

Ahmed Husić

Wesensattribute Gottes in der Theologie Sayf ad-Dīn al-Āmidī

Kalām Studies

From the Formation to the Modern Day

Edited by

Maha El Kaisy-Friemuth, Khalilizand Mansooreh
and Mira Sievers

Volume 4

Ahmed Husić

Wesensattribute Gottes in der Theologie Sayf ad-Dīn al-Āmidī

DE GRUYTER

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie (Dr. phil.) im Fach
Islamische Systematische Theologie der Universität Paderborn.

Veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung durch den Open Access-Publikationsfonds der
Universität Paderborn.

ISBN 978-3-11-156533-0
e-ISBN (PDF) 978-3-11-156611-5
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-156674-0
ISSN 2941-1882
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111566115>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell -
Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte
(wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation
enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein.
Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material
weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2024950857

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 Ahmed Husić, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com
Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.com

Inhalt

Technische Transkription des Arabischen — 1

Einführung — 4

- I Thema und Fragestellung dieser Arbeit — 4
- II Quellen und Methodologie — 6
- III Kategorisierung der Attribute — 7
 - Kategorie 1: Allmacht, Wille und Wissen Gottes — 7
 - Kategorie 2: Leben und Sehen Gottes — 8
 - Kategorie 3: Hören und Reden Gottes — 8
- IV Gliederung und Aufbau der Arbeit — 10

1 Forschungsgegenstand — 11

- 1.1 Warum die Rede von den Attributen Gottes? — 11
- 1.2 Diskussion um die Attribute als Lösung einer theologischen Spannung — 13
- 1.3 Warum die Schule der Aš'ariyya? — 14
- 1.4 Sayf ad-Dīn al-Āmidī (gest. 1233) — 16
 - 1.4.1 Āmidīs neuartige Methodik — 21
 - 1.4.2 Relevanz Āmidīs im gegenwärtigen Diskurs — 26
 - 1.4.3 Aufbau und Struktur des theologischen Hauptwerkes *Abkār al-afkār* — 29

2 Historische Grundlegung des Themas der Attribute Gottes — 32

- 2.1 Der Koran über die Attribute Gottes — 33
 - 2.1.1 Die Allmacht Gottes (*qudra*) im Koran — 34
 - 2.1.2 Der Wille Gottes (*maš'ī alirāda*) im Koran — 36
 - 2.1.3 Das Wissen Gottes (*ilm*) im Koran — 40
 - 2.1.4 Das Leben (*ḥayāt*) und das Sehen Gottes (*baṣar*) im Koran — 42
 - 2.1.5 Das Hören (*sam'*) und das Reden Gottes (*kalām*) im Koran — 44
- 2.2 Literalistische Interpretationen der Attribute in der frühislamischen Theologie — 47
- 2.3 Etablierung der *Theologia Negativa* und die Entstehung der Mu'tazila — 54
- 2.4 Aš'arisch-mu'tazilitischer Diskurs hinsichtlich der Wesenseigenschaften Gottes — 61
 - 2.4.1 Aš'arīs Position zu den *ṣifāt Allāh* — 61
 - 2.4.2 Spätere Aš'ariyya – Āmidī als Beispiel — 65
 - 2.4.3 Vollkommenheit Gottes in Seiner Allmacht (*qudra*) — 73

- 2.4.4 Vollkommenheit Gottes in Seiner Einzigkeit (*tawḥīd*) und Selbstgenügsamkeit (*ṣamad*) — **74**
- 2.4.5 Vollkommenheit Gottes in Seiner Weisheit (*ḥikma*) und Willensfreiheit (*irāda*) — **75**
- 2.4.6 Vollkommenheit Gottes in der Kontingenz der Schöpfung (*iḥdāt*) — **76**

3 Attribute der Kategorie I: Allmacht, Wille und Wissen Gottes — 78

- 3.1 Allmacht Gottes (*al-qudra*) — **78**
 - 3.1.1 Positionen der klassischen aš'aritischen Schule — **78**
 - 3.1.2 Āmidī im späteren Diskurs — **82**
 - 3.1.3 Ertrag: Andere theologische Perspektiven — **92**
- 3.2 Wille Gottes (*al-irāda*) — **108**
 - 3.2.1 Positionen der klassischen aš'aritischen Schule — **108**
 - 3.2.2 Āmidī im späteren Diskurs — **117**
 - 3.2.3 Ertrag: Andere theologische Perspektiven — **125**
- 3.3 Wissen Gottes (*al-ilm*) — **141**
 - 3.3.1 Positionen der klassischen aš'aritischen Schule — **141**
 - 3.3.2 Āmidī im späteren Diskurs — **143**
 - 3.3.3 Ertrag: Andere theologische Perspektiven — **151**

4 Attribute der Kategorie II: Leben und Sehen Gottes — 166

- 4.1 Leben Gottes (*ḥayāt*) und Sehen Gottes (*baṣar*) — **166**
 - 4.1.1 Positionen der klassischen aš'aritischen Schule zum Leben Gottes — **166**
 - 4.1.2 Positionen der klassischen aš'aritischen Schule zum Sehen Gottes — **169**
- 4.2 Āmidī im späteren Diskurs — **177**
- 4.3 Ertrag: Andere theologische Perspektiven — **178**

5 Attribute der Kategorie III: Hören und Reden Gottes — 189

- 5.1 Hören Gottes (*as-sam'*) — **189**
 - 5.1.1 Positionen der klassischen aš'aritischen Schule — **189**
 - 5.1.2 Āmidī im späteren Diskurs — **192**
- 5.2 Rede Gottes (*al-kalām*) — **193**
 - 5.2.1 Kontext der theologischen Debatte um die Rede Gottes — **194**
 - 5.2.2 Positionen der klassischen aš'aritischen Schule — **198**
 - 5.2.3 Āmidī im späteren Diskurs — **200**
- 5.3 Ertrag: Andere theologische Perspektiven — **203**
 - 5.3.1 Erkenntnis Gottes und die Nähe zur göttlichen Rede — **209**

6 Zusammenfassung und Ausblick — 214

7 Literaturverzeichnis — 220

Primärliteratur — 220

Sekundärliteratur — 220

Personenregister — 229

Sachregister — 231

Technische Transkription des Arabischen

Die Transkription des Arabischen in dieser Arbeit folgt den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Die detaillierten Transkriptionsregeln, denen diese Arbeit folgt, und deren Anwendung sind in den entsprechenden Tabellen dargestellt.

Arabisch			DMG	
			Groß	Klein
ا	ا*	ا*	ʾ	ʾ
ب	ب	ب	B	b
ت	ت	ت	T	t
ث	ث	ث	Ṭ	ṭ
ج	ج	ج	Ġ	ġ
ح	ح	ح	Ḥ	ḥ
خ	خ	خ	Ḫ	ḫ
د	د*	د*	D	d
ذ	ذ*	ذ*	Ḍ	ḍ
ر	ر*	ر*	R	r
ز	ز*	ز*	Z	z
س	س	س	S	s
ش	ش	ش	Š	š
ص	ص	ص	Ṣ	ṣ
ض	ض	ض	Ḍ	ḍ
ط	ط	ط	Ṭ	ṭ
ظ	ظ	ظ	Ẓ	ẓ
ع	ع	ع	ʿ	ʿ
غ	غ	غ	Ġ	ġ
ف	ف	ف	F	f
ق	ق	ق	Q	q
ك	ك	ك	K	k
ل	ل	ل	L	l

Fortsetzung

Arabisch			DMG	
م	م	م	M	m
ن	ن	ن	N	n
ه	ه	ه	H	h
و	و*	و*	W	w
ي	ي	ي	Y	y

Diphthonge, Vokale und Šadda-Kombinationen:

Kurzvokale		Langvokale		Diphthonge	
اَ	a	أ, إ	Ā, ā		DMG
إِ	i	ي	Ī, ī	أَو	aw
أُ	u	و	Ū, ū	أَي	ay

Tašdīd – Šadda	DMG
أُ	ū, uwwun
يِ	ī, iyyun

Sonnenbuchstaben
(Assimilation des arabischen Artikels):

Arabisch	DMG
الشمس	aš-šams
القمر	al-qamar

Zusammenschreibungen:

Partikel, Präpositionen oder Konjunktionen, die aus nur einem Buchstaben bestehen, werden in dieser Arbeit mit dem ihnen folgenden Wort zusammengescrieben. Dies wird in der Transkription mit einem Bindestrich kenntlich gemacht:

فقال → fa-qāla → (und) er sagte

بأمر الله → bi-amri llāh → durch Gottes Befehl

Einführung

I Thema und Fragestellung dieser Arbeit

Diese Arbeit strebt eine mehrschichtige Untersuchung der Wesenseigenschaften Gottes an. Im Zentrum steht die Analyse der sieben essenziellen Attribute Gottes, wie sie in der aš'aritischen Tradition betrachtet werden. Zu Beginn wird eine historische Kontextualisierung vorgenommen, die ihren Ausgangspunkt aus den Koranversen und Ḥadīten nimmt, die die anfänglichen Diskussionen in der islamischen Theologie prägten. Hieran schließt eine Erörterung der literalistischen Exegese dieser Quellen an, ein Ansatz, der von späteren Theologen häufig als anthropomorphistisch gedeutet und kritisiert wurde. Im Zuge dieser Diskussion wird die Frage beleuchtet, warum einige Gelehrte die Ausgangstexte in anthropomorpher Weise interpretieren.

Darüber hinaus wird die Entstehung und Verbreitung der *Theologia Negativa* in der Frühphase der islamischen Theologie betrachtet, insbesondere im Kontext der Entfaltung der mu'tazilitischen Schule. In einem weiterführenden Abschnitt wird der Diskurs zwischen Mu'tazila und Aš'ariyya untersucht, wobei das Augenmerk primär auf den Debatten um die Wesensattribute Gottes liegt. Innerhalb desselben Kapitels erfolgt eine Darstellung des inner-aš'aritischen Diskurses, in welchem unterschiedliche aš'aritische Theologen divergierende Deutungen spezifischer Aspekte der göttlichen Attribute vertraten.

Im nächsten Schritt werden die sieben Wesensattribute Gottes systematisch analysiert. Dieser Teil stellt das Herzstück der vorliegenden Arbeit dar und kategorisiert die Attribute in drei unterschiedliche Gruppen. Jede Kategorie wird unter drei verschiedenen Blickwinkeln betrachtet: erstens im Kontext des frühen aš'aristisch-mu'tazilitischen Diskurses, zweitens anhand der theologischen Schriften von Sayf ad-Din al-Āmidī (gest. 1233) in der spätaš'aritischen Periode und drittens im Lichte einer historischen Synthese der beiden vorausgehenden Perspektiven. Hierbei wird insbesondere eruiert, welche Herausforderungen in gegenwärtigen Diskursen über das Wesen Gottes auftauchen, inwiefern die Theologie Āmidīs hierbei als Impulsgeber fungieren kann und wie seine theologischen Überlegungen an aktuelle Fragestellungen anschließen.

Während die Arbeit nicht das Ziel verfolgt, eine eigene Attributenlehre zu formulieren, dient sie dennoch als ein Bindeglied zwischen der mittelalterlichen und der gegenwärtigen Theologie. In diesem Kontext werden einige Impulse aus der Theologie Āmidīs näher betrachtet. Weiterhin wird kritisch hinterfragt, ob eine derartige Interpretation der Attribute und Eigenschaften Gottes für die theologi-

schen Debatten der Gegenwart überhaupt anschlussfähig ist und ob sie für die gegenwärtigen theologischen Diskurse relevante Einsichten liefert.

In Anbetracht der Ausrichtung dieser Arbeit ergibt sich daher eine Reihe von zentralen Forschungsfragen, die das Gerüst der Untersuchung bilden. Erstens stellt sich die Frage, welche spezifischen Attribute Gottes innerhalb der aš'aritischen Schule und insbesondere in den Werken von Āmidī hervorgehoben werden, wenn es darum geht, das göttliche Wesen zu beschreiben. Zweitens gilt es zu untersuchen, welche Veränderungen oder Kontinuitäten im argumentativen Aufbau der aš'aritischen Attributenlehre von ihrer Frühphase bis zur Zeit Āmidīs feststellbar sind und welche externen Einflüsse dabei eine prägende Rolle spielen.

Ein weiteres zentrales Anliegen ist es, die Darstellung des göttlichen Wesens in den zeitgenössischen Werken der Religionsphilosophie und Theologie zu erfassen. Dabei geht es nicht nur um die Identifikation möglicher Schnittstellen zur aš'aritischen Theologie, sondern auch um die Frage, inwieweit mittelalterliche theologische Positionen in der gegenwärtigen Diskussion noch vertretbar oder sogar relevant sind. Ist eine Adaption auf der Grundlage einiger philosophischer Axiome überhaupt noch möglich?

Schließlich richtet sich die vorliegende Arbeit darauf, die Möglichkeiten eines produktiven Dialogs zwischen den klassischen aš'aritischen Ansätzen und zeitgenössischen theologischen sowie philosophischen Perspektiven zu erkunden. Dabei wird untersucht, inwieweit die grundlegenden theologischen Intuitionen, die die mittelalterlichen Theologen zu ihren Positionen geführt haben, in der gegenwärtigen Diskussion neu bewertet und kontextualisiert werden können. So wird zum Beispiel das Bestreben der aš'aritischen Theologie, die Alleinwirksamkeit Gottes zu betonen, das insbesondere als Reaktion auf die rationalistische Theologie der Mu'tazila entstanden ist, im Rahmen gegenwärtiger theologischer Debatten erörtert, um dadurch Wege aufzuzeigen, wie diese Konzepte in der heutigen theologischen Landschaft fruchtbar gemacht werden können.

Insgesamt zielt diese Arbeit darauf ab, die Verbindungen zwischen den historischen Theorien aš'aritischer Theologie und den modernen theologischen und philosophischen Diskussionen zu ergründen. Dabei soll aufgezeigt werden, wie die Einsichten mittelalterlicher Denker, insbesondere Āmidīs, heute noch von Bedeutung sein können und welche neuen Perspektiven sich daraus für die zeitgenössische Theologie ergeben. Indem die Forschungsergebnisse in diesen Dialog eingebracht werden, hofft die Arbeit, zur Weiterentwicklung der Diskussion über die göttlichen Attribute beizutragen.

II Quellen und Methodologie

Für diese Untersuchung bildet das theologisches Hauptwerk *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-Dīn* von Sayf ad-Dīn al-Āmidī¹ die primäre Grundlage. Als komplementäres Vergleichsmaterial wird zudem seine theologische Abhandlung *Ġāyat al-marām fī ʿilm al-kalām* herangezogen. Diese beiden Werke bilden die Basis für die Untersuchung der göttlichen Attribute und für den Diskurs im Kontext der ašʿaritischen und muʿtazilitischen Theologien. Aus diesem Grund wird die Person Āmidī sowie sein Beitrag in der ašʿaritischen Theologie in 1.4 vorgestellt und sein Hauptwerk im Rahmen des Unterkapitels 1.4.3 näher beleuchtet.

Methodisch setzt die Arbeit auf einen dreifachen Kontextualisierungsansatz für die Analyse der Attribute Gottes: (1) den historischen Kontext, der jedes Attribut im ašʿarisch-muʿtazilitischen Diskurs vor Āmidī beleuchtet; (2) Āmidīs spätašʿaristische Überlegungen zu den einzelnen Attributen, die hauptsächlich aus *Abkār* stammen und eingehend analysiert werden; und schließlich (3) Erkenntnisse aus anderen theologischen und philosophischen Perspektiven. Ziel dieser Vorgehensweise ist es, die historischen Debatten in einen Dialog mit aktuellen Fragestellungen und Herausforderungen zu bringen, um eine Neubewertung der historischen Darstellung zu ermöglichen. Hierbei werden insbesondere theologische und religionsphilosophische Arbeiten herangezogen, die den Diskurs erweitern und traditionelle Problemstellungen durch neue Ansätze beleuchten. Es werden insbesondere solche Perspektiven ausgewählt, die in Philosophie und Theologie als einflussreich gelten und die Debatten um Gottes Eigenschaften maßgeblich geprägt haben – dies umfasst sowohl klassische als auch moderne Denker. Die Integration dieser Perspektiven erfolgt durch einen vergleichenden Analyseprozess, bei dem die zentralen Argumente und Konzepte der ašʿaritischen Theologie den ausgewählten Theorien gegenübergestellt werden. Ziel ist es, die theologischen Intuitionen mittelalterlicher Denker wie Āmidī zu beleuchten und zu untersuchen, wie diese in einem modernen Kontext neu interpretiert oder angewandt werden können. Ein besonderer Fokus liegt darauf, Brücken zwischen den Traditionen zu schlagen, ohne die Eigenständigkeit und Kontextgebundenheit der jeweiligen Ansätze zu vernachlässigen, um einen Dialog zu eröffnen, der zu einem besseren Verständnis der göttlichen Attribute führt und neue Perspektiven für die zeitgenössische Theologie bietet. Ein Schlüsselement der methodischen Herangehensweise dieser Arbeit ist die Ausarbeitung und Kategorisierung der göttlichen Attribute in drei Hauptgruppen, die im folgenden Unterkapitel erläutert wird.

1 Zu den genauen bibliografischen Angaben und zum Werk siehe weiter unten Kap. 1.4.3.

III Kategorisierung der Attribute

Die vorliegende Untersuchung orientiert sich nicht an der von Āmidī vorgenommenen Strukturierung der Attribute, sondern weicht davon ab und bietet eine Unterteilung in drei Kategorien. Die sieben Wesensattribute Gottes – Allmacht, Wille, Wissen, Leben, Hören, Sehen und Reden –, die in der aš'arischen Theologie traditionell als unverzichtbare Aspekte der göttlichen Natur betrachtet werden, wurden für die Zwecke dieser Analyse in drei Kategorien eingeteilt.

Diese Neukategorisierung ermöglicht zunächst einen vereinfachten Überblick der Attribute, hat aber ebenso eine theologische Bedeutsamkeit. Sie bietet einen neuen Zugang zum Verständnis der göttlichen Attribute und unterscheidet sich von klassischen Einteilungen insofern, als dass sie Attribute zusammenbringt, die in einer ähnlichen Weise das Verhältnis zwischen Gott und der Schöpfung prägen. So werden unterschiedliche Aspekte der göttlichen Natur und ihrer Wirkungsfelder hervorgehoben. Die erste Kategorie betont Gottes Souveränität in der Schöpfung, die zweite unterstreicht Seine absolute, immerwährende Präsenz und Außerzeitlichkeit, und die dritte spiegelt die Bedeutung der göttlichen Zuwendung an die Geschöpfe und Seine Interaktion mit ihnen in der Zeit durch Offenbarung und (Bitt) Gebete wider.

Kategorie 1: Allmacht, Wille und Wissen Gottes

Die erste Kategorie umfasst die Attribute, die direkt mit Gottes Schöpfung und der Führung der Welt in Verbindung stehen. Durch diese drei Attribute wird in der aš'arischen Theologie Gott als Herrscher und Lenker der Welt dargestellt. Die Allmacht Gottes (*al-qudra*) repräsentiert dabei Gottes uneingeschränkte Macht über die gesamte Schöpfung. Wie diese Eigenschaft interpretiert werden kann, wird in der Diskussion in Kapitel 3.1 vertieft erarbeitet. Der Wille Gottes (*al-irāda*) zeigt zunächst, dass alles, was geschieht, auf den souveränen Entschluss Gottes zurückzuführen ist und mit der Allmacht Gottes in direkter Verbindung steht. Das Wissen Gottes (*al-ilm*) umfasst die vollständige Kenntnis von allem, was geschah, was geschieht und was geschehen wird. Diese Attribute allesamt verdeutlichen, dass Gott der Ursprung, Erhalter und Lenker der gesamten Schöpfung ist. Die Zusammenführung dieser Attribute in einer Kategorie unterstreicht somit die zentrale Rolle Gottes als Schöpfer, Erhalter und souveräner Lenker des Geschaffenen.

Die Auswahl der drei Attribute in Kategorie 1 beruht außerdem auf der ontologischen Priorität dieser Attribute in der Theologie der Aš'ariyya und hebt ihre zentrale Bedeutung hervor. Sie fungieren als primäre und notwendige Voraussetzungen für die Existenz. Ohne Gottes Allmacht gäbe es keine Schöpfung, ohne sei-

nen Willen wären seine Handlungen und Entscheidungen nicht zielgerichtet, und ohne sein Wissen wäre Gott nicht in der Lage, die Schöpfung vollständig zu durchdringen und zu lenken. Dies zeigt, dass die Attribute miteinander direkt verbunden sind und ein Fundament darstellen, die Gottes Schöpfungsakte in Verbindung mit dem Geschaffenen bringen.

Kategorie 2: Leben und Sehen Gottes

Die Zuordnung des Lebens und Sehens Gottes zu je einer Kategorie mag etwas ungewöhnlich erscheinen, insbesondere vor dem Hintergrund, dass sie zwei Attribute voneinander trennt, die in der aš'aritischen Theologie immer zusammen vorkommen, nämlich Hören und Sehen Gottes. Selbst Āmidī behandelt Hören und Sehen Gottes als „Wahrnehmungsvermögen“ (*idrāk*) in *Abkār* zusammen. Diese Auswahl der Attribute kann aber durchaus gut begründet werden, und wird ausführlich in den späteren Kapiteln geschildert. Die Zusammenführung dieser zwei Attribute dient der Betonung der allgegenwärtigen und außerzeitlichen Aspekte Gottes. Die Trennung von Sehen und Hören kann als Versuch interpretiert werden, die unterschiedlichen Modalitäten der göttlichen Interaktion mit der Welt stärker herauszuarbeiten. Kurz gesagt, umfasst diese Kategorie Attribute, die auf Gottes Omnipräsenz hindeuten und in einer Form von Außerzeitlichkeit gedacht werden können. Im Gegensatz zum Hören Gottes, das als Interaktion mit der Schöpfung und daher in Verbindung mit Zeitlichkeit verstanden wird, wird das Sehen Gottes viel allgemeiner betrachtet: So, wie das Leben Gottes (*al-ḥayāt*) Seine ewige Existenz in der Anfangslosigkeit und Seine Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von dem Geschaffenen bezeichnet, wird auch das Sehen Gottes (*al-baṣar*) als eine zeitlose Kenntnis von allem, was in der Schöpfung geschah, geschieht und geschehen wird, wahrgenommen (was aus der menschlichen zeitlichen Perspektive nicht leicht begreifbar scheint). Die Kombination dieser beiden Attribute in einer Kategorie unterstreicht die allgegenwärtige Präsenz Gottes in der Schöpfung, die nicht mit dem zeitlichen Geschehen zusammen gedacht werden kann. Durch sein Lebendigkeit ist Gott ein dynamisches und aktives Wesen, das in der Lage ist, die Welt und ihre Ereignisse fortwährend zu beobachten und auf sie ohne räumliche oder zeitliche Einschränkungen einzuwirken.

Kategorie 3: Hören und Reden Gottes

Mit dieser Kategorie ist eine Dynamik des Gesprächs und der Interaktion Gottes mit der Schöpfung angedacht, indem eine Wechselwirkung zwischen dem Hören und

dem Gehört-Werden stattfindet. Dabei spielen Hören und Reden Gottes eine entscheidende Rolle, nicht nur als isolierte Attribute, sondern als Instrumente einer dynamischen Wechselwirkung zwischen dem Göttlichen und dem Geschaffenen. Diese Kategorie kann als „dialogische Gottesvorstellung“ bezeichnet werden, die auf das Konzept des „Gesprächs“ mit der Schöpfung hinweist. Dabei ist es entscheidend, dass sich Gott in seiner Freiheit dafür entscheidet, auf die Bedürfnisse der Menschheit einzugehen, und dadurch den Menschen nicht nur als passives Objekt der göttlichen Willensführung, sondern als aktiven Gesprächspartner begreift. Das zweite Attribut in dieser Kategorie ist das Reden Gottes (*al-kalām*). Hier wird das Offenbaren Gottes und Seine Zuwendung zum Individuum und der Schöpfung im Allgemeinen abgehandelt. Dadurch wird vermittelt, dass Gott nicht nur das Universum erschaffen und erhalten hat, sondern auch dem Menschen die direkte Kommunikation ermöglicht hat, um Seinen Willen und Seine Weisheit zu offenbaren. Gottes Offenbaren zeigt, dass Sein Handeln nicht nur durch Allmacht und den Willen geschieht, sondern dass er Seinen Willen durch Offenbarung als Gesetze und Rechtleitung an die Menschheit offenbart und somit Seine Rede zum unverzichtbaren Aspekt der menschlichen Gottesvorstellung macht.

Die Dynamik des Gehört-Werdens ist gleichermaßen wechselseitig: Im Vergleich zu Gottes allumfassender Wahrnehmung durch das Sehen unterscheidet sich Seine Eigenschaft des Hörens, das zeitlich verankert sein muss, grundsätzlich: Ein Bittgebet seitens eines Gott-Suchenden muss sich erstmals in der Zeit realisiert haben, um überhaupt von Gott gehört zu werden. Gott ist – so kann man sagen – in seiner Freiheit um des Menschen Willens Hörender. Das Hören Gottes ist essenziell für Seine Fähigkeit, die Schöpfung umfassend wahrzunehmen und auf die Bedürfnisse der Schöpfung im Allgemeinen einzugehen und diese zu lenken oder auf sie zu reagieren. Hören ermöglicht Gott einen direkten Zugang und wird – genauso wie das Reden Gottes – in der Zeit aktualisiert. Gott bedient sich der Dimension der Zeit, um in eine Beziehung mit dem Menschen einzutreten, oder diese dem Menschen zumindest anzubieten. In Seinem Willen und in Seiner Freiheit bestimmt Er sich dazu, dass Er mit dem Menschen interagiert, um ihm damit Beistand zu leisten, sich zu entwickeln und zu reifen.

Abschließend sei angemerkt, dass die hier entworfene Kategorisierung keinen Anspruch auf Vollkommenheit (oder absolute Richtigkeit) erhebt und dem Autor einige Schwächen dieser Kategorisierung durchaus bekannt sind, vor allem, wenn es um die Überlappungen und Interdependenzen der Attribute Gottes geht: Gottes Allmacht, Wille und Wissen sind zwar in der Erschaffung und Lenkung der Welt verankert, aber sie beeinflussen auch Gottes unmittelbare Präsenz und Interaktion mit der Schöpfung. Genauso ist es im Falle des Reden Gottes, welches nicht nur auf die Offenbarung beschränkt ist, sondern auch mit dem Wissen (und Willen) Gottes zusammenhängt. Die vorgeschlagene Kategorisierung soll jedoch nicht dazu dienen,

diese Verbindungen und Interdependenzen, die zweifelsohne bestehen, zu leugnen oder zu ignorieren. Stattdessen hat diese Kategorisierung einen didaktischen und systematischen Nutzen, indem sie ermöglicht, die verschiedenen Aspekte der göttlichen Attribute in einem übersichtlichen Rahmen zu betrachten, der für die Zwecke dieser Arbeit erforderlich ist. Die Einteilung soll nicht als absolut oder dogmatisch verstanden werden, sondern als heuristisches Mittel, das dazu beiträgt, die Attribute Gottes in ihrer Komplexität besser zu verstehen. Weiterführende Forschungen könnten dazu beitragen, diese Interdependenzen aufzuklären.

IV Gliederung und Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist in mehrere thematisch zusammenhängende Kapitel gegliedert, um einen umfassenden Überblick über die Attribute Gottes in der aš'aritischen Schule und in gegenwärtigen Perspektiven zu bieten.

