehnte jede Differenzierung zwischen Koran und dessen Rezitation ab. Entsprechend meinen die Hanbaliten bis heute, dass die Laute und Wörter des Koran selbst ewig sind, so dass auch jede einzelne Koranrezitation in ihrer Sprachlichkeit zwei Naturen hat – eine göttliche und eine menschliche.²³ Dagegen gilt den anderen Rechtsschulen der Koran lediglich als der sprachliche Ausdruck des ungeschaffenen ewigen Wortes Gottes, so dass es von seinem Wesen her zwar als ganz göttlich, in seiner Sprache aber zugleich als menschlich angesehen werden kann. Oder noch pointierter – an der christologischen Zwei-Naturen-Lehre orientiert – ausgedrückt: „Der Koran ist gänzlich das Wort Gottes und ... auch gänzlich das Wort Mohammeds“²⁴. Diese auch für Mu'taziliten zustimmungsfähige Formulierung Fazlur Rahmans macht bereits deutlich, dass der Gegensatz zwischen ihnen und den Asch'ariten an dieser Stelle nicht zu sehr dramatisiert werden sollte und man sich eher auf die Frage konzentrieren sollte, ob man die Dignität der koranischen Offenbarung noch in anderer Weise rational rekonstruieren kann als durch ihre Rückführung auf ethische Grundprinzipien. Hier scheint mir eine Gelegenheit zu bestehen, die Möglichkeit einer Unerschaffenheit des Korans durchaus zuzugestehen und ihn als direkte Rede Gottes zu verteidigen, indem seine Sprachgestalt aus ästhetischen Gründen auf Gott zurückgeführt wird.

Bevor dieser Möglichkeit nachgegangen wird, sollen wenigstens kurz die spekulativen Folgeprobleme der asch'arischen Position bedacht werden. So fragt sich zunächst einmal auf ontologischer Ebene, wie genauerhin das Verhältnis Gottes zu seinem ungeschaffenen Wort zu denken ist. Kann wirklich noch in einem strikten Sinne die Einheit Gottes gedacht werden, wenn zugestanden wird, dass sein Wort im Koran und die anderen ihm

²¹ Nagel 150.

²² Vgl. Paret 420; A.S. Tritton, The speech of God. In: *Studia Islamica* 36 (1972) 5-22, 13, mit Verweis auf al-Asch'ari.

²³ „Thus, according to Ibn Hanbal, every recited Koran, and hence also every heard or memorized or written Koran, is of a twofold nature, a created one and an uncreated one“ (Wolfson 253).

²⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago-London ²1979, 31 (eig. Übers.); vgl. M. Talbi, Hören auf sein Wort. Der Koran in der Geschichte der islamischen Tradition. In: A. Bsteh (Hg.), *Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und muslimischer Überlieferung*, Mödling 1992 (Beiträge zur Religionstheologie; 7), 119: „Der Islam hat seine Mitte im Wort, in einem Wort, das ganz göttlich ist und in seiner Sprache ganz menschlich. ... Es ist ein Wort, das ganz und gar göttlich ist *und* in seiner sprachlichen Vermittlung, dem Arabischen, ganz und gar menschlich.“

zugeschriebenen Attribute nicht mit Gottes Wesen identisch und doch nicht von ihm verschieden zu denken sind? Und ist es wirklich möglich, strikte Einsheit im Wesen Gottes zu denken, wenn ernst genommen wird, dass er sich offenbart? „Führt nicht, so wird man als christlicher Theologe die islamischen Gesprächspartner fragen müssen, führt nicht die Rede von Gott in seinem Offenbarsein mit Notwendigkeit zu einer Unterscheidung von Gott und Gott?“²⁵ Derartige Fragen, die auch im heutigen interreligiösen Gespräch den Muslimen immer wieder von christlicher Seite gestellt werden, waren den Asch'ariten durchaus bewusst. Abgeschreckt durch die endlosen innerchristlichen Streitigkeiten um Christologie und Trinitätslehre haben sie sich nicht auf sie eingelassen, sondern verweisen früher als christliche Theologen auf die Unbegreiflichkeit und das Mysterium Gottes.²⁶ Gott könne wissend genannt werden und in diesem Zusammenhang könne auch die Rede vom Koran verantwortet werden, aber niemand wisse, was das genau heißt, weil Gott unser Begreifen unendlich übersteige – eine Formulierung, die natürlich stark an gegenwärtige Tendenzen der negativen Theologie erinnert.

An dieser Stelle gerät die asch'aritische Position allerdings gerade durch ihre Abgrenzung von den Mu'taziliten in Aporien. Konnten die Mu'taziliten noch konsequent darauf beharren, dass die Eigenschaften Gottes nicht hypostasiert werden dürfen und sich in eine negative Theologie flüchten, ist dieser Ansatz bei den Asch'ariten prekär. Denn sie vertreten nicht nur eine Theologie, in der Gottes Wissen unveränderlich ist, sondern behaupten zusätzlich, dass Gottes Wille nicht von seinem Wissen getrennt werden kann. Da Gottes Macht aber einem Willen dient, der keinerlei Verpflichtung unterliegt und daher auch nicht an Gottes eigenen Gebote gebunden ist, die dieser jederzeit ändern kann²⁷, ist es im asch'aritischen Denken kaum noch möglich, verlässliche Rationalitätsstandards zu entwickeln, an denen sich dann die oben erwähnten paradoxen Formulierungen abarbeiten könnten. Im Blick auf die Rede von Offenbarung droht völlig unklar zu werden, wie Offenbarung kriterial geprüft werden kann. Denn gerade, wenn man die spekulative Verdeutlichung des Status des Korans bzw. des in ihm zum Ausdruck kommenden, ungeschaffenen Wortes Gottes in Gott verweigert, wird die Frage nach der Erkennbarkeit des Korans als Wort Gottes geradezu unbeantwortbar.

²⁵ Leuze 58. „Man sollte sich nicht scheuen, den islamischen Kritikern zuzugeben, dass die Verbindung von göttlicher Einheit und Trinität der christlichen Theologie Schwierigkeiten bereitet und wohl immer Schwierigkeiten bereiten wird. Andererseits müsste aber die islamische Theologie zu der Erkenntnis gelangen, dass die Einheit Gottes nicht so einfach zu denken ist, wie sie behauptet werden kann“ (ebd., 130).

²⁶ Vgl. etwa die beschwörende Forderung von Ibn Abbas (gest. 688): „Denkt über alles nach, nur nicht über das Wesen Gottes!“ zit.n. F. Kholeif, Der Gott des Korans. In: A. Bsteh (Hg.), Der Gott des Christentums und des Islams, Mödling 1978 (Beiträge zur Religionstheologie; 2), 69-82, 70.

²⁷ Vgl. Daniel Gimaret, La doctrine d'al-Ash'arī, Paris 1990 (Patrimoines islam), 535.

c) *Die ästhetische Rekonstruktion des muslimischen Offenbarungsanspruchs bei Navid Kermani*

Erfolg versprechend scheint mir an dieser Stelle eine ästhetische Rekonstruktion des muslimischen Offenbarungsanspruchs zu sein, wie sie beispielsweise bei dem deutsch-iranischen Islamwissenschaftler und Schriftsteller Navid Kermani vorgenommen wird. Sie geht von der Unnachahmlichkeit des Korans (*'i'dschaz al-qur'an*) aus und stellt fest, dass diese in der muslimischen Theologiegeschichte zwar anfangs primär inhaltlich, dann aber mehr und mehr mit der sprachlich-stilistischen Gestalt des Korans begründet wird. Der Ursprung dieses Gedankens liegt in Muhammads Herausforderung seiner Gegner zum Wettstreit, sie sollten doch eine ähnliche Offenbarung wie den Koran hervorbringen. So lange ihnen das nicht gelinge, sei seine Behauptung der Göttlichkeit des Korans berechtigt. Interessant an dieser Begründungsstrategie ist, dass die ihr zugrunde liegende Herausforderung historisch zunächst gar nicht oder zumindest nicht primär die sprachlich-stilistische Ebene im Blick hat, dass sie von den späteren Muslimen aber im Sinne einer ästhetischen Herausforderung verstanden wurde. Spätestens seit dem 10. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung gehört der Glaube, dass es niemand geschafft hat, dem Koran etwas Schöneres, Besseres und Hinreißenderes entgegenzusetzen, zu den identitätsstiftenden Elementen der muslimischen Gemeinden.

