



Ruggero Vimercati Sanseverino

Gottes Handeln und die prophetische Praxis der Zuschreibung im Islam

Hermeneutisch-prophetologische Erkundungen

Zusammenfassung

Auch wenn das Wissen, dass Gott immerzu und unablässig handelnd ist, sich im Qur'an als ein den Menschen von der Knechtschaft eines blinden Schicksals befreiendes Wissen darstellt, so muss ein gegenwartsorientiertes islamisches Denken davon ausgehen, dass die Rede vom Handeln Gottes in der bisherigen Form nicht unbedingt unmittelbar nachvollziehbar ist. Die Islamische Theologie, als eine wissenschaftliche Form des Versuchs, diese Herausforderung anzunehmen, tut sich sichtlich schwer damit. In diesem Beitrag soll es darum gehen, anhand prophetologischer Erkundungen einen Impuls auszuarbeiten, der in der bisherigen islamisch-theologischen Diskussion weitgehend unberücksichtigt geblieben ist. Dieser Impuls geht von der einfachen Feststellung aus, dass der Islam eine prophetische Religion ist und dass daher die islamische Auffassung von Gottes Handeln eine prophetisch vermittelte Auffassung sein muss. Demnach kann in einem islamischen Zusammenhang die theologische Rede vom Handeln Gottes nur dann sinnvoll sein, wenn sie prophetologisch gedacht, begründet und formuliert wird. Im Ausblick wird schließlich darauf eingegangen, welche interreligiösen Perspektiven sich für ein Reden vom Handeln Gottes daraus ergeben könnten.

Summary

The knowledge that God is constantly and unceasingly acting presents itself in the Qur'an as a knowledge that liberates man from the bondage of a blind fate. However, contemporary Islamic thought must assume that referring to God's action in the hitherto existing ways is not immediately intelligible to a modern public. Islamic theology, as a scientific form of attempting to take on this challenge, is visibly struggling. On the basis of hermeneutical and prophetological explorations, this article aims to develop an impulse that has been largely neglected in academic Islamic discussion to date. This impulse starts from the simple assertion that Islam is a prophetic religion and that therefore the Islamic conception of God's action must be a prophetically mediated conception. Accordingly, in an Islamic context, theological discourse on God's action can only be meaningful

if it is thought, reasoned and formulated on prophetological grounds. Finally, the conclusion will discuss which possible interreligious perspectives could result from this approach.

Zur Person

Ruggero Vimercati Sanseverino, Prof. Dr., * 1979, Promotion 2012, 2013 Post-doc., 2016 Jun.-Prof., seit 2021 Lehrstuhl für Hadith-Studien und Prophetische Tradition an der Eberhard Karls Universität Tübingen

Transmission, Ethos and Authority in Hadith Scholarship, MIDEO 2019; Transfer and Religion (Hg.) mit D. Scotto und A. Dubrau, Tübingen 2021; 'The Prophet is closer to the believers than they are to themselves' (Q 33:6): A Scriptural Inquiry into the Anthropological Foundation of the Ittibā' al-Nabī (Sequela Prophetarum), in: Demiri et al. Tübingen 2022.

ORCID: 0000-0001-9132-7006

GND: 1230359222

1. Einleitung: Von der Entschiedenheit der qur'anischen Position zum Unbehagen der akademischen Theologie

Zur Frage nach dem Handeln Gottes nimmt der Islam generell eine kompromisslose Position ein. Die metaphysische Konsequenz des *tawhīd*, dem Bekenntnis zu Gott als des Einen, demjenigen, dessen Sein allein notwendig ist (*wājib al-wujūd*), verlangt, dass es „keinen (wirklich) Handelnden außer Gott“ (*lā fā'il illā Allāh*) gibt und dass sich „im Universum nichts Anderes als Gottes Handlungen vorfinden“ (*mā fī al-wujūd illā af'āl Allāh*).¹ Gott ist nicht nur die *erste* effiziente Ursache, sondern auch die *einzige*. Der Qur'an liest sich in der Tat als Kritik defizitärer Gottesvorstellungen, die in der sog. Jāhiliyya, der ‚Epoche der Ignoranz‘ in Arabien vorherrschend gewesen seien. Er hinterfragt den vor-islamischen Paganismus und seinen Glauben an die anonyme und dunkle Macht des *dahr*², der Zeit und des Schicksals. Diese Macht ist irgendwie und undurchschaubar ‚wirkend‘ – sie handelt nicht. Gott, *al-ilāh* oder *Allāh*, ist im alt-arabischen Pantheon die Rolle einer Schöpfergöttheit zugewiesen, die im Hintergrund zurückgezogen dem Weltengeschehen zusieht und deren Präsenz keine spürbare Konsequenz für die Lebenswirklichkeit des Menschen hat. Das menschliche Handeln und Streben ist folglich ganz von den kulturellen und sozialen Dynamiken der tribalen Gesellschaft bestimmt. Auch die Gottesbilder der spätantiken arabischen Christen und Juden sind nach qur'anischer Auffassung defizitär. Obwohl hier ein zum Heil des Menschen handelnder Gott postuliert wird und damit eine Gottesvorstellung, die sich aus offenbarten Schriften herleitet und dementsprechend als heilswirksam betrachtet wird, hätten die Ver-

1 Siehe beispielhaft entsprechende Erörterungen bei al-Ghazālī im Kapitel über ‚die Wirklichkeit des Gottvertrauens‘ in seinem Opus Magnum, *Iḥyā' al-'ulūm ad-dīn* (2015: IV, 326–335). In der Übers. siehe Gramlich 1984: 520–551.

2 Zu diesem Begriff im Zusammenhang der ‚qur'anischen Weltanschauung‘ siehe Izutsu (1964: 132–137).

walter dieser Religionen das Handeln Gottes opportunistisch eingeschränkt, sei es, indem es vermenschlicht und historisiert, oder indem es exklusivistisch und interventionistisch partikularisiert worden wäre.

Dem setzt der Qur'an ein Wirklichkeitsverständnis entgegen, das von einem immerzu handelnden und in allem wirkenden und mitteilenden Gott bestimmt ist. Dem Propheten Muhammad offenbart sich ein personaler Gott mit den „schönsten Namen“ (Q 20:8), der „mit euch ist, wo immer ihr seid“ (Q 57:4)³, „der Nahe, der dem antwortet, der nach Ihm ruft“ (Q 2:186), dem aber „nichts gleich ist“ und der dennoch der „Hörende und Sehende ist“ (Q 26:11). So ist als Antwort auf die pagane Schmähung des Schicksals dem Propheten Muhammad nach der Überlieferung eingegeben worden: „Gott, der Allmächtige, spricht: Der Nachkomme Adams tut mir Unrecht, er verflucht das *dahr* (Zeit und Schicksal) und Ich bin das *dahr*, die Schöpfungsmacht ist in meiner Hand, Ich bin es, der Tag und Nacht sich einander nachfolgen lässt“ (Bukhārī, Ṣaḥīḥ:78).⁴ Alles, selbst das unscheinbarste Phänomen, ist im qur'anischen Duktus ein Zeichen (*āya*) von der Herrlichkeit und Gnade des göttlichen Handelns.⁵ Die Wirklichkeit als Ganzes wird zum Erschließungsgeschehen von Gottes absoluter Handlungsmacht und Barmherzigkeit. Gegenüber diesem in jeglicher Hinsicht überwältigenden und unfassbaren Gott, dessen Handlungsweisen menschliche Kategorien sprengen, sieht der Qur'an die einzige heilsermöglichende Haltung darin, sich Gott vollends zu ergeben: *ad-dīn 'inda Allāh al-islām*, „der Kult, der bei Gott Bestand hat, ist das Sich-Ergeben“. Der Islam im konfessionellen Sinne versteht sich demnach als die heilsgeschichtlich abschließende Aktualisierung des universellen *islāms*⁶, das den Kern jeder offenbarten Religion ausmacht.

Um an die Typologie von Reinhold Bernhardt (2014: 18–34) anzuknüpfen, kann damit gesagt werden, dass der Qur'an, jedenfalls auf den ersten Blick, deistische (pagane Araber), interventionistisch-historisierende (Juden) und präsentistisch-partikularisierende (Christen) Handlungskonzepte als Ausdruck eines defizitären Gottesbildes betrachtet und diesen ein inklusives Allwirksamkeitsmodell entgegensetzt, das zugleich Interventionen und ‚wirkende Gegenwart‘ zulässt.⁷ Ob und inwieweit diese Darstellungen historisch zutreffend sind, d. h. von den religiösen Gemeinden des spätantiken Arabiens tatsächlich so vertreten wurden, ist eine Frage, die die his-

3 Die Qur'an-Übersetzung in diesem Beitrag lehnt sich an Milad Karimis (2014) Übersetzung an, modifiziert diese aber bei Bedarf.

4 Es handelt sich dabei hierbei um einen ḥadīth qudsī, d. h. eine göttliche Eingebung, die vom Propheten in seinen eigenen Worten wiedergegeben wird. Die von Josef van Ess (1975:76) dargestellte historische Rekonstruktion des Überlieferungsprozesses sieht hier freilich eine nachträgliche Anreicherung vor-islamischer Motive vorliegen, die mit den politischen Kräfteverhältnissen der formativen Periode zusammenhängen würde.

5 Siehe dazu die immer noch lesenswerte Darstellung von Izutsu (1980: 142–150).

6 Nur so erklärt sich, warum Abraham im Qur'an als muslim bezeichnet wird (Q.3:67).

7 Was das ‚Zwei-Ursachen‘ Modell und das Konzept des instrumentellen Handelns (Bernhardt 2014: 26–29) angeht, so wird dazu später noch etwas zu sagen sein.

torische Forschung zu klären hat,⁸ zumal der Qur'an hier, wie übrigens an vielen anderen Stellen auch, in erster Linie typologisch vorgeht.

Die skizzierte Theologie der Allwirksamkeit von Gottes Handeln wirft freilich tiefgreifende Fragen auf. Jede Generation von Musliminnen und Muslimen ist herausgefordert, diese Fragen ihrer Zeit entsprechend zu adressieren. Wenn die islamische Offenbarung in durchaus dramatischen Worten die Ohnmacht des Menschen gegenüber Gottes Wirklichkeit beschreibt und die Notwendigkeit, sich der göttlichen Handlungsmacht widerspruchsfrei zu ergeben, dann mag dies in Anbetracht des theologischen Anspruchs, Gottes Handeln rational verantwortbar und existenziell plausibel zu machen, befremdlich anmuten. Die Geschichte des theologischen Denkens im Islam veranschaulicht diese Schwierigkeit. Die frühe Auseinandersetzung zwischen den überlieferungstreuen ‚Anhängern des Hadith‘ und den dialektisierenden Mu'taziliten kristallisiert die beiden Pole dieser theologischen Debatte⁹ heraus: Von einer Haltung des *tawaqquf*, des ‚Haltmachens‘ menschlicher Verstehensbemühung vor der Selbstzuschreibung Gottes in den Offenbarungsschriften auf der einen Seite zu den durchrationalisierenden Plausibilisierungsversuchen göttlichen Handelns auf der anderen. Die Vermittlungsangebote der ash'aritische Theologie in der arabischen und der maturidischen Theologie in der persischsprachigen Welt haben sich letztendlich historisch durchgesetzt.¹⁰ Freilich besteht auch heute noch die Aufgabe einer akademischen Theologie darin, der ‚Wut des Verstehens‘ den Riegel der intellektuellen Demut und Behutsamkeit vorzuschieben, aber auch einen seichten Fideismus mit dem kritisch nachfragenden Bewusstsein zu konfrontieren, das sich aus den säkularen, pluralen und individualistischen Lebenswelten der Moderne ergibt.

Auch wenn das Wissen, dass Gott immerzu und unablässig handelnd ist, sich im Qur'an als ein den Menschen von der Knechtschaft eines blinden Schicksals befreiendes Wissen darstellt, so muss ein gegenwartsorientiertes islamisches Denken davon ausgehen, dass die Rede vom Handeln Gottes in der bisherigen Form nicht unbedingt unmittelbar nachvollziehbar ist. Nun tut sich aber die Islamische Theologie, als eine wissenschaftliche Form des Versuchs, diese Herausforderung anzunehmen, sichtlich schwer damit. Ist es heutzutage, in einer von der Wissenschaft entzauberten und durchtechnisierten Welt, nicht gar genierlich, auf Gottes Handeln zu verweisen, gerade wenn man den Anspruch erhebt, eine akademische Theologie zu betreiben? Und ist eine Rede vom Handeln Gottes in Anbetracht der zivilisatorischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts noch verantwortbar, sinnvoll, oder möglich?

Wenn Ausschwitz für das theologische Denken in der westlichen Welt die Rede von Gottes Handeln grundlegend in Frage gestellt hat, so hat die traumatische Erfahrung des Kolonialismus und der technologisch-politisch-kulturellen Ohnmacht in der muslimischen Welt zu einer

8 Die rezentere Forschung zur Spätantike ist hier tendenziell eher uneinig, vgl. jedoch die auch theologisch relevanten Überlegungen von Zellentin (2019: 1–22).

9 Gerade die Frage der rationalen Nachvollziehbarkeit von anthropomorphen Zuschreibungen Gottes in Hadithen spielte hierbei eine maßgebliche Rolle, vgl. Holtzman (2019).

10 Für einen lesenswerten historischen Abriss inklusive einer Replik auf Bernhardt, siehe Tatari (2014: 35–45).

vergleichbaren Entwicklung geführt. Im reformistischen Denken und den Spielarten postkolonialer Befreiungstheologien wird dem traditionellen Verweis auf Gottes allwirksames Handeln eine Forderung nach der Selbstermächtigung des Menschen entgegengestellt.¹¹ „Gott ändert nicht den Zustand eines Volkes, solange sie nicht ändern, was in ihren Seelen ist“ (Q 13:11) wurde zum Motto des politischen Aktivismus der *nahḍa*, der ‚Erhebung‘ des muslimisch-arabischen Selbstbewusstseins. Die Diskrepanz, die sich zwischen dem rationalisierenden Diskurs des neuen muslimischen Bildungsbürgertums auf der einen Seite und der Glaubenspraxis im Gemeindeleben auf der anderen Seite auftut, ist jedoch bis heute nicht zu übersehen, wie auch die theologischen Problematiken, über die auf diese Weise hinweggesehen wird. Das dadurch entstandene Vakuum theologischer Rede vom Handeln Gottes kann so öffentlichkeitswirksam zur militanten Mobilisierung muslimischer Bevölkerungen und zur religiösen Legitimierung eines globalen Zivilisationskampfes missbraucht werden. Auch wenn hier die Resonanz im Gemeindeleben von Musliminnen und Muslimen minimal bleibt und sich vor allem auf geopolitische Interessenlagen beschränkt und für die mediale Aufarbeitung migrationspolitischer Problematiken benutzt wird, so muss doch festgestellt werden, dass hier die Rede vom Handeln Gottes nur noch in Form einer Praxis der Diskriminierung und einer Legitimierung von Extremismus in Erscheinung tritt. In Zeiten dramatischer geologischer Konflikte, die zu unsagbaren Leid- und Unrechtserfahrungen muslimischer Bevölkerungen führen, stellt sich außerdem die Frage, wie theologisch umzugehen ist mit der immer wieder zu beobachtenden intuitiven muslimischen Grundhaltung, die in der prophetischen Formel „aller Lobpreis gebührt Gott, in jeder Situation“ (Ibn Mājah, Sunan: 23) ihren Ausdruck findet.¹² Bewahrheitet sich das Vorurteil eines muslimischen Fatalismus oder die Theorie eines kontingenzbewältigenden Bezugs auf Gottes Handeln, der diese Formel als leere Phrase verkommen lässt?

Überhaupt stellt sich ganz grundsätzlich die Frage, ob von einem *Handeln Gottes* im Islam die Rede sein kann, wo zum einen der arabische Begriff *af‘āl Allāh* eher mit ‚Taten Gottes‘ zu übersetzen wäre und zum anderen, die ash‘aritische Theologie in einer Zuschreibung eines ‚Grunds‘ (*‘illa*) oder eines ‚Zwecks‘ (*ghāya, gharḍ*) dem göttlichen Handeln eine unangemessene, da in menschlichen Kategorien gedachte Einschränkung göttlicher Souveränität sieht (ar-Rāzī: 1999: 22/131). Ob der Begriff ‚Handlung‘ und die damit in der europäischen Geistesgeschichte verknüpften Handlungstheorien überhaupt an islamische Gottesvorstellungen anschlussfähig und hilfreich sind, wird im Laufe des Beitrags sicherlich nicht gelöst, aber zumindest transparenter und damit überprüfbarer werden.

Wenn daher in diesem Beitrag die Position vertreten wird, dass in der Islamischen Theologie ein Reden vom Handeln Gottes unausweichlich und wünschenswert bleibt, dann sicherlich nicht mit dem Anspruch, diese Problemlage in ihrer Komplexität und Vielschichtigkeit zu durchleuchten

11 Insbesondere Hasan Hanafi wäre hier zu nennen, aber auch ein Muhammad Iqbal, Fazlur Rahman und Farid Esack. Auch der sozial-militante Aktivismus der Muslim Bruderschaft speist sich letztendlich aus dieser Form der muslimischen Selbstermächtigung und Mobilisierung.

12 Der Zusatz ‚in jeder Situation‘, *‘alā kull ḥāl*, soll nach prophetischer Weisung in Situationen des Drangsals zum Lobpreis hinzugefügt werden, so dass in jeder noch so unhaltbaren Situation, ein Lobpreis Gottes aussprechbar wird.

oder gar fertige Lösungswege aufzuzeigen. Dies bleibt eine – und durchaus eine sehr wichtige – Aufgabe der Islamischen Theologie für die nächsten Jahre. In diesem Beitrag soll es vielmehr darum gehen, anhand prophetologischer Erkundungen einen Impuls auszuarbeiten, der m. E. in der bisherigen islamisch-theologischen Diskussion unberücksichtigt geblieben ist.¹³ Dieser Impuls geht von der einfachen Feststellung aus, dass der Islam eine prophetische Religion ist und dass daher die islamische Auffassung von Gottes Handeln eine prophetisch vermittelte Auffassung sein muss. Demnach kann in einem islamischen Zusammenhang die theologische Rede vom Handeln Gottes nur dann sinnvoll sein, wenn sie prophetologisch gedacht, begründet und formuliert wird. Im Ausblick soll schließlich darauf eingegangen werden, welche interreligiösen Perspektiven sich für ein Reden vom Handeln Gottes daraus ergeben könnten.

