Aus: Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber (Hg.), Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?, Stuttgart 2005, https://www.theologisches-forum.de/heil.

Rechtleitung und Heilszusage im Islam

Perspektiven auf das islamische Heilsverständnis ausgehend von klassischen Autoren

Claude Gilliot

In diesem Beitrag werden wir uns auf die innere Logik des Islams in Bezug auf das Thema »Rechtleitung und Heilszusage« konzentrieren. Deswegen werden eine ganze Menge anderer theologischer Themen kaum oder gar nicht zur Sprache kommen, so zum Beispiel Christus im Koran und in der islamischen Theologie. Ausgehend vom Koran soll es dann vor allem um Autoren der klassischen Epoche gehen. Abschließend ergeben sich daraus einige Überlegungen zu Strukturelementen des Islam.

1. Rechtleitung *versus* Irreleitung im Koran

Die Wörter, die im Koran den Begriff des »Weges« ausdrücken, sind unter den häufigsten:[1] *sabīl* (176), *hudan*[2] (*ca.* 85), *ṣirāṭ* (45), *ṭarīq* (9), *šarīᶜa* oder *šarᶜ* (5), *minhāǧ* (1)[3]. So ist es nicht erstaunlich, dass das Thema der (Recht-)Leitung (*al-hudā*) (*vs.* Irreleitung, *ḍalāl*)[4] eine sehr wichtige Rolle spielt. Die Zeichen/Wunder (*āyāt*)[5], die Gott dem

1 Hier werden die koranischen Verbalbildungen dieser arabischen Wurzeln nicht berücksichtigt und so nicht gezählt.

2 Vgl. Art. Guidance, in: *Mustansir Mir*, Dictionary of Qur'anic Terms and Concepts, New York/London, 1987, 87f.

3 Für andere Wörter, die »Synonyme« sind, wie: rušd oder rašād (in den rechten Pfad/Weg eintreten), qaṣd (den rechten Weg gehen), vgl. *Toshihiko Izutsu*, God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung, Tokio 1964, 143.

4 Vgl. Art. Misguidance, in: *Mustansir Mir*, Dictionary of Qur'anic Terms (s. Anm. 2), 135 (ḍalāl, ḍalāla, iḍlāl).

5 *Johan Bouman*, Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad, Darmstadt 1977, 92–94.

Menschen sendet, sind der konkrete Ausdruck des göttlichen Willens, der ihn auf den rechten Weg leiten will. Dieses semantische Feld wird vom Standpunkt der Prädestination aus gesehen:[6] »Und jene, welche unsre Zeichen der Lüge zeihen, sind taub und stumm in Finsternissen. Wen Gott will, leitet Er irre, und wen Er will, den führt Er auf einen rechten Pfad« (Sure *Das Vieh* 6,39). Diese Wörter sind nicht neu, denn für Leute, die entweder in der Wüste lebten oder die Wüste durchqueren mussten, war die Kenntnis des rechten Wegs eine Sache des Lebens oder des Todes, nur gewinnen sie im Koran einen geistlichen Sinn: Im Koran ist Gott der Leiter, der Führer (*al-hādī*).[7] So geht die Menschheit ihrer Bestimmung entgegen. Was als eine Einheit angefangen hatte, endet mit der Spaltung zwischen Glauben und Unglauben, Heil und Verderben, Belohnung und Bestrafung, Paradies und Hölle.[8]

In diesem allgemeinen Rahmen von Rechtleitung *versus* Irreleitung können drei Kernthemen im Koran hervorgehoben werden:[9]

1. Die »Fügung« Gottes; arabisch *amr*; lateinisch *mandatum*, *edictum* oder besser *dispositio* bzw. *gubernatio*; deutsch: Sache, Angelegenheit, Herrschaft, Befehl, Gebot (oder grammatikalisch: Imperativ).[10]
2. Die Kreatürlichkeit des Menschen.
3. Die Sicherheit des Heils.

---

6 Vgl. *William M. Watt*, Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948, 12–17; *Heikki Räisänen*, The Idea of Divine Hardening. A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'an (Publications of the Finnish Exegetical Society 25), Helsinki 1976, 10–44; *Claude Gilliot*, Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari (Études Musulmanes 32) Paris 1990, 259–276; *Dimitrij V. Frolov*, Art. Freedom and predestination, in: Encyclopaedia of the Qur'an, Bd. 2, 267–271.

7 Vgl. *Toshihiko Izutsu*, God and Man in the Koran (s. Anm. 3), 141–145.

8 Vgl. *Johan Bouman*, Gott und Mensch im Koran (s. Anm. 5), 252–256.

9 Vgl. dazu *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 24–35; *ders.*, Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, Westhofen 2001, 61.

10 Vgl. *Josef van Ess*, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6 Bde., Berlin 1991–1997, Bd. 4, 446–448, 983 (Index zu *amr*).