Zur Logik dieser Art der Begründungsstrategie gehört nicht nur, dass

die Araber den Koran aufgrund seiner stilistischen Vollkommenheit als göttliches Werk anerkannt haben, sondern auch, daß diese Araber das Dichtervolk schlechthin und gerade sie es waren, welche das Sprachwunder eingestehen mußten, dasjenige Volk also, das die Kunst der Beredsamkeit über alles schätzte und nur durch ein sprachliches Wunder überzeugt werden konnte.²⁸

Vielleicht könnte man insofern die Eigenart der muslimischen Offenbarung in einem personal-dialogischen Verhältnis Gottes zu Muhammad und seinem Volk sehen. Gott teilt sich den Muslimen in einer ästhetisch vermittelten Weise mit, weil er von diesem Volk gerade so verstanden zu werden hofft. Wenn Gott nicht blinden Gehorsam, sondern verstehende Anerkennung will, muss er einem an dieser Stelle empfänglichen Volk auf ästhetische Weise begegnen.

Denn – so zumindest die These von Navid Kermani – das religiöse Erkennen ist im Islam ästhetisch vermittelt „als ein Schauer erregendes, Gänsehaut verursachendes Hören einer als schön bezeichneten Rede, ... eine Schönheitserfahrung“²⁹. Wie genau diese ästhetische Besonderheit zu fassen ist, ist natürlich ohne Kenntnisse des Arabischen unmöglich. Der mittelalterliche Denker al-Gurdschani würde sagen, dass die Besonderheit eben in der

²⁸ Kermani 23.

²⁹ Ebd., 25f.

Struktur der Verse, in der sinnvollen Verknüpfung von Wortzeichen zur Übermittlung einer Intention liege, dass alles eben einfach genau an seinem Platz sei. Vers für Vers gebe es kein Wort, das angemessener oder passender ersetzt werden könnte.³⁰ Heutzutage können auch arabisch sprechende Muslime diese These nicht so ohne Weiteres verifizieren, weil sich das Arabische seit der Zeit Muhammad weiterentwickelt hat. Auf diese Weise übernimmt die Ästhetik der Rezitation des Korans stark die apologetische Funktion, die traditionell eigentlich dem Wortlaut des Korans zukommt.

Auch wenn wir in diesem Zusammenhang solche Behauptungen nicht prüfen können, so bieten sie doch Anknüpfungsmöglichkeiten für eine Rekonstruktion der muslimischen Offenbarungsbehauptung, die einer philosophischen Prüfung standzuhalten vermag, ohne den Koran auf seine ethische Dimension zu reduzieren und ohne ihn als aus der Vernunft ableitbar anzusehen. Auch von einer Reduzierung auf seine Ästhetik kann schon deshalb keine Rede sein, weil die ästhetische Wirkung nur im Zusammenspiel von Form und Inhalt erreicht werden kann. Es geht also nicht um die Reduzierung des Korans auf seine Ästhetik, sondern um die These, dass die Gegebenheitsweise der Offenbarung im Islam primär ästhetisch vermittelt und entsprechend auf dieser Ebene zugänglich ist.

Natürlich darf die Unterscheidung verschiedener Gegebenheitsweisen der Offenbarung nicht dazu führen, die jeweiligen Religionen auf ihre primären Gegebenheitsweisen festzulegen. Auch im Christentum spielen ästhetische Vermittlungsfiguren eine große Rolle, und es wäre eine eigene Untersuchung wert, warum diese Art der Vermittlung gerade in den orthodoxen Kirchen so ausgeprägt ist und gerade in den Kirchen der Reformation so sehr vernachlässigt wird. Ebenso ist gerade der Blick auf die Gestalt Christi ein wichtiges ästhetisches Ereignis, das allerdings eher in der Weise des Sehens als des Hörens beheimatet ist. Umgekehrt stellt auch der Koran kognitiv-propositionale Ansprüche, die nicht in das ästhetische Hörerlebnis aufgelöst werden dürfen, sondern gerade in ihm erst angemessen erfasst werden. Eben diese Überlappungen könnten ein entscheidender Grund dafür sein, warum sich Christentum und Islam so sehr in einer Konkurrenzsituation wahrnehmen.

Es kann also nicht darum gehen, im Islam eine rein ästhetische Weise der Offenbarung zu sehen und diese von einer rein personal-leiblich-sakramentalen Gegebenheitsweise im Christentum abzusetzen. Verzichtet man auf solche einseitigen Pauschalurteile scheint mir für das interreligiöse Gespräch dennoch die Wahrnehmung hilfreich zu sein, dass der Modus der Offenbarung im Islam offensichtlich in erster Linie im Hören zugänglich ist und dabei in der Regel nicht ohne ästhetische Elemente auszukommen scheint. Schon Muhammad selbst bekommt kein Schriftstück ausgehändigt, sondern hört die Offenbarung vom Erzengel Gabriel. Bis heute ist der Koran ein Vortragstext und gewissermaßen die liturgische Rezitation der direkten Rede Gottes. „Gott spricht, wenn der Koran rezitiert wird, sein Wort

³⁰ Vgl. ebd., 256.

kann man genau genommen nicht lesen, man kann es nur hören.“³¹ Entsprechend ist im Islam nicht das Darstellen und Berühren, sondern das Hören im Mittelpunkt des liturgischen Vollzuges: Sein zentraler Kult ist „das Hören oder Aufsagen der göttlichen Rede, die *salat*, das täglich drei- bis fünfmalige Ritualgebet“³². Das Erleben der Nähe Gottes scheint im Islam durch die Begegnung mit seinem Wort vermittelt zu sein, so dass das Hören des Korans als sakramentale Handlung verstanden werden kann.

Nicht umsonst herrschte in der islamischen Welt – anders als im Judentum – lange ein mitunter heute noch zu beobachtendes Misstrauen gegen ausschließlich schriftliche Überlieferungen der Offenbarung. Letztlich war und ist es die von Generation zu Generation immer neu vermittelte mündliche Rezitation des Korans, die die Authentizität der Offenbarung verbirgt und sie neu erlebbar macht. Selbst die Mu‘taziliten geben zu, dass Gott in der Rezitation so zu einem spricht wie zu Mose auf dem Berg Sinai und selbst die Gegner des *idschaz* nehmen den Koran als Literaturdenkmal sehr ernst – so wie auch von Nichtchristen Jesus wegen seiner Menschlichkeit bewundert wird. Die Rede vom *idschaz* ist zwar eine apologetische Theorie, die in Theologenstuben geboren wurde, aber erzeugt wurde sie von den Koran-Rezitatoren und ihren Zuhörern und entsprechend kann sie auch historisch-kritisch befragt werden.

