

# Gott zwischen Transzendenz und Immanenz

## Zum Gottesbild aus islamischer Perspektive

Abd el-Halim Ragab

### 1. Vorbemerkungen

Theologische Reflektionen entstehen in der Regel später als Offenbarungstexte. Das Nachdenken über geoffenbarte Wahrheiten ist in Judentum, Christentum und Islam in die Geschichte eingebunden und ein historischer Prozess, der durch die jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Interessenlagen beeinflusst ist.<sup>1</sup> Theologen neigen dazu, bestimmten Offenbarungsinhalten eine starre Begrifflichkeit überzustülpen. Man interpretiert nach den Vorgaben des jeweiligen »Zeitgeistes«. Problematisch wird dies, wenn sich theologische Konzepte mit der Zeit verändern, Begrifflichkeiten aber beibehalten werden. Diese grundsätzliche Problematik erschwert die Rezeption und das Verständnis theologischer Debatten aus vergangenen Epochen. Hinzu tritt die Tatsache, dass der Mensch grundsätzlich Texte vor seinem Erfahrungshorizont rezipiert.

Dabei machen wir beim Versuch des Verstehens von religiösen Konzepten und Inhalten nichts anderes, als unsere Gedanken auf diese Inhalte zu übertragen. Dies geschieht nicht nur bei religiösen Fragen, sondern unser ganzes Verhältnis zur Welt ist im Allgemeinen von dieser Herangehensweise entscheidend geprägt. Wir weisen den Inhalten bestimmte Interpretationen zu; wir projizieren unser Denken auf bestimmte religiöse Begriffe und Inhalte und meinen damit, die Dinge verstanden zu haben.

---

1 Die Umayyaden beispielsweise instrumentalisierten die Murğʿiten für ihre Machtinteressen genauso wie die Abbasiden die Muʿtazila.

## 2. Das Reden über Gott und die Gotteserkenntnis

Deutlich wird dieser Umstand am Begriff »Gott«. Die Rede über Gott gleicht mehr den eigenen Interpretationen und Vorstellungen als dem, was »Gott« selbst wirklich ist. Sie spiegelt vielmehr das wider, was über Gott zu wissen geglaubt wird. Auch wenn die Rede über Gott auf den Schriften und Traditionen der Religion basiert, ist sie dennoch zu einem großen Teil Interpretation des Theologen. Dieses Problem scheint schon von den ersten Muslimen erkannt worden zu sein. Ibn ʿAbbās (619–687) soll gesagt haben: »Hütet euch davor, über das Wesen Gottes zu denken, (denn ihr werdet es niemals erfassen können); denkt nur an die Wohltaten, die Er euch beschieden hat«<sup>2</sup>, ein Spruch, den man später in ein *ḥadīṭ* ummünzen ließ.

In diesem Sinne spricht auch Karl Barth (1886–1968) in seinem Kommentar zum Römerbrief: »Wir meinen zu wissen, was wir sagen, wenn wir ›Gott‹ sagen. Wir weisen ihm die höchste Stelle in unserer Welt zu. Wir stellen ihn damit grundsätzlich auf eine Linie mit uns und mit den Dingen – wir verwechseln die Ewigkeit mit der Zeit.«<sup>3</sup> Barth ging es darum, die Transzendenz Gottes hervorzuheben. Denn das Denken über das Wesen Gottes kann nur in weltlichen Kategorien geschehen; in diesem Fall würde genau das eintreten, wovor der Koran unermüdlich warnt, »den über alles erhabenen Gott gerade nun (...) wie eine Art Götze in den weltlichen Bereich zu integrieren und damit zu degradieren«.<sup>4</sup>

Ähnlich äußerte sich der Šiʿīṭ Ġaʿfar aš-Šādiq (702–765): »Gott ist zu erhaben und zu edel, um durch seine Geschöpfe erkannt zu werden.«<sup>5</sup> Gotteserkenntnis erlange man nur »zuerst durch den Propheten und dann durch den Imam, der im Widerstreit der Exegese sich als Walter des Korans (*qaiyim al-Qurʿān*) erweist«.<sup>6</sup> »Eine Erkenntnis von oben«, nennt