Im ersten Kapitel wird der Forschungsgegenstand näher beleuchtet. Zunächst wird die Bedeutung der Diskussion um die göttlichen Attribute im islamischen Kontext erörtert. Daraufhin erfolgt eine Einführung in die aš'aritische Schule als zentralen Bezugsrahmen der Untersuchung, gefolgt von einer Analyse von Āmidī's theologischem Hauptwerk *Abkār*, einschließlich seiner methodischen Ansätze und seiner Relevanz für den gegenwärtigen Diskurs.

Das zweite Kapitel „Historische Grundlegung des Themas der Attribute Gottes“ dient als Einführung in den historischen Kontext für die nachfolgende Diskussion. Es beginnt mit einer Untersuchung der Korantexte, die sich mit den Attributen Gottes befassen, und analysiert dann die verschiedenen Ansätze der frühen islamischen Theologie, einschließlich der literalistischen Interpretationen und der *Theologia Negativa*. Dieses Kapitel schließt mit einer Diskussion über den aš'aristisch-mu'tazilitischen Diskurs und die fortwährende Relevanz dieser Debatte.

Die Kapitel 3 bis 5 untersuchen die Wesenseigenschaften Gottes gemäß der oben beschriebenen Klassifikation. So werden in Kapitel 3 die drei grundlegenden Attribute Allmacht, Wille und Wissen Gottes, in Kapitel 4 das Leben und das Sehen Gottes sowie in Kapitel 5 das Hören und das Reden Gottes erarbeitet. Die Untersuchungen dieser Attribute umfassen immer die Perspektive der klassischen aš'aritischen Schule, die späteren Arbeiten des Āmidī sowie einen Versuch, die Grundzüge Āmidī's Theorie im Dialog mit anderen theologischen und philosophischen Ideen und Perspektiven zu reflektieren. In Kapitel 6 mündet die Arbeit in einer abschließenden Zusammenfassung und bietet einen Ausblick auf potenzielle weitere Forschungsrichtungen.

1 Forschungsgegenstand

1.1 Warum die Rede von den Attributen Gottes?

In jeder Theologie, so auch in der islamischen, kreist alles um die unausweichliche Frage nach Gott – eine Frage, die so komplex erscheint, dass sie unsere Sprache an ihre Grenzen bringt. Manchmal scheint sie sogar die Logik zu überwinden, um das Unerklärliche zu fassen. Gott ist ein zentrales Thema dieser Arbeit. Denkt man über Gott nach, so versucht man, Sein Wesen auf philosophische, theologische und mystische Weise zu ergründen. Das entspricht dem koranischen Gebot, Nähe zu Gott durch Reflexion und Bewusstsein Seiner Eigenschaften zu suchen.² Es heißt, herauszufinden, wie Gott ist, wie man Ihn denken kann und wie die Wechselwirkung und die wechselseitige Beziehung zwischen Gott – dem Schöpfer – und Seinem Geschöpf in Bezug auf die religiöse Praxis zu verstehen ist.

Ein oft zitierter Ḥadīṭ mahnt zur Vorsicht bei der Untersuchung eines solchen Themas: „Denkt über die Zeichen Gottes nach und denkt nicht über Sein Wesen nach“ (*tafakkarū fi ālā'i llāh, wa-lā tafakkarū fi dātih*).³ Abū 'Alī ibn Sīnā (gest. 1037), ein bedeutender Denker der islamischen Philosophie, argumentierte in diesem Zusammenhang, dass Menschen ohne philosophische Ausbildung keine abstrakten Gottesvorstellungen vermittelt bekommen sollten. Stattdessen sollte die „ungebildete Masse“ mit Symbolen und Gleichnissen über die Herrlichkeit Gottes unterrichtet werden, und dass das Wissen darüber, dass Gott nicht seinesgleichen und keinen Partner hat und Ihm niemand ähnlich ist, für sie vorerst ausreicht.⁴ Diese

2 Beispielhaft etwa Koran 3:190–191: „In der Erschaffung von Himmel und Erde und im Aufeinanderfolgen von Tag und Nacht liegen Zeichen für diejenigen, die Verstand haben, (Leute) die im Stehen, Sitzen oder Liegen Gottes gedenken und über die Erschaffung von Himmel und Erde nachsinnen (und sagen) Herr! Du hast das (alles) nicht umsonst geschaffen. Gepriesen seist du! (Wie könntest du so etwas tun!) Bewahre uns vor der Strafe des Höllenfeuers!“ Oder im Kontext des Attributs der göttlichen Rede: „(Der Koran ist) eine von uns zu dir hinabgesandte, gesegnete Schrift (und wird den Menschen verkündet) damit sie sich über seine Verse (w. Zeichen) Gedanken machen, und damit diejenigen, die Verstand haben, sich mahnen lassen.“ (Koran 38:29). Wenn nicht anders angemerkt, entstammt die Übersetzung der Koranstellen in dieser Arbeit aus Paret, Rudi, *Der Koran*, 10. Auflage, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007.

3 Vgl. Aṭ-Ṭabarānī, Abū l-Qāsim ibn Aḥmad, *al-Muḡam al-awsaṭ*, Bde. I-X, Ṭāriq ibn 'Awḍ Allāh und 'Abd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm (Hg.), Kairo: Dār Ḥaramayn, 1995, Bd. VI, S. 250. Überlieferung Nr. 6319.

4 Vgl. Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *The Metaphysics of the Healing. Aṣ-Šifā': al-Ilāhiyāt*, Marmura, Michael (Übs.), Provo: Brigham Young University Press, 2005, S. 365 f. Die Passage in deutscher Übersetzung zu finden in: Suleiman, Farid, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, Berlin: De Gruyter, 2019, S. 57. Dies wurde später von Theologen wie Ibn Taymiyya kritisiert. Vgl. ebd. 58.

Arbeit strebt danach, über solche grundlegenden Darstellungen hinauszugehen und eine Analyse vorzunehmen, die die Wesensattribute Gottes detailliert untersucht und deren Bedeutung in der aš'aritischen Theologie erklärt.

Seit den Anfängen der islamischen Theologie versuchen muslimische Theologen unterschiedlicher Richtungen das Wesen Gottes zu definieren, zu bestimmen und zu verstehen. In diesem Kontext hat sich die Wissenschaft von Kalām (*ʿilm al-kalām*) als ein zentraler Bereich der islamischen Religionsgeschichte entwickelt.⁵ Das Thema der Attribute Gottes innerhalb dieses Bereiches spielt eine entscheidende theologische und gesellschaftspolitische Rolle.⁶ Dieses Thema ist daher nicht nur grundlegend für das Verständnis der islamischen Gottesvorstellung, sondern auch die Basis für die Auseinandersetzung mit weiteren theologischen Fragen. Die eingehende Untersuchung der göttlichen Attribute ist zudem unerlässlich für das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, insbesondere im Kontext der religiösen Praxis im Islam.

Das Konzept der Attribute Gottes (*ṣifāt Allāh*) bezieht sich im Allgemeinen auf die spezifischen Eigenschaften, die Gott im Koran zugeschrieben und die in den Ḥadīthen berichtet werden.⁷ Ausgehend von diesen beiden grundlegenden Quellen des Islams, dem Koran und den Ḥadīthen, entstand in der frühen Phase der Islamischen Theologie das Bedürfnis danach, die notwendigen Wesensattribute Gottes,

5 Zum Begriff und der Deutung siehe: Madelung, Wilferd, „Der Kalām,“ in: *Grundriss der arabischen Philologie* (GAP), Band II, Gätje, Helmut (Hg.), Wiesbaden: Reichert, 1987, S. 326–336.

6 Letzteres ist durch die Zeit der *Mihna* nachweisbar: Ein markanter Zeitpunkt in dieser Entwicklung ist die Periode der *Mihna*, einer Inquisition, in der Theologen, oft unter dem Druck des Gefängnisses, ihre Ansichten zum Koran – ob er geschaffen oder ungeschaffen sei – offenbaren mussten. Dieses Ereignis unterstreicht die entscheidende Rolle, die die Frage der göttlichen Attribute in der theologischen und in der gesellschaftspolitischen Landschaft des Islams spielt. Siehe dazu: Hinds, Martin, „*Mihna*“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Bd. VII, Leiden: Brill, 1993, S. 2–6. Vgl. hierzu ausführlich in Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bde. I–VI, Berlin: Walter de Gruyter, 1991–1997, Bd. 3, S. 446–520. Dieses Werk von Van Ess wird im weiteren Verlauf der Arbeit als abgekürzt als TG wiedergegeben.

7 Beispielhaft etwa eine Überlieferung zum Willen Gottes. „[...] Der Prophet sagte: ‚Du bist ein Diener, dem Allāh Gutes will. Wenn Allāh, der Erhabene, mit einem Diener Gutes will, beschleunigt Er die Strafe für seine Sünden. Und wenn Er mit einem Diener Schlechtes will, hält Er die Strafe für seine Sünden zurück, bis er sie am Tag der Auferstehung vollständig erhalten wird, als ob es eine Schande wäre.‘“ S. Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad*, Bde. I–XXX, Šuʿayb al-Arnaʿūt (Hg.), Beirut: Muʿassasat ar-Risāla, 1992, Bd. 27, S. S. 360. Überlieferung Nr. 16806. Oder folgende Überlieferung zur Macht Gottes: „Allāh wird die Erde am Tag der Auferstehung in Seiner Hand zusammenfalten und den Himmel mit Seiner Rechten aufrollen. Dann wird Er sagen: ‚Ich bin der König. Wo sind die Könige der Erde?‘“ Al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismāʿīl, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Al-Nāṣir, Muḥammad Zuhayr (Hg.), Beirut: Dār Tawq an-Naḡāt, 2002, Bd. 9, S. 116. Überlieferung Nr. 7382.

die essenziell für die ontologische Konzeption Gottes sind, zu definieren und rational zu begründen. So entstand zunächst die Unterscheidung zwischen den Handlungs- bzw. Tatattributen (*ṣifāt al-fiʿl*) und den Wesensattributen (*ṣifāt al-dāt*), die für das Sein Gottes konstitutiv untrennbar mit dem Wesen Gottes verbunden sind, und unabhängig von Seiner Beziehung zur Schöpfung existieren. Diese umfassen folgende sieben Attribute: Leben (*ḥayāt*), Wissen (*ʿilm*), Macht (*qudra*), Wille (*irāda*), Hören (*sam*), Sehen (*baṣar*) und Sprechen (*kalām*).⁸ Im Gegensatz dazu sind die Handlungsattribute an bestimmte Handlungen Gottes gekoppelt (Erschaffung, Versorgung oder Führung); sie sind entsprechend kontextabhängig und können variieren, je nachdem, welche Handlung Gott gerade vollzieht. Der große Unterschied zu den Wesensattributen besteht vor allem darin, dass die Tatattribute nicht zwangsläufig immer aktiv sind, sondern nur dann zum Tragen kommen, wenn eine bestimmte Handlung ausgeführt wird.

Die Annahme mehrerer Attribute im Wesen Gottes steht jedoch in einer gewissen Spannung zur Vorstellung der Einheit Gottes (*tawḥīd*) – einem zentralen theologischen Grundsatz im Islam. Die islamischen Gelehrten, insbesondere die der ašʿaritischen Schule, haben daher Ansätze entwickelt, um diese scheinbare Widersprüchlichkeit zu überwinden. In diesem Zusammenhang hilft die Untersuchung der frühen Quellen sowie der späteren Auffassungen der göttlichen Attribute dabei, die theologischen Herausforderungen und Ansätze besser zu erfassen und einzuordnen.

1.2 Diskussion um die Attribute als Lösung einer theologischen Spannung

Im Zentrum der Debatte um die Attribute Gottes steht die Versöhnung von Gottes Transzendenz und Immanenz. Die Herausforderung in einem solchen Unternehmen liegt darin, wie man den absolut transzendenten Gott so beschreiben kann, dass er für den menschlichen Verstand greifbar wird, ohne in anthropomorphe oder polytheistische Fallstricke zu tapen. Wenn die Transzendenz Gottes so umfassend ist, dass menschliche Sprache und Vorstellungskraft Ihn nicht erfassen können, wie kann dann eine Offenbarungsreligion wie der Islam bestehen, die auf der Mitteilung Gottes an den Menschen beruht?⁹

Die Debatte über Gottes Attribute zielt darauf ab, diese scheinbare Dichotomie zu überwinden. In der ašʿaritischen Tradition wird zwischen dem Wesen Gottes (*dāt*

⁸ Näheres zur Entstehung dieser Debatte und Definierung der Wesensattribute s. u. Kap 2.4.

⁹ Auf diese Fragen wird im Kapitel 2.4.1. etwas detaillierter eingegangen.

Allāh) und Seinen Attributen (*ṣifāt*) strikt unterschieden, um Gottes Transzendenz zu bewahren und gleichzeitig eine Möglichkeit zu schaffen, über Gott zu sprechen. Das Wesen bleibt für den Menschen unfassbar und unzugänglich, während die Attribute eine Annäherung an Gottes Handeln in der Welt und Seine Beziehungen zur Schöpfung ermöglichen. Die aš'aritische Schule versucht damit, Gottes Transzendenz zu wahren, bietet jedoch zugleich einen Rahmen für seine Immanenz, d. h. für die Möglichkeit, Gott durch Seine Attribute „kennenzulernen.“

Auf dieser Basis lässt sich die Offenbarung, insbesondere der Koran, als Ausdruck der göttlichen Attribute interpretieren, ohne Gottes Transzendenz zu kompromittieren. Der Koran, als „Wort Gottes“ (*kalām Allāh*), wird in der aš'aritischen Tradition als ungeschaffen angesehen und fungiert somit als direkter Ausdruck der ewigen Attribute Gottes.¹⁰ Das bietet eine Grundlage sowohl für eine theologische als auch für eine ethische Auslegung des Textes.

Zusammenfassend zielt die Diskussion über die göttlichen Attribute in der islamischen Theologie, insbesondere in der aš'aritischen Tradition, darauf ab, eine Lösung für das Problem zu finden, wie der absolut transzendente Gott für den Menschen verständlich gemacht werden kann, ohne dabei Gottes Transzendenz oder Einheit (*tawḥīd*) zu gefährden. Auf diese Weise wird versucht, ein ausgewogenes Verhältnis zwischen den Anforderungen der Offenbarung und den Ansprüchen der Vernunft zu schaffen.

1.3 Warum die Schule der Aš'ariyya?

Die Entscheidung, den Fokus dieser Arbeit auf die aš'aritische theologische Schule zu legen, ist keine zufällige, sondern entspringt mehreren überzeugenden Gründen, die sowohl die historische Relevanz dieser Schule als auch die Komplexität ihrer Auseinandersetzung mit der rationalistischen Theologie der Mu'tazila betonen.

Erstens steht die aš'aritische Theologie aufgrund ihres weitreichenden Einflusses im Zentrum dieser Forschung. Zusammen mit der māturīdītischen theolo-

¹⁰ Die Frage nach der Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des Korans war ein zentrales Thema in der frühen islamischen Theologie und führte zu intensiven Debatten zwischen verschiedenen theologischen Schulen. Während die Mu'tazila den Koran als geschaffen betrachteten, betonten die Aš'ariten seine Ungeschaffenheit, was grundlegende Implikationen für das Verständnis der göttlichen Attribute und die Natur der Offenbarung hatte. Das bietet eine Grundlage sowohl für eine theologische als auch für eine ethische Auslegung des Textes. Vgl. die Ausführungen zu Abū l-Hudayl in: Van Ess, Josef, *TG*, Bd. 3, 283 f.

gischen Schule, die sich in der Nachfolge von Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (gest. 944)¹¹ entwickelt hat und heute noch Anhänger im Mittleren Osten, auf dem Balkan und vorwiegend in der Türkei hat, stellt die theologische Schule der Aš'ariyya als Nachfolge des Schulgründers Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (gest. 936) bis heute eine dominante theologische Strömung in Teilen des arabischen Raums, Nordafrikas und des indischen Subkontinents dar. Insbesondere in akademischen Zirkeln und in Institutionen der höheren religiösen Bildung wie den Universitäten von al-Azhar in Ägypten und al-Qarawīyīn in Marokko hat die aš'aritische Theologie großen Einfluss.

Darüber hinaus bietet die aš'aritische Theologie eine komplexe Annäherung an das Thema der göttlichen Attribute, welche im Rahmen dieser Arbeit genauer erleuchtet werden. Dabei spielt der theologische Diskurs mit deren theologischen Hauptgegnern, den Mu'taziliten, eine entscheidende Rolle, weswegen auch in dieser Arbeit ein Versuch unternommen wird, bestimmte theologische Aussagen immer vor diesem Hintergrund zu beleuchten. Die Tiefe der aš'aritischen Theologie spiegelt sich auch in den Nuancen des inneraš'aritischen Diskurses wider, welcher grob in drei Phasen unterteilt werden kann: Die erste Phase beginnt mit Abū l-Ḥasan al-Aš'arī selbst, der im Jahr 936 verstarb. Die zweite Phase, oft als „früher klassischer Aš'arismus“ bezeichnet, wird durch Gelehrte wie al-Bāqillānī, al-Baḡdādī und Ibn Fūrak markiert, die als die größten Systematiker der aš'aritischen Lehre gelten. Diese Phase zeichnet sich durch die ersten Formalisierungen des aš'aritischen Gottesbeweises aus und blieb weitgehend unberührt von den philosophischen Einflüssen Ibn Sīnās. Die dritte Phase des „späteren klassischen Aš'arismus“ beginnt etwa mit al-Ġuwaynī (gest. 1085), und umfasst die Theologen wie al-Ġazzālī und insbesondere Sayf ad-Dīn al-Āmidī, dessen Werke den zentralen Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit darstellen.

Ferner ist die historische Reichweite und die Relevanz der aš'aritischen Theologie im Mittelalter ebenfalls beachtenswert. Allein der Einfluss der Werke al-Ġazzālīs auf verschiedene mittelalterliche Autoren unterstreicht die Bedeutung der aš'aritischen Theologie in dieser Epoche. Die Theologie der Aš'ariyya war eine Grundlage der Auseinandersetzung mit einer Vielzahl anderer islamischer Schulen und Denkrichtungen durch die Jahrhunderte, was in der vorliegenden Arbeit die Möglichkeit gibt, die Attribute Gottes in einem breiten und vielseitigen Kontext zu erforschen und über den schlichten dogmatischen Diskurs hinauszugehen und

¹¹ Allgemein zu ihm siehe: Madelung, Wilferd, „al-Māturīdī,“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Band VI, Leiden: Brill, 1991, S. 846f. Zu seiner Theologie ist im Jahr 2021 eine neue Studie erschienen: Harvey, Ramon, *Transcendent God, Rational World. A Māturīdī Theology*, Edinburgh: University Press, 2021. Zur Einordnung Māturīdis und zu seiner Theologie vgl. insbesondere S. 10–49.

tiefer in die facettenreiche Landschaft der islamischen Theologie einzutauchen, aber auch Verbindungen mit theologischen Positionen anderer Religionen zu suchen.

Schließlich können – ausgehend von den Grundlagen der aš'aritischen Theologie – wertvolle Impulse entstehen, um gegenwärtige Fragestellungen weiterzudenken und sie in den Kontext moderner religionsphilosophischer Diskussionen zu stellen. Ein solcher Ansatz ermöglicht es, die historischen Debatten der islamischen Theologie nicht nur als abgeschlossene Kapitel zu betrachten, sondern als lebendigen Bestandteil eines fortlaufenden Dialogs, der auch für die Herausforderungen der heutigen Gesellschaft fruchtbar gemacht werden kann.

1.4 Sayf ad-Dīn al-Āmidī (gest. 1233)

In diesem Abschnitt wird die Rolle von Sayf ad-Dīn al-Āmidī (gest. 1233) im aš'aritischen Diskurs über die göttlichen Attribute näher betrachtet, um darzulegen, warum seine Theologie besonders geeignet ist, als Schwerpunkt dieser Untersuchung zu dienen. Bevor jedoch auf die spezifischen theologischen Aspekte seiner Lehren eingegangen wird, ist es unerlässlich, seinen geistesgeschichtlichen Hintergrund und seine Bedeutung innerhalb der intellektuellen Strömungen seiner Zeit zu klären.

Āmidī war ein Theologe der post-avicennischen Epoche der aš'aritischen Theologie. In dieser Phase erfuhr die sunnitische Theologie verstärkt den Einfluss von Abū 'Alī Ibn Sīnā (gest. 1037). Es vollzog sich ein Prozess der Systematisierung und wissenschaftlichen Fundierung theologischer Werke.¹² Diese Öffnung gegenüber der Philosophie wurde vor allem durch die Integration des avicennischen Systems in die theologischen Schriften angestoßen, insbesondere durch Abū Ḥāmid

¹² In der neueren Forschung zur arabisch-islamischen Philosophiegeschichte zeichnet sich durch die Wiederentdeckung und Analyse zahlreicher Texte die Ansicht ab, dass die post-avicennische Periode als „goldenes Zeitalter“ der mittelalterlichen islamischen Theologie angesehen wird. Dimitri Gutas hat mit seinen Artikeln zur Historiografie der arabischen Philosophie diese Ansicht nachhaltig geprägt. Insbesondere in „The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350,“ in: J. Janssens und D. De Smet (Hg.), *Avicenna and his Heritage*, Leuven, 2002, S. 81–97; und „The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy,“ in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, 2002, S. 5–25 widerlegt er die weitverbreitete Annahme, dass der sunnitische Islam das philosophische Denken unterdrückt habe. Gutas revidierte Ansichten zum Thema der post-avicennischen Philosophie finden sich in „Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach,“ in: Al-Ghouz, Abdelkader (Hg.) *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Bonn: University Press, 2018, S. 19–71.

al-Ġazzālīs Werk *Tahāfut al-falāsifa*.¹³ In diesem Werk identifiziert Ġazzālī problematische philosophische Thesen und legt damit die Grundlage für eine intensivere Auseinandersetzung der Theologen mit der Philosophie.¹⁴

Die Wechselwirkung zwischen *Kalām* und *Falsafa* in dieser Periode wurde zudem durch die einflussreichen Werke von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210) geprägt.¹⁵ Er führt eine neue „ontologische Methode“ des Argumentierens ein,¹⁶ die zur Entstehung einer Art „islamischen Philosophie“ oder einer philosophischen Theologie führt, die im Einklang mit der Orthodoxie steht.¹⁷ Diese neuartige Methodologie von Rāzī, die theologischen Probleme in mehrere Einzelfragen (*masā'il*) zu zerlegen und diese schrittweise aus verschiedenen Perspektiven im scholastischen Diskurs anzugreifen, bildet die Basis für eine neue Generation theologischer Texte. Theologen verschiedener Herkunft übernehmen in ihren Arbeiten diese neuartige Strukturierung von Rāzī, und sein Werk *al-Mulāḥḥaṣ fī l-ḥikma* dient vielen als Vorlage für spätere theologische Abhandlungen.¹⁸

Zu diesen Theologen gehört auch Sayf ad-Dīn al-Āmidī. Der aus Āmid, dem heutigen Diyarbakir in Ostanatolien, stammende Gelehrte, wird der aš'aristischen theologischen Schule zugeordnet. Er gilt, neben Ġazzālī und Rāzī, als eine der Schlüsselfiguren in der Interaktion zwischen aš'aritischer Theologie und der Phi-

13 Edition und Übersetzung: al-Ġazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad, *The Incoherence of the Philosophers*, Marmura, Michael (Hg.), Utah: Brigham Young University Press, 2000.

14 Sofern sich ein Theologe von den als „problematisch“ eingestuften philosophischen Thesen distanzierte, konnte er seine Rechtgläubigkeit in der theologischen Auseinandersetzung mit der Philosophie bewahren. Siehe dazu Rudolph, Ulrich: *Islamische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: Beck 2013, S. 56–60.

15 Diese Werke sind: Rāzī, Faḥr ad-Dīn: *al-Maṭālib al-'āliya min al-'ilm al-ilāhī*, al-Saqqā A. Ḥ. (Hg.), Bde. I–IX, Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, 1987; ebd., *Šarḥ al-išārāt wa-t-tanbīhāt*, Najafzāda, A.R. (Hg.), Bde. I–II, Teheran: Anḡuman-i Āṭār wa-Mafāḥir-i Farhangī, 2005. Vgl. Shihadeh, Ayman: „From Al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th century developments in Muslim philosophical Theology,“ in: *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), S. 168f. Zwei Studien befassen sich mit der Chronologie und Anordnung der Werke ar-Rāzīs: Shihadeh, Ayman: *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Leiden: Brill, 2006, S. 5–12, und Griffel, Frank: „On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage He Received,“ in: *Journal of Islamic Studies*, 18 (2007), S. 313–344.

16 Vgl. Eichner, Heidrun: *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy. Philosophical and Theological summae in Context* (unveröffentlichte Habilitationsschrift). Halle, 2009, S. 355. Dazu auch: Schwarb, Gregor: „The 13th Century Copto-Arabic Reception of Fakhr al-Dīn al-Rāzī: Al-Rashid Abu l-Khayr Ibn al-Ṭayyib's *Risalat al-bayān al-aḡhar*,“ in: *Intellectual History of the Islamicate World*, 2 (2014), S. 146ff.

17 Shihadeh, *From Al-Ghazālī to al-Rāzī*, S. 178. Vgl. auch Wisnovsky, Robert: „One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology,“ in: *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004), S. 65.

18 Zu den Einzelheiten in der Neustrukturierung ar-Rāzīs *al-Mulāḥḥaṣ* s. Eichner, *Post-Avicennian Philosophical Tradition*, S. 31–46 und S. 355ff.

losophie Ibn Sīnās.¹⁹ Sein dynamischer Lebensweg war geprägt von Reisen innerhalb des syrisch-irakischen Raums sowie politischen Auseinandersetzungen, die seine Positionen in der Theologie mitdefinierten. Die ersten 15 Jahre seines 77 Jahre langen Lebens verbrachte er in Āmid, wo er eine erste Ausbildung in ḥanbalitischem Recht von seinem Vater sowie von lokalen Gelehrten erhielt. Die folgenden 15 Jahre lebte er in Bagdad, wo er zunächst in ḥanbalitischen Kreisen die Kunst der Disputation erlernte. Später schloss er sich dem Lehrkreis (*ḥalqa*) des šāfiʿitischen Philosophen Abū l-Qāsim b. Faḍlān (gest. 1199) an, erlernte die Dialektik und bekannte sich unter seinem Einfluss zur šāfiʿitischen Rechtsschule. Sein weiterer Lebensweg führte ihn für zwölf Jahre nach Syrien. Zunächst hielt er sich in Ḥalab auf und reiste später auch nach Ḥamāʾ. Dort kam er unter dem Einfluss von Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī (gest. 1191) mit der Illuminationslehre in Kontakt.²⁰ Nach einer zeitweiligen Inhaftierung, deren Gründe nicht eindeutig bekannt sind, begab er sich nach Kairo, wo er acht Jahre lang – bis zu seinem 50. Lebensjahr – als Gelehrter an der šāfiʿitischen Madrasa in Qarāfa tätig war. Danach kehrte Āmidī nach Syrien zurück und diente weitere sechzehn Jahre unter dem ayyubidischen Herrscher Al-Malik al-Manṣūr (gest. 1220) in Ḥamāʾ.²¹ Die letzten zehn Jahre seines Lebens verbrachte er in Damaskus, wo er an der berühmten ʿAzīzīyya-Madrasa seinen Hauptposten einnahm. In dieser Phase verfasste er all seine Werke, die heute noch vorhanden sind, sowohl im Bereich des Fiqh als auch des Kalāms. Er starb im Alter von 77 Jahren, nachdem ihm von zwei aufeinanderfolgenden Herrschern, Malik an-Nāṣir (gest. 1229) und Malik al-Ašraf (gest. 1238), in Damaskus Hausarrest auferlegt worden war.²²

Āmidī war ein jüngerer Zeitgenosse von Rāzī und befand sich daher in der frühen Phase der Kommentartradition avicennischer Philosophie. Seine Auseinandersetzung mit den Lehren Rāzīs wird durch seine Begegnungen mit Ḥusrawšāhī, einem Schüler Rāzīs, deutlich. Laut Berichten seines eigenen Schülers Ibn Wāṣil soll Āmidī auf Rāzīs Erfolg und Ruhm in Damaskus eifersüchtig gewesen sein. Diese

19 Endress, Gerhard: „Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East“, in: Montgomery, J. E. (Hg.): *Arabic Theology Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters, 2006, S. 408 f.