2. Göttliche Allwirksamkeit, menschliche Zuschreibung und die Offenbarung des Propheten

Die Auffassung, dass Gott handelt, war den paganen Arabern sicherlich nicht unbekannt, jedoch lassen Qur'anische Hinweise darauf schließen, dass dieses Handeln eine anonyme und fremdartige Kraft blieb oder zumindest nicht in aller Konsequenz ernst genommen wurde. Selbst das Schöpfungshandeln, das offenbar bereits Allāh zugeschrieben wurde, bleibt in seiner Macht und Ausmaß unbestimmt: Wie Gott handelt, wann und wozu, was es für den Menschen bedeutet, darüber ließ der vor-islamische Schöpfer die Menschheit im Ungewissen. Die Qur'anische Kritik an das Gottesbild der Leute der Schrift fällt freilich weniger harsch, aber ebenso bestimmt aus. Während die pagane Vorstellung von Gottes Handeln willkürlich, okkult und letztendlich für das Leben der Menschen irrelevant sei, würden die Glaubensvorstellungen der Juden und Christen zumindest das Handeln Gottes als ein Heils- und Erschließungsgeschehen anerkennen. Die Qur'anische Kritik richtet sich dabei auf eine unzulässige Einschränkung und Partikularisierung desselben. Das Handeln Gottes sei hier an unzulässige Bedingungen gebunden: an das Schicksal eines bestimmten Volkes, den Nachkommen der ‚Kinder Israels‘, oder an das ‚Einwohnen‘ (*al-ḥulūl*) in der Person Jesu Christi.¹⁴ In den Begriffen der später elaborierten Theologie, übertreibt der jüdische Gottesbegriff zu einseitig die ‚Zuschreibung der Andersartigkeit‘ (*tanzīh*) Gottes

13 Als besonders aufschlussreich und präzise erweist sich vor allem Jackson 2009, weswegen in diesem Beitrag öfters auf seine Erläuterungen verwiesen wird, wobei auch bei ihm nur sehr implizit auf die prophetische Form theologischen Denkens im Islam eingegangen wird, etwa, wenn die theologische Bedeutung der sprachlich-arabischen Verfasstheit der Schriftquellen und der damit einhergehenden „peripheral vision“ erörtert wird (29–35).

14 Die Qur'anische Ablehnung der Sohnschaft Gottes stellt sich komplexer dar, da mit dem in diesem Zusammenhang verwendeten Begriff *walad* das substantielle Zeugen eines Nachkommens gemeint ist, siehe auch Ayoub (2014) und Stosch (2014). In der historischen Forschung gibt es daher Stimmen, die darin eine Kritik des paganen Kultes sehen und weniger ein Problem der Christologie, vgl. Neuwirth (2010: 491–497). Offenbar gibt es aber historische Hinweise, dass das Christentum im Arabien zur Zeit des Propheten monophysitisch mit tritheistischen Tendenzen geprägt war, so dass diese Theorie nicht unbedingt überzeugend scheint.

und der christliche zu partikular die ‚Zuschreibung von Vergleichbarkeit‘ (*tashbīh*).¹⁵ Die einseitige Betonung von Gottes Transzendenz führt zu einem Gott, der nur jenseits der Welt gegenwärtig ist und dessen Handeln sich nur interventionistisch äußern kann. Andererseits führe die Beschränkung Seiner Immanenz auf eine Person dazu, dass die Heilskraft und Erschließungsmacht von Gottes Handeln auf unzulässige Weise lokalisiert würde. Diese von Juden und Christen vertretenen Auffassungen von Gottes Handeln seien von menschlichen ‚Vermutungen‘ (*ẓann*) und ‚Neigungen‘ (*ahwā*) geprägt, die jeglicher geoffenbarten ‚Bestimmung‘ (*ḥukm*) oder ‚Schriftquelle‘ (*kitāb*) entbehrten. Dem setzt der Qur’an ein Gottesbild entgegen, das den Anspruch hegt, die Zuschreibung von Andersartigkeit und Vergleichbarkeit zu vereinen und damit dem Menschen eine umfassendere und damit auch heilswirksamere Auffassung von Gottes Wirklichkeit zu eröffnen. Die anthropomorphen Selbstbeschreibungen Gottes im Qur’an stehen demnach nicht im Widerspruch zur ständigen Affirmation Seiner Entzogenheit und absoluten Transzendenz. Vielmehr dienen diese paradox anmutenden Selbstzuschreibungen Gottes dazu, menschliche Vorstellungen aufzubrechen und einseitige Zuschreibungen nicht zuzulassen. Sie sind Ausdruck der *aḥādīyya*¹⁶ Gottes, der nur negativ beschreibbaren Einzigkeit Seiner Essenz (*dhāt*), die alle Gegensätzlichkeiten und Beziehungsweisen auflöst.¹⁷ In Anbetracht der *aḥādīyya* kommt die einseitige Zuschreibung von Entzogenheit oder von lokalisierter Gegenwärtigkeit einer Einschränkung der göttlichen Allmacht und Allmöglichkeit gleich und damit einer irreleitenden Relativierung der Wirklichkeit Gottes.

Die daraus sich ergebende Auffassung von der Allwirksamkeit, die sich nach islamischem Verständnis Gott selbst im Qur’an zuschreibt – und auch nur Gott selbst zuschreiben kann¹⁸ –, wurde offenbar schon zur Zeit des Propheten missverstanden und als Argument gegen seinen prophetischen Anspruch verwendet.¹⁹ Polemische und herausfordernde Bezüge auf die prophetisch postulierte Handlungsmacht Gottes dienten den Quraysh dazu, ihre Ablehnung des Propheten Muhammad zu rechtfertigen, ähnlich wie die ‚Kinder Israels‘ gegenüber Moses, die Hohepriester gegenüber Jesus und die anderen im Qur’an erwähnten Völker, die sich der Nachfolge der Propheten verweigerten. Die Frage der rechtmäßigen Zuschreibung von Eigenschaften und Handlungen an Gott ist in der Tat aus qur’anischer Sicht weit mehr als eine theoretische Spitzfindigkeit

15 Zu diesen beiden Begriffen siehe Murata; Chittick (2006: 70–74).

16 In der islamischen Theologie der Namen Gottes wird zwischen der *waḥdāniyya* (Q 18:110) und der *aḥādīyya* (Q 112:1) differenziert. Während Gott als *al-Wāḥid*, der Eine, in Beziehung zur Vielheit (*al-kathra*) der Schöpfung steht, bleibt im Angesicht der *aḥādīyya*, der absoluten Einzigkeit der Essenz Gottes, keine Verhältnismöglichkeit von Einheit und Vielheit, Sein und Nichtsein, Transzendenz und Immanenz mehr bestehen. Einen ersten Überblick zu dieser Thematik bietet Gimaret 1988: 191–200.

17 Vgl. auch „Und Gottes ist der Orient und der Okzident und wo auch immer ihr euch hinwendet, dort ist Gottes Antlitz“ Q 2:115 und „alles auf ihr ist vergänglich, und was bleibt ist das Antlitz deines Herrn, dem Erhabenheit und Ehrwürdigkeit gebührt“ (Q 55: 26–27).

18 Man mag hier an das barthsche Prinzip, dass „von Gott nur Gott selber reden kann“ erinnert sein.

19 „Nicht Gott hat ihnen Übles getan, sondern sie selbst haben sich Übles getan. Getroffen haben sie die Missetaten, die sie stets begangen, und sie erfasste das, was sie stets veralberten. Und die, die neben Gott Anderes stellen, sagen: ‚Hätte Gott es gewollt, hätten wir nichts Anderem gedient außer Ihm, nicht wir, nicht unsere Väter, noch hätten wir anstelle Seiner etwas verboten“ (Q 16:34–35).

der Dogmatik. Das leugnende *takhdhīb* und lügenhafte *iftarā*, letztendlich das unrechtmäßige und damit verhängnisvolle Zuschreiben oder Aberkennen von Eigenschaften und Handlungen an Gott ist aus qur'anischer Sicht ein Ur-Übel der Menschheit, das für ‚Spaltung‘ (*tafrīq*), ‚Verrückung‘ (*ḍalāl*) und ‚Unrecht‘ (*ẓulm*) verantwortlich ist. Es ist also nicht verwunderlich, dass der Qur'an in drastischen Worten aus seiner Sicht willkürliche, da nicht auf Offenbarung beruhende, Zuschreibungen anprangert. Rhetorische Fragen nach dem ‚Beleg‘ (*burhān*), der ‚Klarstellung‘ (*bayyina*), dem ‚Statut‘ (*ḥukm*) oder der ‚Schriftquelle‘ (*kitāb*) für Zuschreibungen und Namen, die Gott und Seinen Handlungsweisen von den Zeitgenossen des Propheten offenbar zugesprochen wurden, sind ein charakteristisches Motiv des qur'anischen Diskurses.²⁰ Das theologische Denken im Islam hat daraus eine akute Sensibilität entwickelt für die Gravität der Zuschreibung und für die Problematik, menschliche Wünsche und Ängste auf Gott zu projizieren²¹ und damit Gottes Handeln nach den eigenen Maßstäben zu beschreiben und zu beurteilen.

In der Tat kann es als ein erklärtes Ziel der muhammadanischen Mission betrachtet werden, die im Qur'an offenbarte Allwirksamkeit Gottes als Heilshandeln eines personalen und beziehungs-willigen Gottes, „mein Herr und euer Herr, so dient Ihm“ (Q 3:51)²², in Wort und Tat zu verkünden und erfahrbar werden zu lassen. Bereits in der ersten Passage des Qur'ans, die dem Propheten Muhammad offenbart wurde, ist dies sehr deutlich sichtbar:

„Trag vor, im Namen deines Herrn, der erschuf, erschuf den Menschen aus einem Blutgerinnsel! Trag vor, denn dein Herr ist in Freigiebigkeit unübertrefflich, der durch das Schreibrohr lehrt, den Menschen lehrt, was er nicht wusste!“ (Q 96:1–5).

Die prophetische Berufung Muhammads ereignet sich durch die Offenbarung Gottes als dem in Schöpfung und Offenbarung handelnden Herrn (*rabb*) des Menschen. Dabei impliziert der arabische Begriff *rabb* nicht nur ein Verhältnis der Dienerschaft, sondern auch der Schöpfung, Erhaltung und Erziehung (*tarbiya*). Gott ist Herr als „derjenige, der sich des Wohlergehens (*maṣlaḥa*) der Schöpfung annimmt“ (al-İṣfahānī 2020: 276). In diesem Sinne ist die prophetisch vermittelte Erschließung von Gottes Allwirksamkeit als personales Heilshandeln eine ‚Rechtleitung‘ (*hudā*) für den Menschen – eben jene Rechtleitung, die Adam und seinen Nachkommen nach der Verbannung aus dem Paradies verheißen wurde²³ und die im täglichen Ritualgebet erbeten wird.²⁴ Sich außerhalb prophetischer Rechtleitung zu stellen, bedeutet demnach, die Allwirksamkeit Gottes als unheilvolle und anonyme Kraft zu erfahren und sich damit ihrer verhängnisvollen Wirkung auszusetzen. Ohne die prophetische Rechtleitung erfährt sich der Mensch

20 Siehe z. B. Q 7:37 „Wer tut mehr Übles als der, der über Gott eine Lüge erdichtet (iftarā) oder Seine Zeichen für Lüge erklärt?“ und Q 39:32 „Wer tut mehr Übles als einer, der lügt (kadhaba) über Gott und die Wahrheit einer Lüge bezichtigt, wenn sie zu ihm kommt?“ u. v. a.

21 Vgl. Q 25:43 „Hast du gesehen, der seine Neigung (hawāhu) nimmt als seine Gottheit?“.

22 Diese Aussage wird im Qur'an Jesus in den Mund gelegt, nachdem er die Macht, Tote zum Leben zu erwecken, ‚Gottes Geheiß‘ zuschreibt. Gerade im Zusammenhang der Sendung Jesu als vom Geist Gottes in Mariam gezeugter Prophet wird die Subtilität der Zuschreibung an Gottes Handlungen besonders deutlich, vgl. Q 5:116–118.

23 Siehe Q 2:38.

24 „Und leite uns recht auf dem geraden Weg, den Weg derer, die von Deiner Gnade getragen ...“ (Q 1:6–7).

als dem Zufall und dem Schicksal der Naturgesetze ausgeliefert.²⁵ Die Offenbarung des handelnden Gottes an die Propheten begründet damit eine Praxis der Zuschreibung, d. h. eine Art und Weise, Gott Wirkungsmacht und Handlungsweisen zuzuschreiben, die im Folgenden noch weiter erörtert werden soll.

3. Von der Dialektik der Dogmatik zu einer ‚Ethik der Zuschreibung‘

Wenn ‚Handeln Gottes‘ als eine Praxis der Zuschreibung verstanden werden kann, dann kommt es darauf an zu klären, wann und wie eine solche Zuschreibung als theologisch gerechtfertigt gelten darf. Es bedarf also einer Krieteriologie. Die spekulativ-apologetischen Dogmatik des frühen Kalām hat eine solche Krieteriologie der Zuschreibung mithilfe der aristotelischen Kategorien des Notwendigen, Möglichen und Unmöglichen zu entwickeln versucht, wobei es diese Kategorien sowohl als ‚rational herleitbar‘ (*ma‘qūl*) versteht als auch als ‚überlieferungsbedingt‘ (*manqūl*) geboten. Demnach ist es beispielsweise notwendig, Gott eine absolute Andersartigkeit von allem Erschaffenen, und möglich, Ihm die Sendung von Propheten zuzuschreiben, jedoch unmöglich, Ihn als nicht-sehend oder blind zu beschreiben.²⁶ Die spekulative Dogmatik kann jedoch aufgrund ihres rationalisierenden und apologetischen Anspruchs nicht anders, als zur Betonung der ‚Andersartigkeit‘ und ‚Unvereinbarkeit‘ (*tanzih*) Gottes zu tendieren. Diese dialektisch operierenden scholastischen Kategorien sind freilich auch nicht für den alltäglichen Glaubensvollzug gedacht. Und die Frage der Zuschreibung von Handlungen an Gott oder an den Menschen ist damit noch nicht hinreichend geklärt. Beispielhaft für diese Problematik ist folgende Passage aus dem Qur‘an und ihre exegetische Bearbeitung:

„[...] Und wenn sie trifft Gutes, sagen sie: ‚Das ist von Gott!‘ Und wenn sie trifft Schlechtes, sagen sie: ‚Das ist von dir!‘ Sprich: Alles ist von Gott. Was ist mit diesen Leuten, dass sie kaum verstehen, was ihnen gesagt wird? Was dich an Gutem trifft, kommt von Gott, und was dich an Schlechten trifft, kommt von dir selbst. Wir haben dich entsandt den Menschen als einen Gesandten. Und Gott genügt als Zeuge“ (Q 4:78).

In der Überlieferung finden sich verschiedene Kontextualisierungen dieser Passage, die widersprüchlich scheint, wenn man nicht unterschiedliche Diskursebenen unterscheidet. Demnach handelt es sich beim ersten Teil um die Wiedergabe einer Aussage der medinensischen Widersacher des Propheten, den sog. ‚Heuchlern‘, die sich nur aus opportunistischen Motiven zum Islam bekannten, aber in Wirklichkeit auf ein Scheitern der prophetischen Mission hofften. Diese Gruppe hätte alles ‚Gute‘, was ihnen widerfahren ist, wie z. B. eine reiche Ernte und erfolgreichen Kommerz, auf Gottes Handeln ihnen gegenüber zurückgeführt, jedoch das ‚Schlechte‘, wie das

25 Vgl. auch Q 103:1–3: „Beim sich zum Ende neigenden Tag! Wahrlich, der Mensch ist verloren, ausgenommen die, die glauben und verrichten Gutes und die sich gegenseitig zur Wahrheit und zur Geduld auffordern“.

26 Siehe z. B. al-Ghazālī's klassische Abhandlung in der englischen Übersetzung von Yaqub (2013).

Ereignen einer Dürre, auf den Propheten und seine Führung. Dem Propheten wird aufgetragen, diese Rede mit dem Hinweis auf die Allwirksamkeit von Gottes Handeln entgegenzutreten – „Sprich: Alles ist von Gott“ – und damit sowohl die Selbstgerechtigkeit der ‚Heuchler‘ als auch ihre Auflehnung gegen die göttliche Auserwählung Muhammads zu entlarven.²⁷ Der zweite Teil der Passage richtet sich hingegen direkt an die Adressaten der qur’anischen Offenbarung und formuliert eine Zuschreibungspraxis, die der ‚Wirklichkeit des Glaubens‘ entsprechen soll: „Was dir widerfährt, oh Mensch, an Annehmlichkeiten und Wohltaten, das ist von Gott, als Gunst vom Ihm dir gegenüber und als Wohltat, Zuwendung und Prüfung. Was dir aber an Drangsal und Unheil geschieht, das ist von dir selbst, denn du bist der Anlass, durch das es aufgrund deiner Handlungen (wörtl. ‚was deine Hände auf sich geladen haben‘) zustande kommt“ (Sabūnī 2000: I/291).²⁸ Mit Hinblick auf die Frage der Zuschreibung ist zunächst folgendes festzustellen. Durch den Hinweis auf Gottes Allwirksamkeit wird der Zuschreibung des eigenen Unglücks an andere der Boden weggezogen. Alles wird von Gott gewirkt, auch das, was man als Schlechtes erfährt. Die Verantwortung dafür ist jedoch der eigenen Handlungsverstrickung zuzuschreiben.

