

## Anmerkungen zum islamischen Gottesbild

Dr. Silvia Horsch

Vortrag bei der Veranstaltung *Gemeinsamkeiten und Unterschiede in muslimischen und christlichen Gottesbildern*, Wissenschaftliche Gesellschaft Osnabrück, am 17.12.2014

Mein Vortrag ist im Wesentlichen systematisch entlang theologischer Fragen organisiert, aber zu diesen Fragen stelle ich Ihnen einige (nicht alle) historischen Positionen dar, so dass sie sowohl einen systematischen als auch einen historischen Einblick in die Rede über Gott im sunnitischen Islam bekommen. Zum Schluss will ich auch noch kurz auf den Sufismus eingehen. Ich beginne mit einem Aphorismus des britischen Gelehrten Abdal Hakim Murad (oder Timothy Winter):

*Theology is the quest for the least silly definition of God.*<sup>1</sup>

Mit diesem Satz bringt Murad das Problem der menschlichen Rede über Gott auf den Punkt: Menschliche Sprache und menschliches Denken sind immer unzureichend, wenn sie auf Gott angewandt werden, denn „nichts ist Ihm ähnlich“ (Koran 42:11). So lautet einer der zentralen Verse des Korans, auf die sich muslimische Theologen berufen, wenn es um den Versuch einer Beschreibung Gottes geht.

Der Theologe, so Murad in seinem Kommentar zu diesem Aphorismus, ähnelt daher einem Bauernburschen, der stammelnd seine Geliebte beschreiben will. Es gelingt ihm nicht, aber dennoch wird er davon nicht ablassen, denn es gibt diejenigen, die seine Geliebte verzerrt darstellen: Wer nämlich behauptet sie sei hässlich, psychisch gestört oder grausam, muss zurückgewiesen werden.<sup>2</sup>

Nach dem bekannten Gelehrten Muḥammad al-Ghazālī (5./11. Jhdt.) ist diese Zurückweisung von falschen Vorstellungen die Hauptaufgabe des *kalām*, der Theologie im engeren Sinne.<sup>3</sup> *Kalām* bedeutet wörtlich „Rede“, und es gibt verschiedene Vermutungen, warum diese Wissenschaft so heißt. Eine besagt schlicht, weil dabei so viel geredet wird und zwar vor allem auch so viel Unnützes geredet wird, und tatsächlich war *kalām* in der Frühzeit des Islams ein pejorativer Begriff. Eine andere Theorie besagt, dass der Name entstanden ist, weil der Streit um die Rede Gottes eine so zentrale Stellung einnimmt. Hierbei geht es v.a. um

---

<sup>1</sup> Nr. 22 der 11th Contentions.

<sup>2</sup> Abdal Hakim Murad, *Commentary on the Eleventh Contentions*, Cambridge 2012, 39f.

<sup>3</sup> *Kalām* wird auch mit Dogmatik übersetzt.

die Frage, ob der Koran erschaffen oder unerschaffen ist. Man könnte aber auch sagen, diese Wissenschaft heißt *kalām*, weil nur auf der Grundlage der Offenbarung Reden über Gott möglich ist. Das Sprechen über Gott muss mit der Offenbarung in Übereinstimmung stehen, wenn es nicht nur von den eigenen Vorstellungen und Wünschen geleitet sein soll.<sup>4</sup>

*Kalām* hat sich jedenfalls in der Auseinandersetzung mit Streitfragen entwickelt. In den ersten Jahrhunderten standen drei große Kontroversen im Vordergrund, an denen entlang sich zahlreiche Gruppierungen herausbildeten. In der Auseinandersetzung mit diesen Gruppen schärfte sich das theologische Profil derer, die später als Sunniten bezeichnet wurden.