---

2 *Ṭabarānī*, al-Muʿğam al-awsaṭ (= Das mittlere Lexikon) und *Baiḥaqī*, Šuʿab al-Imān (= Teile des Glaubens), in: *Muḥammad Naṣir al-Albānī*, Ṣaḥīḥ al-Ġāmiʿ aš-Šaḡīr (= Die kleine Sammlung der Überlieferungen), Nummer: 2976 unter: <http://islamport.com/w/alb/Web/3108/602.htm#>

3 *Karl Barth*, Der Römerbrief, Zürich 1947, 19 f., zit. nach *Johan Bouman*, Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad, Darmstadt 1977, 1, Anm. 2.

4 *Bouman*, Gott (s. Anm. 3), 1.

5 Zit. nach *Josef van Ess*, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. IV, Berlin/New York 1997, 363.

6 Ebd.

es van Ess, »als Gegensatz zur sinnlichen oder rationalen Erkenntnis von unten.«<sup>7</sup> Ġa'far aš-Šādiq spricht mit seiner Position eine weitere wichtige Frage an, welche in der islamischen Theologiegeschichte kontrovers diskutiert wurde: Ist der Mensch dazu verpflichtet, Gott zu erkennen oder nicht? Es ging den damaligen Theologen konkret darum zu klären, ob die Erkenntnis Gottes im Menschen selbst *a priori* ohne Gottesbeweise vorhanden ist (*ma'rifa ɗarūrīya*) oder ob sie einer rationalen Beweisführung (*ma'rifa naẓarī*) bedürfe. Darüber hinaus war auch zu klären, ob der Mensch überhaupt das Vermögen (*qudra*) besitzt, Gott zu erkennen.<sup>8</sup>

Die Frage der menschlichen Gotteserkenntnis stellte eines der Probleme dar, die durch alle verschiedenen islamischen Richtungen hindurchgingen, und war von Anfang an mit der Frage des Glaubens (*īmān*) aufs Engste verbunden. Glaube definierte man als »das Erkennen Gottes durch den Menschen« und Unglaube hingegen als »Ignoranz (*ğahl*), das Nicht-Erkennen oder das Fehlen des Vermögens zum Erkennen Gottes durch den Menschen.«<sup>9</sup> Für die Murğīrīten und die sog. Ġabrīten ist Gotteserkenntnis dem Menschen vorgegeben, also *a priori* vorhanden (*ɗarūrī*). Sie wollten dem Menschen keine *qudra* (Macht/Vermögen) zuschreiben, um ihn nicht zum Teilhaber Gottes in einer seiner Eigenschaften zu erheben, so dass sie davon ausgehen mussten, dass die Kenntnis beim Menschen *a priori* vorhanden ist. Sie orientierten sich an einem strengen Begriff des *tauḥīd*, des Alleinseins und des Einsseins Gottes.

Ġāhm ibn Šafwān (622–746) etwa trennte vollständig zwischen den Eigenschaften, die Gott zustehen, und den Eigenschaften, die dem Menschen zugeschrieben werden, und konstruierte damit einen rein transzendenten Gottesbegriff: Gott war für ihn nicht nur namenlos, sondern auch eigenschaftslos. *Tauḥīd* beruht bei ihm auf einer gründlichen Verneinung jeglicher eventuellen Ähnlichkeit Gottes mit den Dingen (*naḡy mušābahat Allāh li-l-ašyā*).<sup>10</sup> Nicht einmal als »Ding« (*šai*) wollte er Gott be-

7 Ebd.

8 Wenn dem so wäre, könnte der Mensch für sich eine der Eigenschaften Gottes, nämlich seine Macht, behaupten und in Anspruch nehmen. Dann würde der Mensch zum »Teilhaber« Gottes, wogegen sich der Koran energisch wehrt (vgl. Sure 6,163; 17,111; 25,2).