Das theologische Denken hat an dieser Stelle versucht Klarheit zu schaffen, indem es zwischen Gottes Handeln aus ‚Gerechtigkeit‘ (*‘adl*) und aus ‚Gunst‘ (*faḍl*) differenziert, sowie zwischen Gottes ‚Willen‘ (*irāda*) wie er sich im Schöpfungshandeln äußert, und Seinem ‚Gefallen‘ (*riḍā*), das Seinem normativen Willen entspricht.²⁹ Das ‚Schlechte‘, das dem Menschen widerfährt, ist demzufolge ein Ausdruck von Gottes Gerechtigkeit gegenüber dessen Verfehlungen: „Und was euch heimsucht an Heimsuchung, es ist für das, was eure Hände erworben (*kasabat*). Und Er verzeiht vieles“ (Q 42:30). Diese Verfehlungen entsprechen zwar Gottes Schöpfungswillen, verdienen aber nicht Sein Gefallen und führen daher dazu, insofern nicht der prophetischen Praxis entsprechend nach Vergebung gesucht wird, sich Gottes Gerechtigkeit auszusetzen und sich von seiner Gunst auszuschließen. Die sich daraus ergebende Theodizee-Problematik des Leids von Unschuldigen, z. B. von Kindern, ist in der einschlägigen sunnitischen Dogmatik nur am Rande behandelt und in der Regel eschatologisch beantwortet worden: Wenn ein Leid nicht als Vergeltung und Prüfung geschieht, dann weil es ein größeres, da eschatologisches Gut für die Betroffenen bringt.³⁰ Diese Position ist weitgehend im Einklang mit den Überlieferungen, in denen der Tod von Kindern zur Zeit des Propheten und im Haushalt des Propheten selbst thematisiert wird. Da nach islamischer Auffassung unverschuldetes Leid vom eschatologischen Gericht

27 Diese Erzählung wird von den Exegeten im Zusammenhang mit analogen Anschuldigungen vorheriger Gemeinden gegen ihren Propheten gesehen, insbesondere gegenüber Moses, vgl. Q 7:131.

28 Diese Paraphrasierung fasst eine zeitgenössische Formulierung der klassischen Exegese zusammen.

29 Für diese Unterscheidung siehe beispielhaft an-Nasafī 2003: 2:281, zitiert bei Jackson 2009: 116. Unterschieden wird außerdem zwischen zwei Formen göttlicher Order oder Weisung: al-amr at-takwīnī und at-taklīfī, der ‚kosmischen‘ bzw. ontologischen und der ‚normativen‘ bzw. deontologischen Ordnungsweisung. Siehe Jackson 2009: 86–92, der in diesem Zusammenhang auf die Problematik moralisierender Ontologien im hellenistisch geprägten Wissenschaftsverständnis des Westens eingeht.

30 Vgl. Gardet 1967: 96–97. Die mu’tazilitische Theologie hat versucht, rational plausible Begründungen zu formulieren, was aber nicht unbedingt zu hilfreichen Ergebnissen geführt hat. Die ash’aritische Theologie sieht gar in der Unmöglichkeit, dieses Leid erklären zu können, einen Beweis für die Ungültigkeit der mu’tazilitischen Auffassung von Gottes Gerechtigkeit, siehe Jackson 2009: 75–76.

befreit, sieht die prophetische Zuschreibungspraxis hier offenbar ein barmherziges Handeln Gottes am Werk. Im Kontext der existenziellen Bedrohung der muslimischen Gemeinde und der Leiderfahrungen, die den Propheten und seine Anhänger begleitet hat, ist dies, auch mit Blick auf die eschatologische Orientierung des Qur'ans nicht verwunderlich. Wie dann aus dieser dezidiert eschatologischen Perspektive ein für heutige Verhältnisse rezipierbares ‚theodizee-sensibles Reden‘ (Stosch 2006) von Gottes Handeln theologisch formuliert werden kann, ist sicherlich noch nicht hinreichend geklärt.³¹

Es ist hier nicht der Ort, um auf die komplexe Theorie des *kasb* (‚Erwerb‘) einzugehen, die in der ash'aritischen Dogmatik entwickelt wurde, um die Verantwortbarkeit des Menschen in Bezug auf Gottes Handeln zu beschreiben.³² Vielmehr soll es uns weiterhin um die Frage der Zuschreibung von Geschehnissen an Gottes Handeln gehen. Der Begriff des *adab*, zu übersetzen als ‚Benehmen, Verhaltensweise und Haltung‘, aber auch als ‚Ethik, Erziehung, Bildung‘ und ‚Literatur‘, erweist sich in diesem Zusammenhang als aufschlussreich. Die Zuschreibung ist demnach sowohl eine Frage von rechtem Glauben wie sie in der spekulativ-dogmatischen Theologie des Kalām reflektiert wird, als auch der rechten und damit heilsbringenden Verhaltensweise und Haltung gegenüber Gott. Gerade in der spirituellen und sufischen Exegese der o. g. Passage spielt der Begriff des *adab* eine maßgebliche Rolle, denn damit wird eine Verhaltensweise gegenüber Gott unterschieden, die über den bloßen ‚Gehorsam‘ (*tā'a*) gegenüber göttlichen Geboten hinausgeht und subtilere Facetten der Gottesbeziehung adressiert. Eine Aussage von ad-Daqqāq (gest. 405/1015) fasst es treffend zusammen: „der Diener gelangt mit seinem Gehorsam ins Paradies und mit seinem *adab* im Gehorsam gelangt er zu Gott“ (al-Qushayrī 2003: 432). Wenn es also im Gehorsam um die eschatologische Glückseligkeit geht, so geht es im *adab* um die Möglichkeit der Gotteserfahrung im Hier und Jetzt.³³ Die Frage der Zuschreibung ist demnach nicht nur eine Frage der Dogmatik, sondern vor allem der gelebten und erfahrenen Gottesbeziehung, wie sie im *adab* zum Ausdruck kommt. Mehr noch, da es beim *adab* immer auch darum geht, Gott zuzugestehen, was Gottes in Seiner Herrlichkeit (*rubūbiyya*) gebührt, und dem Menschen, was ihm in seiner Dienerschaft (*'ubūdiyya*) geziemt, steht das rechte Verhalten in der Zuschreibung an Gottes Handeln in Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis des Menschen.³⁴ Folgende Exegese des marokkanischen Gelehrten und Sufis Aḥmad Ibn 'Ajtba³⁵ (gest. 1224/1809) mag diese Perspektive veranschaulichen:

„Nun lehrt uns (Gott) das rechte Verhalten (*al-adab*) durch die unmittelbare Zuschreibung aller Vollkommenheit an Ihn (*bi-nisbat al-kamālāt ilayhi*) und die Zuschreibung aller Unzulänglichkeiten an das Unheil unserer Sünden. So spricht Er: ‚Was dich an Gutem trifft, kommt von Gott‘ aus Gunst und Gnadentat, und was die fromme

31 Für einen historisch-theologischen Überblick dazu und interessante Überlegungen zur Problematik des ‚black suffering‘ siehe Jackson 2009.

32 Siehe dazu Cillis (2014).

33 Zur Bedeutung dieses Begriffes in der islamischen Ethik und Spiritualität siehe Chiabotti et al. 2017.

34 Vom Hadithgelehrten Ibn al-Mubārak (gest. 181/797) wird überliefert: „Viele Menschen reden vom *adab* und wir sagen: es ist die Erkenntnis der Seele (oder: die Selbsterkenntnis, *ma'rifat an-nafs*)“ (Qushayrī 2003: 450).

35 Zur Theologie dieses Autors siehe Lützen 2018.

Tat des Dieners angeht, so vermag diese nicht einer einzigen Wohltat Gottes als hinreichende Dankbarkeit gelten, weshalb der Prophet verlautete: ‚Niemand wird durch seine Werke ins Paradies gelangen‘, worauf gefragt wurde: ‚Auch du nicht, Gesandter Gottes?‘ und er sprach: ‚Auch ich nicht, außer wenn Gott mich mit Seiner Gnade umfasst‘.

‚Und was dich, oh Mensch, an Schlechtem trifft, kommt von dir selbst‘, d. h. vom Unheil deiner Sünden, und vom Propheten wird überliefert, dass er gesagt habe: ‚Weder eine Schramme von einem Stück Holz noch ein Zusammenzucken der Ader oder irgend etwas anderes widerfährt (einem volljährigen Muslim) außer aufgrund einer Sünde, doch was Gott ihm vergibt, ist noch mehr als das‘. Dies widerspricht nicht Seinem Wort ‚Sprich: Alles ist von Gott‘, denn das Ganze ist von Ihm durch Schöpfung und Bestimmung, nur dass einem das Gute als Gottes Gunst und das Schlechte als Vergeltung für das Getane widerfährt“ (Ibn ‘Ajība 2002: II/73).

Das Gute, das einem widerfährt, erschließt sich dank des *adab* als ein Offenbarwerden von Gottes Herrlichkeit und Gnade,³⁶ während das Schlechte diese gewissermaßen dem Menschen verdeckt, ihm aber aus Gottes Gerechtigkeit heraus die eigene Unzulänglichkeit und Verstrickung vor Augen führt – und damit seine Bedürftigkeit gegenüber Gottes Gnade. Das *adab* der Zuschreibung hat hier also durchaus eine erzieherische Dimension, deren Ziel schließlich in der kontemplativen Gotteserfahrung liegt.

Eine weitere Konkretisierung dieses *adabs* der Zuschreibung bringt in Ibn ‘Ajības Exegese der Verweis auf die prophetische Sendung in der o. g. Passage des Qur‘ans:

„Wir haben dich entsandt, oh Muḥammad, den Menschen als Gesandte‘r, der ihnen die Einheit Gottes (*tawḥīd*) lehrt und ihnen die rechte Verhaltensweise (*al-adab*) aufzeigt. Demnach wird die Einheit Gottes innerlich (*bawāṭin*) verwirklicht, so dass man keine Tat wahrnimmt, ohne davon überzeugt zu sein, dass sie von Gott stammt; das rechte Verhalten ist äußerlich (*ẓawāhir*) zu verwirklichen und besteht darin, dass man jegliche Unzulänglichkeit sich selbst und der eigenen Neigung zuschreibt“ (Ibn ‘Ajība 2002: II/74).

‚Innerlich‘ und ‚äußerlich‘ meinen hier jeweils die geistig-kontemplative Dimension des Menschen und seine moralisch-aktive Dimension. Konkret heißt das z. B. im Fall des Begehens einer Sünde, dass die Tat als Ausdruck von Gottes Allwirksamkeit geistig erkannt, jedoch der eigenen Verfehlung zugeschrieben und entsprechend in aller Konsequenz beurteilt und behandelt wird. Die rechte Zuschreibungspraxis des *adab* erlaubt es folglich, die geistig-kontemplative Dimension der Gottesbeziehung – d. h. die Erfahrung von Gottes selbsterschließendem Wirken in der Schöpfung – mit ihrer moralisch-aktiven Dimension – d. h. der Konformität mit Gottes Heilswillen – in Einklang zu bringen. Beides steht dabei im Dienst der Gottes- und der Selbsterkenntnis, die sich durch das Handeln Gottes erschließen. Gottes Allwirksamkeit wird erkannt, jedoch obliegt es dem Menschen, und zwar in seinem eigenen Interesse, die Verantwortung für die Tat zu übernehmen, um auf diese Weise seine Unzulänglichkeit und damit seine Bedürftigkeit gegenüber Gottes Gnade zu erkennen. Folgt man dieser Hermeneutik des *adab*, so adressiert die prophetische Sendung Muhammads sowohl die geistig-kontemplative Dimension des Menschen als auch seine moralisch-aktive Dimension und eröffnet ihm damit das Handeln Gottes als Erschließungsgeschehen.

36 Vgl. auch die bekannte Maxime wonach die ‚Wirklichkeit der Dankbarkeit‘ darin besteht, ‚anstatt (die erhaltene) Wohltat, den göttlichen Wohltäter zu betrachten‘ (Qushayrī 2003: 297).

Dieses *adab al-iḏāfa* oder *an-nisāba*, diese ‚Ethik der Zuschreibung‘ wurde bei dem andalusischen Metaphysiker Ibn ʿArabī (gest. 638/1240) noch präziser ausformuliert und offenbarungstheologisch begründet. Denis Gril hat in seiner Studie *Adab and Revelation* (1993) gezeigt, wie sich daraus eine Hermeneutik ergibt, die den Qurʿan als göttliche ‚Erziehung‘ des Propheten Muḥammad liest. Für unseren Zusammenhang von Interesse ist insbesondere Ibn ʿArabī Erläuterung zum *adab* der Zuschreibung in seinen *Mekkanischen Eingebungen*:

„Das rechte Verhalten gegenüber Gott dem Wahren gebührt, dass du dein Wissen von den Dingen nicht über Sein Wissen stellst. Auf diese Weise wirst du in Harmonie (*muwāfaqa*) mit Ihm sein. Wenn dein eigenes Wissen nicht mit dem Seinigen übereinstimmt, so lasse Ersteres für das Letztere; Er ist der Allwissende (*al-ʿalīm*) und du, du bist nur ein Wissender (*ʿālim*) und das, was Er mitteilt, ist wahrhaftig. So verhält es sich auch mit den Werken, die Gott den Geschöpfen (in der Offenbarung) zuschreibt; diese sollst du ihnen zuschreiben, wie Gott selbst es tut. Gott hat nichts einem Geschöpf zugeschrieben, ohne dass eine solche Zuschreibung diesem nicht gebührt. Auch wenn es dir erwiesen wurde, dass es (in Wirklichkeit) keinen anderen Handelnden gibt außer Gott, so lege dein Wissen nicht mit dem Seinigen in die Waage, denn du würdest das rechte Verhalten Ihm gegenüber verfehlen. Und wer sich mit Ihm in Übereinstimmung weiß, dem wird in allem eine göttliche Selbstmitteilung und eine Anschauung zuteil, sei dir dessen gewiss!“ (Ibn ʿArabī 2007: III/332).

Wie der Begriff *adab* im Sinne von ‚Ethik, Erziehung‘ oder ‚Bildung‘ in diesem Zusammenhang schon andeutet, steht dabei die Frage nach einer Zuschreibung im Vordergrund, die gelungen da ‚gut‘ ist für denjenigen, der sie verantwortet, indem sie den Zugang zur Erfahrung von Gottes Selbsterschließung und Gegenwart eröffnet. Laut Ibn ʿArabī ist dieses rechte Verhalten gegenüber Gott von den Propheten zu erlernen. Sie sind diejenigen, die das ‚rechte Verhalten‘ gegenüber Gott in allen Situationen und Facetten der menschlichen Existenz verkörpern und die Menschen entsprechend erziehen, da sie selbst von Gott durch die Offenbarung erzogen worden sind (Gril 1993: 228–263), gemäß der prophetischen Überlieferung „Mein Herr hat mich erzogen (*addabanī*) und Er hat meine Erziehung (*taʿdībī*) vollendet“ (as-Samʿānī 1952: 1).³⁷ Auch hier ist die Zuschreibung also prophetologisch begründet. Der Qurʿan kann aus dieser Perspektive als göttliche ‚Anleitung‘ einer Zuschreibungspraxis betrachtet werden, die aber erst durch den Propheten Muhammad lesbar und verstehbar wird.

4. Die heilsgeschichtliche Funktion Muhammads und die Verkündigung der Vollkommenheit und Herrlichkeit von Gottes Handeln

Die prophetische Orientierung der heilsbringenden Erfahrung von Gottes Handeln trifft nach islamischem Verständnis auf besondere und umfassende Weise auf die prophetische Mission Muhammads zu. Dies erklärt sich aus dem heilsgeschichtlichen Selbstverständnis des Islams als letzte und abschließende Offenbarung Gottes an die Menschheit: Sowohl die Einheit Gottes

37 Man könnte hier auch mit ‚gebildet‘ und ‚Bildung‘ übersetzen. Dieser Hadith, der sehr verbreitet ist, geht tatsächlich auf eine Überlieferung von Ibn Masʿūd zurück, die der Hadithgelehrte ʿAbd al-Karīm al-Samʿānī (gest. 562/1166) anführt.

als auch die Vollkommenheit von Gottes Handeln müssen hier am eindringlichsten und klarsten, gleichsam auf synthetische und abschließende Weise erschlossen und verkündet werden. Der Zusammenhang zwischen diesem Selbstverständnis des Islams und der Spezifität der muhammadanischen Sendung wird schon in der Bezeichnung des letzten Propheten und Gesandten sichtbar gemacht. Der Name *Muḥammad* ergibt sich aus der Wortwurzel *ḥmd* ‚lobpreisen‘ und bedeutet wörtlich übersetzt ‚der Gepriesene‘. Dass der Säugling, der zum Propheten berufen ist, die Namen *Muḥammad* und *Aḥmad* erhält, wird in der Überlieferung in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt. In der Tat ist der Name schon Teil der Verkündigung und Sendung von *Muḥammad*, denn er ist gleichsam die sprachliche Äußerung seiner Gestalt – die Bedeutung des Namens liegt in der Erscheinung selbst, denn ‚alle Namen des Propheten sind Attribute‘, erklärt der marokkanische Hadith-Gelehrte al-Kattānī (1881–1929):

„Es sind nicht bloß Bezeichnungen, die zur Kennzeichnung seiner Individualität dienen, sondern sie leiten sich unmittelbar aus jenen Merkmalen her, die sein Wesen ausmachen und denen naturgemäß Lob und Vollkommenheit gebührt [...]. Die zwei Namen *Aḥmad* und *Muḥammad* sind von seinen lobenswerten Charaktereigenschaften und Merkmalen hergeleitet, derentwegen es ihm gebührt, *Muḥammad* und *Aḥmad* genannt zu werden. Er ist derjenige, den die Bewohner des Himmels und der Erde lobpreisen, die Geschöpfe des Diesseits und des Jenseits, aufgrund der unzählbaren Vielzahl seiner lobenswerten Eigenschaften“ (al-Kattānī 2007: 244).