20 Vgl. Taşköprüzade, Ahmed, *Miftāḥ as-Saʿāda wa-Miṣbāḥ as-Sayyāda fī Mawḍūʿāt al-ʿUlūm*, Bde. I–III, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Bd. 2, S. 160 f.

21 Zu diesem ayyubidischen Herrscher vgl. Hartmann, Angelika, „Al-Malik al-Manṣūr (gest. 617/1220), ein ayyubidischer Regent und Geschichtsschreiber,“ in: *ZDMG*, 136, Nr. 3 (1986), S. 570–606.

22 Näheres zu seinem Leben: Hassan, Laura, *Ashʿarism Encounters Avicennism: Sayf al-Dīn al-Āmidī on Creation*, Piscataway: Gorgias Press, 2020, S. 8–12. Siehe auch Endress: Reading Avicenna in the Madrasa, S. 408 f.

Rivalität spiegelt sich in einigen seiner Werke wider.²³ So verfasst er beispielsweise *Kaṣf at-tamwīhāt*²⁴ – einen philosophischen Kommentar zu Rāzīs Kritik der *Iṣārāt* von Ibn Sīnā.²⁵ In diesem Werk werden die Argumente des „Gegners ar-Rāzīs“, wie Āmidī in der Literatur oft bezeichnet wird,²⁶ in der direkten Auseinandersetzung mit Rāzī festgehalten.²⁷

Seine Kritik der Doktrinen Rāzīs in *Kaṣf at-tamwīhāt* ist insofern originell, als sie nicht unter dem Einfluss der analytischen Struktur Rāzīs steht. Daher kommt ihr eine gewisse Eigenständigkeit zu, welche die Werke späterer Autoren vermissen lassen.²⁸ Dennoch kann Āmidī dem Einfluss von Rāzī nicht vollständig entkommen, was insbesondere in seinen zwei theologischen Werken beobachtet werden kann. Diese werden in den folgenden Ausführungen zu den Eigenschaften Gottes detaillierter besprochen.

Neben zwei bedeutsamen Werken im šafi'ītischen Fiqh,²⁹ *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* und *Muntahā s-sūl fī 'ilm al-uṣūl*, trägt Āmidī im Bereich des Kalāms einen wesentlichen Beitrag bei. Er verfasste ein voluminöses Werk unter dem Titel *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn*³⁰ (im Folgenden *Abkār*). Dieses bietet einen Einblick in seine

23 Vgl. Hassan, *Ash'arism Encounters Avicennism*, S. 12. Zum Bericht Ibn Wāṣils s. Ibn Wāṣil, *Mufarriḡ al-Kulūb*, Ed. Kairo, 1972, S. 36. Zitiert nach: Endress: Reading Avicenna in the Madrasa, S. 409f.

24 al-Āmidī, Sayf ad-Dīn, *Kaṣf at-tamwīhāt fī Ṣarḥ ar-Rāzī 'alā l-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt li-r-Ra'īs Ibn Sīnā*. Al-Mazīdī, A. F. (Hg.), Beirut: Dār al-kutub al-'Ilmiyya, 2013.

25 Ibn Sīnā, Abū 'Alī (Avicenna), *Al-Iṣārāt wa-t-Tanbīhāt*, in: Forget, J. (Hg.): *Le livre des théorèmes et des avertissement, publié d'après les mss. de Berlin, de Leyde et d'Oxford*. Leiden: Brill, 1892.

26 Lammer, Andreas, „Eternity and Origination in the Works of Sayf al-Dīn al-Āmidī and Athīr al-Dīn al-Abharī: Two Discussions from the Seventh/Thirteenth Century,“ in: *The Muslim World*, 107 (2017). S. 432–481, hier S. 434.

27 Für seine Position gegenüber Rāzī ist auch seine kritische Rezension von Rāzīs *al-Maṭālib al-āliya* unter dem Namen *Mulāḥḥaṣ Maṭālib al-āliya* zu berücksichtigen.

28 Spätere Autoren wie Tūsī, Kātībī, Qazwīnī oder Abharī kritisierten zwar spezifische Doktrinen Rāzīs, stehen jedoch selbst unter dem Einfluss der analytischen Struktur und der Thesen Rāzīs. S. Eichner, Heidrun, „Al-Āmidī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī: Two 13th-Century Approaches to Philosophical Kalām,“ in: Erkol, A., Adak A. und I. Bor (Hg.): *Uluslararası Seyfuddīn Āmidī Sempozyumu Bildirileri*. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2009, S. 334.

29 Obwohl er in Āmid mit einer ḥanbalitischen Ausbildung aufwuchs, wandte er sich unter Einfluss seines Lehrers – eines šafi'ītischen Philosophen Abū l-Qāsim b. Faḍlān – in Bagdād der šafi'ītischen Schule und blieb dieser bis Ende seines Lebens treu. Vgl. Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City: University of Utah Press, 2010, S. 28.

30 Sayf ad-Dīn al-Āmidī, *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn*, MS. Petermann I.233 = Ahlwardt 1741. Ebd., *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn*, Bde. I-III, Aḥmad Farīd al-Mazīdī (Hg.), Beirut: Dār al-kutub al-'Ilmiyya, 2003. Eine weitere Edition ist: Ebd., *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn*, Bde. I-V, Muḥammad al-Mahdī (Hg.),

Herangehensweise an konkrete Fragestellungen und Probleme vor dem theologischen Hintergrund. Darüber hinaus ist ein kürzeres theologisches Werk bekannt, *Ġāyat al-marām fī 'ilm al-kalām* (im Folgenden *Ġāya*), in dem sich Āmidī auf Metaphysik und Theologie konzentriert und Fragen der Epistemologie und der Natur überhaupt nicht aufgreift.³¹

Āmidīs Werke hatten Einfluss auf einige spätere aš'aritische Autoren, wie zum Beispiel auf 'Aḍūd ad-Dīn al-Īǧī (gest. 1355). Dieser zitiert ihn wiederholt in seinem Werk *Mawāqif fī 'ilm al-kalām*³² und folgt den methodischen Konzepten, die in Āmidīs Werken erstmals dargestellt werden.³³ Āmidīs kontroverses philosophisches Werk *an-Nūr al-bāhir fī l-ḥikam az-ẓawāhir* ermöglicht einen Einblick in Āmidīs eigene philosophische Ansichten.³⁴

Nachdem die historische und religionsgeschichtliche Rolle Sayf ad-Dīn al-Āmidīs dargestellt wurde, soll nun seine theologische Positionierung und Argumentationsstruktur hinsichtlich der Attribute Gottes kurz skizziert werden. Eine detaillierte Ausführung erfolgt in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit.

Āmidī bekennt sich überzeugend zur Existenz von sieben essenziellen göttlichen Wesensattributen: die Allmacht, der Wille, das Wissen, das Leben, das Hören, das Sehen und das Reden. Sie sind in seinen Augen positiv, ewig und in der göttlichen Essenz verankert. Sie sind weder die Essenz Gottes selbst noch sind sie anders als Gott. Bereits an dieser Stelle lässt sich Āmidī zunächst in die Gruppe der Theologen einordnen, die als Befürworter der Attribute zu bezeichnen sind, die eine inhärente Existenz der Attribute in Gott verfechten, im Gegensatz zu vielen muslimischen Philosophen sowie einigen Ši'iten und Mu'taziliten, die keine Attribute

Kairo: Dār al-kutub al-wiṭāq al-qawmiyya, 2004. Die Edition von Mazīdī aus dem Jahr 2003 wird vorwiegend für die Zwecke dieser Arbeit benutzt.

31 Sayf ad-Dīn al-Āmidī, *Ġāyat al-marām fī 'ilm al-kalām*, Aḥmad Farīd al-Mazīdī (Hg.), Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2004. Zu diesem Werk Āmidīs siehe Lammer, *Eternity and Origination*, S. 453–459.

32 S. Ess, Josef van, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍūdaddīn al-Īcī: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. Wiesbaden: Steiner, 1966.

33 Etwa Āmidīs Trennung der theologischen Themen und Themen zur physikalischen Theorie in *Abkār al-aḥkār*. Siehe Hierzu: Hassan, *Ash'arism encounters Avicennism*, S. 159 ff und S. 226–228. Zum Einfluss Āmidīs auf die spätere aš'aritische Theologie vgl. aš-Šāfi'ī, Ḥaṣan, *Al-Āmidī wa-ārā'uḥū l-kalāmīyya*, Kairo: Dār as-salām, 1998. S. 89 ff.

34 Die genaue Datierung dieses Werks ist in der Forschung problematisch. S. Lammer, *Eternity and Origination*, S. 436–445, insb. 437. Für einen ersten Einblick in die Grundgedanken, die Themen und die Kapitelaufteilung des Werkes siehe Arif, Syamsuddin, „Al-Āmidī's Reception of Ibn Sīnā: Reading *al-Nūr al-Bāhir fī al-Ḥikam al-Zawāhir*,“ in: Y.T. Langermann (Hg.), *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout: Brepols, 2009, S. 205–218.

im Wesen Gottes erkennen und in den doxografischen Werken als Attributenverneiner (*mu'aṭṭila*) bekannt sind.

In beiden theologischen Werken, *Abkār* und *Ġāya*, stellen die Verneiner der Attribute eine seiner Hauptgegner dar. Seine Argumentation zur Widerlegung gegnerischer Thesen ist sehr präzise, sorgfältig und durch intellektuelle Präzision geprägt: Der Auseinandersetzung mit den einzelnen Aspekten des Arguments ist an manchen Stellen sehr schwer zu folgen, da sie bis ins kleinste Detail gehen und in Form syllogistischer Widerlegung jedes Teiles einer Definition immer wieder auf die einzelnen Begriffe der gegnerischen Prämisse Bezug nehmen und diese systematisch widerlegen.

Entgegen den Verneinern der Attribute, die argumentieren, dass die Annahme realer, essenzieller und wesentlicher Attribute für Gott implizieren würde, dass diese Attribute eine von Gottes Wesen unabhängige Existenz haben, besteht Āmidī darauf, dass diese Attribute *notwendigerweise* durch Gottes Wesen existieren. Sie sind notwendig existent, aber nicht aus sich selbst heraus, sondern durch das göttliche Wesen. Die Implikation des Gegenargumentes, gegen das sich Āmidī positioniert, ist klar: Man impliziert effektiv, dass die göttliche Essenz durch einfachere Elemente (*mabādi'*) besteht, deren Existenz unabhängig von der göttlichen Essenz ist. Dadurch würde die göttliche Essenz nicht notwendigerweise aus sich selbst heraus existieren.

Für Āmidī bedeutet die Bestätigung einer Vielzahl der Wesensattribute für das notwendig seiende Wesen nicht etwa, dass diese Attribute eine vorherige unabhängige Existenz besitzen und dass seine Existenz von ihnen abhängig ist, sodass ihm seine Selbstexistenz genommen wird. Er setzt sich mit der Frage der Vielfalt existierender Dinge auseinander, indem er die Ansicht ablehnt, dass eine Vielzahl notwendig existierender Dinge ein Widerspruch sei. Stattdessen argumentiert er, dass diese Vielfalt möglich ist, da die Existenten durch ihre individuellen *Existenzformen* voneinander differenziert werden können. Letztlich teilen sie nicht ein positives Attribut, sondern einen negativen Zustand – die Unabhängigkeit von anderen.

Schließlich jedoch ist Āmidī angehalten, über die bloße Verteidigung dieser Möglichkeit hinauszugehen und die tatsächliche Existenz dieser Attribute rational zu begründen.

1.4.1 Āmidīs neuartige Methodik

Die epistemologische Grundlegung Āmidīs ist für diese Untersuchung von besonderem Interesse. In der theologischen Diskussion zu diesen Fragen entgegnet Āmidī sowohl Mu'taziliten als auch einigen Gelehrten der aš'aritischen theologischen

Schule. Der Dissens im inneraš'arischen Diskurs fokussiert sich vor allem auf eine methodologische Frage, nämlich wie man für die göttlichen Attribute argumentiert. Nach Āmidīs Darstellung verwenden seine Kollegen einem zweistufigen Argumentationsprozess, der auf einer Analogie zwischen der sinnlich erfahrbaren Welt (*šāhid*) und der jenseitigen Welt (*ġā'ib*) basiert – eine methodische Vorgehensweise, die als „Schluss vom Sichtbaren auf das Unbekannte“ (*qiyās al-ġā'ib 'alā š-šāhid*) bekannt ist.³⁵ Dieses Argument, auch als Methode des sog. *argumentum a fortiori* (*qiyās awlā*) bekannt, war eine spezielle Form der Analogieschlüsse in der islamischen Theologie. Hierbei ist anzumerken, dass nicht jeder Analogieschluss in der Debatte um die Attribute Gottes verwendet werden durfte. Die üblichen Analogieschlüsse wie die „vergleichende Analogie“ (*qiyās tamtīl*), bei der direkt zwischen zwei ähnlichen Fällen verglichen wird, oder die „einschließende Analogie“ (*qiyās šumūl*), die auf allgemeinen Prinzipien basiert, sollten auf Gott hinsichtlich Seiner Attribute nicht angewandt werden, da Gott einzigartig ist (*lā miṭāla lah*) und mit der Schöpfung nicht verglichen werden kann. Beide genannten Arten von Analogieschlüssen würden voraussetzen, dass Gott und seine Geschöpfe auf einer ähnlichen Ebene stehen, was nicht zulässig ist.

a) *Qiyas awla*

Im Gegensatz dazu war das *argumentum a fortiori* (*qiyās awlā*) eine zulässige Methode in diesem Kontext. Diese Methode, in der man aus dem Sichtbaren auf das Unsichtbare schließt, funktioniert so: Wenn ein bestimmtes Attribut für ein Geschöpf gilt, dann muss es in einem noch stärkeren Maße für Gott gelten. Zum Beispiel, wenn man ein Geschöpf von einer bestimmten Unzulänglichkeit „freispricht“, dann muss Gott *erst recht* von dieser Unzulänglichkeit freigesprochen werden. Oder wenn einem Geschöpf eine bestimmte Vollkommenheit zugeschrieben wird, dann muss diese Vollkommenheit in einem noch stärkeren Maße Gott zugeschrieben werden. Dieser Ansatz wird nicht in einer unmittelbar vergleichenden Weise angewandt, sondern in einer analogen (*mušakkik*) Weise, bei der die Eigenschaft in unterschiedlicher Intensität zugeschrieben wird. Das heißt, es geht nicht darum, Gott und das Geschöpf als gleich zu betrachten, sondern eher darum, dass wenn eine Eigenschaft für das Geschöpf gilt, sie in einem überlegenen Maße

35 Auch bekannt als *al-istidlāl bi-š-šāhid 'alā l-ġā'ib*. Dieser Argumentationsbeweis war auch in der Theologie von Mu'tazila derart bekannt, dass der Theologe al-Ġāhiz (gest. 869) ihn als einzige Methode des Argumentierens neben dem Schriftbeweis anerkannt hat. Vgl. dazu Suleiman, *Ibn Taymiyya*, S. 231. Auch zu dieser Methode des Argumentierens siehe Suleiman, *Ibn Taymiyya*, S. 228ff und zu dem Anwendungsgebiet dieses Analogieschlusses den entsprechenden Literaturverweis Suleimans in der Fußnote Nr. 1053: siehe z. B. Abū Ishāq aš-Širāzī, *al-Luma' fī uṣūl al-fiqh*, Muḥyi ad-Dīn Dīb Miṣṭū und Yūsuf 'Alī Badiwī (Hg.), Beirut: Dār al-Kalim aṭ-ṭayyib/Dār Ibn Kaṭīr, 1995, S. 199.

für Gott gelten muss.³⁶ Bevor zur Āmidīs Methodik übergegangen wird, soll diese Methode am Beispiel der Attributenlehre kurz geschildert werden:

Erstens soll gezeigt werden, dass bestimmte attributive Urteile über Gott gemacht werden müssen, wie dies im kosmologischen Argument des Kalāms erfolgt. Die zentralen Punkte dieses Arguments sind: Das Universum hat einen Anfang, und alles, was einen Anfang hat, muss eine Ursache haben. Daher muss das Universum eine Ursache haben, die in Gott verortet wird. Dass das Universum einen Anfang hat, wird durch die Feststellung der beobachtbaren Welt, der Perfektion und der weisen Organisation aller einzelnen Teile und die Anordnung der geschaffenen Welt behauptet. Ferner kann gesagt werden, dass die Welt in dieser Art nicht notwendig war, sondern nur eine mögliche Existenz hat. Daraus folgt, dass ein anderer Akteur ihre Existenz über die Nichtexistenz gewählt haben muss. Durch Analogie wird argumentiert, dass dieser numinöse Akteur, also Gott, eine Macht, einen Willen und ein Wissen haben muss. Weiterhin, da in der beobachtbaren Welt alle Wesen, die einen Willen, ein Wissen und die Macht haben, auch notwendigerweise lebendig sind, muss auch Gott die Eigenschaft des Lebens innehaben. Da solche lebendigen Wesen hören, sehen und sprechen, muss Gott erst recht diese drei Eigenschaften besitzen. Das Fehlen dieser Eigenschaften würde Mängel wie Taubheit, Blindheit und Stummheit implizieren, die Gott nicht zugeschrieben werden können. Schließlich wird argumentiert, dass diese positiven Attribute wie die Macht, der Wille und das Wissen auch in der numinösen, also der göttlichen Welt, existieren müssen, was unter anderem auch die Offenbarung zeigt. Dadurch wird Gott in Übereinstimmung mit orthodoxen Erwartungen als einen Willen besitzend, mächtig und wissend beschrieben.

b) Vollkommenheit Gottes als Grundlage Āmidīs

Āmidīs Methodik war eine andere, und – seinen eigenen Worten nach – einzigartig, die ihm „der erhabene Gott eingegeben hat“ (*mimmā alhamanī Allah ta'ālā iyyāhu*)

³⁶ Wie Suleiman unter Bezugnahme auf das Werk von Ibn Taymiyya hervorhebt, hat auch der Prophet Muḥammad die Methode des *argumentum a fortiori* (*qiyās awlā*) angewendet. In einem überlieferten Ḥadīṭ zog der Prophet eine Parallele zwischen der kollektiven Betrachtung des Mondes durch die Menschen und der möglichen Betrachtung Gottes im Jenseits. Er argumentierte, dass wenn mehrere Menschen gleichzeitig in der Lage sind, den Mond zu sehen, dann gilt dies erst recht für die Gottesschau im Jenseits. Diese Argumentation beruht auf der Vorstellung, dass Gott in seiner Größe (*aẓma*) und Majestät (*ġalāl*) dem Mond weit überlegen ist. Daher sollte es den Menschen ebenfalls möglich sein, Gott kollektiv und gleichzeitig im Jenseits zu erblicken. Vgl. Suleiman, *Ibn Taymiyya*, S. 243.

und die er „bei keinem anderen in so elaborierter Form finden konnte“.³⁷ Er kritisierte die Verwendung von *qiyās awlā* durch die Theologen als unzulänglich, da sie einen Vergleich Gottes mit der Schöpfung impliziert. Ein weiterer wichtiger Kritikpunkt war die Ablehnung der Idee, dass, wenn Gott bestimmte Attribute wie Sehen, Hören und Sprechen nicht zugeschrieben werden, ihm automatisch ihre Gegensätze und somit Mängel zugeschrieben werden. Für Āmidī impliziert das Fehlen der Zuschreibung eines Attributs wie „Sehen“ an Gott nicht zwangsläufig, dass ihm ein Mangel zugeschrieben wird.

Stattdessen führte er diese andere Methode ein, die er als stringenter und präziser betrachtete und die sich von den konventionellen Herangehensweisen seiner Zeitgenossen unterscheidet.³⁸ Er ging nämlich über die herkömmlichen Methoden der Analogieschlüsse hinaus und integrierte epistemologische Überlegungen in seine Argumentation, um die Beweislast in der Debatte um die Attribute Gottes umzukehren: Anstelle den Blick zunächst auf die Geschöpfe zu richten, beginnt Āmidī mit einer grundsätzlichen Untersuchung der sieben Eigenschaften (Leben, Wissen, Macht, Wille, Hören, Sehen und Sprechen).

Er will prüfen, ob diese Eigenschaften überhaupt als Vollkommenheiten angesehen werden können oder nicht, unabhängig davon, wem sie zugesprochen werden. Sein Kernargument ist, dass diese sieben Eigenschaften an sich als Vollkommenheiten betrachtet werden müssen. Dies begründet er zwar durch die Beobachtung der sinnlich wahrnehmbaren Welt: Wer mit diesen Eigenschaften beschrieben wird, steht zwangsläufig über dem, für den dies nicht zutrifft. Da Gott per Definition nicht unter seinen Geschöpfen steht, folgt für Āmidī daraus, dass diese Eigenschaften auch Gott zugeschrieben werden müssen. Āmidī adressiert drei Hauptkritikpunkte an seiner Methodik der Identifizierung göttlicher Eigenschaften:

(1) Erstens wird die Frage aufgeworfen, ob Eigenschaften, die in der sinnlich wahrnehmbaren Welt als Vollkommenheiten gelten, auch in einer transzendenten, nicht-wahrnehmbaren Welt als solche angesehen werden können. Al-Āmidī weist diesen Einwand zurück, indem er argumentiert, dass die Beweislast bei demjenigen liegt, der diese Annahme infrage stellt. Ohne gegenteilige Beweise sollte davon ausgegangen werden, dass wahre Vollkommenheiten universell gültig sind.

(2) Zweitens wird eingewendet, dass, wenn diese Eigenschaften in beiden Welten als Vollkommenheiten gelten, man Gott auch Eigenschaften wie „riechen“ und „schmecken“ zuschreiben müsste. Āmidī entgegnet, dass solche Sinne nicht als Vollkommenheiten, sondern eher als Hinweise auf körperliche Bedürfnisse und

³⁷ Vgl. Āmidī, *Abkār*; Bd. 1, S. 194f. Vgl. auch Suleiman, *Ibn Taymiyya* S. 251, der als Grundlage die Edition von Mahdī (2004) benutzt, weswegen sich die Seitenangaben in der Fußnote unterscheiden.

³⁸ Vgl. zu Āmidīs Kritik seiner aš'aritischen Vorgänger: Bernard Weiß, *The Search for God's Law*, S. 54f.

Begrenzungen zu verstehen sind. Sie sind an materielle Sinnesorgane gebunden und implizieren Abhängigkeit von physischer Existenz, was im Widerspruch zur göttlichen Transzendenz steht. Daher können sie nicht angemessen auf Gott übertragen werden, da sie Mängel oder Unvollkommenheiten implizieren würden.

(3) Drittens wird argumentiert, dass, wenn Gott diese Eigenschaften besitzt, sie entweder den Eigenschaften der Geschöpfe ähnlich oder unähnlich sein müssen. Die Annahme von Ähnlichkeit ist problematisch, weil sie bedeuten würde, dass Gott physische Eigenschaften hat, was seine Transzendenz untergraben würde. Āmidī antwortet darauf, dass es akzeptabel ist, die göttlichen Eigenschaften als der gleichen „Gattung“ wie die Eigenschaften der Geschöpfe zu betrachten, solange sie als kontingent und nicht selbstbegründend verstanden werden. Das heißt, die Eigenschaften Gottes sind zwar grundsätzlich vergleichbar, aber sie sind in ihrer Ausprägung unendlich und vollkommen, während die menschlichen Eigenschaften begrenzt und unvollkommen sind.³⁹

Diese Methode an sich war – wie Farid Suleiman mit Bezug auf Ibn Taymiyya anmerkt – nicht neu und wurde bereits beispielsweise in Ġazzālīs Werk *Iqtisād* zum Hören und Sehen Gottes benutzt.⁴⁰ Allerdings war Āmidī der erste, der die Methode als eine zentrale Herangehensweise zur Bestätigung *aller sieben* Wesenseigenschaften Gottes zu etablieren versuchte.⁴¹ Eine nähere Beschreibung seiner Methodik erfolgt in der Diskussion zu den einzelnen Eigenschaften weiter unten.

c) Einbindung avicennischer Metaphysik

Ein weiterer Grund, warum Āmidīs Theologie für die Untersuchung der Attribute Gottes interessant ist, liegt in seinem Versuch, die Metaphysik von Ibn Sīnā in die Diskussion einzubinden. Dies wird vor allem bei der Erörterung der Eigenschaft des Willens in dieser Arbeit (Kap. 4.2) etwas genauer untersucht. Kurz gesagt geht es darum, dass Āmidī – obwohl er der aš'aristischen Theologie treu bleibt – die „Schöpfung aus dem Nichts“ (*creatio ex nihilo*) nicht als unbedingt erforderlich ansieht, um die Existenz Gottes zu rechtfertigen. Im Gegensatz dazu und unter Einfluss der Metaphysik Ibn Sīnās richtet er sein Augenmerk auf zwei Schlüsselkategorien der Existenz, das „notwendig Seiende“ und das „Mögliche“. Der Wille Gottes und Seine Allmacht – wie gezeigt werden soll – sind dabei die zentralen Attribute, durch welche erklärt wird, warum alles, was als „möglich“ gilt, eine „determinierende Ursache“ (*murağğih*) benötigt, um in das Sein einzutreten. Diese

³⁹ Āmidī, *Abkār*; Bd. 1, S. 195 ff. Vgl. Suleiman, *Ibn Taymiyya*, S. 252.

⁴⁰ Vgl. seine Ausführungen in: Al-Ġazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad, *al-Iqtisād fī l-i'tiqād*, Çubukçu, A. und Atay, H. (Hg.), Ankara: Nur Matbaası, 1962, S. 110 f.

⁴¹ Vgl. Suleiman, *Ibn Taymiyya*, S. 253.

Ursache muss – anders als das Verursachte – eine „notwendige“ Existenz haben. Sie ist zugleich sowohl für das Bestehen als auch für das Nicht-Bestehen aller *Existentia* und *Potentia* verantwortlich. In seiner Sichtweise sind Gottes Wille und Macht zeitlose Attribute, aber ihre Auswirkungen sind zeitlich begrenzt.

Die „entscheidende Ursache“ dafür, dass ein Objekt ins Dasein tritt, ist nicht Gottes Wille per se, sondern die Verbindung des göttlichen Willens mit einem spezifischen Zeitpunkt seiner Entstehung. Anders ausgedrückt, die erschaffene Welt ist nicht einfach ein Ergebnis des göttlichen Willens, sondern das Resultat der Aktivierung dieses Willens und seiner Macht zu einem bestimmten, von Gott gewählten Zeitpunkt.