9 Vgl. dazu *Naṣr Ḥāmīd Abū Zaid*, *Al-Ittiğāh al-‘aqlī fī at-tafsīr. Dirāsa fī qaḡīyat al-mağāz fī l-qur‘ān ‘inda al-mu‘tazila* (= Die rationalen Ansätze in der Exegese. Eine Untersuchung der figurativen Rede im Koran bei der Mu‘tazila), Beirut 1996, 47.

10 Ebd. 22; vgl. auch *Abū l-Faṭḥ Muḡammad ibn ‘Abd al-Karīm aš-Šahrastānī*, *al-Milal wa-n-niḡal* (= Die Glaubensrichtungen und Strömungen), hg. von *Muḡammad Saiyed Kilānī*, Bd. 1, Beirut 1983, 86 ff.

zeichnen: »Ich sage nicht, dass Gott – erhaben sei Er – ein Ding sei, denn dies käme einer Verähnlichung Gottes mit den Dingen gleich.«<sup>11</sup> Deshalb stritt er Gott jegliche Attribute ab, die auf Menschen zutreffen können, wie z. B. »lebend« (*ḥaiy*), »wissend« (*ʿālim*), »wollend« (*murīd*), »sprechend« (*mutakallim*) usw. Er sagte ferner: »Ich schreibe Gott keine Attribute zu, die auch auf andere zutreffen können.«<sup>12</sup>

Für die Muʿtaziliten hingegen war die Gotteserkenntnis durch eine rationale Beweisführung eine Pflicht des Menschen. Al-Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār (935–1025) etwa spricht von der Pflicht zur Gotteserkenntnis (*wuġūb an-naẓar*) und macht diese Pflicht zu einem rein menschlichen Akt.<sup>13</sup> Muʿtazilitische Theologen unterscheiden daher zwischen einer vorgegebenen und einer im Nachhinein durch rationale Anstrengung (*naẓar*) erworbenen Erkenntnis. Dieser Gedanke resultiert aus ihrer Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes (*al-ʿadl*). Damit Gott gerecht werden kann, muss er dem Menschen eine *qudra* zum verantwortungsvollen Handeln einräumen. Gott kann nicht vom Menschen etwas verlangen, wozu er keine Macht bzw. kein Handlungsvermögen besitzt. Und zum Handeln des Menschen zählt auch die Erkenntnis Gottes. Das war das Hauptargument der Muʿtaziliten im Hinblick auf die Gerechtigkeit Gottes, von dem aus sich die muʿtazilitische Theologie entfalten konnte.

### 3. Zur Transzendenz Gottes im Islam

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058–1111) hat in seinem »*Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*« den Gottesbegriff der sunnitischen Glaubensgemeinschaft (*ahl as-sunna*) unter den Begriff des muslimischen Glaubensbekenntnisses (*šahāda*) subsumiert. Er schreibt: »Gott ist eins in seinem Wesen, hat keinen Teilhaber (*šarīk*), einzigartig (*fard*), hat nichts seinesgleichen, *šamad*<sup>14</sup>, kei-

---

11 *Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl al-Ašʿarī*, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḥtlāf al-muṣallīn* (= Die Meinungen der Muslime und die Meinungsverschiedenheiten der Betenden), hg. von *Muḥammad Muḥy ad-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd*, Kairo 1970, Bd. 1, 338. Vgl. auch *Abu Zaid*, *al-Ittiġāh* (s. Anm. 9), 22.

12 *Abu Zaid*, *al-Ittiġāh* (s. Anm. 9), 22.