1.1. Die »Fügung« Gottes

In einigen früheren Abschnitten des Korans wird Gott als der »höchste Herr« gepriesen: »Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten, der da geschaffen und gebildet, der bestimmt und leitet, der die Weide hervorbringt und sie zu dunkler Spreu macht. Wir werden dir vortragen, und du sollst nicht vergessen, was Gott will, siehe, Er kennt das Offenkundige und das Verborgene.« (Sure *Der Höchste* oder *Der Allerhöchste* 87,1–7)[11]

Doch ziemlich schnell wird daraus die Erkenntnis, dass Allah der einzige Gott ist und dass Er als der einzige Gott ständiger Anbetung würdig ist, wie das in der frühmedinensischen Sure 2, Vers 255 zusammengefasst ist: »Gott! Es gibt kein Gott außer Ihm, dem Lebendigen (*al-ḥayy*), dem Beständigen (*al-qayyūm*)![12] Nicht ergreift Ihn Schlummer (*sina*, von *wasina*: schlummern, schlafen) und nicht Schlaf.«

Alles ist Gottes Fügung (seinem »Befehl«, *amr*) unterstellt. Dieser eine und einzige Schöpfer und Erhalter muss ganz anders als das Diesseits sein, denn sonst hätte er es nicht völlig in seiner Gewalt. Nicht er selber ist in und mit seinem Schöpfungswerk tätig, sondern nur seine Bestimmungsmacht, seine »Fügung« (*amr*):[13] »Siehe, euer Herr ist Gott, welcher die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschuf; alsdann setzte er sich auf den Thron. Er lässt die Nacht den Tag verhüllen – sie verfolgt ihn schnell; und die Sonne, den Mond und die Sterne, die seiner Fügung (Befehl, *amr*) fronen. Ist nicht Sein die Schöpfung und die Fügung? Gesegnet sei Gott, der Herr der Welten.« (Sure *Der Wall* 7,54)[14]

Ohne die stete Fürsorge dieses Gottes könnte der Mensch, ja die ganze Welt nicht einen einzigen Augenblick bestehen. Dieser Gott ist es, der zu Muhammad als ein persönlicher Gott spricht, der mit menschlichen Zügen ausgestattet ist: Er sitzt auf seinem Thron, schafft mit seinen Händen, und sein Antlitz erscheint als der Inbegriff seines übergeschichtlichen Seins: »Alle auf ihr (das heißt auf der

---

11 Übersetzung *Max Henning* (Der Koran. Übersetzt von *Max Henning*, Stuttgart 1970), vom Verfasser geändert.

12 Vgl. Dan 6,27: »Er ist der lebendige Gott, der ewig bleibt.«

13 Vgl. *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie (s. Anm. 9), 41.

14 Übersetzung *Tilman Nagel*, Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen, München 1983, 177.

Erde) sind vergänglich, aber es bleibt das Angesicht deines Herrn voll Majestät und Ehre.« (Sure *Der Erbarmer* 55,26–27)[15]

Dieser Inbegriff der Fügung Gottes erscheint mit all seinen Konsequenzen im Begriff der Schöpfung. Der Koran selbst enthält keinen Schöpfungsbericht (wohl aber die interpretierende Tradition), wie wir ihn in zweifacher Ausführung im Buche der Genesis finden. Er betrachtet die Schöpfung nicht so sehr als einen einmaligen Vorgang, der am Anfang der Geschichte ablief, sondern vielmehr als ein jederzeit greifbares, in jedem Augenblick erfahrbares Geschehen (Sure 16,1–23; 27,56–64; 30,17–30). Im Gegensatz zur Bibel, wo Adam selber die Tiere und Vögel benennt (Gen 2,19), lehrt Gott Adam im Koran die Namen alles Geschaffenen (Sure *Die Kuh* 2,31). Damit man sicher ist, dass Gott Adam alle Namen lehrte, kommentierte Ibn ʿAbbās (gest. 69/688) diesen Vers folgendermaßen: »Er lehrte ihn den Namen der Schüssel, des Furzes und des Pups.«[16] Sogar das Nennen der Dinge bekommt der Mensch von der steten göttlichen Fürsorge: Was im Verborgenen wirksam ist, ist die ständig von Gott ausstrahlende Fügung (*amr*), das Medium, durch welches er die Schöpfung lenkt (»a medium through which his decrees reach the earth«[17]).

1.2. Die Kreatürlichkeit des Menschen

Im Angesichte des für alles zuständigen Gottes rückt der Mensch in eine Stellung allumfassender Abhängigkeit.[18] Er ist Kreatur des Einen Gottes, und er darf nichts anderes sein. Mensch sein bedeutet, seine Kreatürlichkeit begreifen und annehmen. Hier ist die vom

---

15 Übersetzung *Max Henning* (s. Anm. 11).

16 *Ṭabarī* (gest. 310/923), Tafsīr (Koranischer Kommentar), hg. von *M. M. Šākir*, Kairo 1954, Bd. 1, 483, Nr. 651 zu Sure 2,31. Übersetzung des Verfassers.

17 Vgl. *Thomas O'Shaughnessy*, The Development of the Meaning of Spirit in the Koran (Orientalia Christiana Analecta 189), Rom 1953, 51. Der koranische *amr*, wörtlich Befehl, entspricht dem Mêmra der Targume, dessen Spur aber in den Talmuden ganz untergegangen ist. Anders ebd. 41: »The vagueness of the Koran in speaking of *amr*, however, makes it difficult to go beyond mere conjecture in attempting to establish parallels.«

18 Vgl. *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie (s. Anm. 9), 26.

Koran so oft erwähnte »Gestalt des Abrahams«[19] besonders wichtig, der im Koran zu »einem Vorbild für die Menschen (*li-n-nāsi imāman*)« (Sure *Die Kuh* 2,124)[20] wird.