1.4.2 Relevanz Āmidīs im gegenwärtigen Diskurs

Āmidīs Theologie hat im deutschsprachigen Raum kaum die Aufmerksamkeit gefunden, die sie verdient.⁴² Die Untersuchung seiner Werke eröffnet ein vielfältiges Spektrum an Möglichkeiten, sowohl für den deutschsprachigen akademischen Diskurs als auch für das Verständnis der historischen Entwicklung der islamischen Theologie. Bisher ist wenig Forschung zu Āmidīs Werken verfügbar, insbesondere in deutscher Sprache. Diese Studie zielt darauf ab, Āmidīs aš'aritische Theologie einem deutschsprachigen Publikum zugänglicher zu machen. Durch die Erschließung seiner theologischen Schriften trägt diese Arbeit dazu bei, das Wissen über diesen bedeutenden Theologen zu erweitern und neue Perspektiven für zukünftige Forschungen zu schaffen.

Āmidīs Hauptwerk, *Abkār*, bietet einen geeigneten Ausgangspunkt für eine Untersuchung, da es seine theologischen Ausführungen umfassend darlegt. Die Analyse dieses Werkes ermöglicht ein vertieftes Verständnis von Āmidīs Denksätzen und seinen theologischen Argumentationslinien. In *Abkār* bleibt Āmidī der aš'aritischen Doktrin verpflichtet, obgleich er an einigen Stellen, wie bereits vermerkt, eine Affinität zu avicennischen Ideen erkennen lässt.⁴³ Dies wirft Fragen bezüglich der Dynamik zwischen diesen kontrastierenden Denkrichtungen und Āmidīs eigener intellektueller Verortung auf.

Die Untersuchung von Āmidīs Beschäftigung mit den Fragen und Debatten im Rahmen des aš'arisch-mu'tazilitischen Diskurses liefert wertvolle Erkenntnisse über die methodischen und argumentativen Entwicklungen, die sich in der frühen

⁴² Vgl. hierzu die recht überschaubare Literaturfülle in diesem Kapitel auf den folgenden zwei Seiten.

⁴³ Dies kommt viel mehr zum Ausdruck in seinen anderen Werken, wie Laura Hassan in ihrer Studie über Āmidī aufzeigt. Vgl. Hassan, *Ash'arism encounters Avicennism*, S. 13–24.

islamischen Theologiegeschichte ereignet haben. Dabei ist es von Bedeutung, theologische Fragestellungen und Diskurse in ihren jeweiligen historischen Zusammenhängen zu betrachten. Daher trägt eine Analyse dieser Diskurse dazu bei, die Komplexität der Debatten kontextuell zu erfassen. Durch die Untersuchung von Āmidīs Werk wird es möglich, ein differenzierteres Verständnis für die Relevanz und den Einfluss dieser Diskurse auf die islamische Theologie seiner Epoche zu gewinnen.

Eine eingehende Betrachtung von Āmidīs Werken erlaubt es, Fortschritte und Transformationen im zeitlichen Verlauf aufzudecken. Mithilfe der Analyse seiner Schriften lässt sich die Entwicklung der islamischen Theologie beobachten, welche sowohl die Kontinuität als auch den Wandel in den verschiedenen historischen Epochen adäquat widerspiegelt.

a) Forschungsstand zu Āmidī

Während Āmidīs rechtswissenschaftliches *Œuvre* der gegenwärtigen Forschung bereits gut bekannt ist,⁴⁴ haben seine theologischen Abhandlungen noch nicht ausreichend Aufmerksamkeit gefunden. Dies mag darin begründet sein, dass die moderne Forschung zur arabisch-islamischen Philosophietradition, insbesondere bezüglich der theologischen Literatur des 13. Jahrhunderts, noch Lücken aufweist. Es mangelt an kritischen Editionen und Analysen der äußerst komplexen Rezeption der mittelalterlichen arabisch-islamischen Philosophietradition, deren Verständnis auch für die europäisch-islamischen Diskurse der Gegenwart relevant ist. Dies gilt auch für die philosophisch sehr aktive Epoche des 13. Jahrhunderts, die bisher nur rudimentär untersucht wurde.⁴⁵ Dennoch hat die Forschung der letzten 20 Jahre für die Untersuchung der post-avicennischen Geschichte der islamischen Philosophie und Theologie einige Fortschritte geleistet.⁴⁶

Die Forschungsliteratur zu Āmidī ist stark auf seine juristischen Abhandlungen ausgerichtet. So behandeln die Arbeiten von Bernard Weiss vorwiegend die beiden oben genannten juristischen Werke Āmidīs. Die von Weiss zusammengefasste Theologie Āmidīs wirkt vergleichsweise oberflächlich und geht nicht ausreichend auf den Einfluss Ibn Sīnās ein.⁴⁷ Erst im Jahr 2020 erschien eine ausführliche Studie zu Āmidīs theologischem Opus: unter dem Titel „Ash‘arism encounters Avicennism:

⁴⁴ Vgl. Etwa die bereits erwähnte ausführliche Studie von Bernard Weiss, *The Search for God's Law*.

⁴⁵ Vgl. Schmidtke, Sabine, „Rationale Theologie,“ in: R. Brunner (Hg.), *Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016, S. 188.

⁴⁶ Zu nennen ist unter anderem die in der Einführung erwähnte Untersuchung der Entwicklung der philosophisch-theologischen Tradition von al-Gazālī bis ar-Rāzī von Ayman Shihadeh. Shihadeh, *From al-Ghazālī to al-Rāzī*, S. 141–179.

⁴⁷ Vgl. vor allem Weiß, *The Search for God's law*, S. 33–73.

Sayf al-Dīn al-Āmidī on Creation“ befasst sich Laura Hassan mit Āmidīs Theologie unter der Leitfrage seines Verständnisses der Schöpfung und den philosophischen Einflüssen, die in verschiedenen Phasen seines Lebens eine große Rolle gespielt haben.

Weitere Studien über einzelne Themenkomplexe der Theologie und der Philosophie schließen Āmidīs Werke ein, bleiben aber oft auf ein bestimmtes Werk des Autors begrenzt oder auf konkrete Themenbereiche fixiert. Erwähnenswert sind neben Gerhard Endress' „Die dreifache Ancilla“⁴⁸ noch folgende Artikel: Syamsaddin Arif's „Al-Āmidī's Reception of Ibn Sīnā“⁴⁹ bietet einen guten Überblick über die Themenbereiche von Āmidīs *Nūr al-bāhir*. Andreas Lammer befasst sich ausführlich mit Āmidīs Thesen über die Existenz in „Eternity and Origination“⁵⁰ sowie mit den philosophischen Einflüssen auf Āmidīs Ausführungen zum Thema der Zeit (*zamān*);⁵¹ Laura Hassan untersucht in einem weiteren Artikel Āmidīs Werke im Rahmen einer Diskussion über Atomismus;⁵² Khaled El-Rouayhebs Artikel „Must God Tell Us the Truth?“⁵³ nimmt u. a. auf zwei theologische Werke Āmidīs Bezug; und ein Artikel von Koujah Rami untersucht, wie theologische Doktrinen die Texte der *uṣūl al-fiqh* beeinflusst haben, am Beispiel des Themas der Zweckhaftigkeit im Handeln Gottes basierend auf Āmidīs und Rāzīs theologischen Werken.⁵⁴ Den Forschungsgegenstand bei Rami bilden bestimmte Kapitel aus Āmidīs Werken, die zum Teil auch in dieser Arbeit behandelt werden. Zudem bietet Heidrun Eichner in *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy* eine wirkungsgeschichtliche Einordnung der Werke Āmidīs.⁵⁵ Neben den genannten Werken sind mehrere, überwiegend türkischsprachige Beiträge als Ertrag eines Sym-

48 Endress, Gerhard, „Die dreifache Ancilla: Hermeneutik und Logik im Werk des Sayfaddīn al-Āmidī,“ in: D. Perler und U. Rudolph (Hg.), *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden: Brill, 2005, S. 117–145.

49 Arif, *Al-Āmidī's Reception of Ibn Sīnā*, S. 205–218.

50 Lammer, *Eternity and Origination*, S. 432–481.

51 Lammer, Andreas, „Time and Mind-Dependence in Sayf al-Dīn al-Āmidī's *Abkār al-afkār*,“ in: D. N. Hasse und A. Bertolacci (Hg.), *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin: Walter de Gruyter, 2018, S. 101–161.

52 Hassan, Laura, „The Encounter of *Falsafa* and *Kalām* in Sayf al-Dīn al-Āmidī's Discussion of the Atom: Asserting Traditional Boundaries, Questioning Traditional Doctrines,“ in: *The SOAS Journal of Postgraduate Research* 6 (2014), S. 77–98.

53 El-Rouayheb, Khaled, „Must God Tell Us the Truth? A Problem in Ash'arī Theology,“ in: B. Sadeghi et al. (Hg.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts*, Leiden: Brill, 2015, S. 411–429.

54 Koujah, Rami, „Divine Purposiveness and its Implications in Legal Theory: The Interplay of *Kalām* and *Uṣūl al-Fiqh*,“ in: *Islamic Law and Society* 24 (2016), S. 171–210.

55 Eichner, *Post-Avicennian Philosophical Tradition*.

posiums über Āmidī aus dem Jahr 2009 nennenswert⁵⁶ sowie eine in arabischer Sprache verfasste Monografie von Ḥasan aš-Šāfiʿ.⁵⁷

1.4.3 Aufbau und Struktur des theologischen Hauptwerkes *Abkār al-afkār*

Āmidīs Hauptwerk *Abkār* erweist sich als ein voluminöses und facettenreiches Werk der *Kalām*-Literatur, von dem bislang zwei Editionen bekannt sind – eine fünfbändige Ausgabe von Muḥammad al-Mahdī aus dem Jahr 2002 (nachgedruckt im Jahr 2004) sowie eine dreibändige Edition von Aḥmad Farīd al-Mazīdī aus dem Jahr 2003. Zudem findet sich eine Handschrift in der Staatsbibliothek Berlin.⁵⁸ Auf den ersten Blick erscheint dieses Werk äußerst komplex und schwer überschaubar: Die Vielzahl an Kapiteln, Unterkapiteln, Grundlagen und Streitfragen stellen den Leser vor große Herausforderungen, wenn es darum geht, den Überblick zu bewahren. Zudem ist die logische Nachvollziehbarkeit einiger thematischer Einheiten nicht immer gegeben. Aus diesen Gründen erweist es sich als sinnvoll, einen genaueren Blick auf die Gliederung und Anordnung bestimmter Unterkapitel des *Abkār* zu werfen. Dadurch kann die Fülle der Themenkomplexe und Argumente der Gegenpositionen gezeigt werden, auf die Āmidī in seinem Werk eingeht. Zudem kann durch eine genauere Betrachtung von Āmidīs methodischem und argumentativem Vorgehen ein besseres Verständnis für seine eigene Systematik sowie für die logischen Verknüpfungen innerhalb der Themenstrukturierung gewonnen werden.

Āmidī folgt in seiner formalen Strukturierung des Werkes *Abkār* einer klassischen, für den *Kalām*-Stil typischen Aufteilung der Kapitel. Insgesamt besteht das Werk aus acht sogenannten „Grundlagen“ (*qawāʾid*). Die ersten vier Grundlagen dienen als epistemologische Einführungen und behandeln (1) das Wissen (*ʿilm*), (2) die Spekulation (*naẓar*), (3) die Wege der Erreichung der „gesuchten Objekte“ (*maṭlūbāt*) mittels der Spekulation und (4) die Aufteilung des „Wissbaren“ (*inqiṣām al-maʿlūm*). Im weiteren Verlauf widmet sich Āmidī in den verbleibenden Grundlagen (5) dem Prophetentum, (6) der Auferstehung (*maʿād*) und weiteren *ṣamʿiyyāt*, (7) den Namen Gottes und (8) den Vorschriften bezüglich des *Imāmāt*.

Bei näherer Betrachtung des Umfangs einzelner „Grundlagen“ sowie der Anzahl der ihnen zugeordneten (Unter-)Kapitel wird jedoch deutlich, dass die Anordnung der Themen größtenteils formal ist und in einem nicht-proportionalen

56 A. Erkol, A. Adak und I. Bor (Hg.), *Uluslararası Seyfuddīn Āmidī Sempozyumu Bildirileri*, Istanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

57 Aš-Šāfiʿī, Muḥammad, *Al-Āmidī wa-ārāʾuhū l-kalāmiyya*. Kairo: Dār al-Salām, 1998.

58 al-Āmidī, Sayf ad-Dīn, *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn*. (Zu den beiden Editionen und zur Handschrift vgl. oben Fn. Nr. 30 auf S. 23)

Verhältnis zueinander steht, wie H. Eichner bemerkt.⁵⁹ Etwa 2220 Seiten umfasst das Werk insgesamt, wobei mehr als die Hälfte dieser Seiten (ca. 1305) dem vierten Kapitel gewidmet ist, in welchem die Aufteilung des „Wissbaren“ thematisiert wird. Innerhalb dieses Kapitels erstreckt sich der größte Teil (ca. 1222 Seiten) auf das erste der drei Unterkapitel, welches das Kernstück des Werkes bildet. In diesem Unterkapitel differenziert Āmidī zwischen dem „notwendig Seienden“ (*wāğib al-wuğūd*) und dem „möglich Seienden“ (*ğā'iz al-wuğūd*). Unter dem „notwendig Seienden“ behandelt er eingehend alle Fragestellungen bezüglich Gottes – angefangen beim Beweis seiner Existenz, über seine Eigenschaften und Namen, bis hin zu einzelnen Diskussionen über sein Handeln und seine Beziehung zur Schöpfung. Formal betrachtet gehört dieses Kapitel zu den epistemologischen Grundlagen der *Abkār* und thematisiert die Aufteilung des „Wissbaren“ in das Existente, das Inexistente und „das, was weder existent noch nichtexistent ist“.⁶⁰ Unter diesen Kategorien behandelt Āmidī die *aḥwāl*-Theorie.⁶¹ Innerhalb des Kapitels zur Aufteilung des „Wissbaren“ offenbart sich eine komplexe, verschachtelte Struktur von Unterkapiteln, die ineinander übergehen und mehrfach untergliedert sind.

Eine formale Skizze dieser Struktur würde wie folgt aussehen:

Grundlage (*qā'ida*)

Kapitel (*bāb*, *faṣl* oder sogar *aṣl* bzw. *uṣūl*)

Teil (*qism*)

Absatz (*naw'*)

Fragestellung (*mas'ala*)

Kapitel (*faṣl*)

Zweig (*far'*)

Unterkapitel (*faṣl*)

⁵⁹ „Contrary to the first impression, epistemology does not occupy roughly half of the work, because the first four [sic!] *qawā'id* are significantly shorter, [sic!] Also, the striking impression that God seems not to be an issued [sic!] in the *Abkār al-afkār* can be revised by a closer analysis of the fourth *qā'ida*: It is divided into three parts, of which the first on [sic!] ‘On what is existent’ first introduces a division into that for which from the assumption of its non-existence there essentially follows something impossible, and that for which this does not follow. The first is the essentially necessary of existence (*wāğib al-wujūd li-dhātihī*), and the second is what is of possible existence (*ğā'iz al-wujūd*).“ Eichner, *Post-Avicennian Philosophical Tradition*, S. 363.

⁶⁰ Arab.: *al-mawğūd*, *al-ma'dūm*, *mā laysa bi-mawğūd wa-mā laysa bi-ma'dūm*.

⁶¹ Zur *aḥwāl*-Theorie im aš'arischen Kontext vgl. Benevich, Fedor, „The Classical Ash'ari Theory of *Aḥwāl*: Juwaynī and his Opponents,“ in: *Journal of Islamic Studies*, 27/2 (2016), S. 136 – 175. Und Thiele, Jan: „Abū Ḥāshim al-Jubbā'ī's (d. 321/933) Theory of ‘States’ (*aḥwāl*) and its Adaption by Ash'arite Theologians,“ in: S. Schmidtke (Hg.): *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: University Press, 2016, S. 365 – 384.

Diese detaillierte und verschachtelte Struktur der Kapitel spiegelt zunächst die Komplexität und Tiefe der theologischen und philosophischen Fragestellungen wider, die im Werk behandelt werden. Die Struktur war dahingehend als eine Art der Organisation gedacht, die es dem Leser erlauben soll, sowohl die generellen als auch die spezifischen Aspekte eines Themas in einem kohärenten und systematischen Rahmen zu präsentieren.

Durch die klar angesetzte Untergliederung kann der Leser den Argumentationsverlauf besser nachvollziehen und einordnen sowie die Beziehung zwischen den einzelnen Bestandteilen des Werks und deren Bedeutung im Kontext der gesamten Argumentation erkennen.

Zudem sollte Āmidīs Strukturierung auch als Abbild der methodischen Herangehensweise gesehen werden und zeigen, wie aus allgemeinen Prinzipien (*qāwā'id*) spezifische Fragestellungen (*masā'il*) abgeleitet werden können, die dann weiter in verschiedene Kapitel und Unterkapitel unterteilt sind. Diese Struktur sollte somit auch als didaktisches Mittel verstanden werden, das den Leser schrittweise an die Komplexität des behandelten Themas heranzuführt.

Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass Āmidī dieser Strukturierung nicht durchweg konsequent folgt. Seine nicht-proportionale Verteilung der Themen innerhalb des Werkes zeigt, dass er der formellen Strukturierung der klassischen Aš'ariyya folgt. Es kann jedoch festgestellt werden, dass die inhaltlichen Schwerpunkte eine ganz andere Struktur aufweisen. In den nachfolgenden Erläuterungen zu Āmidīs Diskussion über die Wesensattribute und Eigenschaften Gottes wird nicht sein gesamter Argumentationsverlauf in sämtlichen Details wiedergegeben. Vielmehr bieten die anschließenden Untersuchungen einen umfassenden Überblick über Āmidīs zentrale Aussagen zu den Wesenseigenschaften Gottes sowie eine Diskussion relevanter Aspekte im Zusammenhang mit diesen Eigenschaften.

Nach einer Untersuchung der formalen und inhaltlichen Struktur von Āmidīs Werk *Abkār* und seiner Behandlung der Gottesattribute gilt es nun, die historischen Wurzeln und Entwicklungen der Diskurse um diese Attribute näher zu betrachten. Das nächste Kapitel schlägt eine Brücke von der formalen Analyse zur historischen Kontextualisierung und wirft Licht auf die Ursprünge der verschiedenen Ansätze zur Gottesbeschreibung im Islam.

2 Historische Grundlegung des Themas der Attribute Gottes

Dieses Kapitel widmet sich der historischen Verortung der Diskurse um die Attribute Gottes, was eine unabdingbare Grundlage für das Verständnis der nachfolgenden Kapitel darstellt. In den Anfangszeiten des Islams, speziell im ersten Jahrhundert der islamischen Theologie, spielten der Koran und die Ḥadīṭe eine zentrale Rolle als primäre Quellen für jede theologische Diskussion. Daher erfolgt zunächst eine thematische Ausführung zu den koranischen Grundlagen, um dadurch ein Fundament für die darauffolgenden Diskussionen zu legen. Hierin werden Koranverse präsentiert, die die Wesensattribute Gottes thematisieren, aber auch jene Verse, die in der späteren Theologie als Grundlage unterschiedlicher Interpretationen des Wesens Gottes dienten.

Das Kapitel folgt ferner einer chronologischen Abfolge und untersucht, wie sich zunächst literalistische Interpretationen des Gottesbildes in der Frühphase der Theologie herausbildeten. Im Anschluss daran führt der Weg in die komplexe Welt der *Theologia Negativa*, in der die Gedanken der Theologen wie Ḡāḥm ibn Ṣafwān eine wichtige Rolle spielten. Es wird den Ursachen und Gründen für die Entstehung dieser Theologie und ihrer Weiterentwicklung zur rationalen Theologie der Muʿtazila nachgegangen. Zudem wird untersucht, wie die Muʿtazila den Weg für die *Aḥwāl*-Theorie ebnete und welche Herausforderungen sie in ihrem eigenen theologischen System zu bewältigen hatte.

Der Fokus wird sich dabei auf den ašʿarisch-muʿtazilitischen Diskurs richten, mit besonderem Augenmerk auf die Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Verständnis der Attribute Gottes. Es wird untersucht, warum innerhalb der Ašʿariyya die Theorie der sieben Wesensattribute entstand und wie diese sich durch die unterschiedlichen Phasen der ašʿarischen Theologie hindurch behauptete.

Schließlich wird der Blick auf Āmidī gelenkt, einen späteren ašʿarischen Theologen, um zu zeigen, inwieweit sich seine Theologie von der klassischen ašʿarischen Linie abhebt. Dabei wird auch der besondere Kontext berücksichtigt, in dem Āmidī argumentiert; insbesondere warum er weiterhin die Diskussion mit der Muʿtazila führt, obwohl diese zu seiner Zeit bereits an Relevanz verloren hatte.

Um die Vielschichtigkeit der ašʿarischen Position zu erfassen, wird das zweite Kapitel mit zwei spezifischen Unterkapiteln abgeschlossen: Anhand der Theologie Āmidis wird erstens die Frage behandelt, ob Gott im Diesseits überhaupt begreifbar oder erkennbar ist und welche Grundannahmen über Gott erfolgen sollen, bevor Ihm Wesensattribute zugeschrieben werden können. Folglich wird etwas konkreter auf die in der Einführung erwähnte Vorstellung von der Wesensvollkommenheit Gottes innerhalb des ašʿarischen Diskurses eingegangen.

2.1 Der Koran über die Attribute Gottes

In diesem Unterkapitel richtet sich das Augenmerk auf die zentrale islamischen Textquelle – den Koran. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf den sieben Wesensattributen Gottes. Darüber hinaus wird die Behandlung der sogenannten „anthropomorphen Eigenschaften“ Gottes im Koran und einigen Ḥadīten des Propheten aufgegriffen, die in der theologischen Diskussion oft kontrovers und vielschichtig interpretiert werden.

Der Koran liefert eine reiche Palette an Beschreibungen und Eigenschaften Gottes, die als fundamentale Ausgangspunkte für theologische Diskurse in der islamischen Gelehrtenwelt fungieren. Im koranischen Text werden die vielfältigen Attribute Gottes stark hervorgehoben: Gott wird als Urheber des Universums „der am Tag des Gerichts regiert“ (Koran 1:4), als Souverän aller Existenzebenen bezeichnet: „Er (allein) ist Gott, der Schöpfer, Erschaffer und Gestalter. Ihm stehen (all) die schönen Namen zu. Ihn preist (alles) was im Himmel und auf der Erde ist. Er ist der Mächtige und Weise.“ (Koran 59:24). Gleichzeitig wird Gottes Einzigkeit, Konstanz und Unwandelbarkeit betont: „Sag: Er ist Allāh, ein Einziger Gott, der Absolute (*aṣ-ṣamad*),⁶² der nicht zeugt und nicht gezeugt wird, dem keiner ebenbürtig wird“ (Koran 112:1–4),⁶³ aber es wird auch seine Omnipräsenz zum Ausdruck gebracht, denn „Er ist der Erste und der Letzte, (deutlich) erkennbar (w. sichtbar) und (zugleich) verborgen. Er weiß über alles Bescheid.“ (Koran 57:3). Darüber hinaus manifestiert sich Gott als der Gnädige und der Allvergebende wie beispielsweise Koran 2:173 hervorhebt. Vor dem Hintergrund dieser vielschichtigen Darstellungen kon-

62 Diese Übersetzung der Sure 112 wird aufgrund der einfacheren Wiedergabe des Textes nicht von Paret übernommen, sondern eigenständig übersetzt. Paret übersetzt 112:2 wie folgt: „Gott, durch und durch (er selbst) (?) (w. der Kompakte) (oder: der Nothelfer(?), w. der, an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht?).“

63 Im *Tafsīr* von Ṭabarī wird die Kontextualisierung dieser Verse im Dialog mit den polytheistischen Mekkanern beleuchtet. Nach seiner Darstellung wurden die Verse als göttliche Antwort auf die Frage der Mekkaner nach der Genealogie (*nasab*) Gottes offenbart. Diese Anfrage stellt einen wichtigen Diskussionspunkt in der Auseinandersetzung zwischen dem aufkommenden islamischen Monotheismus und dem vorherrschenden polytheistischen Verständnis dar. At-Ṭabarī zitiert darüber hinaus verschiedene Überlieferungen, denen zufolge diese Verse auch im Kontext einer Debatte mit Juden offenbart wurden. In diesem Dialog hätten die Juden die Frage aufgeworfen, wer Gott erschaffen habe, nachdem er die Welt ins Dasein gerufen habe. Die Verse gelten als direkte göttliche Antwort auf solche anthropozentrischen Fragestellungen, die die Transzendenz und Einzigartigkeit Gottes infrage stellen könnten. Vgl. At-Ṭabarī, Abū Ḡaʿfar Muḥammad b. Ḡarīr, *Tafsīr at-Ṭabarī: Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, Bde. I-XXV, ʿAbdallāh ibn ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī (Hg.), Kairo, 2001, Bd. 24, S. 727 ff.

zentriert sich der folgende Abschnitt gezielt auf die detaillierte Analyse der sieben wesentlichen Attribute Gottes aus koranischer Perspektive.

2.1.1 Die Allmacht Gottes (*qudra*) im Koran

Die Eigenschaft der Allmacht Gottes (*al-qudra*) ist im Koran ein oft wiederholtes Merkmal. Gott wird als der Absolute dargestellt, dessen Macht und Kontrolle sich über alle Dinge erstreckt (*‘alā kulli šay’in qadīr*).⁶⁴ In vielen Versen wird diese Allmacht Gottes betont, um die Gläubigen daran zu erinnern, dass trotz menschlicher Bemühungen und Pläne alles in Gottes Hand liegt. Neben der genannten Phrase, die das Verb *qadara* bzw. *qadira* als Grundlage nutzt,⁶⁵ wird es etwas seltener als Partizip Aktiv (*ism fā’il*) benutzt: So wird Gott in dieser Form als „mächtig“ bzw. „in der Lage“ beschrieben, „um ein Zeichen herabzusenden“ (*qādir ‘alā an yunazzila āya*) (Koran 6:37), „um eine Strafe herabzusenden“ (Koran 6:65), „um des Himmels und der Erde gleichen zu erschaffen“ (Koran 17:99; 36:81), „um die toten wieder zum Leben zu bringen“ (Koran 46:33; 75:4,40) usw.

Ein weiteres wiederkehrendes Motiv im Zusammenhang mit der Allmacht ist die Idee, dass Gott, wenn Er etwas will, einfach sagt: „Sei!“ und es ist (*kun – fa-yakūn*),⁶⁶ was als Zeichen für Gottes unvergleichliche Macht und Fähigkeit zu deuten ist, ohne auf jeglichen Widerstand oder Hindernis zu stoßen. Die Konzeption der göttlichen Allmacht im Koran steht nicht nur im Gegensatz zur menschlichen Schwäche, sondern dient auch als Tröster in Zeiten der Not. Daher versichert der Koran, dass trotz der scheinbaren Widrigkeiten des Lebens Gottes Macht letztlich das Böse überwindet und Gerechtigkeit herstellt, wie in Koran 14:47–52 zu sehen ist. Ferner wird im Kontext göttlicher Allmacht die Macht (*mulk*) als „Herrschaft“ und „Königreich“ beschrieben, die „Gott in seiner Hand hat“ (67:1), „über Himmel und Erden ist“ (25:2; 42:49; 57:5), und Er „verleiht, wem Er will, und entzieht, wem Er will“

⁶⁴ Die Phrase „Gott ist über alle Dinge mächtig“ bzw. „Gott hat die Macht über alles“ oder – in der Übersetzung Rudi Paret – „Gott hat zu allem die Macht.“ (*wa-llāhu ‘alā kulli šay’in qadīr*) kommt in unterschiedlichen Formulierungen in mindestens 44 Koranstellen vor. Vgl. Koran 2:20, 106, 109, 148, 259, 284; 3:26, 29, 189; 4:133, 149; 5:17, 19, 40, 120; 6:17; 8:41; 9:39; 11:4; 16:70, 77; 22:6, 39; 24:45; 25:2, 54; 29:20; 30:50, 54; 33:27; 35:1; 41:39; 42:9, 29, 50; 46:33; 48:21; 57:2; 59:6; 60:2; 64:1; 65:12; 66:8; 67:1.