Der Lobpreis, *al-ḥamd*, wird gemeinhin definiert als Zuschreibung und Kundtun des Guten (*izhār al-khayr*), der Vollkommenheit und Herrlichkeit einer Sache oder Person. Etwas zu loben und zu preisen bedeutet, das Gute darin zu erschließen. Bezogen auf Gott ist es die Anerkennung, dass alles Gute und Lobenswürdige auf Gottes Vollkommenheit und Herrlichkeit zurückzuführen ist – und damit auf das Handeln Gottes. Die islamische Überlieferung führt diese Anerkennung und den Begriff des Lobpreises auf die Anfänge der Menschheit zurück. Bezeichnenderweise wird überliefert, dass die ersten Worte, die der erste Mensch, Adam, aussprach, Worte des Lobpreises waren: *al-ḥamdu li-llāh rabbi l-‘ālamīn*, „Der Lobpreis gebührt Gott, dem Herrn der Welten!“³⁸ (aṭ-Ṭabarī 2000: I/468). Adams spontaner Lobpreis kommt einer ersten Lebensäußerung gleich, einem Ausdruck der Freude am Existieren, an der Seligkeit des puren Seins, die sich Gottes Schöpfungshandeln verdankt. Das Leben des Menschen in seiner adamischen Ursprünglichkeit zu leben bedeutet, sich als Geschöpf des gnadenreichen und des in seiner Herrlichkeit vollkommenen Gottes zu erfahren und aus dieser Erfahrung heraus Gott zu lobpreisen. Der Islam hat sich immer als vollendeter Ausdruck und als Wiederherstellung der adamischen Ursprünglichkeit, der *fiṭra*, verstanden, womit gesagt ist, dass das Gottes- und Wirklichkeitsverständnis, das im Lobpreis ihren Ausdruck findet, im Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Rolle des Islams zu betrachten ist. Ähnliches ließe sich über die Tatsache sagen, dass die erste und ‚eröffnende‘ Sure des Qur’ans, eben jene, die im täglichen Gebet rezitiert wird, mit genau diesem primordialen Lobpreis beginnt, so dass die Offenbarung Gottes an den Propheten Muhammad dem Höchst-

38 Diese Formel bildet zugleich den ersten Vers der ersten Sure des Korans, der Fātiha, sofern man die basmala, d. h. die Formel „Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Gütigen“, wie es einige Rechtsschulen tun, nicht dazuzählt. Der Ausdruck *al-ḥamd li-llāh* ist im Sinne von „aller Lobpreis gebührt Gott“ zu verstehen. Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000: I/139.

gepriesenen und die Glaubenspraxis der Muslime mit der Erschließung von Gottes Herrlichkeit und Gnade gleichsam zusammenfallen.

In der Tat steht diese heilsgeschichtliche und verkündigungstheologische Bedeutung des Namens *Muḥammad* im Zusammenhang mit dem islamischen Gottesbild und der religiös-spirituellen Bestimmung und Identität der muslimischen Gemeinde. Eine Passage aus dem klassischen Traktat sunnitischer Prophetologie, dem ‚Buch der Heilung durch die Anerkennung der Rechte des Auserwählten‘³⁹ des marokkanisch-andalusischen Hadith-Gelehrten al-Qāḍī ‘Iyāḍ (gest. 544/1149), macht beispielhaft deutlich, was es mit diesem Namen theologisch auf sich hat:

„Gott, der Erhabene, nennt ihn in Seiner Schrift *Muḥammad*, der Höchstgepriesene, und *Aḥmad*, derjenige, der am meisten lobpreist und dem am meisten Lobpreis gebührt. Zu den besonderen Vorzügen, die Gott, der Erhabene, ihm gewährt hat, gehört, dass seine Namen die Lobpreisung seiner Person enthalten und zum Ausdruck bringen, so dass in der Erwähnung des Propheten die großartige Würdigung deutlich wird, die ihm von Gott zuteil wird. So ist der Prophet *Muḥammad* der Erhabenste derer, die Gott lobpreisen; er ist der Vortrefflichste jener, die gelobt und gepriesen werden; und er ist derjenige von den Menschen, der Gott am meisten lobpreist; er ist *aḥmad al-maḥmūdīn*, derjenige unter den Gepriesenen, dem der höchste Lobpreis gebührt und er ist *aḥmad al-ḥāmidīn*, derjenige der Lobpreisenden, der auf die innigste und beste Art und Weise Gott lobpreist.

Am Jüngsten Tage wird er das Banner des Lobpreises⁴⁰ führen, damit der Lobpreis (Gottes) in seiner (eschatologischen) Vollkommenheit an ihm verwirklicht wird, und er wird am Ort der Auferstehung mit der Eigenschaft des Lobpreises für alle Menschen in seiner Herrlichkeit erkennbar in Erscheinung treten; dort wird sein Herr, so wie Er es ihm verheißen hat, ihn auferstehen lassen im *maqām al-maḥmūd*, dem Höchstgepriesenen Standort⁴¹, von wo er von den Ersten bis zu den Letzten der Menschen gepriesen werden wird, aufgrund der Fürsprache, die er bei Gott für alle Menschen einlegt. Und ihm werden, so wie er es angekündigt hat, Worte des Lobpreises eingegeben werden, die niemandem vor ihm jemals zuteilwurden.

Und seine Gemeinde wird von Gott in den Schriften der vorherigen Propheten als *al-ḥammādūn* bezeichnet, das heißt als jene, ‚die Gott immerzu und in jeder Situation lobpreisen‘. So ist es, dass ihm wahrhaftig die Namen *Muḥammad* und *Aḥmad* gebühren!“ (‘Iyāḍ 2006: 140–141).

In der zitierten Passage wird deutlich, wie der Prophet Muhammad in der Überlieferung und im theologischen Diskurs als privilegierter Locus der Lobpreisung Gottes in Erscheinung tritt. Die Lobenswürdigkeit seines Wesens und seiner ganzen Person ergibt sich aus Gottes Auserwählung und der besonderen heilsgeschichtlichen Rolle des Propheten. An ihm und durch ihn, einem Menschen „eures gleichen“ (Q 18:110) und „gekommen aus eurer Mitte“ (Q 9:128), wird die

39 Eine deutsche Übersetzung liegt von Wentzel vor, siehe Qāḍī ‘Iyāḍ 2013.

40 Anspielung auf verschiedene Hadithe über die Rolle des Propheten Muhammad während der eschatologischen Ereignisse: „Ich werde der erste der Menschen sein, wenn sie wieder auferweckt werden, und ich werde ihr Sprecher sein, wenn sie am Ort der Letzten Versammlung ankommen, und ich werde ihnen frohe Botschaft verkünden, wenn sie verzweifeln, mit dem Banner des Lobpreises (*liwā’ al-ḥamd*) in meiner Hand...“ (‘Iyāḍ 2006: 133–138).

41 Anspielung auf Q 17:79: „Und bringe auch einen Teil der Nacht damit [dem Gebet] zu, als eine zusätzliche Tat für dich, auf dass dein Herr dich in einem höchstgepriesenen Standort (*maqām maḥmūd*) auferstehen lassen möge“. Der Ausdruck ‚Höchstgepriesener Standort‘ wird in der klassischen Literatur interpretiert als „der Standort der höchsten Fürsprache, [der dem Propheten zukommt] wenn alle anderen Gesandten ihre Unfähigkeit anerkennen, für die Menschheit bei Gott Fürsprache einzulegen, und zum Propheten Muhammad gesagt wird: ‚bitte für die Menschen und deiner Fürbitte wird stattgegeben!‘“ (al-Khafājī 2001: III/245).

Vollkommenheit und Herrlichkeit Gottes dem Menschen auf offenbarste und umfassendste Weise durchsichtig gemacht. Demzufolge bildet die muhammadanische Prophetie den Höhepunkt und den Abschluss der Offenbarungsgeschichte, die mit Adams Lobpreisung und dem ersten Wort des Menschen begann. Der Lobpreis Gottes, den der Prophet Muhammad existenziell und in jeder Facette des menschlichen Lebens vollzieht und darstellt, wird in seiner universalen Bedeutsamkeit und Fülle jedoch erst im Eschaton unmissverständlich sichtbar werden, so dass die prophetische Mission der Erschließung von Gottes Herrlichkeit und Gnade in der historischen Welt als noch nicht abgeschlossen gelten muss. Des Weiteren wird die heilsgeschichtliche Identität und Rolle der Muslime mit dem Lobpreis in Zusammenhang gebracht: Die Gemeinde des Propheten Muhammad ist die Gemeinde der *al-ḥammādūn*, ‚jener, die Gott immerzu und in jeder Situation lobpreisen‘. Sie hat gleichsam den Auftrag, vor der Menschheit Zeugnis abzulegen von der Vollkommenheit und Herrlichkeit von Gottes Handeln: „Und so machten Wir euch zu einer Gemeinschaft der Mitte, auf das ihr Zeugen seid für die Menschen und der Gesandte Zeuge für euch“ (Q 2:143).

Die Auffassung, dass die Allwirksamkeit des göttlichen Handelns sich an und über den Propheten in ihrer fundamental gnadenhaften Bedeutung und transformierend-heiligenden Wirkungsweise erschließt, ist auch Grundlage einer aufschlussreichen Ausführung des anti-kolonialen Widerstandskämpfers ‘Abd al-Qādir al-Jazā’irī (1808–1883), eines kosmopolitischen Akteurs des muslimisch-christlichen Dialogs⁴² und wichtigen Interpreten von Ibn ‘Arabī’s Werk. Der algerische Emir stellt hier ganz explizit die qur’anische Prophetologie der *uswa ḥasana*, des ‚schönen Vorbilds‘ (Q 33:21),⁴³ in den Zusammenhang mit der ‚Handlungsweise‘ (*mu‘āmalā*) Gottes (al-Jazā’irī 1966: I/27-30).⁴⁴ Die Vorbildhaftigkeit des Propheten Muhammad für Muslime liegt demnach vor allem darin, dass an seiner Person und seinem Leben abzulesen sei, wie Gott am Menschen handelt. So orientiert die Betrachtung der ‚Handlungsweisen Gottes gegenüber seinem Gesandten‘ (*mu‘āmalat al-ḥaqq li-rasūlihi*), den Muslim in seinem Gottesbild. Sie eröffnet ihm Gottes absolute Unabhängigkeit und die Bedürftigkeit seiner Geschöpfe Ihm gegenüber, sowie Sein Wirken am Menschen und die Eigenschaften des von Ihm auserwählten Gesandten, denn „Gott gab dem Propheten und nahm von ihm, gewährte ihm Vorteilhaftes und ließ Schädliches zu; Er gewährte seinen Feinden Macht über ihn und entschied den Kampf mal für und mal gegen ihn; zuweilen versetzte Er den Propheten in eine Situation der Erheiterung und zuweilen in eine Situation des Kummers, Er erfüllte seine Anliegen oder erfüllte sie auch nicht [...]“ (al-Jazā’irī 1966: I/27). Das Betrachten der „Verhaltensweisen des Gesandten gegenüber seinem Herrn“ (*mu‘āmalatuhu li-rabbīhi*) gibt Orientierung bezüglich des rechten Handelns und der Gottesbeziehung, denn diese Betrachtung zeigt „wie der Prophet die völlige Hingabe in seinem Dienst zu Gott umsetzte und die Pflichten gegenüber der göttlichen Herrschaft erfüllte, wie er seine existenzielle Bedürftigkeit

42 Siehe u. a. Etienne 1994.

43 Der gesamte Vers lautet: „Wahrlich, ihr habt an dem Gesandten Gottes ein Vorbild, ein schönes, für jeden, der erwartet Gott und den Jüngsten Tag, und gedenkt Gottes viel“ (Q 33:21).

44 Siehe eine Überlegung zu dieser Passage als Impuls für eine erfahrungsbezogene Prophetologie in der Bildung bei Vimercati Sanseverino 2020, wo der Text bereits zitiert wird.

Ihm gegenüber verwirklichte und sich Ihm in allen Angelegenheiten anvertraute, sich Seinem überwältigendem Wirken fügte und Seine Bestimmung mit inniger Zufriedenheit begegnete“ (al-Jazā'irī 1966: I/28).⁴⁵ So verstanden bildet der Vers „Wahrlich, ihr habt an dem Gesandten Gottes ein Vorbild, ein schönes“ (Q 33:21) für den Autor „in jeder Situation (*ḥāl*) einen Richtungsweiser (*qibla*), den es immerzu zu meditieren gilt“ (al-Jazā'irī 1966: 29-30). Demnach ergibt sich die konkrete und universelle Vorbildfunktion des Propheten Muhammad daraus, dass an ihm Gottes Handlungsweisen in ihrer soteriologischen Sinnhaftigkeit verstehbar werden. Denn wenn Gott auf diese Weise an Seinem letzten Verkünder und liebsten Geschöpf⁴⁶ handelt, dann sind auch die Geschehnisse, die den Muslimen in der Nachfolge des Propheten Muhammad widerfahren, Ausdruck von Gottes Liebe. Ferner zeigt der Vers auch die Antwort des Menschen auf Gottes Handeln auf, die dieser Liebe gebührt: die vom Propheten vorgelebte Hingabe und Dienerschaft (*al-'ubūdiyya*). In beiden Fällen ist es die Person des Propheten Muhammads, der die Kontemplation der Herrlichkeit und Gnade von Gottes Handlungsweisen mit der Bewältigung der widrigen Bedingungen menschlicher Existenz in Einklang bringt.

5. Die Frage nach der Gerechtigkeit von Gottes Handeln und die Prüfung des Menschen

Eine fundamentale Problematik der Rede von Handeln Gottes ergibt sich aus der Frage nach der Gerechtigkeit von Gottes Handeln. In Anbetracht des Unrechts, das nach menschlicher Erfahrung im Weltgeschehen vorherrscht, erscheint die Rede von der Allwirksamkeit des göttlichen Handelns als widersprüchlich und skandalös. Auch die in der islamischen Überlieferung wiedergegebene pagane Auffassung von einem Schöpfergott, der Seine Geschöpfe dem Schicksal der kosmischen Naturgesetze ausliefert, ruft den Vorwurf der Ungerechtigkeit von Gottes Handeln gegenüber den Menschen hervor. Als anonyme Kraft, die von ‚oben‘ und von ‚außen‘ auf den Menschen einwirkt, und der er sich nur durch die obskure Vermittlungsmacht anderer ‚Gottheiten‘ oder wirtschaftlich-sozialer Gestaltungsmacht erwehren kann, erscheint Gottes Handeln als ‚ungerecht‘, d. h. es steht in keiner Entsprechung zur Bestimmung des Menschen und seinem Handeln. Das oftmals bemühte Bild eines tyrannischen Gottes, der beliebig und willkürlich in die Belange der Menschheit interveniert, drängt sich hier auf. Gerade im heutigen Kontext stellt sich die Frage, ob das Handeln Gottes nur als eine Art anonyme, im Kosmos wirkende Kraft oder

45 Das Werk liegt leider nur auf Französisch in vollständiger Übersetzung vor (Giraud 2012-2018), auf Englisch nur eine Auswahl (Chodkiewicz 1995).

46 Nach islamischer Vorstellung ist der Prophet Muḥammad Gottes ‚Liebling‘ (*ḥabīb Allāh*) und das Geschöpf, das Gott am nächsten ist. Diese einzigartige Stellung ergibt sich aus vielfältigen Motiven der islamischen Prophetologie, insbesondere der Himmelfahrt, der qur'anischen Offenbarung und der Eschatologie. Siehe dazu Vimercati Sanseverino 2021.

‚Energie‘ verstanden werden kann, die mit dem Menschen als Individuum nicht unmittelbar etwas zu tun hat und die er folglich einfach stoisch-fatalistisch zu ertragen hat.

In welchem Sinne ist also Gott ein gerechtes Handeln zuzuschreiben? Die qur’anische Gegenrede auf den paganen Vorwurf gegen Gott verweist auf Gottes „unzählbare Gnadentaten“ (Q 16:18) und insistiert wiederholt, dass „Gott den Dienern kein Unrecht tut“ (Q 41:46), wobei Gottes Gerechtigkeit immer als Ausdruck Seiner Barmherzigkeit artikuliert wird. Gott ein ungerechtes Handeln vorzuwerfen, oder ein Zulassen von Unrecht zu unterstellen, verkennt demnach die Tatsache, dass die menschliche Existenz an sich eine freie und damit unverdiente Gnadentat Gottes ist. In Anbetracht der totalen ontologischen Bedürftigkeit des Menschen⁴⁷ kann dann eine Forderung von Gerechtigkeit nur aus einer ignoranten Anmaßung heraus formuliert werden.⁴⁸ Gottes Handeln lässt sich also nicht in die Kategorien menschlicher Ethik unterbringen.⁴⁹ Gerade die ash’aristische Theologie stellt das Prinzip in den Vordergrund, dass die absolute Andersartigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes, Seine Freiheit und Souveränität keinerlei Entsprechung und Verhältnismäßigkeit mit dem Erschaffenen und Kontingenten zulassen, denn dies würde bedeuten, Gottes Wirklichkeit (*qadr Allāh*)⁵⁰ einzuschränken, und würde damit dem qur’anisch offenbarten Gottesbegriff widersprechen. Die Gerechtigkeit von Gottes Handeln ergibt sich folglich nicht aus einem moralischen Anspruch des Menschen⁵¹, sondern aus der freien Barmherzigkeit des einen Gottes, der sich selbst als Allerbarmer zu erkennen gibt.⁵²

Im Kontrast zur Diesseitigkeit der mutmaßlichen paganen Auffassung, ist die qur’anische Perspektive auf Gottes Gerechtigkeit im Handeln jedoch dezidiert eschatologisch. Gottes Gerechtigkeit wird sich erst im jenseitigen Gericht für jeden sichtbar und unbestreitbar manifestieren. Bis dahin scheint die Gerechtigkeit von Gottes Handeln dem Menschen undurchschaubar. Die theologische Position, die sich im sunnitischen Islam durchgesetzt hat, macht es dem Menschen

47 „Oh ihr Menschen, ihr seid die Bedürftigen (*fuqarā*) gegenüber Gott und Gott ist der Selbstgenügsame, der in jeder Hinsicht Lobenswürdige“ (Q 35:15). Für einen Vergleich mit der ‚weak ontology‘ in der modernen Philosophie siehe Jackson 2009: 83–84.