13 Ebd. 65 f.

14 Das Wort *šamad* hat verschiedene Bedeutungen: »Kompakt, nicht hohl, ohne Bauch, isst und trinkt nicht, über alles herrschend« – das sind einige der Bedeutungen, die aṭ-Ṭabarī anführt: *Abū Ǧaʿfar aṭ-Ṭabarī*, *Ġāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʿān* (= Die umfassende Darstellung der Koranexegeese), Bd. 12, Beirut 1903–1911, 221. Paret übersetzt die Stelle mit »Gott durch

nen Gegenpart, allein herrschend, ohne Konkurrenten, eins, urewig, ohne Anfang, bleibend in der Existenz, ohne Ende; Er ist der Erste und der Letzte, erkennbar und verborgen zugleich<sup>15</sup>; Er ist kein Körper und kein begrenztes Wesen; Er ähnelt nicht den Körpern und ist weder teilbar noch in Mengen zu fassen, weder Substanz noch Akzidens; Ihm ist nichts gleich.«<sup>16</sup>

Das Gottesbild, das al-Ġazālī in diesem Zitat entwirft, ist das für den Islam typische streng monotheistische, das von manchen sogar als »kompromissloser Monotheismus« bezeichnet und der christlichen Trinität entgegengesetzt wird.<sup>17</sup> Gott »ist der absolut Erhabene, der vollkommene Transzendente, der auf keinerlei Weise in die Schöpfung einbezogen werden kann«.<sup>18</sup> Der Koran betont mehrmals, dass die einzige Sünde, die von Gott nicht vergeben wird, die Verletzung des Glaubens an ihn als den einzigen Gott durch die Zugesellung eines mit ihm rivalisierenden Partners (*širk*) ist.<sup>19</sup> Das Alleinsein und die Einzigkeit Gottes bestimmen nicht nur das Wesen des Islams, sondern formen auch seine Geschichte. Das ist allerdings nur die eine Seite des Gottesbildes im Islam, nämlich: seine Transzendenz und seine Unnahbarkeit.

Die Kulmination der Gedanken der absoluten Einzigkeit und der völligen Andersartigkeit Gottes erfolgte schon in der frühmekkanischen Sure 112 (*al-Ihlās*).<sup>20</sup> Anlass der Offenbarung dieser Sure war – laut Ibn Ġarīr at-Ṭabarī (839–923) – die Frage der polytheistischen Mekkaner nach dem Erzeuger Gottes.<sup>21</sup>

---

und durch«: *Rudi Paret*, *Der Koran*. Übersetzung, Stuttgart/Berlin/Köln 2011, 439.

15 Vgl. Sure 57,3.

16 *Abū Ḥāmid al-Ġazālī*, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* (= Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften), 2. Buch, zit. nach <http://www.ghazali.org/ihya/ihya.htm>. Der Koranvers »Ihm ist nichts gleich« (Sure 42,11) ist das entscheidende Kriterium in der Definition der Transzendenz Gottes im Islam; um diesen Koranvers ranken sich die Auseinandersetzungen der muslimischen Mutakallimūn.

17 Vgl. z. B. *Johan Bouman*, *Der Glaube an den einen Gott im Christentum und im Islam*, Gießen/Basel 1983, 16; *ders.*, *Gott* (s. Anm. 3), 20.

18 *Bouman*, *Gott* (s. Anm. 3), 1.

19 So etwa in Sure 4,48; 73,9; 44,8; 40,3.62.65; ebenso in medinensischen Suren wie in 2,163; 3,2.6.18.

20 Paret übersetzt den Surennamen mit »Der Glaube ohne Vorbehalt«, *Paret*, *Koran* (s. Anm. 14), 439. Zur Entwicklung des Begriffs *Ihlās* in der islamischen Theologie und der islamischen Frömmigkeit vgl. *van Ess*, *Theologie* (s. Anm. 5), 365 ff.

21 *Ṭabarī*, *Ġāmi'*, Bd. 30 (s. Anm. 14), 221.