⁶⁵ Im ersten Stamm wird das Verb als *qadara – yaqduru* (oder *yaqdiru*) in der Bedeutung „bestimmen“ und „beschließen“ genutzt und in der zweiten Form als *qadira – yaqdaru* in der Bedeutung „Kraft, Macht, Können besitzen; Macht haben über (‘alā); einer Sache mächtig/gewachsen sein (‘alā); die Möglichkeit haben zu tun (etw. ‘alā); imstande sein zu (‘an, ‘alā); können, vermögen (etw. ‘an, ‘alā).“ Vgl. Wehr, Hans, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch – Deutsch*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, S. 1004.

⁶⁶ Vgl. Koran 2:117; 3:47; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82; 40:68.

(3:26). Der Koran betont auch Gottes Allmacht in Bezug auf das Jenseits, die Auferstehung und das Gericht. Der Koran hebt hervor, dass alles Existierende schließlich zu Gott zurückkehren wird, und dass nur Er die Macht besitzt zu richten und zu entscheiden, was in der Phrase „der Herr des Jüngsten Gerichts“ (*mālikī yawm ad-dīn*) (Koran 1:4) deutlich zum Vorschein kommt.

Ein in diesem Kontext sehr interessantes und für die nachfolgende Diskussion relevantes Merkmal im Koran bezieht sich auf die Koranverse 6:12 und 6:54, in denen Gottes Selbstbeschränkung angesprochen wird. Vor dem Hintergrund, dass Gottes Allmacht koranisch sehr allumfassend ist, erscheint jede Form der „Eingrenzung“, so auch die Selbstbeschränkung, durch die sich Gott zur Barmherzigkeit verpflichtet hat (*kataba 'alā nafsihī r-raḥma*), bemerkenswert:

Sag: Wem gehört, was im Himmel und auf der Erde ist? Sag: (Es gehört) Gott. Er hat sich (den Gläubigen gegenüber?) zur Barmherzigkeit verpflichtet. Er wird euch (aber?) sicher zu dem Tag der Auferstehung versammeln, an dem nicht zu zweifeln ist. Diejenigen, die (dann beim Gericht?) ihrer selbst verlustig gegangen sind, können (eben) nicht glauben (?).⁶⁷

Ṭabarī interpretiert die „Verpflichtung“ als Gottes Beschluss (*qaḍā*), die Reue Seiner Diener (*ibād*) anzunehmen. Weiter im Text erläutert Ṭabarī, dass mit diesen Dienern nicht nur jene gemeint sind, die im Namen Gottes gerecht handeln, sondern sogar diejenigen, die das Prophetentum Muḥammads geleugnet haben (*al-ḡāhidīna nubuwwatak*). Selbst wenn sie sich gegen das Prophetentum gestellt haben, nimmt Gott ihre Reue an.⁶⁸ Der Offenbarungstext zeigt jedoch, dass Gott sich trotz Seiner grenzenlosen Macht dazu entschieden hat, bestimmte Eigenschaften besonders zu betonen und sich konsequent daran zu halten. Dies sollte nicht als Schwäche oder Unvermögen Gottes interpretiert werden. Vielmehr ist es ein Ausdruck Seiner Vollkommenheit und Seines unendlichen Wohlwollens. Dies unterstreicht die Vorstellung, dass Gottes Allmacht nicht nur in Seiner Fähigkeit liegt, alles zu bewirken, sondern ebenso in Seiner Weisheit, Sich Selbst zu verpflichten.

⁶⁷ In der hier vorgelegten Übersetzung Rudi Parets ist die theologische Debatte zu erkennen, die Paret in Klammern mit einem Fragesatz andeutet: Hat sich Gott nur gegenüber den Gläubigen zur Barmherzigkeit verpflichtet? Dies wird zumindest in einem anderen Koranvers zu diesem Thema angedeutet: „Und wenn diejenigen, die an unsere Zeichen (oder: Verse) glauben, zu dir kommen, dann sag: Heil sei über euch! Euer Herr hat sich (den Gläubigen gegenüber?) zur Barmherzigkeit verpflichtet. Wenn (demnach) einer von euch in Unwissenheit Böses tut und dann später umkehrt und sich bessert (findet er Gnade). Gott (w. Er) ist barmherzig und bereit zu vergeben.“ (Koran 6:54)

⁶⁸ Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 9, S. 167 f. Als Kommentar des Verses, werden mehrere Ḥadīṭe angegeben, die über „Hundert Teile der Barmherzigkeit Gottes bei der Schöpfung“ sprechen, und dass „Gottes Barmherzigkeit seinen Zorn überholt“ hat (*inna raḥmatī sabaqat ḡadabī*). In einem der Berichte wird auf ähnliche Überlieferungen in der Tora verwiesen. Ebd. S. 169.

2.1.2 Der Wille Gottes (*mašī'a/irāda*) im Koran

Der Wille Gottes ist ein Attribut, das im Koran sehr oft vorkommt. Hierfür verwendet der Koran hauptsächlich zwei verschiedene Begriffe, die beide im Deutschen als „wollen“ und „Wille“ wiedergegeben werden: das Verb *šā'a* – *yašā'u* mit dem Substantiv *mašī'a*, sowie das Verb *arāda* – *yurīdu* mit dem Substantiv *irāda*. Beide Begriffe stellen eine Verbindung zwischen dem Willen Gottes und dem von Gott bestimmten Schicksal des Menschen her. Der Koran präsentiert ein komplexes Bild bezüglich des menschlichen freien Willens: Einerseits gibt es klare Hinweise auf den Determinismus Gottes, dass alles nach Seinem Willen geschieht und der Mensch keine vollständige Kontrolle darüber hat. Andererseits betonen andere Verse den freien Willen des Menschen und seine Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen. Dies legt nahe, dass der Koran hinsichtlich dieser Frage ambivalent ist und Raum für verschiedene Interpretationen zulässt. Im Folgenden werden beide Ansichten unter Einbeziehung der Begriffe *mašī'a* und *irāda* kurz skizziert.

Der Wille Gottes ist die Grundlage für das Geschehen und das Auftreten von Dingen. So besagt der Koran: „Und sag nicht zu etwas: ‚Ich werde das morgen tun‘, außer wenn Gott es will (*illā an yašā' Allāh*). Und wenn du es vergisst, gedenke deines Herrn und sage: ‚Möge mein Herr mich zu etwas näher an die Rechtschaffenheit führen.‘“ (Koran 19:23–24) Hier wird der Begriff *mašī'a* verwendet, um den Vorrang des göttlichen Willens über die menschlichen Pläne zu betonen.

Entscheidet sich der Mensch, etwas zu tun, so ist Gottes Wille als Grundlage des menschlichen Handelns gedacht: Was Gott nicht will, wird der Mensch auch nicht tun können. Andererseits zeigt sich in der Betrachtung der Ereignisse oft, dass trotz umfangreicher Vorbereitungen und sorgfältiger Planung die Realität überraschend anders verlaufen kann. Die vorgestellte Ordnung kann sich auf den Kopf stellen, in einer Weise, die jenseits der menschlichen Vorstellungskraft liegt, was zur Erkenntnis führt, dass selbst bei Berücksichtigung aller vorliegenden Annahmen der Wille Gottes von dieser nicht abhängig ist.

Ein Beispiel hierfür findet sich in den Versen:

Wir erschufen sie und verstärkten ihre Gelenke. Und wenn Wir wollten, hätten Wir sie mit ihresgleichen eingetauscht. Dies ist eine Erinnerung. Wer nun will, schlägt einen Weg zu seinem Herrn ein. Und ihr wollt nicht, es sei denn, Gott will es. Gott weiß Bescheid und ist weise. (Koran 76:28–30)

An dieser Stelle wird der Begriff *mašī'a* mehrfach verwendet, um die Abhängigkeit des menschlichen Willens vom göttlichen Willen zu verdeutlichen. Die klassische

Interpretation dieser Verse zeigt, dass der Mensch nicht in der Lage ist, auch nur das Geringste zu bewegen, wenn es nicht mit dem Willen Gottes übereinstimmt.⁶⁹ Gottes Wille wird also erfüllt, unabhängig davon, ob der Mensch alles in seiner Macht unternimmt, es anders zu gestalten, da Gott das tut, was Er will. Dies wird auch in anderen Versen mit dem Begriff *irāda* deutlich, etwa:

[...] und Wir haben Jesus, dem Sohn Marias, die deutlichen Zeichen zukommen lassen und ihn mit dem Geist der Heiligkeit gestärkt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätten diejenigen, die nach ihnen lebten, einander nicht bekämpft, nachdem die deutlichen Zeichen zu ihnen gekommen waren. Aber sie sind uneins geworden. Unter ihnen sind solche, die geglaubt haben, und solche, die ungläubig geworden sind. Und wenn Gott gewollt hätte (*wa-law šā'a llāh*), hätten sie einander nicht bekämpft. Aber Gott tut, was Er will. (*yafalu mā yurīd*) (Koran 2:253)

Hier tritt neben *mašī'a* auch der Begriff *irāda* auf (*mā yurīd*), was die allumfassende Natur des göttlichen Willens unterstreicht.

In zahlreichen Ḥadīten wird diese Vorstellung bestätigt, zum Beispiel: „Was Gott will, geschieht, und was Er nicht will, geschieht nicht.“⁷⁰ An dieser Stelle sei angemerkt, dass eine Beziehung des Willens Gottes mit dem Nichtsein bzw. der Nichtexistenz einer Sache (*'adam aš-šay'*) besteht. Folglich bezieht sich Gottes Wille sowohl auf das Sein als auch auf das Nichtsein.

Im Koran sind auch Verse zu finden, die sogar den Glauben eines Individuums als vom göttlichen Willen abhängig darstellen. Der Begriff *irāda* wird verwendet, um Gottes Willen zu beschreiben, insbesondere in Bezug auf Seine Weisheit und Barmherzigkeit:

Gott will (*yurīdu llāhu*), euch die Dinge klarzumachen und euch auf den Wegen derer zu leiten, die vor euch waren, und Er will eure Reue annehmen. Und Gott ist Allwissend und Allweise. Und Gott will (*wa-yurīdu llāhu*) eure Reue annehmen; diejenigen aber, die den Begierden folgen, wollen (*yurīdūna*), dass ihr (vom rechten Weg) völlig abweicht. (Koran 4:26–27)

⁶⁹ Der Korankommentator Ṭabarī verbindet den Entschluss bzw. den Willen zum „Vergnügen Gottes durch Gehorsamsakte“ (*riḍā' rabbihi bi-l-'amal aṭ-ṭā'a*) mit den „Folgen des richtigen Weges, der zum Herrn führt“ (*ittiḥād as-sabīl ilā rabbikum*). Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 23, S. 578. Ar-Rāzī verzeichnet in seinem Tafsīr zwei Gruppierungen, die Ġabriyya (*al-ġabru*) und die Qadariten (*al-qadar*), und betont, dass die Ġabriyya unter anderem diese Verse als Grundlage ihres Determinismus nimmt. Vgl. Ar-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar Faḥr ad-Dīn, *at-Tafsīr al-kabīr: Mafātīḥ al-ġayb*, Bde. I–XXXII, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, Bd. 30, S. 262.

⁷⁰ Vgl. Abū Dawūd, Sulayman Ibn Aš'at, *Sunan*, Bde. I–V, Riyad: Maktabat Dār as-salām 2008, Bd. 4, Hadīṭ Nr. 5075. S. 319.

Dasselbe wird mit dem Begriff der *maš'ra* gemacht:

Wenn Wir auch zu ihnen die Engel hinabsendeten, die Toten zu ihnen sprächen und Wir alle Dinge vor ihren Augen versammelten, sie würden unmöglich glauben, es sei denn, Allah wollte es (*illā an yašā' llāh*). Aber die meisten von ihnen wissen nicht. Und so haben Wir jedem Propheten Feinde bestimmt: die Satane der Menschen und der Ğinn, von denen die einen den anderen prunkende Worte eingeben in Trug und wenn dein Herr gewollt hätte, hätten sie es nicht getan; so lasse sie (stehen) mit dem, was sie an Lügen ersinnen [...] (Koran 6:111–112)

Hier wird der Glaube als ein Geschenk Gottes dargestellt, das nicht unabhängig erworben werden kann – und das ungeachtet jeglicher vorgelegten Beweise oder Zeichen. Dies lässt darauf schließen, dass schlussendlich der Wille Gottes darüber bestimmt, wer zum Glauben findet und wer nicht. In seinem *Tafsīr* verweist Ṭabarī zunächst auf Ibn 'Abbās, der berichtet, dass die Verse auf fünf Gegner des Propheten aus Mekka Bezug nehmen. Diese hätten sich über ihn und seinen Glauben lustig gemacht.⁷¹ Die Namen der genannten Gegner werden dabei spezifisch erwähnt. Darüber hinaus erwähnt Ṭabarī, dass solche Verse Anlass für Kontroversen waren und berichtet vom Meinungsstreit der Mu'tazila. Im Kern ging es dabei um die Frage, ob Gott von einem Gläubigen den Glauben wünscht und umgekehrt von einem Ungläubigen den Unglauben. Unter dieser Prämisse würde ein Ungläubiger, der nicht glaubt, zu den gehorsamen Dienern Gottes zählen. Um diese scheinbare Widersprüchlichkeit des Verses aufzulösen, betont Ṭabarī, dass Gott von jedem den Glauben will (*šā'a mina l-kulli al-īmāna*), jedoch sollte dieser Glaube aus freiem Willen (*'alā sabīl al-iḥtiyār*) und nicht durch Zwang oder Nötigung (*'alā sabīl al-ilğā' wa-l-qahr*) hervorgebracht werden, was auch dieser Koranvers impliziert.⁷²

Während die bisher angeführten Verse und Interpretationen den übergeordneten Willen Gottes und seine Einflussnahme auf die menschlichen Entscheidungen hervorheben, gibt es im Koran auch Passagen, die in eine andere Richtung weisen und den freien Willen des Menschen in den Vordergrund stellen.

So finden sich auf der anderen Seite Koranverse, die auf den freien Willen des Menschen hindeuten: „[...] Tut, was ihr wollt; Er sieht wohl, was ihr tut.“ (Koran 41:40), „Es gibt keinen Zwang in der Religion.[...]“ (Koran 2:256), „Und sprich: Es ist die Wahrheit von eurem Herrn. Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge ungläubig sein.[...]“ (Koran 18:29), „Wir haben ihn den (rechten) Weg geführt, ob er nun dankbar oder undankbar ist.“ (Koran 76:3).

⁷¹ Darunter war Walīd b. Muğīra der prominenteste der fünf Mekkaner. Sie stellten dem Propheten genau die Fragen, die im Koranvers aufgeführt sind. Laut Ibn 'Abbās würde das Vorbringen dieser Wunder lediglich weitere Forderungen hervorrufen. Vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 13, S. 157.

⁷² Siehe hierzu ebd. S. 158.

Der Koran hebt also in mehreren Versen das wichtige Konzept der essenziellen Freiheit des menschlichen Willens hervor. Dieses Recht des Menschen, zwischen dem Glauben und Unglauben auszuwählen, anstatt ihn dazu zu zwingen, wird deutlich in weiteren Versen betont:

[...] Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch hat zukommen lassen.[...] (Koran 5:48)

Darauf deutet auch die rhetorische Frage an den Propheten:

Wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Bist du es etwa, der die Menschen zwingen kann, gläubig zu werden? (Koran 10:99)

Diese Aussage lässt erkennen, dass es nicht der Wille Gottes ist, den Menschen zu zwingen, entweder zu glauben oder nicht zu glauben. Der menschliche freie Wille wird jedoch durch das Gesetz der Kausalität eingeschränkt, indem das Erreichen des Glaubens nur in Übereinstimmung mit dem Gesetz Gottes stattfinden kann.

Das Handeln des Menschen hat entsprechend direkte Konsequenzen:

Die Frommen werden wahrlich in Wonne sein. Und die Sittenlosen werden wahrlich in einem Höllenbrand sein (Koran 82:13–14).

Diese komplexe Balance zwischen Freiheit und Determinismus ist ein zentraler Aspekt der theologischen Lehren des Korans, der das Verständnis von menschlichem Handeln und moralischer Verantwortung prägt. Im Menschen wird ein Intellekt vorausgesetzt, der in der Lage ist, die Bedeutung der Gebote Gottes zu erfassen. Zudem wird ein freier Wille (*irāda*) vorausgesetzt, der entweder geneigt ist, sich dem Gesetz zu unterwerfen oder nicht. Der Mensch ist dementsprechend ein Wesen, welches fähig ist, den Inhalt der offenbarten Wahrheit zu verstehen und sie nach Belieben aufzunehmen, woraus sich das grundlegende Konzept der Verantwortung zeichnet, das auf einer freien und freiwilligen Annahme des Gesetzes beruht. So werden die Menschen, als göttliche Schöpfungen, von Gott selbst zu Seinen Statthaltern (*ḥalīfa*, siehe Koran 2:30) ernannt, um ihre irdische Mission zu erfüllen und Gottes Schöpfung im Universum zu verwirklichen.

Der dargelegte theologische Diskurs, der die Balance zwischen göttlichem Determinismus und menschlichem, freiem Willen hervorhebt, eröffnet einen breiten Raum für Reflexion und Interpretation. Es zeigt, dass der Koran als Offenbarungstext mehrdeutig ist und dass anhand des Korans sowohl für göttliche Souveränität als auch für menschliche Autonomie argumentiert werden kann.

2.1.3 Das Wissen Gottes (*‘ilm*) im Koran

Das Attribut des Wissens ist eines der häufigsten Attribute, die im Koran im Kontext Gottes vorkommen. Über 140-mal wird das Attribut des Wissens in Zusammenhang mit anderen Eigenschaften Gottes erwähnt. Die häufigste Zusammensetzung stellt die Phrase „Gott ist Allwissend und Allweise“ (*‘alimun ḥakīm*), wie im Beispiel des Dialogs der Engel mit Gott bei der Erschaffung des Menschen in Koran Koran 2:32: „Sie sagten: Gepriesen seist Du! Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns (vorher) vermittelt hast. Du bist der, der Bescheid weiß und Weisheit besitzt.“⁷³ Die Verbindung von Wissen und Weisheit in Gottes Attributen betont nicht nur seine allumfassende Kenntnis, sondern auch seine Fähigkeit, die Schöpfung mit tiefer Einsicht und Vernunft zu lenken. Dieser Aspekt des göttlichen Wissens dient als Grundlage für das menschliche Streben nach Erkenntnis und Verständnis und hebt die Bedeutung von Wissen und Weisheit in der islamischen Tradition hervor.

Die nächsthäufigste Phrase, mit denen das Wissen Gottes koranisch zusammengebracht wird, ist das Attribut des Hörens. Gott wird als derjenige „der (alles) hört und weiß“ (*samī‘un ‘alīm*) in insgesamt 32 Stellen im Koran erwähnt, exemplarisch etwa Koran 7:200: „Und wenn du vonseiten des Satans (zu Bosheit und Gehässigkeit) aufgestachelt wirst, dann such Zuflucht bei Gott! Er hört und weiß (alles).“ Interessant dabei ist, dass der Bezug zum Attribut des Hörens zusammen mit dem Wissen am häufigsten dort vorkommt, wo Gottes „Präsenz“ in der Geschichte und im Leben des Propheten angesprochen wird: beim Verbot der Veränderung einer hinterlassenen Vermächtnis im Todesfall (2:181), beim Entschluss zur Scheidung (2:227), bei dem Kampf auf dem Wege Gottes (2:244, 8:17), als Gott bestimmte Propheten und die Sippe Abrahams und die Sippe ‘Imrāns vor anderen Menschen der Welt auserwählte (3:34), beim Gebot der Almosengabe und Spenden (9:103) usw.⁷⁴ Das Zusammenwirken von Hören und Wissen in Gottes Attributen spiegelt eine aktive Präsenz wider, die nicht nur über alles Bescheid weiß, sondern auch aufmerksam zuhört. Dies betont die intime Beziehung zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung und die Bedeutung von Aufrichtigkeit und Verantwortung. Der häufige Bezug auf diese Attribute in Schlüsselbereichen des menschlichen Lebens zeigt, wie das göttliche Wissen und Hören als moralische und ethische Leitlinien fungieren.

⁷³ Es gibt insgesamt 32 weitere Instanzen, an denen Gottes Wissen und Weisheit zusammen vorkommen. Vgl. Koran 4:11, 17, 24, 26, 92, 104, 111, 170; 6:83, 128, 139; 8:71; 9:15, 28, 60, 97, 106; 12:6, 83; 15:25; 22:52; 24:18, 59; 27:6; 33:1; 43:84; 48:4; 49:8; 51:30; 60:10; 66:2; 76:30.

⁷⁴ Alle 32 Instanzen der Verknüpfung zwischen dem Wissen und dem Hören Gottes sind: Koran 2:127, 137, 181, 224, 227, 244, 256; 3:34, 35, 121; 4:148; 5:76; 6:13, 115; 7:200; 8:17, 42, 53, 61; 9:98, 103; 10:65; 12:34; 21:4; 24:21, 60; 26:220; 29:5, 60; 41:36; 44:6; 49:1.

Ferner kommt das Wissen Gottes im Koran in der Phrase „Gott weiß über alle Dinge Bescheid“ (*wa-llāhu bi-kulli šay'in 'alīm*) vor, wie zum Beispiel in Koran 2:29: „Er ist es, der euch alles, was auf der Erde ist, geschaffen und sich hierauf zum Himmel aufgerichtet und ihn zu sieben Himmeln geformt hat. Er weiß über alles Bescheid.“ Diese Zusammensetzung, die eine Überordnung des Wissens im Sinne eines allumfassenden Wissens über alle Dinge annimmt, kommt insgesamt 21-mal im Koran vor.⁷⁵ Die Phrase „Gott weiß über alle Dinge Bescheid“ unterstreicht die Allwissenheit Gottes, die sich über die gesamte Schöpfung erstreckt. Durch die Hervorhebung, dass Gottes Wissen alles umfasst, wird die Unendlichkeit Seiner Erkenntnis und die Tatsache unterstrichen, dass nichts vor Ihm verborgen bleiben kann. Es erinnert die Menschen an ihre endliche Erkenntnis im Gegensatz zur unendlichen Weisheit Gottes und fordert sie auf, in Demut und Ehrfurcht zu leben.

Dass Gottes Wissen auch auf die inneren Gefühle und Empfindungen des Menschen gerichtet ist, zeigt sich durch die koranische Phrase „Gott weiß, was die Menschen in ihrem Inneren hegen“ (*'alīm bi-dāti š-ṣudūr*), die im Koran 35:38 sehr deutlich im Kontext des umfassenden Wissen Gottes dargestellt wird: „Gott kennt die Geheimnisse (w. das Verborgene) von Himmel und Erde. Er weiß (auch) Bescheid über das, was die Menschen in ihrem Innern (an Gedanken und Gesinnungen) hegen.“⁷⁶ Diese Beobachtung verdeutlicht, dass Gottes Wissen sowohl die äußeren Handlungen als auch die verborgenen Gedanken und Gefühle umfasst. Sie stärkt die Vorstellung eines allwissenden Schöpfers, der jeden Aspekt der Schöpfung durchdringt.

Ferner wird im Koran betont, dass Gott weiß, was Menschen tun (*bi-mā ta'malūna / bi-mā yaf'alūna 'alīm*, 2:283; 10:36; 12:19; 16:28, 23:51; 24:28, 41;), was sie an Gutem tun (2:215, 273; 4:127), dass Er sowohl die Übeltäter (*'alīm bi-ṣ-ṣālimīn / bi-l-mufsidīn*, 2:95, 246; 3:63; 4:39; 9:47; 12:50; 35:8; 62:7) als auch die Gottesfürchtigen (*'alīm bi-l-muttaqīn*, 3:115; 9:44) kennt, aber auch, dass Er wissend und über die Taten Seiner Diener unterrichtet worden ist (*ḥabīr*), wie in 31:34 steht: „Gott (allein) weiß über die Stunde (des Gerichts) Bescheid. Er läßt reichlichen Regen (vom Himmel) herabkommen. Und er weiß, was im Leib der (werdenden) Mütter ist, während (unter den Menschen) niemand weiß, was er am nächsten Tag erwerben wird, und niemand weiß, in welchem Land er sterben wird. Gott weiß Bescheid und ist (über

⁷⁵ Vgl. Koran 2:29, 231, 282; 4:32, 176; 5:97, 8:75; 9:115; 21:81; 24:35, 64; 29:62; 33:40, 54; 42:12; 48:26; 49:16; 57:3; 58:7; 64:11 und 65:12.

⁷⁶ Weitere Koranstellen, die diese Phrase beinhalten, sind insgesamt 11: Koran 3:119, 154; 5:7; 8:43; 11:5; 31:23; 35:38; 39:7; 42:24; 57:6; 64:4 und 67:13.

alles) wohl unterrichtet.⁷⁷ Diese Vielzahl von Referenzen im Koran betont die Universalität von Gottes Wissen über das Verhalten und die Absichten der Menschen. Es dient auch als eine moralische Orientierung, indem es die Verantwortlichkeit jedes Einzelnen hervorhebt, sowohl für das Gute als auch für das Schlechte, das er tut.

Erwähnenswert sind noch zwei Attribute, die in Zusammenhang mit dem Wissen Gottes vorkommen: Gott wird in sieben Instanzen als „Allumfassend und Wissend“ (*wāsi'un 'alīm*) beschrieben,⁷⁸ und in sechs Instanzen als „Mächtig und Wissend“ (*'azīzun 'alīm*).⁷⁹ Diese spezifischen Attribute reflektieren verschiedene Dimensionen von Gottes Wissen und Macht, und ihre Wiederholung im Koran zeigt die Bedeutung dieser Konzepte in der islamischen Theologie. Sie veranschaulichen Gottes unendliche Kapazität und präzise Kenntnis aller Dinge.