48 Vgl. bei Jackson 2009: 83 die berühmte Debatte zwischen dem Mu’taziliten ‘Abd al-Jabbār und dem Ash’ariten al-Isfarānī, wonach der erstere fragt: ‚Wenn Gott mir die Rechtleitung verweigert und damit meine Verdammung vorherbestimmt, vollzieht Er damit eine gute oder eine böse Handlung?‘ Der Ash’arite soll geantwortet haben: ‚Wenn Er dir etwas verweigert, was dir gehört, dann begeht Er eine böse Handlung. Wenn Er dir aber etwas verweigert, was Ihm gehört, dann bestimmt Er einfach nur für Seine Gnade, wem Ihm beliebt‘.

49 Auch in der Dogmatik der maturidischen Theologie liegt die Weisheit und daher Sinnhaftigkeit göttlichen Handelns jenseits menschlicher Verständnismöglichkeiten. Interessanterweise wird ‚Weisheit‘ (*hikma*) hier als ‚alles, was zu einem lobenswerten Ende führt‘ definiert. Siehe Jackson 2009: 109.

50 Vgl. „Nicht beurteilen sie Gott, wie es Ihm gebührt“ (Q 6:91).

51 In der Dogmatik der Schule von Māturīdī wird z. B. eine explizite Kritik formuliert gegen den Ansatz, die menschliche Erfahrung als Grundlage für die Beurteilung göttlichen Handelns anzuführen, siehe Jackson 2009: 110.

52 Die Position für eine rational begründbare Notwendigkeit der göttlichen Gerechtigkeit, d. h. die Auffassung, dass Gott gerecht handeln muss, wurde in der historischen Entwicklung des theologischen Denkens im Islam vom Mu’tazilismus vertreten, hat sich jedoch nicht durchgesetzt. Im neuzeitlichen Reformismus und einer politischen Theologie, die nach der Gerechtigkeit des Kolonialismus und schließlich der arabischen Regime fragt, ist diese Debatte wieder stärker in den Fokus gerückt, vgl. al-Azami 2022.

unmöglich, dem göttlichen Handeln einen Grund (*‘illa*) oder einen Zweck (*ghāya*, *gharḍ*) zuzuschreiben: „Gepriesen ist Gott, der Herr des Thrones, über das hinaus, was sie (Ihm) zuschreiben. *Er wird nicht befragt danach, was Er tut. Doch sie (die Menschen) werden befragt*“ (21:22–23). Die Frage, ob „Gott eines Grundes außerhalb seiner Selbst bedarf, um zu handeln“ (Nasr et al. 2015: 814), muss nach Auffassung der ash‘aritischen Dogmatik im Dienst der Aufrechterhaltung der Unbegrenzbarkeit göttlicher Wirklichkeit unbedingt verneint werden. Es gilt, der negativen Theologie der *aḥadiyya*, der absoluten Einzigkeit, die in ihrer metaphysischen Konsequenz die Differenzierung zwischen Transzendenz und Immanenz auflösend nichts anderes neben Gottes Wirklichkeit zulässt, zu ihrem Recht zu verhelfen und damit das Zeugnis abzulegen, für das der Islam sich heilsgeschichtlich beauftragt sieht.

Das islamische Insistieren auf der Allwirksamkeit des göttlichen Handelns ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Der Islam sieht sich als Anwalt der Verneinung jeglicher Form von metaphysischem Dualismus und moralisierenden Gottesbildern. ‚Gottes Handeln‘ ist in diesem Zusammenhang eine Form der Zuschreibung, die einen Dualismus der Gleichwirksamkeit von Gut und Böse als Konstrukt des Menschen zu entlarven versucht. Gut und böse bzw. schlecht sind letztendlich nur die menschlichen Handlungen und die diesen zugrunde liegenden Glaubenssätze und Betrachtungsweisen. Wie in den qur‘anischen Erzählungen über das Schicksal und Walten von Iblīs bzw. Satan, ‚dem Menschenfeind‘, deutlich gemacht wird, ist dem Bösen keine eigene, von Gott unabhängige Wirklichkeit und Effizienz zuzuschreiben. Die relative Macht des Bösen löst sich im Angesicht des *tawḥīd*, der Wahrheit von der Einheit des barmherzigen Gottes, auf – kann aber vom Menschen, der sich darauf einlässt und sich vom Glauben an den Allbarmer entfernt,⁵³ zu einer eigenständigen Wirklichkeit aufgebaut werden, die sich dann schließlich im Eschaton als verhängnisvolles Trugbild erweist. So weist Satan jegliche Verantwortung für das Unheil derer, die ihm gefolgt sind, von sich. Diese Unglücklichen hätten nur ihre eigenen „Seelen zu tadeln“ (Q 14:22), er erfülle nur seine Aufgabe, nämlich als locus der Manifestation von Gottes Zorn zu fungieren. Seine Rolle beschränke sich also gewissermaßen nur darauf, das Böse, das in den Menschen veranlagt ist, zum Vorschein zu bringen, wie ein Magnet, der alles Eisenhaltige aus dem Gestein hervorzieht. Über diejenigen, die sich Gott aufrichtig ergeben und nach ihren Verfehlungen um Vergebung ersuchen, habe er keine Verfügungsmacht (*sulṭān*) (vgl. Q 14:22). Letztendlich erfüllt das Böse in seinen vielfältigen Erscheinungsformen die unvermeidliche Rolle der Verwirklichung des Guten im göttlichen Heilsplan.⁵⁴

In der Weise, wie die Frage der Wirkungsmacht des Bösen aufgeworfen wird, deutet sich an, wie aus islamischer Sicht die Gerechtigkeit bzw. Abwesenheit von Unrecht in Gottes Handeln gegenüber dem Menschen gedacht werden kann. Ist sie im Sinne einer Vergeltungslogik zu verstehen, wonach in einer Art kosmischen Gesetzmäßigkeit von Ursache und Wirkung jede Handlung des Menschen eine kompensatorische Reaktion hervorruft? Handelt es sich also um ein ‚sapiential-

53 Vgl. „Und wer verzweifelt an der Barmherzigkeit seines Herrn außer den Irregeleiteten?“ (Q 15:56).

54 In der maturidischen Theologie gilt das Böse gar ein Beweis für Gottes Existenz, siehe Jackson (2009: 111–112). Es geht dabei um die ‚creative capacity‘ Gottes im Sinn einer metaphysischen Allmöglichkeit, die Gott notwendigerweise zugeschrieben werden muss.

ordinatives' Modell wonach die Wirksamkeit Gottes im Sinne einer „denkenden, den Kosmos durchwaltenden und zweckmäßig ordnenden Weltvernunft“ (Bernhardt 1999: 83)⁵⁵ zu verstehen wäre? Einige qur'anische Stellen legen diese Auffassung tatsächlich nahe. Die sogenannten ‚Strafgeschichten‘⁵⁶ können so gelesen werden: Auf die Rebellion der Völker gegen Gottes Propheten und die Weigerung, ihnen Gefolgschaft zu leisten, folgt der Zorn Gottes wie er sich in kosmischen Kataklysmen manifestiert. Die Missachtung von Gottes Heilswillen, wie er von den Propheten verkörpert und verkündet wird, hat gravierende Konsequenzen, die bis zur gewaltsamen Verwirkung der irdischen Existenz führen. Die Stärke, die sich nach qur'anischer Diktion diese Völker selbst zuschreiben und aus der sie sich ein Bestehen gegen Gottes Handeln erhoffen, wird als anmaßender Trugschluss entlarvt: Die eigene Stärke ist in Wirklichkeit dem Handeln Gottes zuzuschreiben, das sie jetzt auch trifft. Eine heilsgeschichtliche Ausnahme bildet hier das Volk des Propheten Muhammad. Gott verzögert die Bestrafung der Quraysh, denn „Gott bestraft sie nicht, während du (oh Muhammad) unter ihnen bist und Gott bestraft sie nicht, während sie um Vergebung bitten“ (Q 8:33).

Schon hier wird angedeutet, dass das qur'anische Konzept von der Gerechtigkeit von Gottes Handeln noch weiter geht und sich als eine spezifische Form von Prädestinationslehre artikuliert.⁵⁷ Die Schöpfungskraft Gottes durchwirkt jeden Menschen entsprechend seiner individuellen Bestimmung. Sie ist in diesem Sinne nicht willkürlich, sondern gerecht, d. h. in Entsprechung mit der existenziellen Veranlagung jedes Menschen, wie sie sich im Handeln vollzieht. „Dies für das, was eure Hände vorgeschickt haben und Gott tut nicht Unrecht den Dienern“ (Q 3:182) und „Wer tut Gutes, tut es für seine eigene Seele, und wer tut Schlechtes, tut es gegen sich selbst. Und dein Herr tut nicht Unrecht den Dienern“ (Q 41:46). Gott schreibt sich zuweilen selbst die Handlung zu, die den Unglauben zum Resultat hat. So wie gleich am Anfang der 2. Sure, in welcher es um die sog. ‚Heuchler‘ geht und um die prophetische Traurigkeit darüber, sie nicht zum aufrichtigen Glauben bewegen zu können. Die Passage wird häufig ausgelegt im Sinne eines göttlichen Trosts, der mit der Zuschreibung an Gottes Handeln die Last der Verantwortung für das Schicksal dieser Menschen vom Propheten zu nehmen sucht:

„Die, die leugnen, gleich, ob du sie warnst oder nicht warnst: sie glauben nicht. Versiegelt hat Gott ihre Herzen, ihre Ohren und ihre Augen bedeckt von einem Schleier. Sie erwartet eine Strafe, eine gewaltige. Manch andere Menschen sagen: ‚Wir glauben an Gott und an den Jüngsten Tag‘, doch sie sind keine Gläubigen. Sie möchten Gott und die Gläubigen betrügen, doch sie betrügen nur sich selbst, und sie bemerken es nicht. In ihren Herzen ist Krankheit, es lässt Gott vermehren ihre Krankheit ...“ (Q 2:7–10).

55 Der qur'anische Begriff *sunnat Allāh*, ‚die Gewohnheit Gottes‘, wäre in diesem Zusammenhang zu klären. Damit geht einher, dass die Gesetzmäßigkeiten des Kosmos nicht eigen-effizient sind, sondern letztendlich auf Gottes Allwirksamkeit zurückzuführen sind und eine Form von Gottes Handeln darstellen.

56 Diese Bezeichnung gibt es übrigens in der islamischen Exegese so nicht, sondern ist in der Islamwissenschaft aus der Bibelforschung übertagen worden.

57 Vgl. Q 7:172–173. Zum Zusammenhang der Prädestination mit dem qur'anischen Begriff der Herrschaftlichkeit (*rubūbiyya*) Gottes und einer historischen Einordnung, siehe Sinai (2023: 324–328).

Gottes Handeln wirkt folglich ‚von außen‘ nur insoweit, als dass es die Anlässe (*asbāb*)⁵⁸ erzeugt, die den Vollzug der Bestimmung jedes Menschen hervorrufen, oder, um es präziser zu sagen, in einer gerechten Entsprechung zu dieser Bestimmung stehen.⁵⁹ Dies wird thematisiert in einem bekannten Hadith, wonach dem menschlichen Fötus im Mutterleib im vierten Monat mit der Einhauchung des Geistes „vier Äußerungen eingeschrieben“ (Muslim, Ṣaḥīḥ: 46) werden, nämlich die Werke, die es in seiner irdischen Existenz vollbringen wird, den Unterhalt und die Güter, die es erhalten wird und ob es glücklich oder unglücklich sein wird. Demnach sind die äußeren Ereignisse, die sich im Leben eines Menschen zutragen und sich aus Gottes Schöpfungshandeln ergeben, jene Anlässe, die die im Menschen ‚eingeschriebenen‘ und vorherbestimmten Veranlagungen den Vollzug ermöglichen. In anderen Worten, Gottes Schöpfungshandeln steht in Entsprechung zu den existenziellen Möglichkeiten jedes Individuums. Es verwirklicht und vollzieht die Bestimmung jedes Menschen. Was jedem Menschen widerfährt ist gewissermaßen ein Spiegel dessen, was er ist.⁶⁰ Gottes Handeln steht daher in einem intrinsischen Zusammenhang mit dem Menschen als Individuum. Die prophetische Überlieferung greift diesen Punkt auf vielfältige Weise auf, u. a. in einem bekannten Hadith:

„Sie sagten: ‚Oh Gesandter Gottes, erläutere uns unsere Religion, so als wären wir soeben für die letzte Stunde erschaffen worden?‘ Er sprach, Friede und Segen seien mit ihm: ‚Es gibt keinen von euch, außer dass sein Platz im Paradies und sein Platz in der Hölle geschrieben steht‘. Sie sagten: ‚Oh Gesandter Gottes, sollen wir uns dann nicht auf unsere Bestimmung verlassen und vom Handeln ablassen?‘ Er sagte: ‚Handelt! Denn jedem wird erleichtert, wozu er erschaffen wurde. Was die Leute der Glückseligkeit betrifft, so wird ihnen das Werk der Leute der Glückseligkeit erleichtert, und was die Leute des Unheils betrifft, so wird ihnen das Werk der Leute des Unheils erleichtert‘. Dann rezitierte er Gottes Wort: ‚Wahrlich, euer Streben ist verschieden. Wer aber spendet und ist fromm und glaubt an das Gute, dem erleichtern Wir das Heil. Wer aber ist geizig und sich selbst genüge und leugnet das Gute, dem erleichtern Wir das Unheil“ (Q 92:4–10) (Bukhārī, Ṣaḥīḥ: 65).

Die prädestinationische Perspektive auf Gottes Handeln betont klar die Prekarität des menschlichen Tuns und läuft damit Gefahr, jedes menschliche Streben sinnlos erscheinen zu lassen. Die prophetische Rechtleitung weist aber auf den Zusammenhang von Gottes Handeln und menschlicher Bestimmung hin und fordert vom Menschen ein sich Gott ergebendes Tun ein, in dem es weniger auf die Resultate ankommt, als auf den Vollzug einer Beziehung zu Gott, weswegen die

58 In diesem Zusammenhang wäre zu klären, inwiefern hier von einer spezifisch islamischen Form der Zwei-Ursachen Theorie gesprochen werden kann, insofern die ‚Anlässe‘ in gewisser Weise als Zweit-Ursache fungieren, wobei ihnen jedoch etwa in der ash‘aritischen und der maturidischen Theologie keinerlei Eigen-Effizienz zugesprochen wird. So wird Gott etwa als *Musabbib al-asbāb*, ‚der Verursacher der Ursachen bzw. Anlässe‘ und damit nicht nur als erste, sondern auch als einzige effiziente Ursache bezeichnet.

59 Die verschiedenen theologischen Entwürfe zur Veranlagung und ihrem Verhältnis zur Bestimmung des Menschen, wie auch das Verhältnis zwischen Natur und Gnade bzw. Rechtleitung können an dieser Stelle nicht besprochen werden. Dazu zählen Konzepte wie die ‚primordiale oder ursprüngliche Natur‘ (*fiṭra*) des Menschen im Qur‘an und den Hadithen, die okkasionelle ‚Handlungsfähigkeit‘ (*istiṭā‘a*) bei den Kalam-Theologen, die ‚Prädisposition‘ (*isti‘dād*) oder ‚Empfänglichkeit‘ (*qābiliyya*) bei Ibn ‘Arabī, die ‚eignende Fähigkeit‘ (*qudra muṣaḥḥiḥa*) bei Ibn Taymīya usf.

60 Daraus ergibt sich aber kein moralisches Urteil über einen Menschen, wenn ihm etwa ein verhängnisvolles Schicksal oder unsagbares Leid widerfährt. Bei der moralischen Beurteilung geht es vielmehr darum, wie er sich zu diesen Widerfährnissen verhält. Siehe weiter unten. Zunächst sei aber gesagt, dass nach islamischem Verständnis nie der Mensch in seiner Personalität (*dhātihi*) sündhaft sein kann – daher die Negierung der Erbsünde –, sondern nur in seinen Handlungsweisen (*af‘ālihi*). Die göttliche Auserwählung der menschlichen Person kann nicht durch kontingentes menschliches Handeln verwirkt werden.

„Handlungen sich nach der Absicht bewerten, und jeder Person zukommt, was sie beabsichtigt hat“ (Bukhārī, Ṣaḥīḥ: 1).

Der Qur'an spricht in diesem Zusammenhang von einer ‚Prüfung‘, dem *balā'*, das sich für den Menschen aus seiner diesseitigen Existenz ergibt und in gewisser Weise auch den Zweck der diesseitigen Existenz beschreibt⁶¹: „Voller Segen ist der, in dessen Hand die Herrschaft, Er ist aller Dinge mächtig. Der erschaffen hat den Tod und das Leben, *auf dass Er euch prüfe, wer von euch am besten handelt*. Und Er ist der unübertrefflich Erhabene, der Vergebende“ (Q 67:1–2). Und: „Gewiss werden Wir euch prüfen mit etwas von der Angst, Hunger, Verlust von Vermögen, von Leben und Erträgen. Doch verkündet den Geduldsamen frohe Kunde. Diejenigen, die eine Heim-suchung ergreift, sagen: ‚Wir sind Gottes und zu Ihm kehren wir zurück.‘ Segen von ihrem Herrn und Barmherzigkeit, sie sind es, die rechtgeleitet sind“ (Q 2:155). Die qur'anische ‚Prüfung‘ ist tatsächlich nicht zu verstehen als eine Form von ‚Test‘ im herkömmlichen Sinne eines Verfahrens zur Beurteilung von Leistung oder Qualität, sondern um einen Vorgang, der die Möglichkeiten zum Vollzug bringt, die eine Person ausmachen. „Und Gott kennt eure Werke. Und gewiss prüfen Wir euch, auf dass Wir die von euch kennen⁶², die sich Anstrendenden und Geduldsamen, und auf dass wir prüfen, was von euch zu berichten ist“ (Q 47:31). Der Widerspruch, der zwischen Gottes Allwissenheit und Seinem Handeln der Prüfung des Menschen zuweilen aufgetan wird, läuft daher an dem qur'anischen Konzept der Prüfung vorbei. Die Prüfung ergibt sich nicht aus einem willkürlichen Handeln Gottes, dessen Zweck darin besteht, dem Menschen eine ‚Falle‘ zu stellen (vgl. Sandler 2012: 129) oder in Versuchung zu führen. Vielmehr ist der von Gott gewirkte Vollzug der eigenen Bestimmung für den Menschen als Prüfung zu erfahren. Der Mensch ist letztendlich sich selbst eine Prüfung.