Die erste Kontroverse wurde durch die politischen Auseinandersetzungen um das Kalifat angestoßen und betraf den Status des Sünders und daraus folgend die Natur des Glauben (*īmān*). Diese Kontroverse will ich zurückstellen zugunsten der anderen beiden Kontroversen. Diese behandeln Paradoxien, die allen Monotheismen inhärent sind, und sind daher zum Zweck der Vergleichbarkeit wichtiger:

- die Frage nach den Eigenschaften Gottes zwischen Transzendenz und Immanenz (Verähnlichung, *tašbīh*)
- die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gottes Allmacht einerseits und der menschlichen Willens- und Handlungsfreiheit andererseits

Diese Streitfragen konnten nicht durch den einfachen Verweis auf die Texte gelöst werden, da sich in ihnen Belege für verschiedene, ja gegenteilige Positionen finden lassen. Sie erforderten vielmehr die Entwicklung einer formalen Disziplin, die auf intersubjektiv nachvollziehbaren, rationalen Argumenten aufbaut. Die Aufgabe der Theologen oder Dogmatiker, der *mutakallimūn*, war also die rationale Durchdringung und Systematisierung der Aussagen des Korans und der Sunnah. Und Ratio heißt für die Sunniten spätestens seit dem 6./12. Jahrhundert im Wesentlichen ein islamisierter aristotelischer Rationalismus. Schon ab dem 3./9. Jahrhundert gab es eine Gruppe, die stark von der Philosophie beeinflusst war, die Mu‘atazilah. Diese wird im Westen häufig als die einzige rationale Schule des Islams gesehen und ihr Niedergang nach dem 11. Jahrhundert wird bisweilen als gescheiterte Aufklärung betrauert. Tatsächlich war aber für alle Schulen die aristotelisch geschulte Ratio von zentraler Bedeutung. Lediglich die kleinste Schule, die Hanbaliten, haben sich nie darauf eingelassen und *kalām* als Wissenschaft deswegen auch insgesamt abgelehnt.

---

<sup>4</sup> Abdal Hakim Murad, *Commentary on the Eleventh Contentions*, Cambridge 2012, 40.

## 1. Die Frage nach dem Wesen und den Eigenschaften Gottes zwischen Transzendenz und Immanenz

Zahlreiche der göttlichen Namen sind einander diametral gegenüber gestellt, dazu gehören auch die beiden Namen *az-Zāhir* und *al-Bāṭin*: der Offenbare und der Verborgene. Gott offenbart sich, sowohl in Seinem Wort als auch in der Schöpfung, und Er ist zugleich verborgen, der menschlichen Vorstellung unzugänglich.

Das was unzugänglich ist, ist das Wesen Gottes (*dāt*). Theologische Aussagen über das Wesen sind daher fast immer negativ. Eine der frühesten theologischen Aussagen, die von einem Gefährten des Propheten überliefert werden, lautet: „Die Unfähigkeit Ihn zu erfassen, heißt Ihn zu erfassen.“ (Abū Bakr)

Eine Formulierung in einem der theologischen Texte aus dem 2. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung lautet: „Er ist ein Ding anders als die Dinge.“ (*Hua šai'un la ka-l-ašyā'*) (*Al-Fiqh al-Akbar*, Abū Ḥanīfah gest 767) D.h.: Er existiert, aber nicht in einem physikalischen Sinne.

Eine typische Formulierung der Theologen lautet: „Er ist kein Körper (*ġism*), der gemessen, gesehen oder geteilt werden könnte, noch ist er eine Substanz (*ġauhar*), in der Akzidenzien bestehen, noch ist er ein Akzidenz (*'araḍ*), das in einer Substanz besteht.“ (An solchen Formulierungen zeigt sich bereits der Einfluss der griechischen Philosophie.)

Gott hat aber auch Eigenschaften, und über diese hat Er sich in der Offenbarung mitgeteilt. Er gibt sich im Koran Namen und beschreibt sich mit Eigenschaften. Aus diesen Namen und Beschreibungen destillierten Theologen bestimmte Eigenschaften, ohne die man sich einen monotheistischen Schöpfergott nicht denken kann. Die folgende Darstellung richtet sich nach der Darstellung der Eigenschaften Gottes in der aš'aritischen Schule der Theologie, die die größte theologische Schule innerhalb des Sunnitentums ist.<sup>5</sup>

Dabei werden zwei Gruppen von Eigenschaften unterschieden:

a) die negierenden Eigenschaften (*ṣifāt as-salbīyah*):

1. Anfangslosigkeit
2. Endlosigkeit

---

<sup>5</sup> Die Eigenschaften des Wesens sind diejenigen Eigenschaften die Allāh von Ewigkeit her zugeschrieben werden, ohne Bezug zu etwas Erschaffenem. Die Handlungseigenschaften können (nach aš'aritischer Meinung) Allāh nur in Verbindung mit einer Interaktion mit der Schöpfung zugeschrieben werden. Z.B.: *al-ġafūr* (der Vergebende) ist Allāh nur in Beziehung zu einem Menschen, der gesündigt hat und der Vergebung braucht.