2.1.4 Das Leben (*ḥayāt*) und das Sehen Gottes (*baṣar*) im Koran

Das Attribut des Lebens in Bezug auf Gott wird im Koran weniger häufig genannt als beispielsweise Gottes Fähigkeiten, zu sehen oder zu hören. Vielmehr wird häufig auf Gottes Autorität des Lebensspendens (*yūḥyī*, was aus dem gleichen Wortstamm *ḥ-y* gebildet wird) hingewiesen, wie zum Beispiel in den Koranversen 2:259, 3:27, 3:156, 6:95, 7:158, 9:116, 10:64 und anderen. Die Tatsache, dass Gott lebendig ist, wird an einer besonders prominenten Stelle im Koran, nämlich im Thronvers (*āyat al-kursī*), deutlich:

Allah – es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Lebendigen und Beständigen. Ihn überkommt weder Schlummer noch Schlaf. Ihm gehört (alles), was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Wer ist es denn, der bei Ihm Fürsprache einlegen könnte – außer mit Seiner Erlaubnis? Er weiß, was vor ihnen und was hinter ihnen liegt, sie aber umfassen nichts von Seinem Wissen – außer, was Er will. Sein Thronschemel umfaßt die Himmel und die Erde, und ihre Behütung beschwert Ihn nicht. Er ist der Erhabene und Allgewaltige. (Koran 2:255)

Ṭabarī interpretiert die Phrase *al-ḥayy* als „jemand, der ein ewig fortdauerndes Leben hat (*lahū ḥayāt dā'imān*) und eine unbegrenzte Beständigkeit, die weder einen Anfang noch ein Ende hat. Alles andere als Er besitzt ein Leben, das sowohl einen festgelegten Anfang als auch ein Ende hat und welches aufhört, sobald sein

⁷⁷ Im gleichen Kontext auch in Koran 4:35 und 49:13 wird das Wissen mit dem Unterrichtet-Sein Gottes verknüpft, aber auch an zahlreichen anderen Stellen, an denen zwar explizit kein Wissen vorkommt, aber Gott über die Taten der Diener unterrichtet wird, z. B. 2:234, 271; 3:153, 180 usw.

⁷⁸ Koran 2:115, 247, 261, 268; 3:73; 5:54; 24:32.

⁷⁹ Vgl. Koran 6:96; 27:78; 36:38; 40:2; 41:12 und 43:9.

Daseinszweck erfüllt ist.⁸⁰ Daraus folgt, dass der Unterschied zwischen dem Leben bezogen auf Gott und dem menschlichen Leben vor allem in der zeitlichen Begrenztheit liegt.

Abgesehen von dieser Erwähnung, wird das Leben Gottes nur noch drei Mal im gesamten Koran erwähnt: Die zweite Erwähnung ist kontextuell ähnlich, da sie die beiden Attribute Gottes (lebendig und beständig) wieder zusammenbringt: „Die Gesichter demütigen sich vor dem Lebendigen, dem Beständigen, und wer Ungeerechtigkeit trägt, ist enttäuscht.“ (Koran 20:111). Eine dritte Erwähnung ist insofern interessant, als dass sie im Kontext Gottes die Dichotomie zwischen Leben und Tod veranschaulicht: „Und vertraue auf den Lebendigen, der nicht stirbt, und lobe Ihn. Er genügt als Kenner der Sünden seiner Diener“ (Koran 25:58, nicht 25:128). Und schließlich: „Er ist der Lebendige, es gibt keinen Gott außer Ihm. So betet Ihn an, seid Ihm in der Religion aufrichtig ergeben. Alles Lob gehört Allah, dem Herrn der Welten!“ (Koran 40:65).

Die Formulierung, dass Gott allsehend (*baṣīr*) ist, findet sich oft kombiniert mit dem Attribut des Allhörens – „Er ist der Allhörende, Allsehende“ (*wa-huwa s-samīʿu l-baṣīr*). Des Weiteren erscheint sie in Verbindung mit der Aussage über Gottes Wissen um seine Diener, nämlich „Er kennt und sieht seine Diener“ (*ḥabīran ba-ṣīran*). Darüber hinaus wird die Formulierung oftmals in Zusammenhang mit der Phrase „Allah sieht, was ihr tut“ (*wallāhu bi-mā taʿmalūna baṣīr*) benutzt, und zwar ohne Hinzufügung weiterer Attribute, wie folgendes Beispiel zeigt:

Er ist es, der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschuf und Sich hierauf über den Thron erhob'. Er weiß, was in die Erde eindringt und was aus ihr herauskommt, was vom Himmel herabkommt und was dorthin aufsteigt. Und Er ist mit euch, wo immer ihr auch seid. Und was ihr tut, sieht Allah wohl. (Koran 57:4)

In all diesen Koranversen wird die allumfassende und unmittelbare Kenntnis Gottes betont, die keiner zeitlichen Begrenzung unterliegt und stets gegenwärtig ist. Während einige Theologen und Denker argumentieren, dass diese Kenntnis auf eine zeitlose Existenz Gottes hinweist, in der Er Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft simultan wahrnimmt, vertreten andere die Ansicht, dass Gott in jedem Augenblick der Zeit präsent ist und alles wahrnimmt, was in diesem spezifischen Moment geschieht, wie im unteren Unterkapitel gezeigt wird.

Diese unermessliche Fähigkeit der Wahrnehmung und des Bewusstseins geht Hand in Hand mit den göttlichen Attributen des Lebens und des Sehens. Daher ist es angebracht und sinnvoll, diese beiden Aspekte – das Leben und das Sehen Gottes – in dieser Arbeit gemeinsam und in enger Beziehung zueinander zu betrachten und

⁸⁰ Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 4, S. 527.

zu diskutieren. Auf diese Weise kann die göttliche Wesenheit, wie sie im Koran dargestellt wird, besser verstanden werden.

2.1.5 Das Hören (*samʿ*) und das Reden Gottes (*kalām*) im Koran

Die Eigenschaften des Hörens und der Rede Gottes werden im Koran mehrfach betont. Das Hören Gottes – wie bereits im Kapitel zum Sehen Gottes geschildert – wird oftmals mit der Fähigkeit des Sehens verknüpft. Sechzehnmal wird Gott als „der Allhörende, Allsehende“ (*as-samīʿu l-baṣīr*) bezeichnet,⁸¹ jeweils im Kontext seiner allumfassenden Präsenz und Kenntnis des Geschehens. Dies unterstreicht, dass Gott nicht nur alles visuell „wahrnimmt,“ sondern ebenso jeden Laut, jedes Flüstern und jedes stille Gebet. Besonders häufig wird das Attribut des Allhörens mit dem Attribut des Allwissens (*ʿālim*) verknüpft, welches im Koran an 32 Stellen zu finden ist.⁸² Dieser Zusammenhang hebt hervor, dass Gott nicht nur jedes gesprochene Wort und jeden Laut erfasst, sondern auch die dahinterstehenden Absichten, Gedanken und Emotionen. Dies weist auf Seine Allgegenwart und die Vollständigkeit Seiner Wahrnehmung hin.

Dieses Attribut ist ein entscheidendes Zeugnis für Gottes Nähe, Seine Erreichbarkeit und Seine Anteilnahme am Schicksal Seiner Diener. Neben den Verbindungen zum göttlichen Wissen und Sehen weist der Koran darauf hin, dass Gott das Bittgebet erhört. So beendet Zakariyyā sein Gebet um eine gute Nachkommenschaft, das durch die Engel beantwortet wird, mit den Worten: „Du bist ja der Gebetserhörer.“ (*innaka samīʿu d-duʿāʾ* Koran 3:38).⁸³ Ähnliche Worte finden sich im Lobpreis Abrahams, der seine tiefe Dankbarkeit gegenüber Gott für das Geschenk seiner Söhne Ismāʿīl und Ishāq ausdrückt, indem er ausruft: „Gewiß, mein Herr ist wahrlich der Erhörer des Gebets.“ (Koran 14:39). Doch das Erhören des Gebets ist nicht nur Propheten und Gottesfreunden (*awliyā Allāh*) vorbehalten. Jeder Betende, der Gottes Nähe sucht, findet in Seinen Worten Trost: „Und wenn Meine Diener dich über Mich befragen, dann bin Ich nahe. Ich erhöere das Gebet des Beters, wenn er Mich anruft.“ (Koran 2:186). Ein weiterer Vers, der Gottes Eigenschaften des Hörens

⁸¹ Diese Kombination ist konkret in den folgenden Versen zu finden: Koran 4:58, 134; 17:1; 22:61, 75; 31:28; 40:20, 56; 42:11; 58:1; 76:2; 18:26; 23:78.

⁸² Insgesamt werden diese beiden Attribute in Kombination 32-mal im Koran aufgeführt. Die genauen Stellen sind wie folgt: Koran 2:120, 137, 181, 224, 227, 244, 256; 3:35, 121; 4:148; 5:76; 6:13, 115; 8:17, 42, 53, 61; 9:98, 103; 10:65; 12:34; 21:4; 24:21, 60; 26:220; 29:5, 60; 41:36; 44:6; 49:1.

⁸³ In Sura Maryam wird betont, dass dieses Bittgebet ein heimlicher Ruf Zakariyyās war (ar. *nidaʾ an ḥafīyyan*), was die Intimität und die unausgesprochene Kommunikation zwischen dem Diener und seinem Schöpfer unterstreicht.

und der Nähe verbindet, lautet: „Sag: Wenn ich irregehe, gehe ich nur zu meinem eigenen Nachteil irre, und wenn ich rechtgeleitet bin, so ist es durch das, was mir mein Herr (als Offenbarung) eingibt. Gewiß, Er ist Allhörend und nahe.“ (ar. *innahū samī'un qarīb*, Koran 34:50).

Der Koran betont auch, dass Gott Geheimnisse und Verborgenes hört: „Oder meinen sie, dass Wir nicht hören, was sie verbergen und was sie offenlegen?“ (Koran 43:80). Zudem werden Verse vorgestellt, in denen das Allhören Gottes im Gegensatz zur Taubheit anderer Götter steht. So fragt Abraham sein Volk über ihre Götzen: „Hören sie euch, wenn ihr sie anruft?“ (Koran 26:72). Das Erhören des Gebets dient im Koran als rhetorisches Mittel in Abrahams Frage, aber auch als allgemeines Kriterium: „[...] Diejenigen aber, die ihr anstatt Seiner anruft, verfügen nicht einmal über das Häutchen eines Dattelnkerns. Wenn ihr sie anruft, hören sie euer Bittgebet nicht, und selbst wenn sie es hörten, würden sie euch nicht erhören. Und am Tag der Auferstehung verleugnen sie eure Beigesellung. Keiner kann dir so berichten wie der Allwissende.“ (Koran 35:13–14).

Ein weiterer zentraler Punkt für die folgende Analyse ist die Hervorhebung von zwei Koranversen, in denen das Konzept des göttlichen Hörens nicht nur in abstrakter Weise dargestellt wird – sei es in Form eines Bittgebetes, eines Wunsches oder einer allgemeinen Bekundung –, sondern als konkretes Geschehen innerhalb der Schöpfungsgeschichte. Als Mose und Aaron – zwei Propheten, die den Auftrag erhielten, zum Pharao zu gehen und ihn zu ermahnen – ihre Befürchtung gegenüber Gott äußerten, der Pharao könnte „übereilig gegen sie vorgehen oder über die Grenzen hinausgehen“ (Koran 20:45), antwortete Gott: „Fürchtet euch nicht! Ich bin wahrlich bei euch beiden; Ich höre und sehe.“ (*asma'u wa-arā*). Hier wird Gottes Fähigkeit zu hören als Symbol der Sicherheit und des göttlichen Schutzes interpretiert. Dass dieses Phänomen jedoch nicht nur für Propheten relevant ist, sondern direkte Auswirkungen auf jeden Menschen haben kann, zeigt eine Offenbarung, die ein spezifisches Ereignis zur Zeit des Propheten Muḥammads beschreibt. In der Sura Muḡādala (Koran 58:1) wurde eine Frau, die sich beim Propheten über die Behandlung durch ihren Ehemann beschwerte, von Gott erhört. Es heißt: „Gott hat das Wort der Frau gehört, die mit dir über ihren Ehemann stritt und sich bei Gott beschwerte. Gott hat euer Gespräch gehört. Er ist allhörend und allsehend.“⁸⁴

⁸⁴ Die Offenbarung des Verses in Sura Muḡādala (58:1) ist ein Beispiel dafür, wie der Koran auf bestimmte soziale und kulturelle Gegebenheiten der Zeit reagierte. Die Geschichte hinter dieser Offenbarung betrifft eine Frau namens Ḥawla bint Ṭa'labā, die zum Propheten Muḥammad kam und sich darüber beklagte, dass ihr Ehemann sie durch eine prä-islamische Praxis namens *ṣihār* geschieden hat. Ḥawla war durch diese Praxis in eine unglückliche Lage gebracht worden: Sie konnte weder als verheiratete Frau leben noch die Freiheit haben, ihren eigenen Weg zu gehen oder einen anderen Mann zu heiraten. Sie brachte ihre Not dem Propheten vor und während sie ihm ihre

Dieser Vers unterstreicht, dass Gott die Gebete und Anliegen von Propheten, sowie die Klagen und Bitten gewöhnlicher Menschen hört, wodurch die Allgegenwart und das Mitgefühl Gottes betont werden.

Die Eigenschaft des Hörens ist insofern spezifisch, als dass immer ein Objekt – das Gehörte – voraussetzt, sei es ein Klang oder eine Konversation. Hören kann also nur stattfinden, wenn auch Geräusche oder Töne existieren. Diese Darstellungen göttlicher Allgegenwart und Wahrnehmung durch Hören bilden eine subtile Brücke zur Betrachtung der göttlichen Rede selbst. Während das Hören Gottes als Zeichen Seiner unermesslichen Präsenz und Seines Mitgefühls betrachtet werden kann, ist es die göttliche Rede, durch die Er sich dem Menschen offenbart. Beide Aspekte, das Hören und das Sprechen, sind essenzielle Attribute Gottes und formen das interaktive Band zwischen dem Göttlichen und Seiner Schöpfung. So wie das „göttliche Ohr“ die subtilsten Klagen und Wünsche der Gläubigen erfasst, so erreichen auch Gottes Worte die Herzen und Gedanken der Menschen, um sie zu leiten und zu erleuchten.

Die Eigenschaft der göttlichen Rede lässt sich aus verschiedenen Perspektiven betrachten. An dieser Stelle werden drei Aspekte der göttlichen Rede umrissen, die als koranische Grundlage für die nachfolgende Diskussion relevant sind:

(1) Das direkte Sprechen Gottes zu einer Person: Das Verb *kallama* kennzeichnet dieses direkte Sprechen. Ein Beispiel hierfür ist der Dialog mit dem Propheten Mose: „Und als Mose zur festgesetzten Zeit kam und sein Herr mit ihm sprach ...“ (*kallamahu rabbuhū*, Koran 7:143) und „Allah hat direkt zu Mose gesprochen“ (*wa-kallama llāhu Mūsā taklīmā*, Koran 4:164).⁸⁵

(2) Die Worte Gottes (*kalimāt Allāh*) als direkte Ansprache an Seine Geschöpfe: Hier manifestiert sich die göttliche Rede als Wegweiser und Erleuchtung. So empfing Adam nach seiner Verfehlung im Paradies Worte von Gott, die ihm Reue und Vergebung ermöglichten: „Daraufhin empfing Adam von seinem Herrn Worte, und Er nahm seine Reue an.“ (*fa-talaqqā Ādamu min rabbihī kalimāt*, Koran 2:37). Ebenso offenbarte Gott dem Propheten Abraham bestimmte Worte (*kalimāt*), um seine Mission zu vollenden: „Und als Abraham von seinem Herrn durch bestimmte Worte geprüft wurde und er diese dann erfüllte ...“ (Koran 2:124).⁸⁶ Auf der anderen Seite stellt der Koran die *kalimāt* als Zeugnis für Gottes unendliches Wort und Seine

Situation schilderte, wurde dieser besagte Vers offenbart. Dieser und die nachfolgenden Verse stellten die Praxis des *zihār* außer Kraft. Vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 22, S. 446–456.

⁸⁵ Ähnlich auch im Vers: „Und als sein Herr zu ihm in der Talschlucht, auf der rechten Seite des Berges, in reinem Zustand sprach“ (ar. *kallamahū*, Koran 28:30).

⁸⁶ Ein weiteres Beispiel im Kontext der Anrede von Maryam: „Und Maria, die Tochter Imrans, die ihre Keuschheit bewahrte. Und Wir hauchten ihr von Unserem Geist ein. Und sie bestätigte die Worte ihres Herrn und Seine Bücher und gehörte zu den Frommen.“ (Koran 66:12).

grenzenlose Weisheit dar. Ein Beispiel hierfür ist die Metapher, die die Uerschöpflichkeit von Gottes Worten im Vergleich zum Meer betont: „Und wenn alle Bäume auf der Erde Schreibfedern wären und das Meer – erweitert um sieben weitere Meere – Tinte wäre, wären die Worte Gottes (*kalimāt Allāh*) dennoch nicht erschöpft.“ (Koran 31:27). Ein ähnliches Bild liefert der Vers: „Wäre das Meer Tinte für die Worte meines Herrn, so würde das Meer erschöpft sein, bevor die Worte meines Herrn zu Ende gingen, selbst wenn wir ihm das Doppelte an Tinte hinzufügen.“ (Koran 18:109).⁸⁷ Diese Schilderungen unterstreichen Gottes unermessliche Weisheit und die Reichweite Seiner Offenbarung.

(3) Der Koran als unmittelbares Wort Gottes (*kalām Allāh*): Der Koran wird in seiner Gesamtheit als das gesprochene Wort Gottes an die Menschheit verstanden, ein Dialog zwischen dem Schöpfer und Seinen Geschöpfen, vermittelt durch den Propheten Muḥammad. Dieses Verständnis ist in Versen wie „Dies ist sicherlich die aussagereiche Rede eines edlen Gesandten“ (*qawlu rasūlin karīm* Koran 69:40)⁸⁸ und „Wenn einer der Götzendiener dich um Schutz bittet, so gewähre ihm Schutz, bis er das Wort (*Kalām*) Gottes hört“ (Koran 9:6) verankert. Durch die Betrachtung des Korans als direkte Rede Gottes wird einerseits die Bedeutung, die Authentizität und die Unveränderlichkeit des Textes hervorgehoben. Andererseits eröffnet es die Möglichkeit, die göttliche Offenbarung als ein direktes Kommunikationsmittel zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung zu interpretieren, das über den Engel Gabriel an den Propheten Muhammad übermittelt wurde.

2.2 Literalistische Interpretationen der Attribute in der frühislamischen Theologie

Für die anstehende Diskussion sind mehrere Koranverse und Ḥadīṭe von Interesse, die in der islamischen Religionsgeschichte als Grundlage für die Beschreibung Gottes in verschiedenen anthropomorphistischen Weisen dienen.⁸⁹ Die prominenteste Figur, die ein solches Gottesbild entwickelt hat, war Aḥmad ibn Ḥanbal (gest.

⁸⁷ Weitere Beispiele: Koran 6:34, 115; 7:158; 8:7; 10:64, 82; 18:27; 42:24.

⁸⁸ In diesem Vers ist der Prophet als „edler Gesandter“ gemeint. Vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 23, S. 242. In einem anderen Kontext wird die Phrase „edler Gesandter“ im Kontext der Offenbarung für den Engel Gabriel benutzt: „Dies sind wahrlich die Worte eines edlen Gesandten, Besitzer von Kraft und beim Herrn des Thrones in Ansehen, dem man dort gehorcht und (der) vertrauenswürdig (ist).“ (Koran 81:21) Vgl. hierzu Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 24, S. 163.

⁸⁹ Näheres zur Problematik des Anthropomorphismus im Islam siehe: Holtzman, Livnat, „Anthropomorphism“, in: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Fleet, Kate et al. (Hg.) Brill Reference Online. Web. 12. Aug. 2023.

855), nach dem die ḥanbalitische Rechtschule benannt ist.⁹⁰ Spätere Kritiker dieser theologischen Ausführungen bezeichnen sie abwertend als *muğassima* und *mušabbīha*.⁹¹

Es gibt dabei mehrere problematische Zuschreibungen:

(1) Die Form Gottes (*ṣūra*)

In einem Ḥadīṭ wird die Gestalt (*ṣūra*) Adams mit der Gestalt Gottes verglichen: „Wenn einer von euch mit seinem Bruder kämpft, sollte er dessen Gesicht meiden, denn Gott hat Adam in Seiner eigenen Gestalt erschaffen. (*ḥalaqa Ādam ‘alā ṣūratihī*).“⁹² Eine Überlieferung im *Musnad* von Aḥmad ibn Ḥanbal ist die Überlieferung einer Theophanie des Propheten, in der Gott ihm „in der schönsten Form erscheint“ und „Seine Handfläche“ auf den Propheten legt:

Eines Morgens trat der Gesandte Gottes zu seinen Gefährten in fröhlicher Stimmung und mit strahlendem Gesicht. Wir sagten [zu ihm]: „Oh Gesandter Gottes, da bist du in fröhlicher Stimmung und mit leuchtendem Gesicht!“ „Wie könnte ich es nicht sein?“ antwortete er: Mein Herr kam letzte Nacht zu mir in der schönsten Form (*fi aḥsan ṣūra*) und sagte: „O Muḥammad!“ – „Hier bin ich, Herr, zu Deinem Dienst!“ Er fragte mich: „Über was diskutiert der Erhabene Rat?“ – „Ich weiß es nicht, Herr.“ Er stellte mir zwei oder dreimal dieselbe Frage. Dann legte Er Seine Handfläche zwischen meine Schulterblätter, bis ich ihre Kühle zwischen meinen Brustwarzen spürte. Von diesem Moment an erschien mir alles, was in den Himmeln und auf der Erde ist.⁹³

(2) Finger, Hände, Auge(n), Gesicht und Schienbein:

Im Koran, insbesondere im Vers 38:75, ist von den „Händen Gottes“ die Rede. Dort heißt es: „Gott (w. Er) sagte: Iblīs! Was hindert dich daran, dich vor etwas niederzuwerfen, was ich mit meinen Händen geschaffen habe?“ Des Weiteren wird im

⁹⁰ Siehe hierzu: Williams, Wesley, „Aspects of the Creed of Imam Ahmad Ibn Hanbal. A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse,“ in: *IJMES* 34 Nr. 3 (2002), S. 441–463. Insbesondere 442 f.

⁹¹ Der Begriff *Muğassima* leitet sich von der Wortwurzel *ğ-s-m* ab, die ebenfalls „Körper“ bedeutet. Theologen, die unter diesem Begriff subsumiert werden, werden oft als „Korporeisten“ bezeichnet. Ihnen wird vorgeworfen, Gott physische Eigenschaften und somit einen Körper zuzuschreiben, ein Konzept, das als *tağṣīm* bekannt ist. Ähnlich dazu stammt das Wort *mušabbīha* von der Wortwurzel *š-b-h* ab, die „ähnlich sein“ bedeutet. Theologen, die dieser Kategorie zugeordnet werden, werden beschuldigt, eine Ähnlichkeit zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wesen zu postulieren, was als *tašbīh* bezeichnet wird. Vgl. hierzu: Van Ess, Josef, „Tashbīh wa-tanzīh,“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Bd. X, Leiden: Brill, 2000, S. 341 ff.

⁹² Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Bd. 12, S. 275, Überlieferung Nr. 7323.

⁹³ Ebd. Bd. 27, S. 171, Überlieferung Nr. 16621.

Koran in Sure 5:64 geschildert, dass Gott seine „beiden Hände offen hat“ beim Geben an die Menschen. Der Vers lautet: „Die Juden sagen: Die Hand Gottes ist gefesselt (d. h. Gott knausert mit seinen Gaben). Ihre (eigenen) Hände sollen gefesselt sein, und verflucht sollen sie sein (zur Strafe) für das, was sie (da) sagen. Nein! Er hat seine beiden Hände ausgebreitet und spendet, wie er will.“ (Koran 5:74).

In einer Überlieferung, die im *Musnad* von Aḥmad ibn Ḥanbal verzeichnet ist, hat der Prophet folgenden Vers gelesen: „Und sie (d. h. die Ungläubigen) haben Gott nicht richtig eingeschätzt. Am Tag der Auferstehung wird er die ganze Erde in seiner Hand halten, und den Himmel (w. die (sieben) Himmel) zusammengefasst in seiner Rechten. Gepriesen sei er! Er ist erhaben über das, was sie (ihm an anderen Göttern) beigesellen.“ (Koran 39:67) Nachdem er mit der Rezitation fertig war, fügte er hinzu: „Er wird die Erde mit seinen Fingern so bewegen.“ Die Handgeste wird nicht beschrieben, aber anscheinend begann die Kanzel, die der Prophet mit seinen Fäusten ergriff, zu zittern.⁹⁴

Darüber hinaus gibt es mehrere Ḥadīṭe, in denen der Prophet von den „Fingern Gottes“ spricht. In einer Überlieferung bestätigt er die Darstellung Gottes mit Fingern, wie sie von einem Juden beschrieben wurde.⁹⁵ Zusätzlich zu diesen Beschreibungen finden sich im Koran und in den Hadithen weitere Verse und Aussagen, die sich auf physische Attribute Gottes beziehen. Dazu gehören etwa die Verse zum Antlitz/Gesicht (*waḡh*) Gottes „Und das Antlitz deines Herrn wird bestehen bleiben“ (Koran 55:27)⁹⁶ und zum Schienbein (*sāq*) Gottes: „An dem Tag, an dem das Schienbein entblößt werden, wird“ (Koran 68:42). Das Auge Gottes wird im Vers 54:14 genannt: „... das unter unseren Augen dahinfuhr. (Das geschah) zum Lohn für einen, der (von seinen Landsleuten) Undank geerntet hatte.“⁹⁷ Es lassen sich

⁹⁴ Ebd., Bd. 5, S. 59.

⁹⁵ „Ein Mann aus dem Volk der Schrift kam zum Propheten, Frieden und Segen seien auf ihm, und sagte: 'O Abū l-Qāsim! Allah hält den Himmel mit einem Finger und die Erden mit einem Finger [...] Daraufhin sah ich den Propheten, Frieden und Segen seien auf ihm, lachen, bis seine Backenzähne sichtbar wurden. Dann rezitierte er: 'Und sie schätzen Allah nicht ein, wie Er eingeschätzt werden sollte.' (Koran, Sure 39:67).“ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Bd. 3, S. 502, Überlieferung Nr. 3590.

⁹⁶ Aber auch in Koran 13:22, 18:28, 30:38, 76:9 und 92:20. Und in Koran 28:88 steht: „Und ruf nicht neben Gott einen anderen Gott an! Es gibt keinen Gott außer ihm. Alles ist dem Untergang geweiht, nur er (w. sein Antlitz) nicht. Ihm steht die Entscheidung zu. Und zu ihm werdet ihr (dereinst) zurückgebracht.“

⁹⁷ Auch im Kontext der Geschichte von Moses, in der die wörtliche Phrase „Damit du unter Obacht meiner Augen wächst“ (*wa-li-tuṣna'a 'alā 'aynī*) wird bei Paret anders interpretiert: „Leg ihn (d. h. den kleinen Mosesknaben) in den Kasten, und dann leg diesen (w. ihn) in das große Wasser! Dann soll ihn das große Wasser an Land schwemmen, worauf ihn einer, der mir und ihm feind ist, (an sich) nehmen wird. Und ich habe dich meine Liebe spüren lassen (w. ich habe Liebe von mir auf dich

auch in den Ḥadīten Bezugnahmen auf den Fuß (*qadam*) Gottes finden,⁹⁸ aber auch solche, die Gott das Attribut des Lachens (*ḍahḥ*) und Freude zusprechen: „Allah lacht über zwei Männer, die sich gegenseitig töten, dennoch beide Zugang zum Paradies erhalten“⁹⁹ oder „In der Tat, die Freude Allahs über die Reue Seines Dieners ist größer als die eines Menschen, der sein vermisstes Reittier wiederfindet.“¹⁰⁰

(3) Die Verortung Gottes: Kommen, Sitzen und über den Thron Erheben: Literalistische theologische Strömungen, die diese Ansicht unterstützen, diskutieren die Positionierung Gottes in Bezug auf Seinen Thron. In der Diskussion um Gottes *istiwāʾ* wird angenommen, dass Gott buchstäblich auf dem Thron sitzt, schwebt oder sich erhebt. Diese Interpretationen werden oft durch Überlieferungen gestützt, die die enge Verbindung Gottes zum Thron hervorheben:

Er ist es, der Himmel und Erde in sechs Tagen geschaffen und sich daraufhin auf dem Thron zurechtgesetzt hat (um die Welt zu regieren). Er weiß, was in die Erde eindringt und aus ihr herauskommt, und was vom Himmel herabkommt und dorthin (w. in ihm) aufsteigt. Er ist mit euch, wo ihr auch seid. Gott durchschaut wohl, was ihr tut. (Koran 57:4)

In einem Hadith wird überliefert: „Während des finalen Drittels jeder Nacht kommt unser Herr zum niedrigsten Himmel und erkundigt sich: ‚Ist da jemand, der zu Mir betet, damit Ich seine Gebete erhöere? Ist da jemand, der eine Bitte an Mich hat, damit Ich ihm erfülle, was er begehrt? Ist da jemand, der Meine Vergebung anstrebt, damit Ich ihm seine Sünden vergebe?‘“¹⁰¹ „Der göttliche Thron schwebt über dem Wasser, und Allah residiert über diesem Thron. Er ist sich eurer innersten Gedanken und Absichten voll bewusst.“¹⁰²

Die Fundamente für anthropomorphistische Konzeptionen lassen sich in den genannten Versen des Korans sowie in einer Reihe von Ḥadīten ausmachen. Einige Theologen, die weiter unten aufgezählt werden, nahmen diese Schriftstellen zum

geworfen), und du solltest unter meiner Aufsicht (?) (oder: von mir hochgeschätzt?) aufgezogen (w. hergerichtet) werden.“

⁹⁸ Beispielhaft etwa: „Wenn immer mehr Menschen in die Hölle gesandt werden, fragt diese: ‚Kommt noch mehr?‘ In diesem Moment setzt der allmächtige Herr Seinen Fuß in die Hölle. Sie zieht sich daraufhin zusammen und ruft: ‚Es reicht, es reicht!‘.“ Vgl. Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Bd. 8, S. 34, Überlieferung Nr. 6661.