Doch die entscheidende Frage, die sich aus dieser skizzenhaften Darstellung der klassischen Prädestinationslehre im Islam ergibt, ist, wie diese Prüfung, die das Leben in dieser Welt nach qur'anischem Verständnis ist, gelingen kann und wobei darin letztlich die Verantwortung des Menschen liegt? Wie ist unter diesen Voraussetzungen die Möglichkeit der Gottesbeziehung und -erfahrung zu verstehen, die sich ja aufgrund der Barmherzigkeit und Gnade Gottes für den Menschen darbietet? Auch an dieser entscheidenden Stelle ist die islamische Rede vom Handeln Gottes nicht ohne die prophetische Zuschreibungspraxis verstehbar. Die prophetische Sicht- und Erfahrungsweise auf das Handeln Gottes ist in den bisher erwähnten qur'anischen Passagen freilich schon klar erkennbar. Die qur'anische Rede über Gottes Handeln artikuliert sich als Gottes Selbsterschließung an den Propheten. Sie operiert mit der Semantik von göttlicher Offenbarung und prophetischer Verkündigung. Doch worauf es an dieser Stelle ankommt, ist folgendes: Erst durch die Rolle des Propheten gegenüber den Menschen wird diese Rede in ihrer innovatorischen Qualität erkennbar und nachvollziehbar. Erst an und in der Nachfolge von *Muḥammad*, dem Höchstgepriesenen, wird Gottes Handeln in seiner Vollkommenheit, Herrlichkeit und Gnade

61 Vgl. dazu Rouzati (2015).

62 Das al-Jalālayn (as-Suyūṭī 1995: 510) paraphrasiert hier bezeichnenderweise das göttlichen ‚Wissen‘ bzw. ‚Kennen‘ als ein ‚Kennen des Hervorbringens‘ (‘ilm aḏ-zuhūr) und fasst damit prägnant eine klassische Position der sunnitischen Theologie zusammen.

erfahrbar: „Sprich: Wenn ihr liebt Gott, dann folgt mir, und Gott wird euch lieben und euch vergeben eure Vergehen, Gott ist der Vergebende, der Barmherzige“ (Q 3:31). In der Nachfolge des Propheten Muhammad wird die Gemeinde der sich Gott Ergebenden zu den *ḥammādūn*, zu „denjenigen, die Gott immerzu und in jeder Situation preisen“ und der Menschheit gegenüber Zeugnis ablegen von der Vollkommenheit und Gnade göttlichen Handelns.⁶³ Die Vorbildfunktion aller Propheten und diejenige des Propheten Muhammad ergibt sich aus ihrer Funktion, die heilbringende Erfahrung von Gottes Handeln in ihrer Person und ihrem Wirken zu versinnbildlichen: „Wahrlich, ihr habt an dem Gesandten Gottes ein Vorbild, ein schönes, für jeden, der erwartet Gott und den Jüngsten Tag, und gedenkt Gottes viel“ (Q 33:21). Wie die nachfolgende bekannte Überlieferung veranschaulicht, erschließt die prophetische Rechtleitung die Widerfähnisse von Gottes Handeln als jene Anlässe, die dem sich Gott ergebenden Menschen zum Heil verhelfen:

„Bewundernswert ist die Angelegenheit des Gläubigen, denn sie gereicht ihm immer zum Guten. Und das verhält sich für niemanden außer für den Gläubigen so. Wenn diesem etwas Erfreuliches widerfährt, so übt er sich in Dankbarkeit und es ist ein Gutes für ihn, und wenn ihm etwa Schädliches widerfährt, so übt er sich in Geduldssamkeit⁶⁴ und es ist zum Guten für ihn“ (Muslim, *Ṣaḥīḥ*: 55).⁶⁵

Die Allwirksamkeit Gottes kann auf diese Weise als personales Heilshandeln des barmherzigen Herrn, und damit auch in einer Intentionalität, die sinnstiftend ist, erfahren werden: „Meint ihr etwas Wir hätten euch erschaffen ohne Sinn (wörtl. zum Scherz) und ihr würdet nicht zu Uns zurückgebracht?“ (Q 23:115). Die Gefahr, die Intentionalität von Gottes Handeln einem kontingenten Grund oder Zweck zuzuschreiben, löst sich in der Selbsterschließung auf, als die sich das Handeln Gottes in der Nachfolge des Propheten erfahren lässt. Der Vollzug der negativen Möglichkeiten, durch die Gottes Allwirksamkeit und Gerechtigkeit den Menschen seiner Bestimmung gemäß prüft, wird durch die Vermittlung des Propheten Muhammad zur Erfahrung von Gottes barmherzigen Handeln: „Und wenn sie, nachdem sie sich selbst übles getan, zu dir kämen und würden Gott bitten um Vergebung und würde der Gesandte für sie bitten um Vergebung, dann fänden sie Gott gnädig, barmherzig“ (Q 4:63)⁶⁶. So sind dann auch die Propheten diejenigen, die am ‚härtesten‘ geprüft werden, und „dann die ihnen nachfolgenden und schließlich die nachfolgenden“ (at-Tirmidhī, *Sunan*: 36).⁶⁷ Die Prüfung wird von denjenigen, die dem Prophe-

63 Vgl. „Und so machten Wir euch zu einer Gemeinschaft der Mitte, auf das ihr Zeugen seid für die Menschen und der Gesandte Zeuge für euch“ (Q 2:143).

64 ‚Geduldssamkeit‘ (*ṣabr*) und ‚Dankbarkeit‘ (*shukr*) gelten im Islam als Grundtugenden einer aufrichtigen Gottesbeziehung und dann in der spirituellen Tradition, als Zugänge zur Kontemplation von Gottes ‚majestätischer Strenge‘ (*jalāl*) und ‚sanfter Schönheit‘ (*jamāl*), vgl. Schimmel 1987: 53.

65 In der spirituellen Tradition wird das Prinzip dieses Hadith weiter ausgeführt: „Die Zustände der Diener Gottes sind vier an der Zahl und es gibt keinen fünften: die Wohltat, so dankt er Gott; das Drangsal, so übt er sich in Geduldssamkeit gegenüber Gottes Bestimmung; die Sünde, so ersucht er Gott um Vergebung; der fromme Gehorsam, so gedenkt er Gottes Gunst“ (Ibn ‘Aṭā’ Allāh 1992).

66 Zur Exegese dieses Verses, das über dem Grab des Propheten in Medina geschrieben steht, siehe Kellner 2024.

67 Der ganze Hadith lautet so: „Oh Gesandter Gottes, welche Leute werden am härtesten (von Gott) geprüft?‘ Er sprach: ‚Die Propheten, dann diejenigen, die ihnen am nächsten stehen, dann diejenigen, die ihnen am nächsten stehen. Ein Mensch wird gemäß seiner Religion geprüft; wenn er in seiner Religion standhaft ist, dann sind seine Prüfungen härter, und wenn er in seiner Religion schwach ist, dann wird er gemäß der Stärke seiner Religion geprüft. Der Diener wird so lange geprüft, bis er frei von Sünden auf der Erde wandeln kann.“

ten Muhammad folgen, als Ausweis für Gottes Liebe erfahrbar: „Wenn Gott einem Diener Gutes will, dann bedrängt Er ihn mit Prüfungen“ (Bukhārī, Ṣaḥīḥ: 75).

6. Gottes Rechtleitung in der Geschichte und prophetische Überlieferung

Ein Grund für das Unbehagen über die Rede von Gottes Handeln in der Islamischen Theologie liegt sicherlich auch in dem, was Ebrahim Moosa (2014) die „politischen Implikationen islamischer Theologie“ nennt und was in vielseitiger Weise im zeitgenössischen muslimischen Denken thematisiert worden ist.⁶⁸ Hier tut sich eine Diskrepanz auf zwischen der Rechtleitung als spezifischer Form göttlichen Handelns und der Geschichtlichkeit islamischer Theologie, insbesondere der islamischen Überlieferung. Die islamwissenschaftliche Forschung hat die Verstrickungsgeschichte der Hadith-Überlieferung mit den politisch-religiösen Interessenlagen der formativen Epoche des Islams aufgezeigt. Diese Entdeckung kann gar als Gründungsmoment der akademischen Hadithforschung betrachtet werden (siehe dazu Brown 2024). Dabei ist jedoch anzumerken, dass diese Verstrickungsproblematik durchaus auch den Hadith-Gelehrten dieser Zeit nicht verborgen war und dementsprechend in die Kriteriologie der Überlieferungskritik integriert wurde. So spielen der religiös-ideologische Hintergrund eines Überlieferers und nicht zuletzt seine Beziehung zur politischen Herrschaft eine maßgebliche Rolle für die Beurteilung seiner Vertrauenswürdigkeit. Dies und vieles weitere ist mittlerweile auch von der historisch-kritischen Forschung anerkannt und gewürdigt worden (vgl. Motzki 1991 und 2014). Dennoch sind damit entscheidende Divergenzen in der Einschätzung und Beurteilung prophetischer Überlieferungen nicht ausgeräumt. Für die Islamische Theologie und insbesondere für die theologischen Hadith-Studien stellt sich natürlich ganz allgemein die Frage, wie mit dieser Divergenz zwischen säkularer Forschung und religiösen Hadithwissenschaften umzugehen ist.⁶⁹

In dieser Diskussion wie auch im o. g. Beitrag von Moosa in *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*, kommt aber der Rede vom Handeln Gottes und ihrer Bedeutung für islamische Überlieferungstheorien keine erkennbare Bedeutung zu.⁷⁰ Dies ist umso verwunderlicher, als sich die Hadith-Überlieferung als Thema der Theologie an der Schnittstelle zwischen der Rede vom Han-

68 Für das Thema dieses Beitrags besonders relevant ist van Ess 1975. In akademischen Kreisen besonders beliebt ist Fazlur Rahmans Kritik, die bestimmte islamwissenschaftliche Positionen, insbesondere die von Josef Schacht, aufgreift und in eine Traditionstheorie integriert, vgl. Özdemir 1992. Jackson spricht von einer „rhetoric of transcendence“ als „attempt to conceal the contributions of secular history to their [Islamic Traditionalism and Rationalism] interpretative perspectives“ (2009:38).

69 Über die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Differenzen, die dieser Divergenz zugrunde liegen, und über die Stellung theologischer Hadith-Studien dazu, siehe Vimercati Sanseverino (2021:101–126).

70 Dabei zählt Moosas Text m. E. zu der relativ überschaubaren Anzahl von substanziellen und hilfreichen Beiträgen in dieser Diskussion (wie z. B. auch Dziri 2023).

deln Gottes und der Berücksichtigung der Geschichtlichkeit von Überlieferung befindet. So lässt beispielsweise der Hadith-Gelehrte an-Nawawī (gest. 676/1277) im Prolog seines Kommentars von Muslims Hadith-Sammlung keinen Zweifel daran, dass für ihn die Überlieferung der prophetischen Verkündigung Gottes Handeln zuzuschreiben ist:

„Alles Lob gebührt Gott, dessen Gnade unermesslich groß und dessen Gnadentaten zahllos sind, dem Schöpfer von Güte und Rechtleitung, der zur Wahrheit führt und seinen Dienern gütig die rechten Wege aufzeigt, der Gnädige in der Fürsorge um die Sunna Seines Lieblings und Vertrauten, Seines Dieners und Gesandten (Friede sei mit ihm); [alles Lob gebührt Gott], der die muslimische Gemeinschaft (möge Er ihre Ehre erhöhen) durch die *isnād*-Wissenschaft⁷¹ ausgezeichnet hat, die einzigartig für sie ist und an der keine andere Gemeinschaft in irgendeiner Epoche der Geschichte Anteil hat; [alles Lob gebührt Gott], der die Bewahrung dieser reinen und heiligen Sunna herausragenden und klarsichtigen Gelehrten zusprach, die dafür sorgen, dass sie immerzu geschützt vor Verfälschung bleibt. Gott hat [diese Gelehrten] dabei unterstützt, in allen Orten und Generationen tätig zu sein, um das Vertrauenswürdige vom Falschen zu unterscheiden, sowie jede Hinzufügung oder Weglassung zu verwehren. Auf diese Weise stellen sie sicher, dass die muslimische Gemeinschaft weiterhin über alle Generationen hinweg Zugang zu ihr haben wird, bis zum Ende der Zeiten. Sie scheuen keine Mühen für das Verständnis der Sunna, um daraus Normen und subtile Einsichten herleiten zu können. Sie arbeiten einzeln und gemeinsam daran, ihre Bedeutungen zu veranschaulichen. Durch die Gnade Gottes wird es weiterhin viele von ihnen geben, die dies bis zum Ende dieser Welt und dem Anbrechen des Jenseits aufrechterhalten, auch wenn sich in bestimmten Regionen oder Zeiträumen ihre Anzahl zuweilen verringert haben mag“ (i. d. Übers. Salahi 2019:1–2).

Diese Passage, die durchaus als repräsentativ für den Diskurs sunnitischer Hadith-Gelehrsamkeit gelten kann, stellt die Hadith-Überlieferung in all ihren Facetten als Ausdruck von Gottes rechtleitendem Handeln dar. Sowohl die prophetische Tradition (*sunna*) selbst als auch die Überlieferung derselben in Form von Hadithen, die Überprüfung durch die Wissenschaft der Überlieferungskritik und die kollektive Auslegungsbemühung durch die Gelehrten sind als Gnadengabe Gottes zu verstehen, die der muslimischen Gemeinde aufgrund der privilegierten Stellung des Propheten Muhammad zukommt.

Gewiss liest sich diese Passage als ein Ausdruck muslimischen Triumphalismus⁷ und erinnert an eine Form von Überlegenheitstheologie, die gerade heute im Zuge geopolitischer und sozialer Demütigungen muslimischer Bevölkerungen wieder mobilisiert wird. Historisch betrachtet richtet sich dieser Diskurs aber weniger gegen andere Religionen als gegen Strömungen innerhalb des Islams, welche die maßgebliche Autorität der sunnitischen Hadithüberlieferung zu relativieren suchten⁷² oder gar deren Legitimität in Frage stellten, wie etwa die schiitische Theologie, die durch die Fatimiden in Ägypten eine ganze Epoche prägte.⁷³ Neben diesen kontextuellen Aspek-

71 Es handelt sich um die Überliefererkritik, die eine Beurteilung der Qualität einer Überlieferung ermöglichen soll. Der *isnād* bezeichnet die Überliefererkette, die im Idealfall den Grundtext bis auf den Propheten selbst zurückführt bzw. diese Zurückführung und Zuschreibung lückenlos zu dokumentieren sucht.

72 Zu dieser theologischen Auseinandersetzung, die die islamische Geistesgeschichte geprägt hat und sich in der Verhältnisbestimmung zwischen ‚auf Überlieferung angewiesenes Wissen‘ (*naql*) und ‚rational herleitbares Wissen‘ (*‘aql*) ausgedrückt hat, siehe Musa 2008.

73 Der schiitische Islam hat einen eigenen Hadith-Korpus hervorgebracht und definiert Hadith und dessen Authentizität auch anders als das im sunnitischen Islam üblich ist, vgl. dazu Ouf 2024. An-Nawawī war ein wichtiger Akteur des sog. ‚Sunni-Revivals‘, das sich in dem Herrschaftsbereich der Ayyubiden u. a. durch die Gründung von Bildungseinrichtungen ausdrückte, die der Überlieferung und dem Studium des Hadith gewidmet waren.

ten liegt aber hinter dem Diskurs von an-Nawawī auch eine Überlieferungstheologie, die mit einer Rede vom Handeln Gottes im Zusammenhang steht. Letztere ist auf die Auffassung zurückzuführen, dass sich Gott dem Propheten Muhammad als rechtleitender Gott offenbart hat, der für die Bewahrung Seiner Offenbarung selbst einsteht: „Wahrlich, Wir haben die *Erinnerung* (*dhikr*) herabgesandt und Wir sind es, die sie bewahren“ (Q 15:9). Diese Passage steht in einem intertextuellen Zusammenhang mit dem qur’anischen *tahrīf*-Diskurs und dem Vorwurf der Schriftverfälschung,⁷⁴ welche für die defizitären Gottesbegriffe der Leute der Schrift verantwortlich seien und damit für deren ‚Verirrungen‘.⁷⁵ Die Verheißung einer göttlich garantierten und bewirkten Unversehrtheit der Offenbarung, die der Prophet Muhammad erhalten hat, ist auch hier wieder im Zusammenhang des heilsgeschichtlichen Selbstverständnisses des Islams und der muhammadianischen Prophetie zu sehen.

Wie bei an-Nawawī deutlich geworden ist, wird in der Theologie der sunnitischen Hadith-Gelehrten diese Verheißung auch auf die Bewahrung der prophetischen Verkündigung bezogen. Gottes bewahrendes Handeln gilt auch für die Überlieferung der prophetischen Verkündigung und Tradition, sie gilt auch für die Überlieferung der Sunna in Form von textuellen Zeugnissen, denn schließlich wird auch der Sunna ein Offenbarungsstatus zugesprochen⁷⁶ und damit ist die Sunna als eine Form der ‚Erinnerung‘ (*dhikr*) zu verstehen, die Gott laut Q 15:9 (siehe oben) bewahrt. Der andalusische Hadith-Gelehrte Ibn Ḥazm (gest. 994/1064) formuliert es so: „Erinnerung (*dhikr*) ist eine Bezeichnung, die für alles, was Gott dem Propheten offenbart hat, vom Qur’an oder von der Sunna, angewendet wird“ (2016: 199). Denn, so Ibn Ḥazm weiter:

„Gott hat mitgeteilt, dass die Rede (*kalām*) Seines Propheten gänzlich Offenbarung (*kulluhu waḥy*) ist.⁷⁷ Nun gibt es keine Divergenz darüber, dass die Offenbarung ‚Erinnerung‘ (*dhikr*) ist. Nach eindeutigem qur’anischen Beleg ist die Bewahrung der Erinnerung (von Gott) garantiert. Es folgt also daraus, dass die Rede des Propheten in ihrer Gesamtheit durch Gottes Bewahrung (vor Verfälschung) bewahrt ist und dass uns garantiert wird, dass nichts davon verloren geht“ (Ibn Ḥazm 2016: 199).