Abraham sagt: »Ich wende als Gottsucher mein Gesicht zu dem, der die Himmel und die Erde geschaffen hat«[21] (*innī waǧǧahtu waǧhī li-l-laḏī faṭara s-samāwāti wa l-arḍa ḥanīfan*) (Sure *Das Vieh* 6,79). Abraham wendet das Gesicht dem einen Schöpfergott zu,[22] was die Geste aller ursprünglichen Religiosität ist, die Hinwendung zu Gott, »die Ausrichtung des ganzen menschlichen Seins auf die vom Schöpfer verfügte Ordnung alles Geschaffenen und die vollkommene Abkehr von allen Einflüsterungen (*waswasa*) des Satans, die die umfassende Eingestimmtheit des Menschen auf seinen Herren stören könnten«[23]. So bedeutet *islām* in erster Linie: die Hinwendung des Gesichts zu Gott. So wieder Abraham: »Damals sagte sein Herr zu ihm: wende dich zu mir (*aslim*). Er antwortete: ich wende mich zum Herrn der Welten (*aslamtu li-Rabbi l-ʿālamīn*).« (Sure *Die Kuh* 2,131)[24] Als Fazit kann man festhalten: »Gott das Gesicht zuwenden, sich ihm ganz anheimgeben, wie dies die Pilger in ihren Anrufungen bekundeten, das ist die religiöse Urgeste, die den Heilszustand, den ›Islam‹ im eigentlichen Sinn, rituell darstellt.«[25]

---

19 Vgl. *Edmund Beck*, Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammads. Analyse von Sure 2,118(124)–135(141), in: Le Muséon 65 (1952), 73–94.

20 *Max Henning* (s. Anm. 11) übersetzt: »Siehe, ich mache dich zu meinem Imam für die Menschen«, und in der Fußnote: »Leiter, Führer, Vorbeter«, *Tilman Nagel* (s. Anm. 14): »Ich werde dich zu einem Vorbild für die Menschen machen !«

21 Übersetzung *Tilman Nagel*, Der Koran (s. Anm. 14), 136. Übersetzung *Max Henning* (s. Anm. 11): »Siehe, ich wende mein Angesicht lautern Glaubens zu dem, der die Himmel und die Erde erschaffen hat.«

22 Vgl. *Claude Gilliot*, Les trois mensonges d'Abraham dans la tradition interprétante musulmane. Repères sur la naissance et le développement de l'exégèse en islam, in: Israel Oriental Studies 17 (1997), 37–87.

23 *Tilman Nagel*, Der Koran (s. Anm. 14), 137.

24 Übersetzung *Tilman Nagel*, Der Koran (s. Anm. 14), 140. Übersetzung *Max Henning* (s. Anm. 11): »Als sein Herr zu ihm sprach: Werde Muslim, sprach er: ich ergebe mich völlig dem Herrn der Welten.« Übersetzung *Friedrich Rückert* (Der Koran, hg. von *Hartmut Bobzin*, Würzburg 1995): »Wie da zu ihm sein Herr sprach: Komm, ergib dich! Er sprach: ergeben hab' ich mich dem Herrn der Welten.«

25 *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie (s. Anm. 9), 28.

1.3. Die Sicherheit des Heils

Gott hat die Menschen zu sich hin geschaffen. Wenn sie ihrer Kreatürlichkeit gewahr werden und auch in ihrem Innern die Wende zu dem Einen vollziehen, dann haben sie die Anwartschaft auf das Paradies gewonnen, und sie sind für diesen entscheidenden Schritt allein verantwortlich: »An jenem Tag treten die Menschen einzeln heraus (*yaṣduru n-nāsu aštātan*), um ihre Werke zu sehen. Und wer nur das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird es sehen. Wer nur das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird es sehen.« (Sure *Das Erbeben* 99,6–8)[26] Unter dem Eindruck der Visionen der Endzeit ruft Muhammad zur Einkehr, zum rechten Handeln auf, damit die Menschen nicht ihr Heil verwirken. Dieses rechte Handeln ist die Folge der Hinwendung zu Gott, und so muss der Muslim den Willen Gottes erfüllen, seiner Rechtleitung folgen. Dieser Wille Gottes erschien zunächst in den mekkanischen Suren vor allem eher mittelbar in Erzählungen über gutes und schlechtes Handeln (bzw. Straflegenden), in Medina aber nahm der Wille Gottes mehr und mehr den Charakter von Befehlen an, deren Missachtung die Bestrafung im Diesseits und im Jenseits nach sich zieht. Die Einhaltung der Anordnungen Gottes sichert das Heil und bewahrt vor den Höllenstrafen (vgl. Sure *Die Scharen* 39,52–55).[27]

Der Gehorsam gegen Gott und den Gesandten wird immer mehr zum entscheidenden Kriterium für die Hinwendung zu Gott und die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde: »Wer da gehorchet dem Gesandten, hat Gott gehorcht, wer aber sich wendet, nun, wir sandten dich nicht über sie zum Hüter. Sie sprechen wohl: Gehorsam! Doch wenn sie wieder von dir gehn, so führen einige von ihnen nächtlich andre Reden. Gott aber schreibet, was sie nächtlich reden; du laß sie und vertrau auf Gott! Gott genüget zum Vertrauen [...]. Wenn ihnen ein Gerücht nun kommt von Frieden oder Kriegsgefahr, verbreiten sie dasselbe, brächten sie's doch lieber zu dem Gesandten, oder denen, die zu gebieten haben unter ihnen; so würden's doch diejenigen wissen, die es ergründen könnten. Ja, wäre Gottes Huld nicht über euch und sein Erbarmen, ihr folgtet dem Satan bis auf wenige!« (Sure *Die Weiber* 4,80–81.83, Übersetzung Rückert). In der islamischen exegetischen Tradition wird gesagt, dass diese Verse

---

26 *Tilman Nagel*, Der Koran (s. Anm. 14), 42.

27 Eine Passage, die nach der islamischen Tradition ein medinensischer Einschub ist (vgl. *Max Henning* [s. Anm. 11], 447–448).

geoffenbart worden sind, bevor der Befehl des heiligen Krieges (*ǧihād*) vorgeschrieben wurde.