3. Einzigartigkeit (impliziert Einsheit und Unvergleichbarkeit)
4. In-Sich-Selbst-Bestehen (der Unabhängige, von dem alles abhängt)
5. Unterschiedlichkeit zum Geschaffenen vgl. („nichts ist Ihm ähnlich“, 42:11)

b) die positiven oder auch essentiellen Eigenschaften (*ṣifāt at-tubūtiyyah/ṣifāt al-ma‘ānī*):

1. Leben
2. Wille (Sein Wille umfasst alle Dinge)
3. Wissen (Sein Wissen umfasst alle Dinge)
4. Allmacht (Gott ist die einzige Wirkursache)
5. Rede
6. Hören
7. Sehen<sup>6</sup>

Wie man sieht, gibt es in der zweiten Gruppe der Eigenschaften, den positiven Eigenschaften, Analogien zum Menschen: Auch Menschen leben, haben einen Willen, wissen Dinge, sprechen usw. Diese Analogien zum Geschaffenen sind unumgänglich, um dem Menschen überhaupt eine Vorstellung von Gott zu ermöglichen, aber sie bleiben natürlich immer unzulänglich.

Es gibt im Koran nun auch Beschreibungen Gottes, die eine Ähnlichkeit zum Menschen sogar in seiner körperlichen Beschaffenheit möglich zu machen scheinen: Es wird von der „Hand“ Gottes (*yad*), seinem „Angesicht“ (*waġh*) und von Seinem „Thron“ (*kursi*) gesprochen, was die Vorstellung des Sitzens zu implizieren scheint. In Bezug auf diese Verse gab und gibt es bis heute einen Streit, wie sie zu verstehen sind. Es gibt im frühen Islam Belege für dezidiert anthropomorphe Positionen, diese wurden aber nicht mehrheitsfähig. Als Grundlage wurde stattdessen der Vers genommen: „nichts ist ihm ähnlich.“ Die frühen Theologen zogen sich auf die Position zurück, dass Hand und Angesicht Eigenschaften Gottes seien, die zu akzeptieren, aber nicht zu interpretieren seien. Die Ähnlichkeit zum Geschaffenen und damit ein anthropomorphes Verständnis werden vorneherein ausgeschlossen, aber darüber hinaus kann es keine Aussage über die Modalität dieser „Hand“ oder dieses „Throns“ geben (*bi-lā kaifa*, „ohne wie“). In späteren Jahrhunderten ist man stärker dazu übergegangen, solche Wendungen zu interpretieren und zu sagen: Gottes Hand steht für Seine Macht, oder sein Handeln, etc.

---

<sup>6</sup> Die *ṣifāt at-tubūtiyyah* finden sich bereits in *Al-Fiqh al-akbar*, Abū Ḥanifah zugeschrieben, gest. 767. (d.h. 149 nach der Hīġrah)

Der Grund für diese Zurückhaltung liegt in der Scheu davor, Gott mit anderen Worten zu beschreiben, als er Sich Selbst beschreibt und über Ihn etwas auszusagen, was über das hinausgeht, was Er selbst über Sich ausgesagt hat. Diese Haltung resultiert in der Einsicht, dass ein Sprechen über Gott, das nicht von den eigenen Vorstellungen und Wünschen geleitet ist, mit der Offenbarung in Übereinstimmung stehen muss.