Die Argumentation, die daraus hergeleitet wird, ist folgende: Wenn Gott die unverfälschte Bewahrung des Qur’ans garantiert, dann würde es keinen Sinn machen, wenn diese Garantie auch nicht für die prophetische Verkündigung des Qur’ans gilt, insofern letztere ja den Qur’an

74 Siehe dazu den Sammelband von Güzelmansur 2014.

75 Die muslimische Sensibilität für die Authentizitäts-Problematik, wie sie sich in einer historisch einzigartigen und konstanten kollektiven Anstrengung der Hadithüberlieferung und der Hadithwissenschaften ausdrückt, erklärt sich sicherlich aus dem qur’anischen *tahrīf*-Diskurs und der Warnung vor der Gefahr der Schriftverfälschung, die vorherige religiöse Gemeinschaften ins Verderben geführt hätte.

76 Dies entspricht der Lehre von den zwei Formen von Offenbarung, d. h. Gottes Wort und prophetische Verkündigung und Tradition. Für die Rolle der Hadithwissenschaften in der Formulierung dieser Lehre vgl. Musa 2007. Ein oft missverstandener Punkt dabei ist die Unterscheidung zwischen dem Status der Sunna als einer Form von Offenbarung (*waḥy*) und ihrer normativen Beurteilung, woraus sich ergibt, dass die Sunna nicht in ihrer Gesamtheit normativ relevant ist bzw. verpflichtenden Charakter hat. Ferner ist zwischen der Sunna als offenbarter Quelle (*aṣl*) des Islams zu unterscheiden von der Sunna als normativer Kategorie (*ḥukm*) wie sie in der Rechtsfindung zum Tragen kommt. In den Hadithwissenschaften hingegen wird die Sunna definiert als „alles, was dem Gesandten Gottes zugeschrieben wird“ (*kull mā uḏṭfa ilā rasūl Allāh*). Siehe Vimercati Sanseverino 2021: 105–107.

77 Dies bezieht sich auf Q 53:3–4 „und er (der Prophet Muhammad) äußert sich nicht aus eigener Neigung, es ist nur eine Offenbarung (*waḥy*), die eingegeben wird“.

erklärt und auslegt und überhaupt erst verstehbar macht.⁷⁸ Es würde also absurd sein, wenn Gott eine Verfälschung der prophetischen Verkündigung zulassen würde, schließlich hätte dann die Bewahrung des Qur'ans keinen Nutzen mehr für die Menschen.

Die Frage, die sich hier freilich stellt, ist das Wie dieser Bewahrung der Sunna, denn bei dem Qur'an handelt es sich ja nach sunnitischer Auffassung um Gottes unerschaffenes Wort (*kalām Allāh*). Die Bewahrung des Qur'ans vor der Veränderung (*taḥrīf*) durch kontingente Ereignisse ergibt sich quasi aus der göttlichen Natur des Qur'ans. Bei der Sunna handelt es sich jedoch um ein prophetisches und daher menschliches Geschehen, so dass diese intrinsisch-suffiziente Form der Bewahrung hier nicht zutrifft. Es bedarf also einer instrumentalen Form der Bewahrung. Die oben zitierte Passage von an-Nawawī greift genau diesen Punkt auf, wenn er die Aktivität der Hadith-Überlieferer und die geschichtliche Überlieferung als Ausdruck von Gottes Gnadengabe sieht (vgl. auch Vimercati Sanseverino 2019).

Wenn also aus Sicht der Hadithwissenschaften Gottes Rechtleitung das ‚transzendente Subjekt‘⁷⁹ der Überlieferung ist, in welchem Verhältnis steht dies zur Geschichtlichkeit der Überlieferung? Oder anders formuliert: Wie ist die Missbrauchsgeschichte von Überlieferung, z. B. zur Diskriminierung von Frauen, zur Legitimierung von Gewalt oder zur Ausübung politischer Macht, in Einklang zu bringen mit der Auffassung von Gottes wirkender Rechtleitung in derselben? Die bisherige Antwort akademischer Theologie auf diese Frage bestand vor allem darin, diese Frage erst gar nicht zu stellen, und zwar aus einem Unbehagen heraus, Überlieferung und Gottes Handeln in einem Zusammenhang zu denken, oder die Antwort so zu formulieren, dass jegliche Handlungsmacht Gottes in diesem Fall negiert wird. Wenn die bisherigen Erörterungen in diesem Beitrag ausreichen mögen, um zu naheulegen, warum eine solche Herangehensweise theologisch unglaubwürdig ist, so soll es jetzt eher darum gehen zu eruieren, inwiefern der propheto-logische Blick auf das Handeln Gottes die Debatte auf eine neue Grundlage stellen könnte.

Die oben beschriebenen exegetisch-prophetologischen Erkundungen über die Rede vom Handeln Gottes im Islam haben gezeigt, dass Schöpfungs- und Offenbarungshandeln in einem Zusammenhang gedacht werden müssen, der sich als das Verhältnis zwischen der Bestimmung des Menschen und den äußeren Anlässen äußert, die diese Bestimmung zum Vollzug bringen. Es ist leicht zu sehen, dass sich dieser Zusammenhang auch auf das Verhältnis zwischen Rechtleitung und Geschichte anwenden ist. Exemplarisch dafür steht das Verhältnis zwischen der qur'anischen Offenbarung und der Person des Propheten und seines Umfelds. Es ist bekannt, dass die islamische Tradition die überlieferten Zeugnisse über den Kontext einzelner Offenbarungen als *asbāb an-nuzūl* – wörtlich übersetzt die ‚Anlässe der Herabsendung‘ – bezeichnet und exegetisch verarbeitet. Demnach sind bestimmte Passagen des Qur'ans im Zusammenhang

78 Vgl. Q 16:44. Im bayān, der ‚Klarstellung‘ des Qur'ans, liegt in der islamischen Rechtstheorie (uṣūl al-fiqh) die hermeneutische Funktion der Sunna gegenüber dem Qur'an begründet und damit die normative Autorität der prophetischen Praxis. Siehe Bauer 2013: 44–67.

79 Hier greife ich einen Begriff aus der Katholischen Theologie auf. Siehe Congar 2004: 51, der den Hl. Geist als transzendentes Subjekt der Tradition ausweist, woraus sich im Übrigen interessante komparative Perspektiven auf das islamische Konzept der Rechtleitung ergeben.

und teilweise auch als ‚Antwort‘ auf bestimmte Geschehnisse offenbart worden. Ohne jetzt in die Tiefen der Qur’an-Wissenschaften einsteigen zu wollen, ist für unser Anliegen festzustellen, dass diese Geschehnisse nach qur’anischem Verständnis und der Auffassung von der Allwirksamkeit göttlichen Handelns ja ebenfalls auf Gottes Handeln zurückzuführen sind. In anderen Worten: Wir haben es hier mit einem Offenbarungshandeln und mit einem Schöpfungshandeln zu tun, wobei letzteres als ‚Anlass‘ (*sabab*) für das Offenbarungshandeln verstanden wird. Demnach besteht also ein intrinsischer Zusammenhang zwischen dem, was dem Propheten und seinem Umfeld widerfuhr, und dem Offenbarungsgeschehen, das Ausdruck der göttlichen Rechtleitung (*hudā*) ist. Kontingente Ereignisse wie ein Gespräch unter den Gefährten oder eine polemische Anfrage der Widersacher des Propheten führt zur Offenbarung einer göttlichen Rede, so dass diese Ereignisse gleichsam als ‚Auslöser‘ für das sich Manifestieren göttlicher Rechtleitung fungieren.

Hier wird eine Dialektik sichtbar zwischen dem göttlichen Heilshandeln, dem qur’anischen *hudā*, und dem kontinuierlichen Schöpfungshandeln, das *kun*, ‚Sei!‘. Bezogen auf die oben geschilderte Problematik im zeitgenössischen muslimischen Denken und in der akademischen Theologie ergibt sich folgende Fragestellung: Ist diese Dialektik historisch zu beschränken auf die Epoche des Propheten und die erste Generation von Musliminnen und Muslimen? Oder anders gesagt: Ist Gottes Rechtleitung, als eine Form von Gottes Handeln, nur zu einer bestimmten Zeit gegenwärtig und wirksam? Sowohl fundamentalistische als auch reformistische Theologien haben hierfür eine klare Antwort, die sich aus der radikalen Traditionskritik ergibt, aus der sie sich legitimieren. Demnach hat die Rechtleitung Gottes in der Generation des Propheten auf einmalige Weise gewirkt und kann danach nur noch durch eine politische, ethische oder soziale Reproduktion dieser historischen Wirkungsform zugänglich gemacht werden.⁸⁰ Die Wirkmöglichkeit göttlicher Rechtleitung, und damit göttlichen Handelns, wird also vollständig von kontingenten Bedingungen, insbesondere von menschlicher Integrität und Moralität, abhängig gemacht. Auch moderne Ansätze versuchen auf diese Weise, das Problem der Missbrauchsgeschichte von Überlieferung zu lösen. Weil die Rechtleitung Gottes nur zur Zeit des Propheten wirksam gewesen wäre, müsse zwischen einem authentischen und ‚historischen Islam‘ zur Zeit des Propheten und dem nachfolgenden post-qur’anischen und ‚normativen Islam‘⁸¹ unterschieden werden. Die Geschichte der Überlieferung sei letztendlich eine Verdeckungs- und Verzerrungsgeschichte, weshalb eine Reform im Sinne einer Rückkehr zu diesem Ur-Islam erforderlich wäre. Während im fundamentalistischen Spektrum die göttliche Rechtleitung als eine historische Gesellschaftsordnung und Praxis erscheint, die es immer wieder zu reproduzieren und umzusetzen gilt, erscheint sie im reformistischen und modernistischen Spektrum als eine Art ethischer Gebrauchsanleitung, die entsprechend moderner Wertevorstellungen als Wesenskern des Islams von der historisch und kulturell bedingten Schale immer wieder neu herauszuschälen wäre.

80 Der Unterschied zwischen fundamentalistischer und reformistischer Theologie kann an der Frage festgemacht werden, wie dieser Ur-Islam zu bestimmen sei, eher formalistisch-puritanisch oder rationalistisch-fortschrittlich.

81 Die Begrifflichkeiten sind so von Fazlur Rahman (1984) eingeführt worden, spiegeln aber stellenweise analoge in der islamwissenschaftlichen Forschung postulierte Unterscheidungen wieder, z. B. zwischen qur’anischem und post-qur’anischem, zwischen ursprünglichen und traditionellem Islam, Gelehrten- und Volksislam usw.

Es soll an dieser Stelle gar nicht darum gehen, auf die verschiedenen offenen Fragen einzugehen, die sich theologisch aus solchen essentialistischen und historistischen Ansätzen ergeben. Eher grundsätzlich ist festzustellen, dass diesen Theorien ein statisches Konzept von Rechtleitung zugrunde liegt, das nicht hinreichend berücksichtigt, dass sich Rechtleitung im Qur'an als Form von Gottes Handeln darstellt. Dabei zeigt eine prophetologische Perspektive auf den Zusammenhang von Überlieferung und Gottes Rechtleitung, dass historische Ereignisse, und damit auch politische Interessenlagen und Machtausübung als ‚Anlässe‘ zu verstehen sind, die in einem dialektischen Verhältnis zum Wirken von Gottes Rechtleitung stehen. Der Fehler besteht gewissermaßen darin, dieses Verhältnis moralisch zu bestimmen und nach menschlichen Maßstäben zu beurteilen. Gottes Handeln wird damit nicht nur auf eine historische Epoche beschränkt, sondern auch ausschließlich interventionistisch gedacht und setzt sich damit der am Anfang dieses Beitrags geschilderten qur'anischen Kritik defizitärer Gottesbilder aus. Die Wirksamkeit göttlicher Rechtleitung und damit göttlicher Gnade einzuschränken mit Verweis auf die Bosheit und Torheit des Menschen bzw. diese Wirkmacht von der moralischen Gutheit des Menschen abhängig zu machen, würde nicht nur dem qur'anischen Gottesbegriff nicht gerecht werden, sondern auch die qur'anische Lehre von der Auserwählung und unverfügbaren Würde des Menschen aushöhlen.⁸² Aber vor allem liegt diese Form von Theologie einem naiven Fortschrittsglauben menschlicher Moralität auf, der im Angesicht der Erfahrungen der Menschheitsgeschichte dazu führt, dass Rechtleitung nur in Form einer Utopie gedacht werden kann.

Dem setzt die prophetologische Erschließung göttlicher Rechtleitung ein dynamisches und aktualistisches Verständnis göttlicher Rechtleitung entgegen. Der Missbrauch der prophetischen Überlieferung ist zwar der menschlichen Unzulänglichkeit zuzuschreiben, letztere hat aber nicht die Macht, die göttliche Rechtleitung, die in ihr und durch sie wirkt, zu verhindern. „Gewiss mag Gott dieser Religion zu Hilfe kommen durch (die Tat) eines frevlerischen Menschen“ (Bukhārī, Ṣaḥīḥ: 82/Muslim, Ṣaḥīḥ: 1) wird vom Propheten Muhammad überliefert. Dem im Qur'an offenbarten Gottesbild entsprechend ist die Wirkungsmacht göttlicher Gnade also letztendlich immer stärker als die Bosheit und Torheit des Menschen. Es liegt am Menschen, sich der unüberwindbaren Wirkungsmacht der göttlichen Gnade in Ergebung zuzuwenden und göttliches Handeln als transformierend-heiligende Rechtleitung zu erfahren – in der Nachfolge der Propheten.

7. Ausblick: Eine multireligiöse Theologie des Lobpreises im Kontext von religiösem Analphabetismus?

Das Handeln Gottes ist immer in sich gut und der alles umfassenden Gnade gemäß, wird aber nur in der prophetischen Nachfolge als solche dem Menschen erkennbar und erfahrbar. So

82 Die Gewalttätigkeit, Ungerechtigkeit und Unzulänglichkeit des Menschen ist in der qur'anischen Schöpfungsgeschichte ein von den Engeln bzw. von Satan vorgetragenes Argument gegen die Auserwählung des Menschen, siehe Q 2:30, Q 15:33 und dazu Vimercati Sanseverino 2022:87–90.

könnte man eine prophetologische Perspektive auf das Handeln Gottes im Islam zusammenfassen. Das allwirksame Schöpfungshandeln mit seinen Gegensätzlichkeiten steht in einer Entsprechung zur individuellen Bestimmung jedes Menschen. Es steht im Zusammenhang mit der Prüfung des Menschen und ist immer eine Selbsterschließung Gottes, dient aber auch der Selbsterkenntnis des Menschen als unzulängliches und Gottes bedürftiges Geschöpf. Um diese Erkenntnis in den Widerfahrnissen der menschlichen Existenz zu eröffnen, ist eine Praxis der Zuschreibung notwendig, die sich an Gottes Selbstzuschreibungen in der Offenbarung orientiert. Das Befreiende des qur'anischen Gottesbegriffs und der Darstellung der göttlichen Handlungsweisen wird aber erst anhand des prophetischen Vorbilds erfahrbar. Die damit formulierte prophetologische Betrachtung auf das Handeln Gottes steht im Zusammenhang mit dem heilsgeschichtlichen Selbstverständnis der muslimischen Gemeinde als ‚jene, die Gott immerzu und in jeder Situation lobpreisen‘. Damit einher geht der Auftrag, vor der Menschheit Zeugnis abzulegen von der Vollkommenheit und Herrlichkeit von Gottes Handeln.

Man könnte es auch folgendermaßen versuchen auf den Punkt zu bringen: In der islamischen Rede vom Handeln Gottes geht es weniger darum zu verstehen, was Gottes Handeln ist – warum, wie oder wozu Gott handelt – als darum zu eruieren, welche Erfahrungsweise des Handeln Gottes dem Menschen zum Heil gereicht. Die ‚Ethik der Zuschreibung‘ verlangt in diesem Sinne eine Praxis, die es dem Menschen ermöglicht, in seinem jeweiligen individuellen Lebensweg Gott als barmherzig Handelnden Herrn zu erschließen. Dies kann nach islamischem Verständnis nur eine prophetische Praxis der Zuschreibung leisten, indem sie sowohl die Unvergleichbarkeit und absolute Einzigkeit Gottes anerkennt als auch der individuellen Bestimmung des Menschen eine aktive Rolle in der personalen Selbstoffenbarung Gottes in allen Facetten Seines Schöpfungshandelns zuweist.