Mit der Betonung des Gehorsams wird der Weg zu einer Werkgerechtigkeit geebnet. Neben den ursprünglich gegebenen Individualismus des Heilsgewinns tritt der Heilsgewinn unter den Augen der Gemeinschaft der übrigen Gläubigen und des Propheten.[28] Die wahren Gläubigen sind diejenigen, die an Gott und an seinen Gesandten glauben und hieran keine Zweifel hegen und die mit ihrem Vermögen und ihrer eigenen Person um Gottes willen Krieg führen: »Es sprechen die Feldaraber[29]: Wir glauben. Sprich zu ihnen: Ihr glaubet nicht. Sprecht nur: Wir traten über (wörtlich: wir haben den Islam angenommen). Noch ist nicht eingegangen der Glaub' in eure Herzen. Doch wenn ihr gehorchet Gott und seinem Abgesandten, wird er euch nichts entziehen von euren Werken; denn Gott ist nachsichtsvoll barmherzig. Die Gläubigen aber, die da glaubten an Gott und an seinen Abgesandten, und dann nicht wurden zweifelhaft, und die gestritten haben mit ihrem Gut und ihrem Leben auf Gottes Weg; die sind's, die Wahrheit reden.« (Sure *Die Gemächer* 49,14–15)

2. Die theologischen und sozialen Konsequenzen der koranischen Heilsbotschaft

Die Heilsbotschaft, die Muhammad verkündete, verheißt jedem Menschen und aller Kreatur eine unverbrüchliche Verbundenheit mit dem Schöpfer; die Kreatur ist nie verlassen, nie auf sich selbst gestellt. Es ist aber möglich, dass der Mensch diese Grundbefindlichkeit seines Daseins momentan oder sogar auf Dauer aus dem Bewusstsein verliert. Im praktizierten islamischen Glauben aber gewinnt jene Grundbefindlichkeit ihren vollkommenen und notwendigen Ausdruck: »O richte du dein Angesicht zum Gottesdienst andächtig (*fa-aqim waǧhaka lid-dīn ḥanīfan*), nach dem Gebilde Gottes, zu dem er die Menschen gebildet. Kein Wandel ist am Werke Gottes, das ist der Dienst, der stete, allein die meisten Menschen sind unwissend« (Sure *Die Byzantiner* 30,30, Übersetzung Rückert), oder: »Richte das Gesicht zum praktizierten Glauben als ein Gottsucher, denn dies ist die eigentliche Art, in der Gott euch geschaffen hat, und niemand kann die Schöpfung Gottes ändern. Das ist die

---

28 Vgl. *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie (s. Anm. 9), 33.

29 Das heißt die Beduinen.

beständige Glaubenspraxis, aber die meisten Menschen haben kein Wissen.« (Übersetzung Nagel)[30]

Erst nach dem Tode Muhammads wurde aber die eigenartige Doppelgesichtigkeit des koranischen Gottesbildes allmählich zu einem Problem: einerseits ein unanschauliches, allein an den allgegenwärtigen Wirkungen erkennbares schöpferisches Prinzip, andererseits ein Gott, der mit seinem Gesandten persönliche Beziehungen pflegt.[31] Das Problem wurde umso dringender, als die ersten Generationen der Muslime keine eigentliche Theologie oder Philosophie hatten, die der der anderen Religionen entsprach, auf die sie in den neu eroberten Regionen und Gebieten trafen. Man brauchte ein theologisch begründetes Gottesverständnis, um zu sagen, wer der koranische Gott denn sei.

2.1. Anthropomorphismen und frühere Theologen

Den Angriffspunkt einer Kritik an der islamischen Gottesidee bildeten die vielen anthropomorphistischen Passagen des Korans. Manche Leute, ganz besonders Grenzkämpfer, die den heiligen Krieg führten, hatten anthropomorphistische Vorstellungen von Gott, zum Beispiel der große Exeget Muqātil b. Sulaymān (gest. 150/767)[32], der sich Gott ganz wie einen Menschen vorgestellt haben soll.

Schon unter dem Kalifen Hišām (reg. 105–25/724–43) wurde der Asket Ǧaʿd b. Dirham[33] wegen seiner »Entleerung des Gottesbegriffes« (*taʿṭīl* oder im Griechischen: *kenosis* der Attribute) hingerichtet. Der Augenzeugenbericht sagt es ganz konkret: Er soll behauptet haben, Gott habe Abraham nicht zum »Freund« (*ḫalīl*) genommen und mit Moses niemals geredet.[34] Der hanbalitische Jurist und Theologe Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), der aus einer Harraner Familie stammte, behauptet, dass er von Sabäern beeinflusst worden sei.

---

30 Ebd.

31 Vgl. *Claude Gilliot*, Art. Exegesis of the Qurʾān: Classical and Medieval, in: Encyclopaedia of the Qurʾān, Bd. 2, 99–124; *Tilman Nagel*, Islam. Die Heilsbotschaft (s. Anm. 9), 42.

32 Vgl. *Claude Gilliot*, Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit, in: Journal Asiatique 279 (1991), 39–92; *Josef van Ess*, Theologie und Gesellschaft (s. Anm. 10), Bd. 2, 516–532.