Auch der Status des Korans spielt dafür eine entscheidende Rolle, denn nach wie vor sind die muslimischen Gelehrten der Meinung, dass es Gott ist, der im Koran spricht, auch wenn Seine vorhin genannte Eigenschaft der Rede nicht mit dem Text des Korans identisch ist. Gott spricht also, aber Er spricht nicht immer eindeutig. Dies geht aus dem Koran selbst hervor, wo es heißt: „in ihm [dem Koran] sind eindeutige Verse und solche die mehrdeutig sind.“ (3:7) Der Koran muss also - wie jeder andere religiöse Text - interpretiert werden. Das ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit, aber im gegenwärtigen Diskurs über den Islam begegnet man häufig der Meinung, der Koran dürfe nicht interpretiert werden, eben weil es sich um Gottes Wort handele. (In diesem Punkt sind sich interessanterweise viele Islamisten mit den sogenannten Islamexperten einig.) Fakt ist aber, dass der Koran natürlich schon immer interpretiert wurde, und dabei wurde eine anspruchsvolle Hermeneutik entwickelt. Die Gelehrten haben sich Gedanken über sprachliche Kommunikation gemacht und die lexikalische Bedeutung von der Sprecherintention und beides wiederum von der Bedeutung, die der Rezipient einem Ausdruck zulegt, unterschieden.<sup>7</sup> Es gibt also auch die Möglichkeit des Missverständnisses.

## **2. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gottes Allmacht und der menschlichen Willens- und Handlungsfreiheit**

Was bedeutet Gottes Allmacht in Bezug auf das menschliche Handeln? Ist der Mensch überhaupt frei in dem was er tut?

Zu dieser Frage entwickelten sich zwei extreme und einander entgegengesetzte Antworten: Die Qadariyyah betonte im 2./8. Jahrhundert die freie Entscheidung des Menschen und darüber hinaus die Fähigkeit, den Willen zum Handeln autonom in die Tat umzusetzen. Der Mensch erschaffe seine Handlungen selbst, Gott erfahre von diesen Handlungen erst zum Zeitpunkt ihrer Durchführung. Aus Sicht der Proto-Sunniten (proto deshalb, weil sich diese Bezeichnung erst später durchgesetzt hat) stellte diese Position die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, des Willens und des Allwissens in Frage. Denn im Koran heißt es ja: „Er weiß, was vor ihnen liegt und was hinter ihnen liegt?“ (2:255), „Er erschuf Euch und was ihr tut“

---

<sup>7</sup> Vgl. Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011, 163f.

(37:96) Und vom Propheten wird der Ausspruch überliefert: „Was Gott will geschieht und was er nicht will, geschieht nicht.“

Das andere Extrem wurde von der Ğabriyyah vertreten – abgeleitet von *ğabr* (Zwang). Sie leugnete in verschiedenen Abstufungen die menschliche Willensfreiheit und Handlungsfähigkeit, die ihrer Meinung nach durch die göttliche Vorherbestimmung ausgeschlossen ist. Sie beriefen sich dabei auf Überlieferungen des Propheten, die z.B. davon sprechen, dass alle Taten der Menschen bereits in einem Buch bei Gott verzeichnet sind und auf Verse wie den genannten „Er erschuf Euch und was ihr tut.“ (37:96) Aus der Sicht der Proto-Sunniten war auch diese Position problematisch, denn sie stellt die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit in Frage: Auf welcher Grundlage kann Gott den Menschen belohnen oder bestrafen, wenn er ihn vorher zu seinem Handeln gezwungen hat?

Al-Ghazālī (5/11. Jh.) hat in einer Abhandlung zu dieser Frage einen Vorschlag für ein etwas handgreifliches, aber sehr überzeugendes Argument gemacht. Er schreibt: „Wer mit der Ğabrīyah diskutiert, sollte sie schlagen, ihre Kleider und Turbane zerreißen, ihre Gesichter zerkratzen, und ihnen ihre Haare, Bärte und Schnurrbärte ausreißen und sich [dann] mit dem Argument entschuldigen, womit [sie] sich für ihre schlechten Taten entschuldigen.“ [nämlich: sie seien gezwungen gewesen]<sup>8</sup> So erweist er die Absurdität der Position der Ğabrīyah mit einer einfachen lebenspraktischen Überlegung.