Die monotheistische Idee des Islams entstand primär in Absetzung von den polytheistischen religiösen Vorstellungen der Mekkaner und ihrem Götzendienst. Der neue Gott, den der Islam verkündet, ist nicht der Gott eines Stammes oder allein der Araber, auch nicht nur der Gott von Menschen, sondern er ist der Gott von jedem Ding in den Himmeln und auf Erden:<sup>22</sup> »Er ist der Gott der Welten (*rabb al-‘ālamīn*)«. <sup>23</sup> »Ihm gehört alles, was auf Himmeln und auf Erden ist und was dazwischen liegt« ist eine häufige Formel im Koran.<sup>24</sup> Dieser Monotheismus war den vorislamischen Mekkanern fremd, ja diametral entgegengesetzt: Er bedeutete für sie die Aufgabe dessen, woran sie bislang geglaubt haben. Kein Stamm und keine Götter der Väter und Vorväter dürfen ab nun mehr verehrt werden. Dieser Abbruch in der Tradition des religiösen Lebens der Mekkaner erinnert in vielerlei Hinsicht an die »Mosaische Unterscheidung«, denn tatsächlich handelt es sich hier um eine Wende »von einer polytheistischen zu einer monotheistischen Religion, von einer Kultreligion zu einer Buchreligion, von einer kulturspezifischen Religion zu einer Weltreligion, kurz: von einer ›primären‹ zu einer ›sekundären‹ Religion«. <sup>25</sup>

Aber nicht nur gegen den Gottesbegriff der polytheistischen Mekkaner war der Monotheismus des Islams gerichtet. Christliche Theologen haben insbesondere die letzten zwei Verse der Sure 112 (»Er hat weder gezeugt, noch ist Er gezeugt worden. Und keiner ist Ihm ebenbürtig«) als einen Angriff des Islams gegen die Trinitätslehre des Christentums aufgefasst. Das gilt eigentlich nicht nur für diese beiden Verse, sondern auch für jene Koranzitate, in denen das Alleinsein und die Einzigkeit Gottes hervorgehoben werden. Bereits seit dem Mittelalter lieferten sich muslimische und christliche Theologen zu dieser Frage einen Schlagabtausch; man denke hier beispielsweise an die christlichen Theologen Johannes von Damaskus (um 650–749) oder Petrus Venerabilis (um 1094–1156) und an den arabischen Literaten al-Ġāhiz (777–869) oder den bereits zitierten islamischen Theologen Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār.<sup>26</sup>

---

22 Vgl. dazu *Aḥmad Amīn*, Fağr al-Islam (= Anfänge des Islam), Kairo <sup>14</sup>1987, 71, 74 ff.

23 Beispielsweise in Sure 1,2: *al-‘Ālamīn* bedeutet »Welten«. Paret übersetzt: »... Herrn der Menschen in aller Welt«.

24 Vgl. Sure 2,107.247.251.258; 3,26.189; 4,53 usw.

25 *Jan Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003, 11.

26 Vgl. *Johannes Damaskenos/Theodor Abū Qurra*, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Gleiß und

Vermutlich meinten aber zumindest die mekkanischen Koranverse, die sich mit dem Gottesbild im Islam befassen, gar nicht die Christen. Damals dürfte Muhammad noch nicht intensiv mit Christen in Berührung gekommen sein. Die Betonung des Alleinseins Gottes in dieser frühen Zeit galt – wie oben erwähnt – primär den Mekkanern und besonders den Quraischiten.

Je mehr die Mekkaner an ihrem Polytheismus festhielten, desto hartnäckiger wurde Muhammad bei der Durchsetzung seines Programms des monotheistischen Gottes, desto akzentuierter und schärfer trat der monotheistische Charakter des Gottesbildes in den Vordergrund. Das ist meines Erachtens der Grund für den betonten Monotheismus im Islam. Die Ursprünge des islamischen Monotheismus sind im damaligen gesellschaftlichen Kontext und nicht nur in der Absetzung des Islams vom Judentum und Christentum zu suchen. Es handelt sich um einen Reformprozess des religiösen Lebens der Mekkaner in umfassendem Sinne.