⁹⁹ Ebd. Bd. 2, Ḥadīṭ Nr. 2863, S. 550.

¹⁰⁰ Ebd. Bd. 3, S. 1284, Überlieferung Nr. 638.

¹⁰¹ Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Bd. 8, S. 71, Überlieferung Nr. 6321.

¹⁰² Vgl. Aḍ-Ḍahabī, Šams ad-Dīn, *al-Uluww li-l-ʿAlīyī l-Ġaffār*, Ibn ʿAbd al-Maḥṣūd, Ašraf (Hg.), Riyad: Maktabat Aḍwāʾu s-Salaf, 1990, S. 79, Überlieferung Nr. 173.

Anlass, um Gottes Wesen und Attribute auf höchst präzise und bisweilen ungewöhnliche Art und Weise darzustellen.¹⁰³ In dieser Hinsicht darf nicht übersehen werden, dass die unten skizzierten Lehrmeinungen keineswegs einhellige Zustimmung in der islamischen Gelehrtenwelt fanden. Im Gegenteil, sie lösten vielmehr kontroverse Diskussionen und Debatten aus, welche die islamische Theologie bis heute prägen. Die intellektuelle Auseinandersetzung mit diesen anthropomorphistischen Vorstellungen führte zur Herausbildung unterschiedlicher theologischer Positionen, die im Laufe der Zeit ihren Niederschlag in den verschiedenen islamischen Rechtsschulen und Glaubensrichtungen fanden.

Einige Beispiele für solche anthropomorphistische Vorstellungen, die in den Werken früherer Systematiker der aš'aritischen Schule erfasst wurden, seien hier angeführt und erläutert: Eine stammt von dem Theologen Bayān b. Sam'an an-Nahdī (gest. 737),¹⁰⁴ der die Position vertrat, dass Gott ein Mensch aus Licht sei, dessen Körperglieder wie die menschlichen sind.¹⁰⁵ Diese Auffassung zeigt beispielhaft, wie weit einige Denker in ihrer Beschreibung Gottes gingen.

Ein weiteres Beispiel ist die Lehre von Muğīra b. Sa'īd al-Īǧlī,¹⁰⁶ die später als die Lehre der Muğīriyya bekannt wurde. Er lehrte, dass die Körperglieder Gottes

103 Zur Einordnung der frühen Positionen in der Islamischen Theologie vgl. Van Ess, Josef, *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra*, Wiesbaden: Steiner, 1977.

104 Bayān b. Sam'an gilt als ein frühschiitischer Anthropomorphist. Die Bayāniyya ist eine Fraktion der schiitischen Anthropomorphisten, deren „Gründer“ Bayān b. Sam'an an-Nahdī (gest. 199/737) ist. Zu Bayāniyya s. Al-Baǧdādī, 'Abd al-Qāhir, *Al-Farq bayna l-firaq*, Muḥammad 'Uṭmān al-Ḥušt (Hg.), Kairo: Maktabat Ibn Sīnā, 1988, S. 208. Hier wird Bayān b. Sam'an mit der *nisba* at-Tamīmī erwähnt. Zu ihm s. Hodgson, Marshall G. S., „Bayān b. Sam'an al-Tamīmī,“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. I, Leiden: Brill, 1960, S. 1116 f. Die Lehre ist in frühen Quellen bereits als die „Schule der Bayaniyya“ bekannt.

105 Vgl. Al-Baǧdādī, *Uṣūl ad-dīn*, Istanbul: Maṭba'at ad-Dawla, 1928, S. 73 f. Neben dieser Edition des Werkes Baǧdādīs ist eine weitere Edition von Aḥmad Šams ad-dīn, Ed. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2001, verfügbar. Letzterer liegt die Istanbul Edition zugrunde.

Die dargestellten Lehren entstammen zwar dem Werk eines Aš'ariten, weisen jedoch deutlich anthropomorphistische Merkmale auf. Daraus ergibt sich, dass die Gefahr einer fehlerhaften Darstellung durch Baǧdādī in diesem Kontext als gering einzuschätzen ist. Dennoch soll allgemein angemerkt werden, dass bei der Wiedergabe mu'tazilitischer Positionen durch aš'aritische Autoren eine höhere Wahrscheinlichkeit für eine unzureichende oder verfälschte Darstellung besteht, die den ursprünglichen mu'tazilitischen Lehren nicht gerecht wird.

106 Vgl. Baǧdādī, *Uṣūl*, S. 74, Z. 1–8. Unter dem Namen Īǧlī wird er auch in Farq erwähnt. Vgl. Baǧdādī, *Farq*, S. 198. In manchen Quellen ist er mit der *nisba* al-Baǧālī zu finden z.B. Madelung, Wilfred, „Al-Mughīriyya,“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. VII, Leiden: Brill, 1993, S. 347 f, als al-Muğīra b. Sa'īd al-Baǧālī, ein Mawlā Ḥālid al-Qasrī al-Baǧālī's (Gouverneur vom Iraq 105–120 h).

der Form nach wie Buchstaben des Alphabets seien.¹⁰⁷ Die Beweggründe für eine solche, höchst ungewöhnliche Interpretation göttlicher Attribute sind schwierig zu eruieren. Jedoch können einige mögliche Interpretationen angeführt werden: Buchstaben des Alphabets gelten als grundlegende Bausteine der Sprache und Kommunikation, weswegen die Analogie darauf abzielen könnte, die fundamentale und allumfassende Natur oder die schöpferische Rede Gottes hervorzuheben. Auch könnten die Buchstaben des Alphabets als Metapher für die Vielfalt und Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften betrachtet werden, wonach jeder Buchstabe einzigartig ist und seine eigene Identität besitzt, was auf die unendliche Vielfalt und Unbegreiflichkeit von Gottes Wesen und Eigenschaften zielt.

Dāwūd Ġawāribī¹⁰⁸ vertrat eine anthropomorphistische Vorstellung von Gott, die besagt, dass Gott alle dem Menschen ähnlichen Körperteile besitze, mit Ausnahme von Bart und Geschlechtsteil.¹⁰⁹ Die Ausnahme der genannten Körperteile hat an dieser Stelle eine symbolische Bedeutung: Bart und Geschlechtsteil werden als Symbole für Geschlecht und Geschlechtsunterschiede betrachtet. Gott ist, so Ġawāribī, über die Geschlechterunterschiede erhaben und darf keine geschlechtsspezifischen Attribute besitzen.

Eine weitere anthropomorphistische Lehre schreibt Baġdādī dem Theologen Hišām b. Sālim al-Ġawālīqī¹¹⁰ zu. In dieser Lehre wird Gott als menschenähnliche Gestalt beschrieben, jedoch mit besonderen Merkmalen, die Ihn von der menschlichen Erscheinung differenzieren. Die obere Hälfte Seines Körpers wird als ausgehöhlt dargestellt, während die untere Hälfte als massiv beschrieben wird. Darüber hinaus trägt Gott in dieser Vorstellung schwarzes Haar, das jedoch kein gewöhnliches Haar ist, sondern aus schwarzem Licht besteht.¹¹¹ Diese ungewöhnliche Darstellung von Gottes Erscheinungsbild unterstreicht die Einzigartigkeit und Unergründlichkeit Seines Wesens, während zugleich anthropomorphistische Elemente beibehalten werden. Diese „Schule“, die Hišāmiyya, gehörte – so Baġdādī – zu

107 Vgl. Baġdādī, *Uṣūl*, S. 74.

108 In *Farq* zählt ihn Baġdādī zur schiitischen Sekte der Hišāmiyya. Vgl. Baġdādī, *Farq*, S. 200.

109 *Illā l-faraġ wa-l-liḥya*. Vgl. Baġdādī, *Uṣūl*, S. 74, Z. 10 f.

110 Zu Hišāmiyya: Eine nähere Beschreibung dieser schiitischen Fraktion (*firqa*) findet sich in Baġdādīs *Farq*. Dort erwähnt er zwei Fraktionen der Hišāmiyya, die mit zwei Personen in Verbindung gebracht werden: (i) Hišām b. al-Ḥakam (gest. um 795) und (ii) Hišām b. Sālim al-Ġawālīqī (Mitte des 8. Jh.), von denen beide Fraktionen die Verkörperung (*taḡsim*) und den Anthropomorphismus (*tašbīḥ*) lehrten. Vgl. Baġdādī, *Farq*, S. 64–69. Zu Hišām b. al-Ḥakam s. Van Ess, TG, Bd. 1, S. 349–379. Insbesondere S. 360 f. Zu Ġawālīqī s. ebd., Bd. 1, S. 342–348. Zum Anthropomorphismus insbesondere S. 345 f. Van Ess weist aber darauf hin, dass diese Lehre u. a. von Baġdādī fälschlich auf Hišām Ġawālīqī übertragen wurde. Dies soll Dāwūd Ġawāribī gelehrt haben. Vgl. Van Ess, TG, Bd. 2, S. 434, Anm. 42.

111 Vgl. Baġdādī, *Uṣūl*, S. 74, Z. 11–14.

einer Gruppe von extremen Schiiten (*ḡulāt ar-Rawāfiḍ*) und verfolgte eine unkonventionelle Interpretation von Gottes Erscheinungsbild: Sie stellten Gott als lediglich sieben Handspannen groß dar, was etwa 150 Zentimetern entspricht, und behaupteten unter anderem, dass ein Berg größer sei als Gott.¹¹²

Die Karrāmiyya¹¹³ wiederum vertrat die Ansicht, dass Gottes Begrenzung „von der unteren Seite“ (*min ḡihat as-sufal*) dadurch definiert sei, dass Er mit dieser Seite den Thron berühre.¹¹⁴ Eine alternative Lehre, die von schiitischen Anthropomorphisten (*mušabbiḥa ar-Rawāfiḍ*) vertreten wurde, postulierte, dass Gott genau den Umfang oder die Fläche des Throns einnehme und weder Gott noch der Thron dieses Maß überschreite.¹¹⁵ Die in diesen Lehrmeinungen erörterte räumliche Begrenzung Gottes nimmt Bezug auf das Gottesbild im Koran, welches Gott als auf dem Thron sitzend (*istiwā*) darstellt, wie oben einführend beschrieben wurde.

Die hier aufgeführten historischen Beispiele anthropomorpher Gottesbilder in der islamischen Religionsgeschichte zeigen eine große Bandbreite an Vorstellungen über Gottes Wesen und Eigenschaften und die kontinuierliche Entwicklung des islamischen Denkens in diesen Fragen. Es ist jedoch entscheidend, diese historischen Konzepte im Kontext ihrer Zeit zu betrachten und sie kritisch vor dem Hintergrund gegenwärtiger theologischer und philosophischer Erkenntnisse zu bewerten.

Die aš'aritische und mu'tazilitische Schule haben bedeutende Argumentationslinien etabliert, die sich teils komplementär und teils antagonistisch zu den anthropomorphen Ansätzen verhalten, wie im Weiteren gezeigt wird. Im Dialog mit der Religionsphilosophie der Gegenwart öffnen diese Debatten ein weites Feld für Reflexion und Neuinterpretation. Man kann argumentieren, dass das Denken über

¹¹² Vgl. ebd. S. 73, Z. 2–4. Die zitierte Aussage findet sich in *Farq bayna l-firaq* und ist dort in einen erläuternden Kontext eingebettet, der ihre Bedeutung verdeutlicht. Die Geschichte handelt von einer Begegnung zwischen Abū l-Huḍayl und Hišām b. al-Ḥakam in Mekka, nahe dem Berg Abū Qubays. In dieser Begebenheit stellte Abū l-Huḍayl die Frage, ob das von Hišām Verehrte (*ma'būdūhū*, d. h. Gott) größer als der besagte Berg sei. Hišām antwortete daraufhin, dass der Berg größer sei (vgl. Baḡdādī, *Farq*, S. 65). Die Angabe von sieben Handspannen entsprach damals der üblichen menschlichen Körpergröße, etwa 150 Zentimetern (vgl. Van Ess, TG, Bd. I, S. 361). Diese Episode zeigt, wie kontextabhängig und nuanciert die Diskussionen über Gottes Attribute und Wesen in den verschiedenen theologischen Schulen und Strömungen innerhalb der islamischen Gelehrsamkeit waren.

¹¹³ Zur Karrāmiyya, einer Fraktion im Nordosten Irans (Siḡistān), deren „Gründer“ Muḥammad b. Karrām ist, s. Bosworth, Clifford E., „Karrāmiyya,“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. IV, Leiden: Brill, 1978, S. 667ff. Und Zysow, Aron, „Karrāmiyya,“ in: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Schmidtke, Sabine (Hg.). Oxford: University Press, 2016. Vgl. auch Baḡdādī, *Farq*, S. 189ff.

¹¹⁴ Vgl. Baḡdādī, *Uṣūl*, S. 73.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 73.

Gottes Attribute nie als abgeschlossen betrachtet werden kann; es sollte vielmehr im Fluss bleiben, um den kontinuierlichen intellektuellen und kulturellen Entwicklungen gerecht zu werden. Dies trifft insbesondere auf die Attributenlehre zu, die im Kontext der gegenwärtigen Perspektiven, die sich durch Pluralismus und Interdisziplinarität auszeichnen, neu evaluiert werden müssen. Schlussendlich ermöglicht die Vielschichtigkeit der historischen islamischen Anthropomorphismus-Debatten eine differenzierte Auseinandersetzung, die nicht nur den intellektuellen Reichtum des islamischen Denkens unterstreicht, sondern auch eine Brücke zu gegenwärtigen Diskursen in der Religionsphilosophie schlägt. Dadurch wird nicht nur das fortlaufende theologische Streben nach Verständnis und Erkenntnis gefördert, sondern auch ein fruchtbarer Dialog mit aktuellen Entwicklungen ermöglicht.

2.3 Etablierung der *Theologia Negativa* und die Entstehung der Muʿtazila

In diesem Abschnitt wird eine bedeutsame Wende in der Attributenlehre der Frühphase der islamischen Theologie behandelt. Dabei geht es um die Etablierung der *Theologia Negativa*, die einen wesentlichen Nährboden für die muʿtazilitische Theologie bildet, und den Weg zu einer positiven Theologie öffnet, die Gott mit spezifischen Attributen beschreibt. Bemerkenswert ist die Entwicklung innerhalb des muʿtazilitischen Zweiges der islamischen Theologie, nämlich der Übergang von einer *theologia negativa*, die als Ausgangspunkt für ihr Denken über Gott diente, hin zu einer positiven Theologie. Eine zentrale Figur der negativen Theologie in dieser frühen Phase ist Ġahm ibn Ṣafwān (gest. 746), ein Theologe, auf den in späteren Werken häufig Bezug genommen wird.¹¹⁶ Seine Gottesvorstellung, oft als „radikaler Transzendentalismus“ bezeichnet, besagt, dass Gott mit keinem Begriff oder Prädikat beschreibbar ist. Aṣʿarī hebt später hervor, dass Gott für Ġahm nicht einmal ein „Etwas“ (*šayʾ*) ist.¹¹⁷ Demzufolge verkörpert Gott eine derart absolute Transzendenz, dass eine Definition mit herkömmlichen Begriffen unmöglich erscheint.

Die negative Theologie findet ihre Fortsetzung durch den späteren Theologen Ḍirār b. ʿAmr (gest. 815). Statt die Attribute Gottes gänzlich zu negieren, vertritt Ḍirār die Ansicht, dass positive Aussagen über Gott möglich sind, indem man die

¹¹⁶ Zu ihm und zu seiner Schule siehe Schöck, Cornelia, „Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the ‘Jahmiyya’ and Ḍirār b. ʿAmr (d. 200/815),“ in: Schmidtke Sabine (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: University Press, 2016, S. 55–80.

¹¹⁷ Al-Aṣʿarī, Abū l-Ḥasan, *Kitāb Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, Ritter, Hellmut (Hg.), Beirut / Berlin: Klaus Schwarz, 2005, S. 346. Vgl. hierzu Schöck, *Jahm and Ḍirār*, S. 56.

Negation der Gegensätze oder implizit negative Darstellungen von Gottes Wesen zurückweist: Für ʿIṣṣār besagt die Aussage „Gott ist wissend“ lediglich, dass Gott nicht als unwissend betrachtet oder definiert werden kann.¹¹⁸

Die Weiterentwicklung der negativen Theologie ist nicht leicht zu erfassen.¹¹⁹ Imām al-Ḥaramayn al-Ġuwaynī (gest. 1085) nennt beispielsweise die ismāʿīlitische Theologie als wichtigen Fortführer der negativen Theologie. In seinem *Iršād* schreibt er: „Der Pfad der Ismāʿīlīs ist *via negativa* (*sulūkihim maslak an-nafy*) anstelle der Bejahung göttlicher Attribute. Wenn sie gefragt werden, ob der Schöpfer existiert, verneinen sie dies und sagen: ‚Er ist nicht nicht-existierend.‘“¹²⁰ Folglich charakterisiert er die Ismāʿīliten als Verfechter einer Theologie der Doppelverneinung. Eine weitere Abzweigung der šīʿitischen Zaydiyya, die als Ḥalafīyya bekannt sind und in Jemen aktiv waren, führt die Negation noch weiter fort und vermeidet sowohl positive als auch negative Attribute für Gott. In ihrer Sicht lässt sich Gott nicht durch die Dualität der Sprache einfangen. Das ultimative Ziel ihrer Theologie der Negation scheint darin zu liegen, jegliche Form von Erkenntnis, die Gott „begrenzen“ könnte, zu vermeiden.¹²¹

Als Reaktion auf diese neuplatonisch geprägten theologischen Strömungen¹²² entwickelte sich die Schule der Mu'tazila. Die mu'tazilitischen Konzepte¹²³ der At-

118 Aš'arī, *Maqālāt*, S. 166.

119 Eine gute Studie dazu bietet Kars, Aydoğan, *Unsayng God. Negative Theology in Medieval Islam*, Oxford: University Press, 2019.

120 Al-Ġuwaynī, Abū l-Ma'ālī 'Abd al-Malik, *Kitāb al-Iršād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-ītiqād*, in: Walker, Paul (Übs.) *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, Reading: Garnet, 2000, S. 23. Vgl. auch die entsprechende Fußnote, in der erklärt wird, dass er zwar Isma'īlīs nicht namentlich nennt, diese aber wahrscheinlich meint, wenn er *Bāṭiniyya* kritisiert. Vgl. zu diesem Aspekt der Ismā'īliyya: Walker, Paul E., *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Aba Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge: University Press, 1993, S. 72–80.

121 Vgl. Abū Tammām, Ḥabīb ibn Aws, *An Ismaili Heresiography: The „Bāb al-Shayṭān“ from Abū Tammām's Kitāb al-Shajara*, W. Madelung und P. Walker (Hg. und Übs.), Leiden: Brill, 1998, S. 92.

122 Wie Kars zeigt, spielen die philosophischen Ideen des Neuplatonismus eine prägende Rolle in der Entwicklung der apophatischen Theologie im Frühislam: Im Mittelpunkt stehen hierbei die Unerkennbarkeit der göttlichen Essenz, angereichert durch eine aristotelische Lesart der Plotin'schen Unterscheidung zwischen diskursivem und nicht-diskursivem Denken (*dianoia* und *noēsis*). Diese Tradition betont die vollkommene Unähnlichkeit Gottes als der Ersten Ursache und bedient sich einer philosophischen Hermeneutik, um die Einzigartigkeit und Unbeschreiblichkeit Gottes zu bewahren. In Andalusien vermischen sich apophatische Konzepte über religiöse und disziplinäre Grenzen hinweg, beeinflusst durch die Arbeit von Philosophen wie Ibn al-Mar'a und Mystikern wie Ibn Sab'īn. Die negative Theologie findet sowohl in der islamischen Sufi-Epistemologie als auch in der Kabbala Anklang. Sie betont die Unerkennbarkeit Gottes und die Grenzen des diskursiven Denkens, während sie gleichzeitig nicht-diskursive, visionäre Zugangsformen hervorhebt. Vgl. Kars, *Unsayng God*, S. 73–113.

tribute Gottes wurden zunächst durch den Theologen Abū l-Huḍayl al-Allāf (gest. 842) bekannt gemacht, der die fünf Prinzipien der muʿtazilitischen Lehre (*al-uṣūl al-ḥamsa*) definierte.¹²⁴ Die ersten zwei der fünf Prinzipien, nämlich „die Einheit Gottes“ (*at-tawḥīd*) und „die Gerechtigkeit Gottes“ (*al-adl*), sind zentral für das Gottesbild der Muʿtazila und prägten die Schule so stark, dass die Muʿtaziliten als „Anhänger der Gerechtigkeit und Einheit“ (*ahl al-'adl wa-t-tawḥīd*) bekannt wurden.¹²⁵

Abū l-Huḍayl widmete sich intensiv dem Thema der Attribute Gottes¹²⁶ und entwickelte die erste positive theologische Auffassung der Attribute. Gemäß dem ersten Prinzip der Muʿtazila – der Einheit Gottes – durfte in Gottes Wesen keine Pluralität angenommen werden. Dennoch mussten die Attribute, die in der Offenbarung über Gott ausgesagt werden, erklärt werden, insbesondere da die Eigenschaften Gottes im Koran nicht nur als reine Adjektive, sondern auch als Nomen erscheinen. Gott ist also nicht nur „Der Barmherzige“ (*ar-Raḥmān*), sondern auch „Der Besitzer der Barmherzigkeit“ (*ḍū r-raḥma*, Koran 6:133).¹²⁷ An mehreren Stellen finden wir die Position Abū l-Huḍayls, so auch bei Āmidī, der über seine Lehre Folgendes berichtet: „Gott ist durch ein Wissen wissend, welches Sein Wesen ist“ (*'ālim bi-'ilm huwa ḍātuhū*),¹²⁸ oder die Beschreibung, dass Gottes Wissen dasselbe ist wie Sein Wesen (*al-'ilm [...] nafsu ḍātihī*).¹²⁹ Er argumentierte, dass es gültig sei, aus einer Aussage wie „Gott ist wissend“ auf das Vorhandensein von Wissen (*'ilm*) zu schließen, durch das Gott wissend ist. Dennoch ist er sich bei der Interpretation solcher Koranstellen bewusst, dass er um jeden Preis die Realität eines von Gott getrennten Wissens oder einer von Gott getrennten Macht vermeiden muss, da dies die Vorstellung von Gottes absoluter Einheit verletzen würde. Für ihn

123 Zur Schule der Muʿtazila s. etwa Frank, Richard, *Beings and Their Attributes. Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period*, New York: State University of New York Press, 1978; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, v. a. Bd. 3, S. 270–286, S. 399–413; Bd. 4, S. 20–33 und 361–347; oder Schmidtke, Sabine, „Neuere Forschungen zur Muʿtazila unter besonderer Berücksichtigung der späteren Muʿtazila ab dem 4./10. Jahrhundert,“ in: *Arabica* 1998, S. 379–408.

124 Vgl. van Ess, *TG*, Bd. 4, S. 442.

125 Zu diesen Prinzipien siehe El-Omari, Racha, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Kaʿbī* (d. 319/931), Brill: Leiden, 2016, S. 89–116 zu *tawḥīd*, sowie S. 117–148 zu *'adl*.

126 Frank, Richard, „The Divine Attributes According to the Teaching of Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf,“ in: *Le Muséon* 82 (1969), S. 451–506, Nachdruck als Teil II mit gleicher Seitenzählung in: Gutas Dimitri (Hg.), *Early Islamic Theology: The Muʿtazilites and al-Ashʿarī*, Bd. II, Aldershot: Ashgate, 2007.

127 Van Ess, *TG*, Bd. III, S. 272.

128 Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 238.

129 Ebd. Bd. 1, S. 253f. Dieselbe Formulierung findet sich bereits im Werk *Maqālāt* von Ašʿarī. Vgl. Ašʿarī, *Maqālāt*, S. 165.

war das Wesen Gottes eins, und alle Attribute nur einzelne Akte, die mit Gott identisch sind.

Innerhalb dieses theologischen Standpunkts lassen sich zwei Probleme erkennen: eine implizite Vielfalt im Wesen Gottes und die Unterscheidung verschiedener Attribute voneinander. Abū l-Hudayl löste das Problem der Unterscheidung einzelner Attribute untereinander, indem er die Bezugsobjekte der jeweiligen Attribute voneinander differenziert: für ihn waren Wissensobjekte (*ma'lūmāt*) und Objekte der Allmacht (*maqḍūrāt*) nicht identisch. Dennoch führt dies zu weiteren theologischen Problemen.¹³⁰ Die fortlaufende Entwicklung des mu'tazilitischen Gedankenguts wurde von seinem Neffen Nazzām (gest. 836) vorangetrieben, für den insbesondere die Vielfalt im Wesen Gottes problematisch erschien. Nazzām identifizierte Attribute mit den Namen Gottes und betrachtete diese als dieselbe Natur, jedoch mit verschiedenen Aspekten. In Gottes Wesen existieren keine Akte; vielmehr ist Gott durch sich selbst wissend, wollend usw. (*alim bi-nafsihi, murīd bi-nafsihi...*).¹³¹ Ähnlich wie Abū l-Hudayl definierte Nazzām ein göttliches Attribut auf zweifache Weise: als positive Aussage über Gott selbst und als Negation des entgegengesetzten Begriffs. Allerdings konnte er im Gegensatz zu Abū l-Hudayl nicht mehr darauf antworten, wie sich die göttlichen Attribute bzw. die Aussagen über sie voneinander unterscheiden, indem er auf ihre Objekte verwies; denn, wenn die Attribute selbst nicht mehr existierten, konnten auch ihre jeweiligen Objekte nicht mehr zur Unterscheidung herangezogen werden. Stattdessen erklärte Nazzām, dass sich die Attribute durch ihre Gegenteile voneinander abgrenzen. Obwohl sie in ihrem Wesen miteinander identisch sind, repräsentieren sie jeweils verschiedene Aspekte. Dies bewahrt sie auch davor, mit Gott vollständig zu verschmelzen.