Dabei ist zu bedenken, dass die besondere ästhetische Gegebenheitsweise der Offenbarung im Islam es nahezu unmöglich machen muss, den Koran zu übersetzen. So wie das Christentum an die jüdische Tradition gebunden ist und ohne sie nicht verstanden werden kann, kann auch der Koran nicht ohne die arabische Sprache verstanden werden. Die Bedeutung der ästhetischen Dimension des Korans für die Glaubensverantwortung verdeutlicht im Übrigen die Vielzahl von Bekehrungsberichten der muslimischen Tradition, die von einer *Metanoia* durch das ästhetische Erleben des Wortes berichten.³³ Im Christentum ist mir keine Bekehrungsgeschichte bekannt, in der allein das (ästhetisch vermittelte) Hören des Wortes Gottes zur Konversion führt, während die muslimische Tradition voll von Berichten ist, die die Sprachgewalt des Offenbarungstextes illustrieren.

Die hier angedeutete ästhetisch perspektivierte Hermeneutik könnte man an dieser Stelle noch weiter ausführen und etwa – wie Enes Karić – die Schönheit der klassischen muslimischen Kultur als Kommentar zur koranischen Idee der Schönheit verstehen³⁴. Man könnte die Erfüllung der Scharia als ästhetische Stilisierung des muslimischen Lebensvollzugs einsichtig machen. Und man könnte sogar den muslimisch-orthodoxen

³¹ Ebd., 173.

³² Ebd., 217.

³³ Vgl. ebd., 32f.

³⁴ Vgl. Enes Karić, *Essays (on behalf) of Bosnia*, Sarajevo 1999, 199; Khaled Abou el Fadl, *Conference of the books. The search for beauty in Islam*, Oxford 2001.

Verzicht auf eine Reflexion über das Wesen Gottes als ästhetisch begründete „Geste der Trennung“ (Michel Foucault) begreifen, die die eigene Hingabe an Gottes Selbstzuwendung im Koran verdeutlicht. Diesen Möglichkeiten kann an dieser Stelle aber nicht weiter nachgegangen werden, weil es ja nur darum ging, die islamische Offenbarungstheologie so weit vorzustellen, dass deutlich wird, wie aus ihr Ableitungen über Gottes Wesen und Eigenschaften vorgenommen werden können. Bevor mit derartigen Ableitungen begonnen wird, soll zunächst wenigstens kurz deutlich werden, inwiefern aus muslimischer Sicht auch so etwas wie eine Gotteserkenntnis ohne ein besonderes Offenbarungshandeln Gottes möglich ist.

d) Natürliche Gotteserkenntnis als Verweis auf die Offenbarung

Die traditionelle islamische Theologie ist an dieser Stelle ziemlich optimistisch und favorisiert insbesondere die Denkwege, die im Westen unter den Stichworten kosmologisches und teleologisches Argument bekannt geworden sind. Insbesondere den Mu'taziliten war bei aller Wertschätzung der negativen Theologie der Aufweis der Geschöpflichkeit der Welt ein besonderes Anliegen. Und schulübergreifend betont der traditionelle Islam, dass es möglich ist, auch ohne besondere Gotteserfahrungen und Offenbarungserlebnisse zu Gott zu finden. Auch unter modernen Muslimen ist dabei gerade das teleologische Argument weiter beliebt. So betont etwa der bereits erwähnte Reformtheologe Fazlur Rahman, dass es irrational wäre, die gesamte Schöpfung angesichts ihrer enormen Komplexität als reines Zufallsprodukt anzusehen.³⁵ Diese Beliebtheit rührt vermutlich daher, dass sich das teleologische Argument bereits im Koran selbst findet.³⁶ Es ist allerdings schwer einsehbar, wie Gott selbst dafür argumentieren sollte, dass er existiert – noch dazu in einer Zeit, in der so gut wie niemand an seiner Existenz zweifelt. Denn die Araber in vorislamischer Zeit glaubten auch schon an Gott, so dass die Frage des Atheismus nicht die war, mit der sich der Koran auseinandersetzen musste. Der große Streitpunkt war der Monotheismus, nicht der Glaube an Gott als solcher.³⁷ Die Frage nach Gottes Existenz wird von vornherein positiv beantwortet und durch die Plausibilitäten der traditionellen Argumente für die Existenz Gottes untermauert.

Von daher kann man sich kaum wundern, dass diese traditionellen Argumente in einer Zeit, in der der Streit um die Existenz Gottes die zentrale Herausforderung darstellt, kaum mehr überzeugen können. Man darf gespannt sein, ob Muslime in den nächsten Jahrzehnten an

³⁵ Rahman 11.

³⁶ Vgl. Berger 176.

³⁷ Vgl. Beheshti 80.

der probabilistischen Reformulierung der traditionellen Gottesbeweise teilnehmen, wie sie etwa in der analytischen Religionsphilosophie rekonstruiert werden. Denkbar wäre allerdings auch eine transzendentaltheologische Wendung der islamischen Theologie. So wird bereits in der Gegenwart damit begonnen, die soeben referierten Argumente so zu rekonstruieren, dass man sich klarmacht, dass sich jeder Mensch als der liebend auf die Wirklichkeit ausgerichtete erfährt, ohne dass man diese Erfahrung würdigen könnte, wenn man sie als reine Illusion abtut.³⁸ Menschen erfahren sich in dieser stark an christliche Theologen wie Karl Rahner oder Friedrich Schleiermacher erinnernden Theologie als angewiesen und abhängig,³⁹ und man könnte versuchen, hieraus eine natürliche Theologie zu entwickeln.

An dieser Stelle darf man die Autonomie der Vernunft aus muslimischer Sicht aber auch nicht überschätzen. Für Muslime gilt, dass Gott jedem Menschen eine Ur-Offenbarung gegeben hat, so dass bereits Adam als Muslim bezeichnet werden kann und in jedem Menschen ein Ausgreifen nach Gott wirksam ist; die Erkenntnis Gottes ist im Herzen eines jeden Menschen angelegt.

Bei aller Bedeutung der traditionellen Gottesbeweise im Islam war doch bereits al-Ghazali nicht mehr im Letzten von ihnen überzeugt.⁴⁰ Für ihn gilt, dass das Herz des Menschen für die Erkenntnis Gottes unerlässlich ist. „Die Schlüssel der Herzen liegen in der Hand Gottes. Er schließt sie auf, wann er will, wie er will und wodurch er will.“⁴¹ Man merkt also, wie die typisch asch'aritische Betonung der Unverfügbarkeit und Souveränität Gottes auch die traditionell starke natürliche Theologie im Islam zurückdrängt. Man könnte diesen Gegensatz allerdings dadurch unterlaufen, dass man die natürliche Gotteserkenntnis als Verweis auf das göttliche Offenbarungshandeln versteht. Eben wegen dieser Verklammerung von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie ist es sinnvoll, bei der Entwicklung der theologischen Gotteslehre im Islam mit dem Offenbarungsgedanken einzusetzen und Gottes Existenz und Wesen aus der Offenbarung abzuleiten. Hierfür sind jetzt die Grundlagen gelegt, so dass im nächsten Abschnitt auf die Frage nach dem Wesen und den Eigenschaften Gottes eingegangen werden kann.

2. Wesen und Eigenschaften Gottes

Die Darstellung der mu'tazilitischen und asch'aritischen Theologie im ersten Kapitel sollte deutlich gemacht haben, wie breit im islamischen Denken eine Skepsis gegenüber allen

³⁸ Vgl. Beheshti 96.

³⁹ Vgl. Beheshti 97.

⁴⁰ Vgl. Berger 176.

⁴¹ Al-Ghazali 4f.

Spekulationen über das Wesen Gottes verankert ist. Dennoch werden Gott schulübergreifend bestimmte Eigenschaften bzw. Attribute zugeschrieben, die je nach theologischer Grundkonzeption unterschiedlich gewichtet werden.

a) *Einzigkeit und Unvergleichlichkeit Gottes*

Als wichtigste Aussage des Korans über Gott gilt gemeinhin die Betonung seiner Einzigkeit und damit sein strikter Monotheismus. Meistens wird hierzu auf Sure 112 verwiesen, in der es heißt: „Sprich: Er ist Gott, der Einzige, Gott, der Ewigwährende. Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt. Und keiner kann sich mit ihm messen.“ Damit ist nicht nur die Einzigkeit Gottes ausgesagt, sondern auch seine Unvergleichlichkeit, die jede Form der Gleichsetzung mit Gott ausschließt. Aus muslimischer Sicht gibt es in der Schöpfung nichts, das auch nur annähernd Gott ähnlich ist.