Nicht viel anders sah es nämlich bei der Formulierung von Monotheismen in anderen Religionen aus. So stellt Sebastian Grätz etwa für den jüdischen Monotheismus fest: »Der Monotheismus ist im Alten Testament einerseits das Ergebnis eines langen Weges, andererseits aber auch das Resultat einer theologischen Neubesinnung in einer Krisensituation. Das bedeutet, dass der biblische Monotheismus nicht vom Himmel gefallen ist, sondern das Ergebnis einer Reflexion ist, die religiöse und theologische Vorgaben im Zusammenhang einer bestimmten historischen Situation neu bedachte und weiterführte.«<sup>27</sup>

Zur Ausformulierung und Verfestigung des monotheistischen Gottesbildes im Islam trug später dann die islamische Theologie bei. Über

---

Adel Theodor Khoury, Würzburg/Altenberge 1995; *Petrus Venerabilis*, Schriften zum Islam, hg. von *Reinhold Gleiß*, Würzburg/Altenberge 1985; *Abū 'Utmān 'Amr ibn Baḥr al-Ġāḥiz*, *Risāla fī ar-radd 'alā an-naṣāra* (= Die Widerlegung der Christen), in: *ar-Rasā'l*, Bd. 3, hg. von *'Abd as-Salām Hārūn*, Miṣr 1965, 303–351; *Abū al-Ḥasan 'Abd al-Ġabbār al-Asad'ābādī*, *al-Muġnī fī abwāb al-tauḥīd wa al-'adl* (= Das Genügende bezüglich der Lehre der Einheit und der Gerechtigkeit Gottes), Bd. 5, hg. von *Maḥmūd Muḥammad al-Ḥudairī*, 1965, 80–155; *Gabriel Said Reynolds/Samir Khalil Samir* (Hg. und Übers.), *'Abd al-Jabbār. Critique of Christian Origins. Taḥbīt dalā'l an-nubuwwa. A parallel English-Arabic text edited, translated, and annotated*, Utah 2010.

27 *Sebastian Grätz*, *Der biblische Monotheismus – seine Entstehung im Alten Israel und im Alten Testament*. Paper vorgelegt bei der Tagung: »Der monotheistische Gott. Provokation oder Weg zum Heil« an der Katholischen Akademie Trier vom 25.–26. Februar 2011.

die oben genannte Lehre des *tauḥīd* lesen wir beispielsweise bei dem bekannten muslimischen Theologen al-Aṣʿarī (um 873–935): Gott »zeugt nicht und ist nicht gezeugt, Messungen können ihn nicht umfassen, Schleier können ihn nicht bedecken. Die versuchen ihn zu ergreifen, können ihn nicht erfassen, nach dem Menschen kann er nicht gemessen werden, das Geschöpf gleicht ihm unter keinem Aspekt.«<sup>28</sup> Diese und ähnlichen Aussagen sind im Zeichen des bekannten Koranverses zu lesen: »Es gibt nichts, was Ihm gleichkommen würde« (*laisa ka-mīlīhī ṣayʿun*).<sup>29</sup>

#### 4. Gott, der Immanente: das Verhältnis Gottes zur Welt aus islamischer Perspektive

Hans Daiber formulierte in Bezug auf die Lehre von der Transzendenz Gottes im Islam: »Unser traditioneller Transzendenzbegriff bedeutet ›das Übersteigen und Überschreiten der Erfahrung‹; die Transzendenz Gottes meint somit die Entrücktheit Gottes von der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung.«<sup>30</sup> Diese Entrücktheit Gottes »von der erschaffenen Welt« liegt einerseits in der »Unendlichkeit« Gottes selbst und andererseits in der Unzulänglichkeit der Beschreibungen und der Begrifflichkeiten begründet. Die Unendlichkeit Gottes und die Begrenztheit der Welt und ihrer Sprache bringen das Problem mit sich, dass man über Gott nur in weltlich begrenzten Kategorien sprechen kann. Dadurch aber werden Gottes Namen und Eigenschaften Teil weltlicher Kategorien. Gott aber ist »ohne Vorbild (*amṭāl*) und Vergleich (*aṣbāh*)«. <sup>31</sup> Dieser Gedanke führte einige spekulative Theologen (*mutakallimūn*) dazu, die Attribute Gottes zu verleugnen mit dem Argument: »Gott ›ist zu groß, als dass er beschrieben werden könnte‹; ›er lässt sich nicht durch seine Schöpfung beschreiben‹; ›jede Art und Weise (*kaiḥ*) seiner Beschreibung ist erschaffen.«<sup>32</sup>

So sieht das Dilemma für die muslimischen Mutakallimūn bei ihrer Rede von der Transzendenz und der Immanenz Gottes aus. Wie könnte man Unendliches am Endlichen messen und umgekehrt? Vereinfachende

---

28 Zit. nach *Bouman*, Gott (s. Anm. 3), 3.

29 Sure 42,11 (übers. nach Paret).

30 *Hans Daiber*, Das theologisch-philosophische System des Muʿammar b. ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975, 117.