Die Lösung muss also in einem Mittelweg zwischen Zwang und völliger Autonomie liegen, der alle Eigenschaften Gottes, sowohl die Allmacht, das Allwissen, den Willen als eben auch die Gerechtigkeit bestätigt und gleichzeitig die Verantwortung des Menschen für sein Handeln erhält. Al-Ghazālī hat diesen Weg folgendermaßen beschrieben: „Die Leute des prophetischen Beispiels und der Gemeinschaft (*ahl as-sunnah wa-l-ğamā‘ah*) halten sich in der Mitte zwischen [den beiden Gruppen] und verneinen weder vollständig den freien Willen (*iħtiyār*) des Menschen noch den Beschluss und die Bestimmung Gottes des Erhabenen. Vielmehr sagen sie: Die Taten der Menschen stammen von Gott bezüglich einer Hinsicht und vom Menschen bezüglich einer [anderen] Hinsicht und der Mensch hat die Freiheit des Willens in der Hervorbringung seiner Taten.“<sup>9</sup>

Das theologische Konzept, mit dem das Zusammenwirken des göttlichen und des menschlichen Aspektes des menschlichen Handelns gefasst wird, heißt *kasb*. *Kasb* bedeutet so viel wie „Erwerb“ und das Konzept wurde vom Begründer der theologischen Schule der

---

<sup>8</sup> Al-Ghazālī, *Al-Arba‘īn fī uşūl ad-dīn*, (Übersetzung S.H.)

<sup>9</sup> Al-Ghazālī, *Al-Arba‘īn fī uşūl ad-dīn*, (Übersetzung S.H.)

Aš‘arīyah, Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī im 4./10. Jhdt. populär gemacht. Es besagt vereinfacht: Vom Menschen geht der Wille zu einer Handlung aus, Gott verleiht ihm aufgrund dieses Willens die Fähigkeit zur Handlung, der Mensch erwirbt diese Fähigkeit und führt damit die Handlung durch. So verstanden erschafft Gott die menschliche Handlung, der Mensch bleibt jedoch auf aufgrund seines Willens für die Tat verantwortlich und wird auch als Handelnder angesprochen.

Das Konzept des *kasb* spielt eine Rolle in muslimischen Diskussionen über die Theodizeefrage. Das Übel, das vom menschlichen Handeln ausgeht, ist dem Menschen anzurechnen, aber dennoch ist es ja Gott, der dem Menschen die Handlungsfähigkeit gegeben hat. Kann man also davon sprechen, dass Gott das Böse will? Hier betonen die Theologen der beiden großen Schulen, der Aš‘arīyah und der Māturidīyah, dass es einen Unterschied gibt zwischen dem Willen Gottes, der etwas ins Sein ruft und dem Befehl Gottes. Gott *will* das Gute und das Böse, er *befiehlt* aber nur das Gute und ist auch nur mit dem Guten zufrieden. Das heißt, das Böse kann existieren, weil Gott dessen Existenz will, aber gleichzeitig heißt das nicht, dass Er dies auch gutheißt. Und Gott kann etwas gutheißen, ohne dass es in die Existenz kommt, weil Er dessen Existenz nicht will.

Dies erfordert eine Konzeption von Allmacht, die nicht voraussetzt, dass diese Macht eingesetzt wird, um eigene Wünsche zu erfüllen. Dem māturiditschen Theologen Abū al-Mu‘īn an-Nasafī galt die Existenz des Bösen gar als Beweis für Gottes Allmacht, weil Seine schöpferische Kraft nicht auf eine Art des Handelns, das Gute, beschränkt ist.

### 3. Die Rolle des Sufismus

Nichts desto trotz bleibt das Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Willensfreiheit ein Paradoxon, das durch die Ratio nicht vollständig aufzulösen ist. Dies hat auch der bereits erwähnte al-Ghazālī so gesehen und einen anderen Weg der Gotteserkenntnis eingeschlagen, nämlich den auf Erfahrung basierenden Weg des *taṣawwuf*, der islamischen Mystik oder dem Sufismus. In einer Abhandlung zur Frage der göttlichen Bestimmung schreibt er:

„Wer sich die Erkenntnis der Geheimnisse Allāhs wünscht, soll sich [...] halten an den Weg der Liebe, der Aufrichtigkeit, der Wahrhaftigkeit, der Verherrlichung Gottes, der Bescheidenheit (*hayā’*), der Befolgung der Gebote, der Enthaltung von Sünden, [...] und der Anstrengung in dem was Ihn zufrieden macht. *Und wenn jemand dies nicht vermag*, soll er an das glauben, was Abū Ḥanīfa – Allāh möge ihm gnädig sein – und seine Gefährten [d.h. Theologen] in dieser Frage geschrieben haben, wo sie sagen: „Das Hervorbringen des

Handlungsvermögens im Menschen ist die Tat Gottes, und die Verwendung dieses erschaffenen Handlungsvermögens ist die Tat des Menschen [...].<sup>10</sup>

*Kalām*, die rationale Theologie, ist bei al-Ghazālī also nur eine Krücke für diejenigen, die nicht in der Lage sind, den praktischen Weg des Sufismus einzuschlagen. Weil nur wenige Menschen dazu in der Lage sind, ist sie aber eine notwendige Krücke. Al-Ghazālī will Erkenntnis nicht auf Verstandeserkenntnis beschränken und Wahrheit nicht nur von rationalen Argumenten abhängig machen. Er selbst beschreibt in seiner Autobiographie, wie er Erkenntnisse gewonnen hat: „nicht durch einen geordneten Beweis und eine systematische Redeweise, sondern durch ein Licht, das der erhabene Gott in meine Brust warf, jenes Licht, welches als Schlüssel der meisten Erkenntnisse gilt. Wer also glaubt, dass die Enthüllung der Wahrheit nur von den niedergeschriebenen Argumenten abhängig ist, der hat die große Barmherzigkeit Gottes eingeengt.“<sup>11</sup>

Die Erkenntnisse, die auf dem sufischen Weg gewonnen werden, sind dann aber sprachlich nicht mehr vermittelbar. Sobald man solche Erfahrungen verbalisieren will, läuft man Gefahr, eine mindestens missverständliche, möglicherweise auch falsche Vorstellung von Gott wiederzugeben. Al-Ghazālī empfiehlt daher dem Sufi über seine Erfahrungen nicht mehr zu sagen, als im folgenden Vers ausgesagt wird:

*Es geschah, was geschah, / Ich erinnere es nicht  
Als Gutes vermut' es / Erfrage es nicht.*<sup>12</sup>

Im Sufismus wird dann auch die praktisch-spirituelle Bedeutung der Namen und Eigenschaften Gottes für den Menschen deutlich: Ein Ausspruch des Propheten lautet: „Eignet euch die Eigenschaften Gottes an!“ Damit sind nicht alle, sondern nur die Eigenschaften Gottes gemeint, bei denen eine Analogie zum Menschen überhaupt möglich ist. Im Vordergrund steht dabei die Barmherzigkeit (*rahma*), weil dies die im Koran am häufigsten genannte Eigenschaft Gottes ist. Bei dieser Eigenschaft besteht eine Analogie zum Menschen, denn auch Menschen sind barmherzig oder könnten es zumindest sein. Die Unzulänglichkeit auch dieser Analogie zeigt ein überliefertes Prophetenwort, in dem es heißt: „Allāh ließ die Barmherzigkeit aus 100 Teilen bestehen, behielt bei Sich davon 99 Teile und sandte nur einen Teil auf die Erde hinab. Mit diesem Teil sind die Geschöpfe untereinander

<sup>10</sup> Al-Ghazālī, *Al-Arba 'in fī usūl ad-dīn*,

<sup>11</sup> Al-Ghazālī . *Der Erretter aus dem Irrtum*, S. 10.

<sup>12</sup> Al-Ghazālī . *Der Erretter aus dem Irrtum*, S. 47.

barmherzig, und so hebt eine Pferdestute ihren Huf über ihr Fohlen, aus Angst, es zu verletzen.“ (Muslim)

Die Annäherung an Gott, sowohl in der rituellen Praxis und der Meditation, z.B. über die 99 Namen Gottes, als auch im praktischen Handeln durch die das „Trainieren“ von Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Dankbarkeit, Liebe, Güte und vor allem Barmherzigkeit, liegt somit zugleich ein Weg der Erkenntnis Gottes. Es ist ein Weg der möglicherweise relevanter für unsere Zeit ist, in der das Vertrauen auf die Ratio ja doch erheblich erschüttert ist.