Dieser radikale Monotheismus wurde erst im Laufe der Offenbarungszeit des Korans zur Leitvorstellung. Während in den ersten Jahren der Entstehung des Korans – bzw. muslimisch gesprochen seiner Herabsendung, also 610-615 – die Sozialkritik und eschatologische Aussagen im Vordergrund standen, wurde gegen Ende der mekkanischen Periode (also von 615 bis zum Auszug Muhammads nach Medina 622) die Einschärfung des Monotheismus immer wichtiger. Der Monotheismus stand allerdings insofern in Zusammenhang mit den sozialkritischen Anliegen Muhammads, als der Wohlstand und das Herrschaftssystem Mekkas stark darauf basierte, dass alle Stämme mit ihren je eigenen Göttern an diesem Wallfahrtsort Resonanz fanden. Von daher ist es durchaus berechtigt, wenn Befreiungstheologen wie Farid Esack betonen, dass das Prinzip der Einheit und Einzigartigkeit Gottes alle menschlichen Rangunterschiede nivelliert und eine emanzipatorische Bedeutung für die hat, die an den Rand gedrängt sind.⁴² Denn wenn nur der eine Gott herausgehoben werden darf, müssen sich alle Menschen unter dessen Herrschaft beugen und dürfen sich nicht mehr gegenseitig drängsalieren oder unterdrücken. Entsprechend gilt die Verehrung von Götzen und die damit verbundene Beigesellung von anderen Göttern neben Gott (*schirk*) als einzige unverzeihliche Sünde im Islam – ähnlich wie die Sünde wider den Heiligen Geist im Christentum. Denn wenn ich etwas anderes neben Gott stelle und Gott damit begrenze, kann Gott nicht mehr Gott sein und seine Einzigkeit ist preisgegeben. Außerdem ist die Menschlichkeit des Menschen gefährdet, wenn dieser sich durch unterschiedliche Beigesellungen neben Gott ermächtigt fühlt, den eigenen Clan anderen Clans gegenüber zu privilegieren.

⁴² Vgl. beispielsweise F. Esack, *Qur'an, liberation and pluralism. An Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*, Oxford 1997, 256.

Ein wichtiges philosophisches Argument für die Unvergleichlichkeit Gottes ist in der islamischen Philosophie der Hinweis auf die Notwendigkeit seiner Existenz. Auch in dem hierdurch gegebenen ontologischen Unterschied von allem Seienden gründet die Ablehnung jeder Form von Beigesellung: Gott allein ist unbegrenzt und er ist die Dimension, die alle anderen Dimensionen ermöglicht.⁴³ Als Urgrund und Schöpfer von allem kann er nicht mit einem einzelnen seiner Geschöpfe verglichen werden, sondern bleibt ihr unaussprechliches Geheimnis.

Aus diesem Zusammenhang ergibt sich auch die absolute Transzendenz und die absolute Nähe Gottes. Einerseits ist Gott das absolute Geheimnis, das unverfügbare Wovonher und Woraufhin von allem. Andererseits ist er als Schöpfer in allen seinen Geschöpfen nahe.⁴⁴ Er würdigt auch jede noch so kleine Tat seiner Geschöpfe und reagiert auf sie.⁴⁵ Insbesondere auf die Bittgebete seiner Geschöpfe hat er versprochen zu antworten, so dass man sich jederzeit vertrauensvoll an ihn wenden kann. So heißt es in Sure 2:186: „Wenn dich meine Knechte nach mir fragen, so bin ich nahe. Ich erhöere die Bitte des Bittenden, wenn er mich bittet.“

Zugleich darf die Nähe Gottes nicht im Sinne eines Anthropomorphismus missverstanden werden. Wenn im Koran von Gottes Hand (48:10), seinen Augen (11:37; 52:48; 54:14) und seinem Thron die Rede ist, so sind diese Redewendungen zumindest aus mu'tazilitischer Sicht als Metaphern zu verstehen. Aus asch'aritischer Sicht ist es zwar so, dass sie wörtlich ernst genommen werden müssen. Allerdings ist dann eben die Hand so stark verschieden von einer menschlichen Hand, dass der Sinn dieser Rede allenfalls metaphorisch aufgehen kann oder einfach blind geglaubt wird. Auch wenn ein solcher blinder Glaube gegenwärtig von nicht wenigen Muslimen propagiert wird (insbesondere den Salafiten), so bieten die Metaphern der Nähe und Menschenfreundlichkeit Gottes eine enorme Hilfestellung, um Transzendenz und Nähe Gottes zugleich begreiflich zu machen.

Eine wichtige Brücke der Einheit und Transzendenz Gottes bei gleichzeitiger Präsenz Gottes in der Welt ist für viele Muslime im Symbol des Lichts gegeben. Laut Sure 24:35 ist Gott „das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist einer Nische gleich, in welcher eine Leuchte steht.“ D.h. ausgehend vom Rand der jeweiligen menschlichen Wahrnehmung, ausgehend von Stellen, die ihm gar nicht bewusst sind, erhellt Gott den menschlichen Horizont und ermöglicht es ihm, alles neu zu sehen. Wenn Menschen ihn selbst sehen wollen, werden sie geblendet. Sein Wesen bleibt dem Menschen notwendig verborgen. Aber von seinem Licht her bekommt die ganze Welt erst ihre Farben und ihren Glanz. Als Licht ist Gott von sich aus

⁴³ Vgl. Rahman 4.

⁴⁴ Vgl. Shomali 7: „God is the One and nothing is like Him, but at the same time God is very close and immanent.“

⁴⁵ Vgl. Shomali 31.

in seinen Wirkungen sichtbar und leuchtet von sich aus.⁴⁶ Zugleich ist er die Instanz, die allen Geschöpfen erst Sichtbarkeit ermöglicht. Entsprechend versteht auch al-Ghazali in seiner berühmten Deutung dieser Koranstelle das Licht „als Ausdruck für das, was an sich selbst sichtbar ist und was durch sich anderes sichtbar macht.“⁴⁷ Die ganze Schöpfung wird durch das Licht Gottes sichtbar. Sie erscheint geradezu als Selbstmitteilung Gottes, die mit Sinnen, Herz und Verstand wahrnehmbar wird.

Mit diesen Überlegungen ist natürlich noch nicht das oben bereits diskutierte spekulative Problem gelöst, wie die Einheit Gottes vermittelt werden kann mit seinen Eigenschaften und mit der Vielfalt der Welt. Es ist auch nicht klar, wie die Transzendenz und Unvergleichbarkeit Gottes dazu passt, dass der Koran sehr konkrete Aussagen über Gott macht. Wie man diese Probleme löst, hängt stark davon ab, wie man die übrigen Eigenschaften Gottes versteht und welche Aspekte man besonders hervorheben will. In der gegenwärtigen Theologie sehen viele Theologen neben der Einheit die Barmherzigkeit als die entscheidende Eigenschaft Gottes an.⁴⁸

b) *Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft Gottes*

Barmherzigkeit ist im Koran die einzige Eigenschaft, zu der sich Gott selbst verpflichtet und der er sich rückhaltlos verschreibt (vgl. 6:12). Es gibt einige Koranstellen und Überlieferungen, die islamische Theologen wie Mouhanad Khorchide zu der Ansicht bringen, dass es sich bei dieser Eigenschaft nicht nur um ein Attribut neben anderen, sondern um die entscheidende Wesenseigenschaft Gottes handelt. So wird beispielsweise in Sure 17:110 der Name Gottes als ebenso anrufungswürdig dargestellt wie die Bezeichnung als absolut barmherzig. Und in Sure 7:56 verwendet der Koran ein Adjektiv im Maskulinum, um sich auf die Barmherzigkeit Gottes zu beziehen, die eigentlich im Femininum bezeichnet werden müsste.⁴⁹ Da Gott aber im Arabischen oft als „Er“ bezeichnet wird, spricht hier viel dafür, dass die Barmherzigkeit Gottes und „Er“, also Gott, als austauschbar und damit weitgehend synonym verstanden werden.