33 Vgl. ebd. 449–458.

34 Vgl. 453.

Der Theologe Ǧahm b. Ṣafwān (hingerichtet in Marv, 128/746)[35], der in Termes am Oxus lebte, soll Verbindungen mit Buddhisten unterhalten haben. Für ihn gibt es kein von Menschen auf Menschen angewandtes Attribut, das man auf Gott anwenden dürfte. Im Zentrum seines Denkens steht Gott. Man erwirbt nicht den Glauben, indem man das Gesetz kennt; der Glaube wird vielmehr von Gott im Menschen geschaffen. Das ist auch der Grund, warum Gotteserkenntnis nicht angeboren ist. Aber nicht nur der Glaube, sondern auch die gesamte menschliche Existenz steht unter dem Zeichen der Gnadenwahl; Gott allein bestimmt alles Geschehen. Wir haben es hier eigentlich nicht mehr mit Prädestination zu tun, sondern mit einem universalen Determinismus. Gott ist nicht rational erkennbar.[36]

2.2. Die Muʿtaziliten[37]

Wie die Ǧahmiten legten auch die Muʿtaziliten die Anthropomorphismen des Korans aus. Aber sie gelangten, wie vielleicht vor ihnen schon ihre Vorläufer, zur Lehre von der Trennung zwischen irdischem und göttlichem Sein, nicht aus ontologischen Gründen, sondern um der Gerechtigkeit Gottes willen: Wie könnte Gott einen Menschen bestrafen, den Er zum Unglauben vorherbestimmt hat? Gott ist von den Menschen aus nur zu beschreiben, indem man ihm jede diesseitige Eigenschaft abspricht, also lediglich in der Art einer negativen Theologie. Ein wesentliches Argument für die »Entleerung« (*tanzīh*) des Gottesverständnisses war der koranische Grundsatz, dass Gott Einer ist. Die Muʿtaziliten, wie schon die Ǧahmiten, interpretierten dies dahingehend, dass dieser Eine keine von ihm unterscheidbaren Eigenschaften aufweisen könne; denn diese müssten ewig sein wie Er selber, und das Göttliche zerfiele in eine Vielheit.

---

35 Vgl. *Shahrastani* (gest. 548/1153), Livre des religions et des sectes. Bd. 1: Traduction avec introduction et notes par *Daniel Gimaret* et *Guy Monnot*, Paris/Louvain 1986, 292–297 passim.

36 Vgl. *Josef van Ess*, Theologie und Gesellschaft (s. Anm. 10), Bd. 2, 493–508 passim.

37 Vgl. dazu *Richard M. Frank*, Being and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period, Albany 1978.

2.3. Die sunnitischen Theologien[38]

Während sich die muʿtazilitische Theologie weiter entwickelte, gab es auch eine andere Strömung, die man später das Sunnitentum nannte. Diese Strömung trachtete die Fülle der Heilsbotschaft zu bewahren und berief sich dabei auf die Überlieferung vom Tun und Reden des Propheten und seiner Gefährten, auf das sogenannte *ḥadīṯ*. Im Vollzug der Riten und in der treuen Befolgung der Bestimmungen der Scharia (*šarīʿa*, Gottes Gesetz) erhält der Mensch die Gelegenheit, die Hingewandtheit zu Gott auf Dauer zu gewährleisten.[39] Er begreift so die Welt als das, was sie ist, nämlich als Mittel zur Gotteserkenntnis. Er wird diese Welt als Gnadengeschenk seines Herrn zwar achten, aber er wird nicht sein Herz an sie hängen, sondern ihr gegenüber eine asketische Haltung (*zuhd*) bevorzugen.

Die Anhänger dieser sogenannten sunnitischen Orientierung werden aber zwei verschiedenen Wegen folgen. Die einen werden ihren Standpunkt mit einer spekulativen Theologie (*kalām*) unterstützen. Die anderen (Hanbaliten im Recht und in der Theologie, oder Nicht-Hanbaliten im Recht, aber Hanbaliten in der Theologie) verweigern die spekulative Theologie und stützen sich auf den Standpunkt der »Altvorderen« (*al-salaf*).[40]

---

38 Vgl. dazu *Wilferd Madelung*, Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam, Aldershot 1992; *ders.*, Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London 1985; *Louis Gardet/Marcel M. Anawati*, Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée (Études de Philosophie Médiévale 37), Paris [3]1981.

39 Vgl. *Tilman Nagel*, Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 244), Göttingen 2002, 658f.

40 Zu den alten sunnitischen »Glaubensbekenntnissen« (*ʿaqīda*) vgl. die kommentierte Übersetzung der verschiedenen *ʿaqāʾid*, die dem Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) zugeschrieben worden sind, in: *Arent Jan Wensinck*, The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development, Cambridge 1932, 125–131, 188–197, 265–268. Vgl. auch *Joseph Schacht*, Der Islam. Mit Ausschluss des Qorʾans, Tübingen [2]1931, 35–39; *Hans Daiber* (Hg.), The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century. Abu l-Laith as-Samarqandi's Commentary of Abu Hanifa (died 120/767) al-Fiqh al-absat (Studia Culturae Islamicae 52), Tokio 1995; Elemente von Ibn Ḥanbals Dogmatik. Die *ʿaqīda* von Abū Zurʿa al-Rāzī (gest. 264/878) und Abū Ḥātim Rāzī (gest. 277/890) finden sich übersetzt bei *Binyamin Abrahamov*, Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism, Edinburgh 1998, 54–56. Weitere Übersetzungen finden sich bei *William M. Watt*, Islamic Creeds. A Selection, Edinburgh 1994.