31 Ebd.

32 Ebd. 118.

nivellierende Aussagen, wie Gott äußere sich überall in der Schöpfung, sorgen eher für Verwirrung, als dass sie Klarheit verschaffen würden. In diesem Dilemma steckten sowohl die Mu'taziliten mit ihrer Lehre des *tauḥīd* als auch die Šī'iten mit ihrer Neigung zum Transzendentalismus und auch die Aš'ariten mit ihrer vermittelnden Position. In der klassischen islamischen Theologie wurde nach Lösungen dieses Problems gesucht, die jeweils andere Wege genommen haben.

Einer dieser Wege war der, Gott einfach menschliche Eigenschaften zuzuschreiben und ihn somit dem Menschen nahe zu bringen. Man wollte damit die Gott von der Welt abschirmende Transzendenz brechen. Entsprechende Aussagen solcher Art findet man beispielsweise in der mystischen Provenienz zuhauf,<sup>33</sup> aber auch in der allgemeinen Erkenntnis, dass Gott der Schöpfer der Welt sei und dass er mit seiner Schöpfung einen ganz bestimmten Plan verfolge. Außerdem kommuniziert Gott mit seiner Schöpfung. Er redet zu den Menschen und verwaltet durch seine Rechtleitung die Angelegenheiten der Welt: In Sure 55,1–3 wird »betont, dass sowohl die Mitteilung des Korans als die Schöpfung des Menschen das Werk des Erbarmens ist.«<sup>34</sup> Und Sure 32,7–9 erinnert sogar an ein biblisches Motiv der Schöpfungsgeschichte in Gen 2,7: »(Gott ist es), der den Menschen zuerst aus Lehm geschaffen (...) und ihm Geist von sich eingeblasen hat (*nafāḥa fīhi min rūḥihī*).«

Dieser Gedanke führte bei manchen namhaften muslimischen Theologen zum Anthropomorphismus. Man kann sagen: Der islamische Anthropomorphismus ist die extreme Ausformulierung dieser Gedanken. Das ist zwar ein unliebsamer Weg, aber er wurde von namhaften muslimischen Theologen gegangen. Man wollte Gott menschlicher machen. Während die Mutakallimūn die Transzendenz Gottes unter dem Stichwort *tanzīh* fassen, bezeichnet der Begriff *tašbīh* die Immanenz und die Ähnlichkeit Gottes mit seiner Schöpfung, was so viel wie »Verähnlichung« bedeutet, also »Anthropomorphismus«<sup>35</sup>. Eine ähnliche Bedeutung hat der Begriff *tağsīm* (Verkörperlichung), der allerdings sehr negativ konnotiert ist.

---

33 Vgl. dazu *Richard Gramlich*, Der Monotheismus in der islamischen Mystik, in: *Karl Rahner* (Hg.), Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen, München/Zürich 1983, 67–86; *Ibrahim Madkour*, Der Begriff »Gott« im Islam, in: *Andreas Bsteh* (Hg.), Der Gott des Christentums und des Islams, Mödling 1978, 107–118, hier 115 ff.

34 *Bouman*, Gott (s. Anm. 3), 12.

35 *Van Ess*, Theologie, Bd. IV (s. Anm. 5), 373.