Jede Sure des Korans beginnt mit der Anrufung der Barmherzigkeit Gottes und auch viele fromme Muslime beginnen ihre theologischen Wortbeiträge „im Namen der Allbarmherzigen“. Keine andere Eigenschaft Gottes wird im Koran so oft erwähnt wie seine Barmherzigkeit. 169mal ist von seiner Allbarmherzigkeit die Rede (ar-Rahman) und 226mal von seiner

⁴⁶ Falaturi 49.

⁴⁷ Al Ghazali, 8

⁴⁸ Vgl. Shomali 14, 18.

⁴⁹ Vgl. zu diesem und ähnlichen Beispielen Khorchide 38.

Barmherzigkeit (ar-Rahim).⁵⁰ Aber auch zahlreiche weitere Namen Gottes im Koran und in der Tradition drücken seine Barmherzigkeit aus, so dass insgesamt 598mal eine derartige Bezeichnung im Koran auftaucht. So wird beispielsweise Gottes unermessliche, nicht berechenbare Gnade gerühmt (14:34; 16:18) und Gott stellt sich im Koran als *rabb al-amin* dar. Dieser Begriff wird im Deutschen häufig als „Herr der Welten“ übersetzt; das Wort *rabb* bedeutet – wie Hamideh Mohagheghi ausführte – im I. Stamm „besitzen, beherrschen“ und im II. Stamm „aufziehen, erziehen und versorgen“. Gott ist also nicht nur Herr im Sinne von Machthaber, sondern als Herr auch Versorger und fürsorglicher Begleiter – eben eine unterstützende Kraft, die dem Menschen „näher ist als seine Halsschlagader“ (50:16).⁵¹

Die fürsorgliche Barmherzigkeit Gottes zeigt sich auch schon in der Schöpfungsordnung, genauerhin in der Erschaffung der Natur für den Menschen.⁵² Gott rüstet den Menschen mit dem aus, was er für ein gutes Leben braucht. In diesem Zusammenhang muss man auch die Barmherzigkeit verstehen, die Gott ausübt, wenn er uns Propheten schickt.⁵³ Barmherzigkeit zeigt sich insbesondere in Gottes Rechtleitung für den Menschen (vgl. 16:64; 44:2-6; 45:20). Von daher kann der Koran insgesamt und mit ihm die Scharia als Ausdruck von Gottes Barmherzigkeit gewertet werden.

In einem Hadith des Propheten Muhammad heißt es: „Gott hat seine Barmherzigkeit in 100 Teile geteilt, auf die Erde hat er nur einen Teil davon geschickt, das ist der Teil, der seinen Ausdruck in der Liebe zwischen Eltern und ihren Kindern sowie in der zwischenmenschlichen Liebe findet, die anderen 99 Teile hat er für den Tag der Wiederauferstehung aufgehoben.“⁵⁴ Die auf der Erde erfahrbare Barmherzigkeit ist also nur ein Bruchteil dessen, was dem Menschen eschatologisch begegnen wird, so dass man fast versucht sein könnte, von einem Leben und Sterben im Vertrauen auf die bedingungslose Barmherzigkeit Gottes zu sprechen.

Bei einer solchen Qualifizierung muss man allerdings vorsichtig sein. Die Barmherzigkeit Gottes wird im Koran nicht als bedingungslose Zuschreibung verstanden, die alle anderen Eigenschaften Gottes aufhebt. Selbst in Sure 6:54, einer der zentralen Belegstellen für Gottes Barmherzigkeit im Koran heißt es: „Euer Herr hat sich selber der Barmherzigkeit verschrieben, dass er nämlich dann, wenn jemand von Euch Böses aus Unwissenheit tat, hinterher jedoch umkehrte und gedeihlich handelte, dass er dann bereit ist zu vergeben, barmherzig.“ (Sure 6:54) Offensichtlich will Gott uns nicht mit seiner Barmherzigkeit überschütten, sondern wartet auf unsere Umkehr. Die Barmherzigkeit ist uns versprochen

⁵⁰ Shomali 19.

⁵¹ Vgl. Mohagheghi.

⁵² Vgl. Rahman 6.

⁵³ Vgl. Rahman 8f.

⁵⁴ Khorchide 44.

und fest zugesagt. Aber sie gilt uns nicht, wenn wir uns ihr nicht öffnen und sie nicht für uns erbitten.

An dieser Stelle kann es vielleicht auch weiterhelfen, die oben bereits erwähnte Unterscheidung zwischen Gott in seiner Allbarmherzigkeit (ar-Rahman) und seiner Barmherzigkeit (ar-Rahim) aufzunehmen. Nach dem Korankommentar von Yusuf Ali meint ar-Rahman Gott in seiner Barmherzigkeit als Grundversorgung jedes Menschen, ohne die Leben gar nicht möglich ist. Diese Form der Barmherzigkeit wäre dann zumindest in diesem Leben unverlierbar und unbeding. Dagegen wäre die Rede von ar-Rahim Gott in seiner Barmherzigkeit, wie sie konkret für Menschen erfahrbar wird, die sich ihm bewusst zuwenden.⁵⁵ Diese Unterscheidung würde es erlauben, doch eine unbedingte und bleibende Barmherzigkeit Gottes für alle Menschen zu behaupten, die sich dann noch einmal von seiner liebend-barmherzigen Antwort auf die sich ihm zuwendenden Menschen unterscheidet.

Jedenfalls darf man die Rede von der Barmherzigkeit Gottes im Koran nicht von der Betonung seiner Gerechtigkeit lösen. Immer wieder werden im Koran Gottes Barmherzigkeit und seine Strenge im Strafen unvermittelt nebeneinander gestellt (vgl. Sure 5:98). Im asch'arischen und noch mehr im salafitischen Denken hat das dazu geführt, dass die Barmherzigkeit nicht mehr als verlässliche Wesenseigenschaft Gottes gedacht wird, sondern als Attribut, das den Menschen immer erreichen kann, wenn Gott es will, auf das man sich aber niemals verlassen darf. Letztlich ist es in diesem Ansatz reine Willkür Gottes, ob er uns seine Barmherzigkeit zuwendet oder uns straft. Aus asch'arischer Sicht kann man nicht einmal sicher sein, dass Gott gutes Handeln belohnt, weil erst von Gott festgesetzt wird, was gut ist und er hier vollkommen frei ist. In unseren auch noch so gut begründeten ethischen Urteilen können wir irren, so dass durchaus denkbar ist, dass auch ein Mensch, der nach menschlichen Maßstäben immer gut handelt, keine Barmherzigkeit bei Gott findet.