Im ersten Lager (die sunnitischen spekulativen Theologen) treffen wir unter anderen Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (gest. 324/935)[41] und Abū Manṣūr al-Māturīdī (gest. 333/944)[42]. Anders als die Ǧahmiten und die Mu'taziliten argumentierte al-Aš'arī[43], der früher ein Mu'tazilit war, nicht nur auf der Ebene der Ratio, sondern auch mit dem Grad der Autorität, den man einer Mitteilung (oder Tradition) beimessen muss. So gelingt es ihm, den Nominalismus der Mu'taziliten zu verwerfen, indem er die essentiellen Attribute Gottes wie Wissen und Macht bestätigt,[44] diejenigen, die Gottes in sich gleichförmigem, unzusammengesetztem Sein widersprächen, allegorisch auslegt, diejenigen, die Gottes Handeln bezeichnen, unter der Voraussetzung des Grades der Autorität der Mitteilungen (*ḥadīṯ*) akzeptiert und im Übrigen die Diskussion auf jene Attribute beschränkt, die in den Quellen der höchsten Autoritätsstufe erscheinen.[45]

Im zweiten Lager der Sunniten befinden sich solche Theologen, Ḥadīṯ-Wissenschaftler und Juristen, die die Methode der spekulativen Theologen (Mu'taziliten, sogenannte Ǧahmiten, Sunniten usw.) prinzipiell verweigern. Sie berufen sich auf die »Altvorderen« (*al-salaf*), die sich auf die »feinsinnigen Unterscheidungen« der spekulativen Theologen nicht einließen und die zum Beispiel vom Koran einfach sagten, dass er das Wort Gottes ist. Ein Vorbild für sie ist unter anderen Ibn Ḥanbal (gest. 241/855), der während der Inquisition (*miḥna*) unter dem Kalifen al-Ma'mūn (gest. 218/833), der das mu'tazilitische Dogma zur Staatsdoktrin erhob (212/827), sich weigerte zu bekennen, dass »der Koran das geschaffene Wort Gottes« ist. Für die Gegenseite, die von ihren Gegnern oft die Anthropomorphisten (*al-mušabbiha*, »die Verähnlicher« Gottes mit den Geschöpfen) oder die Verkörperer (*al-muǧassima*), genannt wurden (wir

---

41 Vgl. *Daniel Gimaret*, La doctrine d'al-Ash'ari, Paris 1990, sowie außerdem *Richard M. Frank*, Al-Ghazali and the Ash'arite school, Durham/London 1994.

42 Vgl. *Ulrich Rudolph*, Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand (Islamic Philosophy, Theology and Science 30), Leiden 1997.

43 In unserem Beitrag wird das wichtige Problem des menschlichen Handelns (oder der menschlichen Werke) nicht diskutiert. Vgl. dazu *Daniel Gimaret*, La doctrine d'al-Ash'ari (s. Anm. 41), 97–143.

44 Es sind außerdem die Attribute Wille, Leben, Hören, Sehen, Reden und Dauer. Vgl. *Daniel Gimaret*, La doctrine d'al-Ash'ari (s. Anm. 41), 259–281, 283–322; *Hermann Stieglecker*, Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn/München 1959–1962, 53–88.

45 Vgl. *Tilman Nagel*, Islam. Die Heilsbotschaft (s. Anm. 9), 49.

würden heute sagen: die »Litteralisten« oder Worttreuen), entfernte sich die spekulative Theologie von der im Ritus erfahrenen Beziehung zu dem Einem. Sie hatten sowieso die breite Masse des Volkes auf ihrer Seite, die sie mit ihren Predigten in den Moscheen faszinierten. Und man wusste ohnehin vom Propheten, dass Gott neunundneunzig Namen hatte, dass Gott eine ungerade Zahl ist und dass Er die ungerade Zahl liebt.[46]

Die muslimische Frömmigkeit beeinflusste die Theologie und sogar die spekulative Theologie. Wir stellen es ganz besonders im Falle des bedeutendsten sunnitischen Theologen al-Ġazālī (gest. 505/111) fest. Obwohl er aš'aritischer Richtung war, reagierte er vermutlich unter dem Eindruck des Erstarkens einer ganz anderen sunnitischen Tradition, »die der Überzeugung war, in der Form koranischer Rede sei göttliches Sein im geschaffenen Seinsbereich gegenwärtig«[47]. Er schrieb einen Kommentar über den Sinn der göttlichen Namen.[48]

Übrigens war die Trennung zwischen den beiden sunnitischen »Lagern« nicht so streng definiert, wie al-Ġazālī es bezeugt. Manche Theologen, Ḥadīṯ-Wissenschaftler und Juristen, die hanbalitischer Orientierung in der Theologie waren, wurden von der aš'aritischen Theologie beinflusst, zum Beispiel der große Hanbalit, Historiograph, Ḥadīṯ-Wissenschaftler, Exeget, Literat und Prediger von Bagdad Ibn al-Ǧawzī (gest. 597/1201), wie Merlin Swartz es vor kurzem überzeugend gezeigt hat.[49] Wir hatten selbst vorher festgestellt, dass der Historiograph, Exeget, Ḥadīṯ-Wissenschaftler, Theologe und Jurist aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) sich in manchen Passagen seines Korankommentars im Stile der spekulativen/dialektischen Theologen (*mutakallimūn* oder Leute des *kalām*) ausdrückte.[50] Sogar der von den

---

46 Vgl. ebd.

47 Vgl. ebd. 50.

48 *Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā.* Zu den göttlichen Namen im Allgemeinen vgl. *Daniel Gimaret*, Les noms divins en Islam, Paris 1988; *Hermann Stieglecker*, Die Glaubenslehren des Islam (s. Anm. 44), 144–148.

49 Vgl. *Merlin Swartz*, A Medieval critique of anthropomorphism. Ibn al-Jawzī's *Kitab Akhbār al-ṣifāt.* A critical edition of the Arabic text with translation, introduction and notes (Islamic Philosophy, Theology and Science 46), Leiden 2002, 78ff. Er schreibt, er wäre »a hanbali eclectic« (62).