Die einzelnen Punkte sind sicherlich theologisch noch weiter auszuarbeiten, kritisch anzufordern und im Dialog mit zeitgenössischen Ansätzen weiterzuentwickeln. Die Erkundungen dieses Beitrags haben sich zunächst auf die klassische Exegese der Schriftquellen, auf die Geschichte des theologischen Denkens und auf Ansätze aus der spirituellen Hermeneutik beschränkt. Der grundlegende Impuls, dass ein Reden von Gottes Handeln im Islam nicht ohne Berücksichtigung ihrer prophetischen Form auskommt, dürfte damit aber einsichtig geworden sein. Die Schwierigkeiten bisheriger Analysen und Reflektionen über islamische Auffassungen vom Handeln Gottes, den personalen Aspekt der qur'anischen Gottesrede mit der Allwirksamkeit in Einklang zu bringen,⁸³ könnten so neu angegangen werden. Die herausfordernde Frage, wie ein ‚theodizeesensibles Reden von Gottes Handeln‘ in einem säkularen und demokratischen Kontext zu formulieren sei, ist damit freilich noch nicht hinreichend beantwortet. Die in diesem Beitrag dezidiert muslimisch erörterte Perspektive macht aber möglicherweise deutlich, dass jede Theologie ihren spezifischen Beitrag leisten kann, zur Bewältigung einer Aufgabe, die sich in einer säkularen und wertpluralen Gesellschaft wie der deutschen dem religiösen Denken als Ganzem stellt. Damit der Verweis auf Gottes Handeln nicht zu einer leeren oder unverständlichen Phrase wird,

83 Vgl. z. B. Tataris (2014: 48–53) Replik auf Reinhold Bernhardts Konzept der ‚operativen Präsenz‘ bzw. des ‚Kraftfelds‘.

kommt ein gegenwartsorientiertes Reden vom Handeln Gottes daher nicht umhin, auch ein interreligiöses und damit auch intertheologisches Reden zu sein – dies, um zum einen den Missbrauch dieser Rede multiperspektivisch zu entlarven und ihm auf breiter Front entgegenzuwirken (Willibald Sandler's Kriteriologie der Rede vom Handeln Gottes [2012: 91–128] könnte beispielsweise entsprechend interreligiös diskutiert und weiterentwickelt werden), zum anderen, um in einem Kontext des sich aggravierenden religiösen Analphabetismus die Möglichkeit des Bezugs auf Gottes Handeln intellektuell zu verantworten und gesellschaftlich aufrechtzuerhalten. Die prophetologische Perspektive macht deutlich, dass dieser Bezug, insofern er islamisch glaubwürdig sein will, ein Bezug der Lobpreisung und damit der Erschließung der Vollkommenheit und Gnade von Gottes Handeln sein muss, der den Menschen seiner spirituellen Bestimmung entsprechend zu erfüllen und zu befreien vermag.

Literatur

- Al-Azami, Usaama (2022): *Islam and the Arab Revolutions: The Ulama Between Democracy and Autocracy*. London: Hurst.
- Ayoub, Mahmoud (2014): Jesus Christus als Wort Gottes, in: Tatari, Muna; Stosch, Klaus von (Hg.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*. Paderborn: Schöningh, 2014, 95–108.
- Bauer, Wolfgang Johann (2013): *Bausteine des Fiqh: Kernbereiche der 'Uṣūl al-Fiqh: Quellen und Methodik der Ergründung islamischer Beurteilungen*. Reihe für Osnabrücker Islamstudien 10. Frankfurt: Peter Lang.
- Bernhardt, Reinhold (2008): *Was heißt ‚Handeln Gottes‘?: eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*. Münster: LIT, 2008.
- Bernhardt, Reinhold (2014): *Das Handeln Gottes – Christliche Perspektiven*, in: Tatari, Muna; Stosch, Klaus von (Hg.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*. Paderborn: Schöningh, 13–34.
- al-Bukhārī, Ismā'īl (2016): *al-Jāmi' al-musnad aṣ-ṣaḥīḥ* (hg. v. Markaz al-buḥūth), 9 Bde. Kairo: Dār at-Ta'sīl.
- Chiabotti, Francesco; Feuillebois, Ève; Mayeur-Jaouen, Catherine; Patrizi, Luca (Hg.) (2017): *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi Adab*. Islamic Literatures, v. 1. Leiden u. a.: Brill.
- Chodkiewicz, Michel (1995): *The Spiritual Writings of Amir Abd Al-Kader*, Albany: SUNY.
- Cillis, Maria De (2014): *Free Will and Predestination in Islamic Thought. Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazālī and Ibn 'Arabī*, London u. a.: Routledge.
- Congar, Yves (2004): *The Meaning of Tradition* (übers. v. Woodrow, A. N.). San Francisco: Ignatius Press.
- Dziri, Amir (2023): *Tradition und Diskurs: Wandel als Möglichkeit Islamischer Hermeneutik*. Berlin u. a.: De Gruyter.
- Ess, Josef van (1975): *Zwischen Hadit und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*. Berlin u. a.: De Gruyter.
- Etienne, Bruno (1994): *Abdelkader: Isthme des isthmes*. Paris: Hachette.
- Gardet, Louis (1967): *Dieu et la destinée de l'homme. Les grandes problèmes de la théologie musulmane (essai de théologie comparée)*. Études Musulmanes, IX. Paris: Vrin.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1912): *Die Dogmatik al-Ghazālī's nach dem II. Buche seines Hauptwerkes* (übers. v. Bauer, Hans). Halle: Buchdruckerei des Weisenhauses.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1984): *Muḥammad al-Ġazzālī's Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: die Bücher 31 – 36 seines Hauptwerkes* (übers. v. Gramlich, Richard). Freiburg i. Br: Steiner.

- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (2015): *Iḥyā' 'ulūm ad-Dīn* (hg. v. ad-Dālī Balṭa, Muḥammad). 4 Bd. Beirut: al-Maktabat al-'Aṣriyya.
- Gimaret, Daniel (1988): *Les noms divins en islam: exégèse lexicographique et théologique*. Patrimoines. Islam. Paris: Editions du Cerf.
- Giraud, Max (2012–2018): *Le Livre des Haltes*, 7 Bd. Paris: Albouraq.
- Gril, Denis (1993): *Adab and Revelation: One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn 'Arabi*, in: Hirstenstein, Stephen; Tiernan, Michael (Hg.), *Muhyiddin Ibn 'Arabi – A Commemorative Volume*. Shaftesbury: Element.
- Holtzman, Livnat (2019): *Anthropomorphism in Islam: The Challenge of Traditionalism 700–1350*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ibn 'Aḡība, Aḥmad (2002): *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd* (hg. v. ar-Rāwī, 'Umar Aḥmad). 8 Bd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī (2016): *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (hg. v. Zamarlī, Fawwāz; Zamarli, 'Abd ar-Raḥmān), 4 Bd. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Mājah al-Qazwīnī, Abū 'Abdallāh Muḥammad (2014): *as-Sunan* (hg. v. Markaz al-buḥūth). Cairo: Dār at-Ta'sīl.
- al-Iṣfahānī, ar-Rāghib (2020): *Mufradāt alfāz al-Qur'ān* (hg. v. Dāwūdī, Ṣafwān), 2. Aufl. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Izutsu, Toshihiko (1964): *God and Man in the Koran. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Tokyo: Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- Jackson, Sherman A. (2009): *Islam and the Problem of Black Suffering*. Oxford: Oxford University Press.
- al-Jazā'irī, Al-Amīr 'Abd al-Qādir (1966): *Kitāb al-mawāqif fī al-taṣawwuf wa al-wa'z wa al-irṣād*, 3 Bd. 2. Aufl. Damaskus: Dār al-Yaqāza al-'Arabiyya.
- Karimi, Ahmad Milad (2014): *Der Koran*. Übersetzt von Ahmad Milad Karimi. 2. Aufl. der Studienausg. Freiburg u. a.: Herder.
- al-Kattānī, Abū al-Jamāl Muḥammad aṭ-Ṭāhir (2007): *Maṭāli' as-sa'āda fī iqtirān kalimatī ash-shahāda*. (hg. v. al-Kattānī, Ḥamza). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Khafājī, Shihāb ad-Dīn (2001): *Nasīm ar-riyād fī sharḥ shifā' al-Qāḍī 'Iyād* (hg. v. 'Aṭā, Muḥammad 'Abd al-Qādir), 6 Bd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Kellner, Martin (2024): *Visiting the Prophet at His Grave: Discussions about the Religious Topography of Madina*. *Religions* 15/5: 552, online unter: <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/5/552> (Zugriff am 14.11.2024).
- Lützen, Florian A. G. (2020): *Sufitum und Theologie bei Aḥmad Ibn 'Aḡība*. *Sapientia Islamica* 2. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Moosa, Ebrahim (2014): *Politische Implikationen der islamischen Theologie. Über Blasphemie, den Abfall vom Islam und den Ausschluss aus der Gemeinde*, in: Tatars, Muna; Stosch, Klaus von (Hg.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*. Paderborn: Schöningh, 169–88.
- Motzki, Harald (1991): *The Muṣannaf of 'Abd Al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A. H.*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 50/1, 1–21.
- Motzki, Harald (2014): *Wie glaubwürdig sind die Hadithe? essentials*. Wiesbaden: Springer.
- Murata, Sachiko; Chittick, William (2006). *The Vision of Islam*. 2. Aufl. London: I.B. Tauris.
- Musa, Aisha Y. (2007): *Al-Shāfi'ī, the Ḥadīth, and the Concept of the Duality of Revelation*, in: *Islamic Studies* 2/46, 163–97.

- Musa, Aisha Y. (2008): *Ḥadīth as Scripture, Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*. New York: Palgrave Macmillan.
- Muslim an-Nīṣābūrī, Abū al-Ḥusayn (2014): *al-Musnad aṣ-ṣaḥīḥ* (hg. v. Markaz al-buḥūth), 9 Bde. Kairo: Dār at-Taʿsīl.
- an-Nasafī, Abū al-Muʿīn (2003): *Tabṣīrat al-adillah fī uṣūl ad-dīn* (hg. v. Atay, H.; Düzgün S. A.). Ankara: Nashriyāt Riʾāsat ash-Shuʿūn ad-Dīniya li-l-Jumhūriya at-Türkīya.
- Nasr, Seyyed Hossein; Dagli, Caner K.; Dakake, Maria Massi; Lombard, Joseph E. B. (Hg.) (2015): *The Study Qurʿan*. New York: HarperOne.
- Neuwirth, Angelika (2010): *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. 4. Aufl. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Ouf, Hossam (2024): *Hadīthüberlieferung und Konfessionalität: Al-Buḥārīs al-Ġamiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ und al-Kulaynīs al-Kāfī in den Sunnitischen und Zwölferschiitischen Hadithwissenschaften. Theology and Tradition in Islam: Studies on Prophecy, Transmission, and Spirituality 2*. Berlin u. a.: De Gruyter.
- Özdemir, Ibrahim (1992): *The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's Thought*, in: *American Journal of Islamic Social Sciences* 9/2, 243–61.
- al-Qāḍī ʿIyāḍ, Abū al-Faḍl al-Yaḥṣubī (2006): *Kitāb ash-Shifā bi-taʾrīf ḥuqūq al-Muṣṭafā* (hg. v. al-Jarrāḥ, Nawāf). Beirut: Dār aṣ-Ṣādir.
- al-Qāḍī ʿIyāḍ, Abū al-Faḍl al-Yaḥṣubī (2013): *Al-Schifā – Die Heilung durch Bestimmung der Rechte des Ausgewählten* (übers. v. Wentzel, Abd al-Hafīdh). Hellenthal: Warda.
- al-Qushayrī, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm (2003): *ar-Risāla al-qushayriya fī ʿilm at-taṣawwuf* (hg. v. Maḥmūd, ʿAbd al-Ḥalīm). Beirut: Dār al-Khayr.
- Rahman, Fazlur (1984): *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago u. a.: University of Chicago Press.
- Ar-Rāzī, Fakhr ad-Dīn (1999): *at-Tafsīr al-kabīr wa mafātiḥ al-ghayb*, 33 Bd. 3. Aufl. Beirut, Dār Iḥyāʾ at-Turāth al-ʿArabī.
- Rouzati, Nasrin (2015): *Trial and Tribulation in the Qurʿan: A Mystical Theodicy*. Berlin: Gerlach.
- Aṣ-Ṣābūnī, Muḥammad ʿAlī (2000): *Ṣafwat at-tafāsīr*. 3 Bde. Beirut: Dār al-Fikr.
- Salahi, Adil (2019): *Sahih Muslim: With the Full Commentary by Imam al-Nawawi*, 7 Bd. Leicestershire: Islamic Foundation.
- as-Samʿānī, ʿAbd al-Karīm (1952): *Adab al-implāʾ wa al-istimplāʾ* (hg. v. Weisweiler, Max) Leiden: Brill.
- Sandler, Willibald (2012): *Gottes Handeln unterscheiden in Theologie und Erfahrung*, in: Ders. *Skizzen zur dramatischen Theologie: Erkundungen und Bewährungsproben*. Freiburg u. a.: Herder, 91–128.
- Schimmel, Annemarie (1987): *Ibn ʿAṭāʾ Allāh. Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden. Texte zum Nachdenken 57*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Sinai, Nicolai (2023): *Key Terms of the Qurʿan: A Critical Dictionary*. Princeton: Princeton University Press.
- as-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn (1995): *Tafsīr al-Jalālayn* (hg. v. Siwār, Marwān). Damaskus: Dār al-Jayl.
- Stosch, Klaus von (2014): *Jesus im Qurʿān. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer qurʿānischen Christologie*, in: Tatari, Muna; Stosch, Klaus von (Hg.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*. Paderborn: Schöningh, 109–33.
- Stosch, Klaus von (2006): *Gott – Macht – Geschichte: Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*. Freiburg u. a.: Herder.

at-Ṭabarī, Muḥammad Abū Jaʿfar (2000): *Jāmiʿ al-bayān fī taʾwīl al-Qurʾān* (hg. v. Shākir, Aḥmad), 24 Bd. Kairo: Muʾassasat ar-Risāla.

Tatari, Muna (2014): Eine muslimische Perspektive auf das Handeln Gottes: Eine Replik zu Reinhold Bernhardt, in: Tatari, Muna; Stosch, Klaus von (Hg.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*. Paderborn: Schöningh, 35–53.

at-Tirmidhī, Muḥammad Ibn ʿIsā (2017): *Sunan al-jāmiʿ al-kabīr* (hg. v. Markaz al-buḥūth), 6 Bd. Kairo: Dār at-Taʾsīl.

Vimercati Sanseverino, Ruggero (2019): Transmission, Ethos and Authority in Hadith Scholarship. A Reading of al-Qāḍī ʿIyāḍ's (476–544/1083–1149) Handbook of Hadith Science 'The Elucidation of the Principles of Transmission and of the Transcription of Audition', in: MIDÉO. Mélanges de l'Institut Dominicain d'études Orientales 34, 35–80.

Vimercati Sanseverino, Ruggero (2020): Mit dem Propheten Muḥammad in den Islamischen Religionsunterricht – Theologische Impulse für eine erfahrungsbezogene Prophetologie, in: Ulfat, Fahima; Ghandour, Ali (Hg.): *Islamische Bildungsarbeit in der Schule*. Edition Fachdidaktiken. Wiesbaden: Springer, 95–144.

Vimercati Sanseverino, Ruggero (2021): Die Sache des Hadith ernst nehmen: Theologische Hadithstudien und ihre Bedeutung für die Islamische Theologie, in: Ehret, Jean; Khalfaoui, Mouez (Hg.): *Islamische Theologie in Deutschland: Ein Modell für Europa und die Welt*. Freiburg u. a.: Herder, 78–134.

Vimercati Sanseverino, Ruggero (2021): Theology of the veneration of the Prophet: Knowledge and love in the *Shifā* of al-Qāḍī ʿIyāḍ (d. 544/1149) between hadith, philosophy and spirituality, in: Gril, Denis; Reichmuth, Stefan; Sarmis, Dilek (Hg.): *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*. The Prophet Between Doctrine, Literature and Arts: Historical Legacies and Their Unfolding, Handbook of Oriental Studies. Leiden u. a.: Brill, 153–96.

Vimercati Sanseverino, Ruggero (2022): 'The Prophet Is Closer to the Believers than They Are to Themselves' (Q 33:6): A Scriptural Inquiry into the Anthropological Foundation of the *Ittibāʿ al-Nabī* (Sequela Prophetiae), in: Demiri, Lejla; Zaman, Mujaddad; Winter, Tim; Schwöbel, Christoph; Bodrov, Aleksej Eduardovič: *Theological Anthropology in Interreligious Perspective*. Sapientia Islamica 5. Tübingen: Mohr Siebeck, 85–104.

Zellentin, Holger (2019): The Qurʾān's Reformation of Judaism and Christianity, in: Ders., *The Qurʾān's Reformation of Judaism and Christianity*. Routledge Studies in the Quran. London u. a.: Routledge, 1–22.

Zitationsvorschlag

Vimercati Sanseverino, Ruggero (2025): Gottes Handeln und die prophetische Praxis der Zuschreibung im Islam · Hermeneutisch-prophetologische Erkundungen, in: Campus der Theologien. Zeitschrift für Theologische Studien und Kritik (CdTh) 1/2025: ‚Handeln Gottes‘, online unter <URL> (Zugriff am [Datum]).



Campus der Theologien

Zeitschrift für Theologische
Studien und Kritik

1/2025: Handeln Gottes

Volker Henning Drecoll

Editorial · Das Handeln Gottes

DOI 10.71956/cdth001-pref1

Volker Henning Drecoll

Das Handeln Gottes · Überlegungen im Anschluss an Wolfhart Pannenberg und Augustin

DOI 10.71956/cdth001-art01

Andreas Holzem

Pest – Hunger – Krieg · Das Handeln Gottes und die Sünde des Menschen

DOI 10.71956/cdth001-art02

Ruggero Vimercati Sanseverino

Gottes Handeln und die prophetische Praxis der Zuschreibung im Islam · Hermeneutisch-prophetologische Erkundungen

DOI 10.71956/cdth001-art03

Gesche Linde

Was kann heißen, dass Gott handele?

DOI 10.71956/cdth001-art04

Michael Schüßler

„Wenn mir Gott zerrinnt...“ · Vom Handeln Gottes zu Ereignissen des Evangeliums

DOI 10.71956/cdth001-art05

Matthias Möhring-Hesse

Handeln, indem man behauptet, dass Gott handelt · Pragmatik der religiösen Rede vom Handeln Gottes

DOI 10.71956/cdth001-art06

Matthias Ruf

‚Handeln Gottes‘ als ‚Grundmetapher‘? · Zu einer Schlüsselthese im jüngsten Votum des Theologischen Ausschusses der UEK sowie bei Philipp Stoellger

DOI 10.71956/cdth001-art07