Im mu'tazilitischen Denken ist ein solches willkürliches Handeln Gottes unmöglich, und man kann sich auf die wohl verdiente Barmherzigkeit Gottes verlassen. Entsprechend der platonischen Philosophie ist hier das Gute gut, weil es gut ist und kann auch von den Menschen mit der autonomen philosophischen Vernunft als gut erkannt werden. Wer also nach menschlichen Maßstäben gut handelt, darf sich auch seines Lohns gewiss sein – vorausgesetzt er ist Muslim. Allerdings wird die Gerechtigkeit Gottes so sehr betont, dass im Zweifelsfall auch die Barmherzigkeit eine gerechte Strafe nicht abwenden kann. Immer wieder wird auf das Gericht verwiesen (vgl. 1:4; 21:47; 38:55-59). Gott ist eben auch der, der rächt, nicht nur der, der verzeiht. Aber geleitet ist er aus mu'tazilitischer Sicht immer durch seine Gerechtigkeit.

⁵⁵ Diesen Hinweis verdanke ich Muna Tatari.

Erst in der neueren islamischen Theologie ist hier eine Öffnung für den Gedanken zu beobachten, dass man die Barmherzigkeit als Eigenschaft aller Eigenschaften Gottes verstehen und damit als Schlüssel für die Gott-Welt-Beziehung ansehen könnte. Entsprechend wird dann auch der Gedanke des Gerichts von seinen Strafaspekten gereinigt und auf eine Transformation des Menschen hin umgedeutet.⁵⁶ Hier darf man auf die weitere Entwicklung des islamischen Denkens gespannt sein, insbesondere wie eine derart betonte Barmherzigkeit Gottes mit seiner Gerechtigkeit vermittelt wird.

c) *Die Vielfalt der Eigenschaften Gottes*

Es würde den Rahmen eines solchen Artikels sprengen, wenn man alle Namen und Eigenschaften Gottes aufzählen wollte, die in der muslimischen Tradition von Bedeutung sind. Im Folgenden sollen nur noch einige wenige Eigenschaften Gottes bedacht werden, die für die soeben beschriebene Spannung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes relevant sind.

Zunächst einmal ist das sicherlich die Persönlichkeit Gottes. Dabei ist das zentrale Moment des Personseins Gottes aus islamischer Sicht, dass Gott eine persönliche Beziehung zu jedem Individuum hat.⁵⁷ Es geht also nicht darum, Gott als Person in einem menschlichen Sinn anzusehen, sondern ihm die Macht zuzutrauen, sich konkret den Menschen zuzuwenden und sich um sie zu kümmern. Mit dem Stichwort Macht wird eine weitere unverzichtbare Eigenschaft des muslimischen Gottesbegriffs benannt. In asch'aritischer Sicht ist die Allmacht Gottes so zu verstehen, dass buchstäblich jedes Ereignis in der Welt von Gott herbeigeführt wird. So etwas wie Kausalität ist in diesem Denken bloßer Schein. Wenn ich im Feuer verbrenne, dann nur weil Gott das so will. Gott könnte auch jederzeit dafür sorgen, dass Feuer nicht verbrennt. Die hier unterstellte kontinuierlich wirkende Schöpfermacht Gottes entkleidet den Menschen aller schöpferischen Fähigkeiten und reduziert ihn auf den Erwerb der von Gott geschaffenen Handlungen (*kasb*), ohne dem Menschen eigene Willensfreiheit und Kreativität zuzutrauen.

In der modernen islamischen Theologie wird dieses Denken einer Revision unterzogen. In mu'tazilitischer Tradition wird die Freiheit des Menschen betont, um Gottes Gerechtigkeit und Macht richtig würdigen zu können. Das in der islamischen Schultheologie verankerte allgemeine und ständige Schöpferwirken Gottes könnte man so – in der aristotelisch inspirierten Begrifflichkeit der Scholastik – als sein Handeln auf erstursächlicher Ebene beschreiben, das der Freiheit des Menschen auf zweitursächlicher Ebene keinen Abbruch

⁵⁶ So beispielsweise bei Khorchide.

⁵⁷ Shomali 7; vgl. ebd., 11.

tut. Natürlich könnte Gott jederzeit das Feuer so verändern, dass es keinen Schmerz hervorruft. Aber aus frei gewähltem und gewährtem Respekt vor der Autonomie seiner Schöpfung ermöglicht Gott uns, gesetzmäßige Abläufe in der Natur zu entdecken, die planvolles und sittlich relevantes Handeln allererst ermöglichen. Und deshalb lässt Gott das Feuer eben auch etwas verbrennen, was eigentlich noch nützlich auf der Erde sein könnte, wenn dies von dem von ihm gewährten naturgesetzlichen Ablauf so vorgesehen ist.

Eine Eigenschaft Gottes, die insbesondere in der islamischen Befreiungstheologie hervorgehoben wird, ist sein Wirken als Befreier. Dieses emanzipatorische Wirken ist immer wieder explizit auf die Zerstörung lebensfeindlicher Strukturen gerichtet. Insofern wird Gott im Koran genauso wenig wie in der Bibel immer als versöhnend und langmütig beschrieben. Er ist auch der, der Unheilstifter (2:205), Frevler (3:57), Verräter (8:58) und Ungerechte nicht liebt und sie mit schweren Strafen im Jenseits bedroht. Er verweigert seine Liebe und Zuwendung denjenigen, die eingebildet und prahlerisch sind (57:23), Übertretungen begehen (5:87) und Böses sprechen (4:148).⁵⁸ Ziel ist dabei die Umkehr der Menschen, deren Lebensstil anderen und der Schöpfung insgesamt schadet. An dieser Stelle will der Gott des Korans Umkehr und ist nicht bereit, den unheilen Zustand der Welt kampflos hinzunehmen.

Der Mensch wird so in die Entscheidung gerufen. Gott lädt ihn ein, sich ihm hinzugeben – Hingabe an Gott ist die Bedeutung des Wortes Islam – und also *mu`min* zu sein und damit jemand, der sich Gott rückhaltlos anvertraut und seinen guten Willen in diesem Leben umzusetzen versucht. Geht er auf diese Einladung ein, wird der Gläubige Gott als Freund und Vertrauten entdecken (3:68). Dabei kann er sich auf die Liebe zu Gott stützen, die als natürliche Veranlagung immer schon in jedem Menschen angelegt ist⁵⁹, die ihm aber auch in der Botschaft der Propheten entgegentritt.

Geht er auf die Einladung Gottes nicht ein, kann er aber auch ganz andere Seiten Gottes entdecken. Je nach Situation können Gott deshalb sehr unterschiedliche Eigenschaften zugesprochen werden. Diese lassen sich dann verstehen und kohärent interpretieren, wenn man Gott als den Lebendigen, mit dem Menschen in Beziehung Stehenden begreift. Der Koran wird also erst dann als Offenbarung lebendig und Gott durch ihn verständlich, wenn man in ihm und durch ihn Gott erfährt und ihn als den erfasst, der jedem Einzelnen in seinem Leben Rechtleitung geben will. Die Erfahrbarkeit Gottes ist das große Thema der islamischen Mystik, des Sufismus.

⁵⁸ Vgl. Mohagheghi 81f.

⁵⁹ Vgl. Beheshti 94.

3. Mystik und Erfahrungsmöglichkeiten Gottes

Angesichts der starken Betonung der Transzendenz Gottes könnte man argwöhnen, dass im Islam kaum Möglichkeiten der Erfahrbarkeit Gottes gegeben sind. Dagegen betont beispielsweise Abdoldjavad Falaturi (1926–1996), dass gerade diese Betonung in Kombination mit der Einsicht in die Einheit Gottes ein Weg zu Gott sein kann, weil so ausgeschlossen wird, dass der Mensch sich nur durch einen Mittler abspeisen lässt.⁶⁰ Denn letztlich kann nur Gott selbst die Sehnsüchte des Menschen stillen, so dass Muslime schon sehr früh und in sehr vielfältiger Weise nach Gotteserfahrungen gesucht haben. Besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang die islamische Mystik.