50 Vgl. *Claude Gilliot*, Exégèse, langue et théologie en islam (s. Anm. 6), 264 passim.

Wahhabiten so hoch gehaltene Hanbalit Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), der für einen »reinen sunnitischen Glauben« kämpfte, hat oft spekulative Akzente im Stile der *mutakallimūn*, obwohl er gegen den *kalām* und speziell gegen die Logik, gegen die Lehre von der Einheit des Seins, gegen jeden Chiliasmus und gegen alle Formen des Schiismus kämpfte.[51]

3. Gott, Mensch und Atomismus

3.1. Hinwendung zu Gott

Der »Islam«, die Hinwendung zu Gott, ist der Kern der von Muhammad verkündigten Heilsbotschaft und liegt jeder kultischen Pflicht und der ganzen Scharia zugrunde. Im Kultus wird der abrahamische Weg (das heißt der Weg Muhammads, denn Muhammad sieht alle Propheten in der Art und Weise, wie er sein eigenes Prophetentum begreift!) zur Gotteserkenntnis wiederholt, ebenso in anderen individuellen oder gemeinsamen Werken, wie dem heiligen Krieg, in dem die Kämpfe des Propheten und seiner Gefährten wieder erlebt werden. Besonders der Ritus bezieht seine spirituelle Kraft »aus der Gewißheit des Muslims, bei der Vollstreckung der schariatischen Pflichten in einer das Heil erfahrbar machenden Weise vor seinen Schöpfer [und Erhalter] zu treten«[52], indem er, ganz besonders während der fünf Pflichtgebete, sein Gesicht zu Gott, seinem Schöpfer hinwendet.

Angesichts dieser Phänomene kann man sich fragen, ob der Ausdruck »Heilsgeschichte« für den Koran passend ist und ob die Benennung »Geschichte der Rechtleitung und des Irregehens« nicht geeigneter wäre, handelt es sich doch um eine Art zyklische Geschichte bzw. eine zersplitterte oder atomistische Konzeption der Zeit.

3.2. Monoprophetismus, Atomismus und menschliche Handlungen

Anhaltspunkte für eine solche Frage finden sich im Koran und in der islamischen Theologie, zum Beispiel in der Darstellung des Prophe-

---

51 Vgl. *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie (s. Anm. 9), 232–233.

52 *Ders.*, Im Offenkundigen das Verborgene (s. Anm. 39), 658.

tismus. Denn der Koran und nachher auch die islamische Theologie zeigen, dass der koranische und islamische Prophetismus ein Monoprophetismus ist.[53] Die so genannten Propheten haben alle dieselbe Botschaft verkündet, ungefähr wie »Papageien«, und sie sind fast nur Vorbilder des Prophetentums Muhammads. Es gibt wohl im Koran verschiedene Berichte über die Propheten, sogar die lange Sure 12 über Josef, aber sie sind ein und dieselbe Geschichte und haben denselben Zweck: die Leute zum letzten Propheten zu führen, Muhammad. All die anderen Propheten oder Gesandten sind fast ahistorisch. Zwar gibt es das Genre der Prophetengeschichten entweder in eigenen Büchern oder in den koranischen Kommentaren, aber alle haben einen gemeinsamen Zweck: Muhammads Totalitätsanspruch[54] vor den anderen Religionen zu beweisen.

Einen solchen Atomismus finden wir wieder im Verhältnis zwischen Gottes Allmacht und menschlicher Freiheit, oder besser gesagt zwischen Gottes Allmacht und menschlichem Handeln. Denn der universale Determinismus des Ǧahm b. Ṣafwān war wahrscheinlich kein Zufall: Gott allein bestimmt alles Geschehen. Denn nicht nur Ǧahm, sondern auch die erdrückende Mehrheit der Sunniten haben mit dem folgenden Motto argumentiert, das J. van Ess das »prädestinatianische Axiom«[55] genannt hat: »Was dich trifft, dich unmöglich hätte verfehlen können, und was dich verfehlt, dich unmöglich hätte treffen können.«[56]

---

53 Vgl. *Claude Gilliot*, Art. Narratives, in: Encyclopaedia of the Qurʾān, Bd. 3, 526; vgl. *Alfred-Louis de Prémare*, L'islam comme monoprophétisme, in: *Annie Laurent* (Hg.), Vivre avec l'Islam? Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet, Versailles 1996, 150–162.

54 Vgl. *Edmund Beck*, Monotheistische Religion und Religionen im Koran, in: Kairos 2 (1959), 68–77, 68.

55 *Josef van Ess*, Zwischen ḥadīṯ und Theologie. Studien zur Entstehung prädestinianischer Überlieferung (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Beihefte zur Zeitschrift »der Islam« 7), Berlin/New York 1975, 79–81. Vgl. dazu auch *Claude Gilliot*, Mythe et théologie: calame et intellect, prédestination et libre arbitre, in: Arabica 45 (1998), 151–192.

56 *Tilman Nagel*, Islam. Die Heilsbotschaft (s. Anm. 9), 63. In einer Antwort des Ubayy b. Kaʿb über den *qadar* heißt es: *fa-taʿallam anna mā aṣabaka lam yakun li-yuḫṭiʾaka wa mā aḫṭaʾaka lam yakun li-yuṣībaka* (*Ibn Ḥanbal*, Musnad, Bd. 5, 183 und Bd. 16, 31, Nr. 21481). Nach Zayd b. Ṯābit handelt es sich um ein *ḥadīṯ* des Muhammad (vgl. *Ibn Ḥanbal*, Musnad, Bd. 5, 185 und Bd. 16, 39, Nr. 21503). Vgl. *Arent Jan Wensinck* u.a., Concordance et indices de la tradition musulmane: les six livres, le