Grund des Streits unter den muslimischen Theologen des Mittelalters war die Erklärung des Adjektives *ṣamad* in Sure 112. Selbst Korancommentatoren wie at-Ṭabarī wollten sich nicht festlegen. Die Bedeutungen, die bei ihm angeführt werden, reichen von »*muṣmad*, im Sinne von: der keinen Bauch hat, der nicht isst und trinkt, der keine Eingeweide hat im Unterschied zum Menschen« bis hin zum »Herrn, dessen Herrschaft alles umfasst«. <sup>36</sup> Muqātil b. Sulaimān (gest. 767) und der Šīʿī Dāwūd al-Ġawāribī hingegen interpretierten den Begriff anthropomorph. Muqātil plädierte für einen »Gott in Form eines Menschen (...) von Fleisch und Blut, aber eben kompakt; er hat in die Exegese von *ṣamad* den Gedanken hineingearbeitet, dass Adam nach dem Bilde, ›der Form‹ (*ṣūra*) Gottes geschaffen sei«. <sup>37</sup> Und Dāwūd lehrte, Gott bestehe aus Körper, Fleisch und Blut und er habe Gliedmaßen wie Hand, Fuß, Kopf, Zunge und Augen. <sup>38</sup> Muslimische Anthropomorphisten haben daher alle die sich auf Gott beziehenden Koranverse, die menschliche Züge tragen, wortwörtlich verstanden, während die spekulativen Theologen sie allegorisch verstanden.

Eine andere Art der Immanenz Gottes findet sich in der muʿtazilitischen Aufteilung der göttlichen Attribute in Wesens- und Tateigenschaften. Nach ihrer Auffassung sind die Wesensattribute gottimmanent, sie sind ein Teil von ihm und können nicht unabhängig von ihm gedacht werden. Wenn Gott also allmächtig ist, dann ist seine Allmacht in seinem Wesen integriert und darf nicht außerhalb von ihm gedacht werden. Aber wenn Gott redet, dann handelt es sich hierbei um ein Tatattribut, denn Reden ist ein Akt (*fiʿl*). Tatattribute haben mit der Welt zu tun: Sie sind im gemeinsamen Bereich zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt anzusiedeln. So sind alle im Koran beschriebenen Handlungen Gottes, wie das Versorgen, das Sprechen zu den Geschöpfen und das Regeln aller Belange und Angelegenheiten, eine Intervention Gottes in die Welt.

## 5. Zusammenfassung

Abschließend stellt sich nun die Frage, wie das Gottesbild und das Gottesverständnis im Islam konkret aufzufassen sind. Denn dies bleibt nicht ohne Folgen für das Verhältnis des Islams zu den anderen Religionen

---

36 Ṭabarī, Ḡāmiʿ, Bd. 12 (s. Anm. 14), 222 ff.

37 Van Ess, Theologie, Bd. IV (s. Anm. 5), 370.

38 Vgl. Šahrastānī, Milal (s. Anm. 10), 105.

und religiösen Kulturen, gerade im interreligiösen Dialog. Wir haben zunächst festgestellt, dass Theologie ohne Heranziehung von historisch-politischen und sozio-kulturellen Kontexten ein unnützes Unterfangen ist. Theologie wird immer nach den Bedürfnissen der Zeit und immer im Geiste der Zeit betrieben. Oft sind es die Mächtigen, die der Theologie die Richtung geben. Jedenfalls scheint es im Islam der Fall zu sein. Meinungen, die außerhalb der so genannten Norm liegen, werden nicht selten ausgeschlossen und im Namen des Glaubens bekämpft.

Während bestimmte islamische Theologen die Transzendenz Gottes überbetonen, haben andere Gott zu sehr vermenschlicht. Gott verharrt nicht in seiner absoluten Transzendenz, sondern schafft die Welt und setzt sich in Beziehung zu seiner Schöpfung, wie schon der koranische Schöpfungsbericht zeigt: »Ich werde auf der Erde einen Stellvertreter einsetzen« (Sure 2,30). Liest man den koranischen Schöpfungsbericht einfühlsamer, bekommt man den Eindruck, Gott hätte fast zu Adam gesagt: »Du, mein Sohn!« Aber das wird nicht gesagt. Nur wenn man diese Unterschiede beachtet und stehen lässt, ist interreligiöser Dialog zwischen Muslimen und Christen möglich.