Als einer der ersten Vorläufer der islamischen Mystiker gilt Hasan al-Basri (gest. 728), der angesichts des großen politischen Erfolges der Muslime vor allem im Irak der Verweltlichung des Islams entgegentritt und eine asketische Frömmigkeit predigte und praktizierte. Dhu'n Nun dagegen ist der erste, der dem Welthass der frühen Sufis entgegentritt und überall Fingerzeige auf die Einzigkeit Gottes findet. Annemarie Schimmel unterscheidet in ihren verschiedenen Publikationen zum Thema zwei verschiedene Haupttypen mystischer Erfahrungen, die auch meinen nachfolgenden Überlegungen zugrunde liegen sollen. Auf der einen Seite die „Unendlichkeitsmystik“, der es letztlich um das Einswerden mit Gott geht, sowie die „Persönlichkeitsmystik“, die nicht Aufgehen ins Unendliche erreichen will, sondern eine dialogische Liebesbeziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf.⁶¹

Die Unendlichkeitsmystik stellt einen mystischen Weg dar, der sich auch in allen anderen Religionen findet – beispielsweise im *Advaita Vedanta* in der Interpretation des Shankara – und den bereits Plotin denkerisch in seiner auch für den Islam sehr einflussreichen Philosophie erkundet hat. Seine Hauptvertreter im Islam dürften neben al-Halladsch (857-922) Ibn al-Arabi (1165-1250) und Rumi (1207-1273) sein. Sein Ziel ist die totale Entwerdung und Einswerdung mit Gott, und er kann sich philosophisch leicht mit einem monistischen Denken verbinden – so etwa bei Ibn al-Arabi.⁶² Ein schönes Beispiel findet sich bei Rumi und wird in unterschiedlichen Versionen immer wieder in der islamischen Tradition erzählt: „Jemand (= der Mystiker) pochte ans Tor des Vielgeliebten (= Gott), und eine Stimme im Innern fragte: Wer ist da? – Ich bin es, antwortete er. Und die Stimme erwiderte: In diesem Haus ist nicht Raum für mich und dich. Und das Tor blieb geschlossen. Da ging der Gläubige in die Wüste, fastete und betete in der Stille. Ein Jahr danach schlug er von neuem ans Tor,

⁶⁰ Vgl. Falaturi 47.

⁶¹ Vgl. Schimmel 16-43.

⁶² Vgl. Peters 129.

und die Stimme fragte wieder: Wer ist das? Der Gläubige antwortete: Du bist es. Da öffnete sich das Tor.“⁶³

Die Schwierigkeit der Unendlichkeitsmystik für die islamische Orthodoxie besteht darin, dass in ihr der Welt und dem Menschen keine eigene Wirklichkeit zugebilligt wird und das für den Koran konstitutive Gegenübersein Gottes eigentlich nicht mehr gedacht werden kann. Auch wenn bestimmte östliche Meditationstechniken auch im Sufismus rezipiert werden und so Wege der Entwerdung des Ichs auch im Islam populär machen, bleibt dieser Weg der Unendlichkeitsmystik innerislamisch immer umstritten.

Akzeptabler erscheint vielen die sog. Persönlichkeitsmystik. In ihr geht es um eine Sehnsucht nach Verschmelzung mit Gott, die aber als zumindest innerweltlich bleibend unerfüllbar charakterisiert wird. Als Hauptvertreter könnte man Dschunaid (830-910), al-Ghazali (1058-1111) und Naqshband (1318-1389) bezeichnen. In unterschiedlichsten literarischen Zeugnissen wird das Wechselspiel der leidenschaftlichen und leiderfüllten Liebe des Menschen zu Gott in seiner Schönheit und Einzigartigkeit beschrieben.⁶⁴ Vergleicht man die Grundidee der Persönlichkeitsmystik mit der der Unendlichkeitsmystik, so kann man das mit dem Bild des Eisens im Feuer tun. Während sich aus Sicht der Unendlichkeitsmystik der Mystiker in Gott auflöst, so dass sich jede Unterscheidung als Schein entpuppt, ist der Mystiker im Sinne der Persönlichkeitsmystik wie ein Eisen im Feuer ganz vom Feuer durchglüht, aber in der Substanz doch immer noch Eisen. Deshalb darf der Rausch des Mystikers etwa in der Sicht von Naqshband nicht der Endzweck sein, sondern muss als bloß trügerisch entlarvt werden. Denn auch mit noch so großer Sehnsucht und meditativer Anstrengung kann die Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht eingerissen werden. Ein besonders prominentes Beispiel dafür, dass viele Mystiker sich allein der Liebe Gottes hingeben möchten, ist Rabi'a al-'Adawiyya (gest. 801). Sie schreibt in einem viel zitierten Ausspruch: „O, mein Herr, wenn ich dich anbede aus Furcht vor der Hölle, so verbrenne mich in ihr, und wenn ich dich anbede in der Hoffnung auf das Paradies, so verbanne mich daraus, aber wenn ich Dich anbede um Deiner selbst willen, so verberge nicht vor mir Deine ewige *Schönheit*.“⁶⁵ In dieser Sicht wird die Begegnung mit Gott das zentrale Moment der eigenen Frömmigkeit und selbst der Koran tritt gegenüber dem Erleben Gottes in den Hintergrund. „Warum, so ein Sufi-Meister, warum sollte man seine Zeit damit verschwenden, einen Liebesbrief (nämlich den Koran) zu lesen, wenn der Geliebte anwesend ist, der ihn geschrieben hat?“⁶⁶

⁶³ Adel Theodor Khoury, Art. Mystik. In: Ders./ Ludwig Hagemann/ Peter Heine, Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten, Freiburg 1991, Bd.2, 578f.

⁶⁴ Vgl. etwa die Geschichte von Madschnun und Leila, die schön zusammengefasst wird bei Aslan 216-220.

⁶⁵ Zit. n. Stölting 320.

⁶⁶ Aslan 223.

Im Sufismus ist also die Liebe zwischen Gott und Mensch das Fundament der Schöpfung; die Liebe ist das Wesen Gottes.⁶⁷ Sie bleibt in der Welt zwar im Letzten unerfüllt, ist aber dennoch die letzte Antriebskraft und Sehnsucht des Glaubenden. Die intime Liebe des Mystikers zu Gott wird auch sehr schön in dem nachfolgenden Gedicht Rabi'as deutlich:

„Du bist mein Atem,
Meine Hoffnung,
Mein Gefährte,
Meine Sehnsucht,
Mein ganzer Reichtum.
Ohne Dich – mein Leben, meine Liebe –
Hätte ich nie diese unendlichen Länder durchwandert ...
Überall suche ich Deine Liebe –
Dann plötzlich erfüllt sie mich.
O Herr meines Herzens,
Strahlendes Auge der Sehnsucht in meiner Brust,
Nie werde ich von Dir frei sein,
Solange ich lebe.
Sei Du zufrieden mit mir, Geliebter,
Dann bin auch ich zufrieden.“⁶⁸

Auch wenn die Rede von einer wechselseitigen Liebe zwischen Mensch und Gott durchaus Anhaltspunkte im Koran vorweisen kann (vgl. 5:54), findet ihre derart emphatische Betonung nur geringen Rückhalt im Koran. Dennoch ist sie auch in ihrer ekstatischen Dimension fest in der Tradition der islamischen Mystik verankert und können eine wichtige Brücke zum Gott der Liebe sein, den Jesus von Nazareth gepredigt hat.

4. Allah als der Gott Jesu Christi?

In den vergangenen Jahren hat sich in der christlichen Theologie die Diskussion darüber zugespitzt, ob sich der muslimische und der christliche Glaube auf denselben Gott beziehen.⁶⁹ Auch auf muslimischer Seite betonen gerade Salafiten die Differenz der Gottesbilder beider Religionen, indem sie den Gott des Islams durch das arabische Wort „Allah“ bezeichnen. Diese auch in der christlichen Theologie immer wieder praktizierte Form terminologischer Abgrenzung ist allerdings schon aus ethymologischen Gründen

⁶⁷ Vgl. Aslan 232.