Die koranische Kosmologie eröffnete kaum eine Möglichkeit, irgendeine Handlungsfreiheit der Geschöpfe plausibel zu machen. Die Wirksamkeit der Fügung (*amr*) erstreckte sich auf das diesseitige Lebensschicksal des Menschen:[57] »Alsdann schufen Wir den Tropfen zu geronnenem Blut und schufen den Blutklumpen zu Fleisch und schufen das Fleisch zu Gebein und bekleideten das Gebein mit Fleisch [...].« (Sure *Die Gläubigen* 23,14; vgl. Sure *Die Pilgerfahrt* 22,5). Dem steht entgegen, dass der Koran an mehreren Stellen hervorhebt, dass die Menschen am Jüngsten Tag einzeln vor Gott treten und für ihren irdischen Wandel Rechenschaft ablegen müssen (vgl. Sure *Das Erbeben* 99,6–8; Sure *Das Vieh* 6,164 u.ö.). Dies kann im Sinne der Eigenverantwortlichkeit des Menschen interpretiert werden (vgl. Sure *Der Stern* 53,39–41), muss also nicht als Beleg für die Handlungsfreiheit des Menschen verwendet werden. Auf dieser Deutung bestanden allerdings die Qadariten, eine Richtung, die dem Menschen eine eigene Bestimmungsmacht (*qadar*) zusprach: Jeder ist für sein Tun und Lassen verantwortlich. Dieses Thema wurde ganz besonders zur Zeit der Omayyaden im politischen Bereich instrumentalisiert: Die Herrscher können sich nicht auf die göttliche Vorherbestimmung berufen, am Jüngsten Tag werden sie für ihre Maßnahmen Rechenschaft ablegen müssen.

Das andere Lager (dessen Anhänger werden später »die Sunniten« genannt) aber sah wohl, dass damit die Einheit der Gemeinschaft in Gefahr war, und es ist kein Zufall, dass das »prädestinatianische Axiom« besonders im syrischen Milieu tradiert wurde, wo die Umayyaden zu Hause waren.[58] Der *Fiqh al-akbar* I (zweites Drittel des 2. Jahrhunderts) nennt dieses Axiom als dritten seiner Glaubenssätze.[59]

Man kann nicht von »islamischer Theologie« reden, ohne das Recht (*fiqh*, das heißt »Einsicht« in die Scharia) wenigstens zu erwähnen, denn das islamische Recht ist gewissermaßen »angewandte Theologie«. Die Theologie erschließt das Verständnis der Stellung des Menschen vor Gott. Dieses Verständnis aber findet im *fiqh* seine

---

Musnad d'al-Darimi, le Muwattaʾ de Malik, le Musnad de Ahmed ibn Hanbal, 8 Bde., Leiden 1936–1969, Bd. 3, 426a.

57 Vgl. *Tilman Nagel*, Islam. Die Heilsbotschaft (s. Anm. 9), 61–62.

58 Vgl. *Josef van Ess*, Zwischen ḥadīṯ und Theologie (s. Anm. 55), 81.

59 Vgl. *Arent Jan Wensinck*, The Muslim Creed (s. Anm. 40), 103, 107 f. (Kommentar von *Wensinck*).

handgreifliche Prägung.[60] Gott gegenüber ist der Mensch ein Knecht (*ʿabd*), der Befehlen folgt, ohne deren tiefen Sinn je vollständig ergründen zu können. Das alles ist im Einklang mit der Erkenntnis der Kreatürlichkeit des Menschen.

3.3. Keine *divinatio hominis*, sondern Knechtschaft

Im Einklang mit der Botschaft des Korans fällt dem Verstand die Funktion zu, die Einsicht in die Heilsbedeutung des *islām* (Hinwendung zu Gott) zu vermitteln und dem Menschen zu eröffnen, sich in der Treue zum Gesetz zu bewähren. Es gibt aber einen großen Unterschied zur biblischen Tradition. In der Genesis erhalten Adam und Eva den Befehl: »Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan [...].« (Gen 1,22) Die Welt wird nicht zur Verfügung gestellt, ohne dass eine Leistung der Menschen erforderlich wäre. Der Gott des Koran sorgt demgegenüber unermüdlich und ohne Unterbrechung für die Geschöpfe. Es heißt weiter in der Genesis, dass Adam selber die Tiere und Vögel benannte (im Koran lehrt Gott Adam den Namen aller Dinge). Nicht als Stellvertreter (*ḫalīfa*) Gottes, sondern in eigener Verantwortung muss der biblische Adam in der Schöpfung tätig werden; dazu verfügt er über den Verstand, der nicht allein dazu taugt, die Differenz zwischen Sein und Seinsollen auszugleichen. Der auf sich selbst gestellte Mensch gebraucht den Verstand zur Fristung seines irdischen Daseins, und schwach und unvollkommen wie er ist, wird er dabei Schuld auf sich laden; hier liegt die Wurzel der »Erbsünde«.

Der *muslim* hingegen ist nicht mit ihr belastet, denn Gott sorgt für ihn, wie er ihm schon die Bürde der Benennung der Schöpfung, das heißt die Last des eigenverantwortlichen Umganges mit ihr, abgenommen hat. Dieser Status der Knechtschaft des *muslim* bringt einen sehr großen Unterschied mit sich. Denn der Gott des Islam ist vor allem *Deus revelans legem*, kaum *Deus se revelans*, und gar nicht ein Gott, der dem Menschen eine Teilnahme an seinem eigenen Leben schenkt. Das Thema der *divinatio hominis* ist im Islam lauter *kufr* oder *širk*. Der Seinsstatus des *homo islamicus* macht diese *divinatio* unmöglich.

---

60 Vgl. *Tilman Nagel*, Das islamische Recht. Eine Einführung, Westhofen 2001, 9.