⁶⁸ Zit. n. Aslan 233f.

⁶⁹ Vgl. nur Felix Körner, JHWH, Gott, Allah: drei Namen für dieselbe Wirklichkeit? In: ThPQ 158 (2010) 31–38.

unsachgemäß. Denn zum einen ist das Wort „Allah“ vermutlich eine Zusammensetzung aus dem bestimmten Artikel *al* (der, die, das) und dem Wort *elah* oder *ilah*. *Ilah* kommt von *a-la-ha*, was so viel wie Anbetung bedeutet.⁷⁰ Für *Elah* gibt es verschiedene Definitionen: Jemand, bei dem der Mensch Zuflucht findet, jemand, zu dem der Menschen Zuneigung empfindet, oder ein Dasein, das im Verborgenen existiert.⁷¹ Keine dieser Definitionen erlaubt es, diesen Gottesbegriff spezifisch nur für den Islam zu reservieren.

Zum anderen – und dieser Grund scheint mir der eigentlich durchschlagende zu sein – war der Begriff „Allah“ schon vor der Herabsendung des Korans üblich auf der arabischen Halbinsel, und zwar sowohl bei Juden, Christen und Hanifen als auch bei polytheistischen Arabern.⁷² Schon in vorislamischer Zeit wurde „Allah“ als Hauptgott in Mekka verehrt und als einziger Gott nicht durch Bilder verehrt.⁷³ Gerade dieser gemeinsame Begriff erlaubte es dem Koran mit den Angehörigen anderer Religionen um Gott zu streiten.⁷⁴ Ganz offensichtlich bricht der Koran nicht völlig mit den vorislamischen Gottesvorstellungen, korrigiert sie aber, insbesondere durch die Ablehnung jeder Form von Beigesellung. Auch heute noch beten arabischsprachige Christen zu „Allah“, weil sich dieser Begriff für den einen Gott in der arabischen Sprache durchgesetzt hat. Von daher ist es nicht sinnvoll, eine Differenz in der Gottesvorstellung zwischen Islam und Christentum dadurch ausdrücken zu wollen, dass man im Deutschen das Wort „Allah“ verwendet, wenn man vom Gott des Islams sprechen will.

Unabhängig von dieser ethymologischen Frage besteht allerdings die sachliche Frage, ob man sagen kann, dass sich Christen und Muslime in ihren Gebeten auf denselben Gott beziehen. Diese Frage lässt sich allerdings nicht allgemein beantworten. Sowohl aus muslimischer als auch aus christlicher Sicht ist Gott ein jedem Menschen personal zugewendetes Wesen, das zu ihm in eine Beziehung treten will und den Menschen durch seine Rechtleitung bzw. durch seinen Heiligen Geist einlädt, seinen guten Willen zu tun. Gott ist also nur in personalen Beziehungen zugänglich und präsentiert sich den Menschen in einer großen Vielfalt. Schon innerislamisch gibt es genauso wie innerchristlich eine ungeheure Vielfalt von Gottesbildern. Beschreibt ein Muslim Gott als einen solchen Willkürgott, wie er in der asch'aritischen Tradition oft gesehen wird, oder als derart abstraktes und transzendentes Prinzip wie es in der mu'tazilitischen Tradition die Regel ist, so dürfte es für die meisten Christen schwierig sein, in diesem Gott den Gott Jesu Christi zu sehen, der sich in unbedingter Liebe und Barmherzigkeit für die Menschen zugänglich

⁷⁰ Shomali 13.

⁷¹ Vgl. *dā'iratul m'ārife islamī* (=große islamische Enzyklopädie), Teheran 2001, B.10, 79.

⁷² Vgl. Izutsu 95-119.

⁷³ Vgl. Peters 127.

⁷⁴ Vgl. Izutsu 96, 98.

gemacht hat und sie durch ihr Leben begleiten will. Wird entsprechend der oben beschriebenen neueren Ansätze in der islamischen Theologie Gott aber von seiner Barmherzigkeit her gedacht, wäre es christlicherseits problemlos möglich, in ihm den Gott zu erkennen, der sich auch in Jesus von Nazareth ein für alle Mal als vorbehaltlose Zusage an den Menschen offenbart hat.

So wie JHWH aus christlicher Sicht als der Gott Jesu Christi identifiziert wird, ohne dass man Juden ein Bekenntnis zu Christus abverlangen könnte, wäre es bei einer derart gestalteten islamischen Theologie problemlos möglich, auch den Gott des Korans als Gott Jesu Christi zu identifizieren. Eine spannende Frage für die Zukunft wird dabei sicherlich sei, inwiefern die moderne islamische Theologie bereit ist, ihre Gottesvorstellung auch durch die Zeugnisse von JHWH und Jesus von Nazareth in der Bibel bereichern zu lassen. Wünschenswert wäre es aus christlicher Sicht, wenn Muslime sich dazu durchringen könnten, ihren älteren Geschwistern im Glauben ebenso einen eigenen Wert einzuräumen, wie dies Christen nach den langen Wirrungen des Antijudaismus gegenüber den Juden auf breiter Front im 20. Jahrhundert getan haben.

Ausgewählte Literatur:

- Aslan, Reza, Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart, Bonn 2006.
- Beheshti, Mohammad H., The Qur'anic proof for the existence of God. In: Shomali 79-101.
- Berger, Lutz, Islamische Theologie, Wien 2010.
- Ess, Josef van, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd. 4, Berlin-New York 1997.
- Falaturi, Abdoldjavad, Wie ist menschliche Gotteserfahrung trotz des strengen islamischen Monotheismus möglich? In: Ders./ Jakob J. Petuchowski/ Walter Stolz (Hg.), Drei Wege zu dem einen Gott. Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen, Freiburg 1980, 45-59.
- Al Ghazali, Abu-Hamid Muhammad, Die Nische der Lichte, Hamburg 1987.
- Izutsu, Toshihiko, God and man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung, Tokio 1964 (Studies in the Humanities and Social Relations; 5).
- Kermani, Navid, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999.
- Khorchide, Mouhanad, Das Jenseits als Ort der Transformation statt des Gerichts – Eine andere Lesart der islamischen Eschatologie. In: Jürgen Werbick/ Sven Kalisch, Klaus von Stosch (Hg.), Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, Paderborn u.a. 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 3), 37-48.
- Khoury, Adel Theodor, Der Koran, das endgültige Wort Gottes in menschlicher Sprache. In: Andreas Bsteh (Hg.), Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Erste Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, Mödling 1994, 277-288.
- Küng, Hans, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München-Zürich 2004.
- Leuze, Reinhard, Christentum und Islam, Tübingen 1994.
- Mohagheghi, Hamideh, Zum Gottesverständnis in islamischen Gesellschaften. In: Severin J. Lederhilger (Hg.), Die Marke „Gott“ zwischen Bedeutungslosigkeit und Lebensinhalt. 9. Ökumenische Sommerakademie Krefeld 2007, Frankfurt am Main u.a. 2008, 68-83.
- Nagel, Tilman, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994.
- Paret, Rudi (Hg.), Der Koran, Darmstadt 1975 (Wege der Forschung; 326).
- Peters, F.E., Art. Allah. In: John Esposito (Hg.), The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, Oxford 2009, 127-130.
- Rahman, Fazlur, Major themes of the Qur'an, Chicago 1980.
- Schimmel, Annemarie, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, München 1985.
- Shomali, Mohammed Ali (Hg.), God: Existence and attributes, London 2008 (Islamic Reference Series; 1).
- Wolfson, Harry Austryn, The philosophy of the kalam, Cambridge-London 1976.