Zwei weitere prominente Persönlichkeiten innerhalb der mu'tazilitischen Theologie waren Abu 'Alī al-Ġubbā'ī (gest. 915) und sein Sohn Abū Hāšim. Abū Hāšim al-Ġubbā'ī (gest. 933) entwickelte die sogenannte „Theorie der Zustände“ (*aḥwāl*), um die Frage der Multiplizität der Attribute innerhalb des göttlichen Wesens zu bewältigen. Ein kurzer Einblick in diese Theorie wird aus mehreren Gründen vorgenommen: Erstens bietet sie eine nuancierte Methode, um das Spannungsfeld zwischen Einheit und Vielfalt in den göttlichen Attributen zu erkunden. Zweitens stellt die Theorie einen signifikanten Wendepunkt in der Geschichte der islamischen systematischen Theologie (*Kalām*) dar, da sie konzeptionelle Instrumente bietet, die sowohl in der aš'aritischen als auch in weiteren theologischen Diskus-

¹³⁰ Etwa in Bezug auf Eigenschaften, denen kein Objekt gegenübersteht, wie zum Beispiel das Lebendigsein Gottes. Vgl. hierzu Suleiman, *Ibn Taymiyya*, S. 46, mit Verweis auf Van Ess, TG, Bd. 3, S. 274.

¹³¹ Näher hierzu Van Ess, TG, Bd. 3, S. 399 und Bd. 4, S. 442f.

sionen aufgegriffen werden. Abū Hāšim und seine Anhänger, bekannt als Bahšā-miyya – benannt nach dem Gründer des Gedankenguts¹³² – akzeptieren die ontologische Realität der Attribute Gottes. Die *Aḥwāl*-Theorie ist ein anspruchsvolles grammatikalisches Konzept, mit dem er versucht, das Sein aller Dinge zu erfassen. Zunächst versuchte er eine theoretische Grundlage für die ontologische Beschaffenheit von Attributen zu schaffen. Aufbauend auf der Theorie seines Vaters führt er die neue Kategorie in die Konzeption der Realität von Wesen ein, wodurch er die Beschränkungen einer Ontologie überwindet, die auf der Dichotomie der Existenz (existierende und nichtexistierende Kategorien) insistiert.

In der Theologie der bašrischen Mu'tazila besteht die „Welt“ aus Dingen oder Entitäten (*šay'* pl. *ašyā'* und *ḏāt* pl. *ḏawāt*). Diese „Dinge“ können Subjekte in prädikativen Sätzen sein und durch bestimmte Eigenschaften beschrieben werden, was impliziert, dass sie Objekte des Wissens werden. Alle Dinge werden in zwei geteilt: (1) Gott – dessen Existenz urewig, anfangslos und notwendig ist, und (2) das Erschaffene, was zum Entstehen gebracht und entsprechend zeitlich und nur möglich ist. Diese besteht aus (2a) Atomen (*ḡawhar*), das heißt unteilbaren Teilchen, aus denen Körper bestehen, und (2b) Akzidentien (*'araḍ*), die als Grundlage für die veränderlichen Eigenschaften von Atomen und Körpern, einschließlich ihrer Vernichtung sowie von Ort, Bewegung, Farben usw. gelten.¹³³ Was die Inexistenz erschaffener Wesen betrifft, so vertraten die bašrischen Mu'tazila, dass das Nicht-existente ebenfalls ein Ding ist. Das heißt, dass Existenz nicht erforderlich ist, damit Dinge zu Objekten des Wissens und der Prädikation werden.¹³⁴ In diesem Zusammenhang wurde die Theorie der Zustände entwickelt, um sowohl den Attributen Gottes als auch den göttlichen Namen eine angemessene theologische Einordnung zu bieten, ohne dabei die Einheit und Transzendenz Gottes aus mu'tazilitischer Sicht zu gefährden.

Abū Hāšim fügt den drei zuvor genannten Unterkategorien von „Dingen“ (Gott, Atome und Akzidentien) eine neue ontologische Kategorie hinzu, die weder existent noch nicht-existent ist. Um diese neue Kategorie zu konzipieren und auszudrücken,

132 Siehe hierzu Thiele, *Abū Hāšim*, S. 368 ff.

133 Vgl. Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, Leiden: Brill 1994, S. 15–20. Sowie Thiele, Jan, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya. Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Ḥasan ar-Raššās*, Leiden: Brill, 2013, S. 59 ff.

134 Nach den Bašranern wäre die Folge dieser Position, dass Gott nicht ewig allwissend sein könnte, da Allwissenheit notwendigerweise impliziert, dass Gott Seine Geschöpfe kennt, bevor Er sie erschafft. Ohne vorheriges Wissen über Seine Geschöpfe könnte Gott sie nicht erschaffen. Vgl. Frank, Richard M., „Al-Ma'dūm wa-l-Mawjūd. The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāšim and his Followers,“ in: *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 14 (1980), S. 185–210.

greift er auf das grammatische Konzept der „Zustände“ (*aḥwāl*, sing. *ḥāl*) zurück und überträgt es auf die Ontologie der Attribute. Im Arabischen bezeichnet *ḥāl* die Funktion unbestimmter Akkusativnomen, die die Umstände des Subjekts oder Objekts in einem verbalen Satz beschreiben. Alle Eigenschaften, die einem Subjekt zugeschrieben werden, interpretiert er – basierend auf dieser grammatischen Analyse der Prädikationen über Dinge – als „Zustand“ (*ḥāl*). So vermied er konsequent, von „Wissen“ (*ʿilm*), vom „Willen“ (*irāda*) usw. zu sprechen, wenn sie auf die Attribute von Dingen als solchen Bezug nahmen. Stattdessen drückten sie die Eigenschaften von Wesen durch einen Akkusativ des Zustands aus: aus dem grammatikalischen Ausdruck *aš-šayʿu – kawnuhū kaḍā* (Übersetzung: Ein Ding befindet sich in einem „so-und-so-Zustand“) entwickelte er Formulierungen wie *kawnuhu ʿāliman* (sein Wissendsein), *kawnuhu murīdan* (sein Wollendsein) usw.

Mit seiner Auffassung von Attributen als „Zustände“ schrieb Abū Hāšim den Attributen eine ontologische Realität zu und wich damit deutlich von der Position seines Vaters ab. Nach Abū ʿAlī hingegen haben nur die Grundlagen der Eigenschaften von Wesen eine Realität im qualifizierten Subjekt, während Attribute (*ṣifāt*) lediglich die Handlung des Beschreibens eines Subjekts bezeichnen. Die Anhänger Abu Hāšims wenden den Begriff *ṣifa* im Grundsatz auch auf die Handlung des Beschreibens selbst an. Sie beschreiben die Realität des *ḥāl* (oder *ṣifa*) mit dem Begriff *tubūt* (bestehen) im Gegensatz zum Begriff *wuǧūd* (existieren) von Dingen oder Entitäten. Wie bereits dargelegt, können nur Entitäten isoliert betrachtet werden. Im Gegensatz dazu können Attribute (ob als *ḥāl* oder *ṣifa* bezeichnet) keine Objekte des Wissens sein. Sie sind vielmehr Objekte des Intellekts (*maʿqūl*), sodass ein Ding als im Zustand, durch den es qualifiziert ist, bekannt ist. Die konzeptionelle Unterscheidung zwischen der Realität des *ḥāl* und seiner ontologischen Grundlage ermöglicht ein einheitliches Verständnis von zwei Subjekten, die als lebendig gelten, unabhängig davon, ob sie aus demselben Grund lebendig sind oder nicht. Diese Auffassung wurde ermöglicht, weil das Wissen um die ontologische Grundlage einer Eigenschaft nicht länger als Voraussetzung für das Verständnis der spezifischen Eigenschaft eines Subjekts galt.¹³⁵

Die Theorie der *Aḥwāl* ermöglicht die Anerkennung von Gottes Attributen als eigenständige ontologische Realitäten, ohne sie jedoch mit dem Wesen Gottes gleichzusetzen. Vielmehr stellen sie Teilaspekte dieses Wesens dar.¹³⁶ Die fünf Kategorien der *Aḥwāl* lassen sich wie folgt erläutern:¹³⁷

¹³⁵ Vgl. Frank, Richard M., „Abu Hashim's Theory of 'States': Its Structure and Function,“ in: *Actas do quarto congresso de estudos árabes e islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro de 1968*. Leiden: Brill, 1971, S. 85–100.

¹³⁶ Frank, Richard M., *Beings and Their Attributes*, S. 80.

- (1) Attribute der Essenz (*ṣifāt aḍ-ḍāt*): Diese Attribute beschreiben das Wesentliche und Essenzielle eines Dinges und sind identitätsstiftend. Sie ermöglichen die Unterscheidung des Dinges von anderen Objekten. Beispielsweise können die Farben Weiß und Schwarz unterschieden werden, weil die eine den Zustand des Weißseins und die andere den Zustand des Schwarzseins aufweist. Es ist wichtig zu beachten, dass auch nicht-existenten Dingen solche Attribute zugeschrieben werden können, da sie dennoch intelligibel und somit Objekte des Wissens sind (z. B. ein Einhorn). Dadurch lässt sich erklären, wie Gott auch der nicht-existenten Dinge kundig ist. Allerdings besteht Uneinigkeit darüber, welches Wesensattribut für Gott selbst gelten sollte, wobei manche Muʿtaziliten die Urewigkeit (*qidam*) vorschlagen.
- (2) Aus dem Attribut der Essenz hervorgehende Eigenschaften (*muqtaḍā*): Gott besitzt vier Attribute dieser Kategorie: Seine Existenz (*mawǧūd*), Sein Leben (*ḥayy*), Seine Macht (*qādir*) und Sein Wissen (*ʿālim*). Aus der Existenz und Ordnung der Schöpfung lässt sich schließen, dass der Schöpfer mächtig und wissend ist, was durch Analogie verdeutlicht werden kann.
- (3) Dem Existenten nicht notwendig zukommende Eigenschaften: Diese Eigenschaften sind verursachte Akzidenzien, die nicht im Wesen des Dinges begründet sind. Die Ursache ihrer Existenz ist ein *maʿnā* – ein verursachendes Akzidens, das dem Subjekt inhärent ist. In Bezug auf Gott kommt Ihm das Wollen in dieser Weise zu. Es ist zeitlicher Natur (*muḥdat*), nicht in Gott verortet, sondern ohne Substrat (*maḥall*) außerhalb Seiner.
- (4) Durch Handeln hervorgerufene Attribute: Hierzu zählen Handlungen und Prädikate wie „redend“ (*mutakallim*), „Gutes tuend“ (*muḥsin*) usw.
- (5) Sonstige Attribute

Die zweite bedeutende Strömung innerhalb der Muʿtazila war die um Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 1044)¹³⁸, der Schüler von Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār war. Er lehnte die *Aḥwāl*-Theorie ab und setzte die Attribute gleich: Gottes Wissen war Gottes Wille. Er beeinflusste Zamahšarī (gest. 1144) sowie andere ašʿaritische Theologen wie Ġuwaynī. Die Auseinandersetzung zwischen den Ašʿariten und den Muʿtaziliten in Bezug auf die Attribute Gottes zeigt, wie beide Strömungen unterschiedliche Ansätze und Interpretationen zur Erklärung und zum Verständnis der göttlichen At-

¹³⁷ Näher zu den fünf Kategorien der *Aḥwāl* vgl. oben erwähnten Artikel: Thiele, *Abū Hāšim*, S. 364–382. Vgl. auch Thiele, Jan, „Ḥāl (Theory of „states“ in Theology),“ in *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Fleet, Kate et al. (Hg.), Brill Reference Online, Web. 8. Aug. 2023.

¹³⁸ Näher zu seiner Theologie vgl. Madelung, Wilferd und Schmidtke, Sabine, *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu-l-Husayn Al-Basri's Muʿtazili Theology Among the Karaites in the Fatimid Age*, Brill: Jerusalem Studies in Religion and Culture, 2006.

tribute entwickelten, die letztlich auf ihre jeweiligen ontologischen und epistemologischen Grundannahmen zurückzuführen sind. Abū 'Alī al-Ġubbā'ī war der Lehrer von Abū Ḥasan al-Aš'arī, dem Gründer der aš'aritischen theologischen Schule. Im folgenden Kapitel wird auf die Entstehung der Aš'ariyya eingegangen und der aš'aritisches-mu'tazilitische Diskurs hinsichtlich der Frage der Attribute Gottes vorgestellt.

2.4 Aš'aritisches-mu'tazilitischer Diskurs hinsichtlich der Wesenseigenschaften Gottes

2.4.1 Aš'arīs Position zu den *ṣifāt Allāh*

Abū Ḥasan al-Aš'arī, ursprünglich ein Schüler und Anhänger der mu'tazilitischen Schule, studierte unter der Leitung des renommierten Theologen Abū 'Alī al-Ġubbā'ī. Nach intensiver Auseinandersetzung mit den Prinzipien der mu'tazilitischen Lehre entschied sich Aš'arī jedoch, eine alternative theologische Position zu entwickeln, die sich in wesentlichen Punkten von der Mu'tazila unterschied.¹³⁹ Diese Entscheidung führte zur Entstehung der Aš'ariyya, einer Schule, die sich im Laufe der Zeit zu einer bedeutenden Strömung der islamischen Theologie entwickelte.

Aš'arīs Theologie befasste sich intensiv mit den göttlichen Attributen und der Natur Gottes. Er führte das Konzept des *bi-lā kayfa* (wörtlich: „ohne zu fragen, wie“) als Methode ein, um die göttlichen Attribute zu interpretieren, ohne anthropomorphe Vorstellungen zuzulassen.¹⁴⁰ Diese Herangehensweise, die sich von der ursprünglichen mu'tazilitischen Position unterschied, prägte die spätere Entwicklung der aš'aritischen Theologie maßgeblich.¹⁴¹

In der Beschreibung der *ṣifāt Allāh* differenziert Aš'arī sorgfältig zwischen den Attributen der göttlichen Essenz, welche als Wesensattribute bezeichnet werden (*ṣifāt ad-dāt*), und den Attributen, die sich auf das göttliche Handeln beziehen und dementsprechend als Tatattribute (*ṣifāt al-fī'l*) bekannt sind. In seiner Analyse

139 Siehe dazu McCarthy, Richard J., *The Theology of al-Ash'ari*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1953, S. xi.

140 Diese Übernahme der *bi-lā-kayf*-Formel erfolgte jedoch nicht im ursprünglichen, apathetischen Sinn, sondern als klare Absage an jede Form der Anthropomorphisierung Gottes. Dies war ein strategischer Schritt, der in die Konzeption seiner eigenen theologischen Schule, der Aš'ariyya, einfluss. Vgl. Abramov, Binyamin, *Anthropomorphism and interpretation of the Qur'an in the theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Leiden: Brill 1996, S. 6 f.

141 S. Abrahamov, Binyamin, „The *bi-lā kayfa* doctrine and its foundations in Islamic theology,“ in: *Arabica* 42/1–3 (1995), S. 365–379.

identifiziert Aš'arī insgesamt sieben essenzielle Attribute Gottes: Allmacht, Wille, Wissen, Leben, Reden, Hören und Sehen. Nach Aš'arīs Auffassung existieren diese Attribute seit der Urewigkeit und sind nicht erschaffen, sondern stellen vielmehr gewisse Realitäten (*ma'ānī*) dar, die im Wesen Gottes verankert und von diesem untrennbar sind.¹⁴² Die von Aš'arī herausgearbeiteten Wesensattribute gehen somit über bloße Beschreibungen oder Metaphern hinaus, indem sie als real existierende Aspekte der göttlichen Essenz fungieren.

Aš'arī erläuterte die Natur der göttlichen Attribute, indem er unterstrich, dass diese Attribute weder die Essenz Gottes selbst darstellen noch als von ihr getrennt oder als zusätzliche Entitäten angesehen werden sollten. Vielmehr seien sie als untrennbar mit Gottes Wesen verbundene Realitäten zu begreifen, die die unveränderliche und ewige Natur Gottes zum Ausdruck bringen. Darüber hinaus erkannte Aš'arī die Existenz weiterer göttlicher Attribute an, die in den heiligen Schriften offenbart wurden. Hierbei betonte er jedoch ausdrücklich, dass diese zusätzlichen Attribute keine essenziellen Aspekte von Gottes Wesen repräsentieren.

Die von Aš'arī vertretene Auffassung der göttlichen Attribute stellte einen Gegensatz zur Lehre der Mu'tazila dar. Die Mu'tazila betrachteten die göttlichen Attribute als abstrakte Begriffe und verneinten ihre Existenz als urewige und unerschaffene Realitäten. Aš'arīs Ansatz hingegen revolutionierte das Verständnis der göttlichen Attribute, indem er sie als untrennbar mit Gottes Wesen verbundene Realitäten konzipierte, die für die Beschreibung und das Verständnis von Gottes Natur und Handlungen unentbehrlich sind.

Zur Abkehr Aš'arīs von der Mu'tazila gibt es verschiedene Überlieferungen. Einigen dieser Überlieferungen zufolge war es insbesondere seine Unzufriedenheit mit der Antwort seines mu'tazilitischen Lehrers al-Ġubbā'ī auf das Problem der Wechselwirkung von göttlicher Allmacht und Allwissenheit in Bezug auf Gottes Handeln, das in der berühmten „Geschichte von drei Brüdern“ thematisiert wurde,¹⁴³ die Aš'arī zur Gründung der aš'aritischen Schule veranlasste, die sich über viele Jahrhunderte als bedeutendste Strömung innerhalb der muslimischen Theologie etablieren sollte.¹⁴⁴ Āmidī berichtet über diese „Geschichte von drei Brüdern“ in seinem *Abkār* wie folgt:¹⁴⁵ Gemäß dem mu'tazilitischen Prinzip der Gerechtigkeit

142 Vgl. Aš'arī, Abū l-Ḥasan, *Kitāb al-Luma' fī r-radd 'alā ahl az-zayġ wa-l-bida'*, in: McCarthy, Richard J. (Hg.), *The Theology of al-Ash'ari*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953, S. 24 (§49).

143 Vgl. hierzu Gardet, Louis, „al-Ġubbā'ī,“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Bd. II, Leiden: Brill, 1991, S. 569 f.

144 Vgl. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, S. xi.

145 R. Gwynne zählt mehrere Autoren auf, die diese Geschichte in ihren Werken zitieren. Die Früheste ist Baġdādīs *Uṣūl*. Āmidī kommt bei Gwynne nicht vor. S. Gwynne, Rosalind, „Al-Jubbā'ī, al-Ash'ari and the Three Brothers: The Uses of Fiction,“ in: *Muslim World* 75 (1985), S. 134 für die Drei-

Gottes (*ta'dīl*) wäre es im Allgemeinen gerecht, dass Gott jenen, der im Leben mehr Gutes vollbrachte, im Paradies mit einer höheren Stellung und einer besseren Belohnung ausstattet als jenen, der nur wenige gute Taten während seines Lebens verrichtete. Ebenso wäre es gerecht, jemanden, der sein Leben lang ungehorsam war, in das ewige Höllenfeuer zu verbannen.¹⁴⁶ Daraus ergibt sich die Frage, wie Gott im Falle dreier Brüder am Jüngsten Gericht urteilen würde: Einer von ihnen führte ein langes, frommes Leben und starb als Gottergebener; der zweite war sein Leben lang ungehorsam und starb als Ungläubiger, während der dritte als unmündiges Kind verstarb.

In dieser Erzählung konfrontiert der als Kind verstorbene Bruder Gott mit der Frage, warum ihm die höheren Stufen und die bessere Belohnung im Paradies vorenthalten wurden, die seinem frommen, gläubigen Bruder zuteilwurden, indem ihm die Möglichkeit, im Leben gehorsam und fromm zu sein, nicht gewährt wurde. Gott entgegnet darauf, dass Er gewusst habe, dass das Kind in der Volljährigkeit ungehorsam sein würde und sein Tod das Bessere (*anfa'*) für ihn war, ebenso wie die niedrigere Stufe des Paradieses das Heilsamste (*aṣṣaḥ*) für ihn sei. In der Folge stellt der dritte, lebenslang ungehorsame Bruder die Frage, warum Gott ihn nicht ebenfalls als unmündiges Kind beiseitegeschafft habe, wenn Er bereits wusste, dass er ungehorsam werden würde, sobald er die Volljährigkeit erreicht hätte – so wie Er es bei seinem Bruder getan habe.¹⁴⁷

Die mu'tazilitischen Theologen vertraten die Auffassung, dass Gott an die Verpflichtung gebunden sei, stets das Beste (*aṣṣaḥ*) zu tun. Infolgedessen könne Er nicht der Urheber von Sünden und Übeln in der Welt sein. Daraus folgte zunächst, dass der Mensch diese selbst „erschaffen“ habe und somit die Kontrolle über seine eigenen Handlungen sowie die Verantwortung vor Gott am Jüngsten Gericht trage.¹⁴⁸ Aber auch die Ansicht, dass die reale Welt die bestmögliche sei, wurde aus

Brüder-Geschichte bei Baḡdādī. Rāzī hat diese Geschichte in seinem Tafsir vorgelegt: ar-Rāzī, *Ma-fātiḥ al-ḡayb*, Bd. 13, S. 185f.

¹⁴⁶ In einem der fünf Prinzipien der Mu'tazila, der Gerechtigkeit Gottes (*'adl*) verstehen die Mu'taziliten, dass Gott aufgrund seines Wesens gerecht sein muss, und nie ungerecht handeln kann. So tut Gott kein Böses und er will es sogar nicht. Das Gut- und Bösessein sind im Wesen einer Handlung, und der Mensch kann mit dem Verstand (*'aql*) das Böse und das Gute im Handeln erkennen. Daher handelt der Mensch frei nach seinem eigenen Willen. Der Mensch als Urheber seiner eigenen Handlung, für dessen Verantwortlichkeit er frei sein muss, wird von Gott belohnt oder bestraft. Hierfür soll Gott dem Menschen nie zur Pflicht auferlegen, was der Mensch nicht in der Lage ist zu tun. Vgl. Gimaret, Daniel, „Mu'tazila,“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Bd. VII, Leiden: Brill 1993, S. 783–793, insb. S. 789.

¹⁴⁷ Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 582f.

¹⁴⁸ Vgl. Hierzu: Watt, Montgomery W., „Al-Aṣṣaḥ,“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Bd. I, Leiden: Brill 1991, S. 713f.

diesen Gedanken entwickelt, etwa in der Theologie des Muʿtaziliten ʿAbbād Ibn Sulaymān (gest. 874).¹⁴⁹ Im Gegensatz dazu entwickelte Ašʿarī seine eigene theologische Position innerhalb der Ašʿariyya, die später in dieser Arbeit vertieft dargestellt wird.

Eines der erhaltenen Werke Ašʿarīs ist das *Kitāb al-Lumaʿ*, welches dem Leser einen umfassenden Einblick in seine Theologie bietet. Dieses Werk ist eine Polemik gegen die muʿtazilitischen Lehren, in der Ašʿarī versucht, seine eigene Position rational zu begründen. Die für den *Kalām* charakteristische Schreibweise zeigt, dass es sich hierbei um ein praktisches Handbuch für die Polemik handelt. Im Verlauf dieser Arbeit wird auf das *Lumaʿ* in einigen Abschnitten Bezug genommen.

In späteren Generationen haben renommierte Schüler Ašʿarīs, darunter Gelehrte wie Bāqillānī, Baḡdādī und Ibn Fūrak, sich daran gemacht, die von ihm entwickelte Theologie weiter zu systematisieren und zu verfeinern. Bezüglich der göttlichen Attribute, die im Zentrum von Ašʿarīs theologischen Überlegungen standen, formulierte er grundlegende Prinzipien, die nachfolgend dargelegt werden:

- (1) Grundlegende Unterscheidung: Ašʿarīs Theologie zeichnet sich durch eine grundlegende Unterscheidung zwischen Wesensattributen und Tatattributen aus. Die Wesensattribute sind jene Attribute, die der göttlichen Essenz inhärent sind, während die Tatattribute Gottes Handeln und Wirken beschreiben.
- (2) Die sieben Wesensattribute: In seinem theologischen System gibt es sieben grundlegende Wesensattribute Gottes: Wissen, Allmacht, Wille, Leben, Reden, Hören und Sehen. Diese sind von entscheidender Bedeutung, um Gottes Wesen und Existenz vollständig zu erfassen.
- (3) Akzeptanz weiterer Attribute: Neben den sieben Wesensattributen akzeptiert Ašʿarī auch die Existenz weiterer göttlicher Attribute, die im Koran und in den Ḥadīṭen erwähnt werden. Allerdings betont er, dass diese keine Wesensattribute sind, sondern Aspekte von Gottes Handeln und Wirken.
- (4) Realität der Attribute: Die sieben Wesensattribute sind nicht bloße Beschreibungen oder metaphorische Charakterisierungen Gottes, sondern gewisse Realitäten (*maʿānī*). Das bedeutet, dass Gott durch ein urewiges und unerschaffenes Wissen weiß, durch eine urewige und unerschaffene Allmacht handelt und so weiter.

¹⁴⁹ Van Ess merkt an, dass dieses Konzept der „bestmöglichen Welt“ auch die Grundlage für die Position al-Ġazzālīs war, laut welcher es „in der Möglichkeit nichts Besseres gibt, als das, was bereits ist“ (*laysa fī l-imkāni abdaʾ mimma kāna*). Vgl. Van Ess, TG, Bd. 4, S. 32.

- (5) Urewigkeit der Attribute: Er betont, dass diese Wesensattribute seit der Urewigkeit existieren und nicht von Gott erschaffen wurden oder in der Zeit entstanden sind. Sie sind anfangslos und endlos ewig.
- (6) Beziehung zur göttlichen Essenz: Die göttlichen Wesensattribute sind weder identisch mit Gottes Essenz selbst noch von ihr getrennt oder zusätzliche Entitäten.

2.4.2 Spätere Aš'ariyya – Āmidī als Beispiel

Ausführungen über die Wesenseigenschaften Gottes kommen in Āmidīs Werk *Abkār* an mehreren Stellen vor. Die Grundkonzeption befindet sich in den einführenden Kapiteln über die allgemeinen Bestimmungen des Notwendig Seienden (*wāğib al-wuğūd*). Detaillierte Ausführungen folgen in späteren Kapiteln, in denen Āmidī einzelne Wesenseigenschaften in der Auseinandersetzung mit mu'tazilitischen Positionen beschreibt.

In den Kapiteln zu den Eigenschaften Gottes in *Abkār* behandelt Āmidī alle sieben Wesenseigenschaften systematisch hintereinander, beginnend mit der Allmacht (*al-qudra*) Gottes. Darauf folgen der Wille (*al-irāda*), das Wissen (*al-ilm*) und die Rede Gottes (*al-kalām*). Die Attribute des Hörens und des Sehens fasst er unter dem Begriff Wahrnehmung (*idrākāt*) zusammen. An letzter Stelle kommt das Attribut des Lebens (*al-ḥayāt*). Die Untersuchung aller Eigenschaften umfasst sowohl die grundlegenden Ausführungen in den einführenden Kapiteln der *Abkār* als auch konkrete Aspekte zu allen Wesenseigenschaften aus den polemischen Auseinandersetzungen mit der Mu'tazila, die in späteren Kapiteln der *Abkār* behandelt werden.

Für Āmidī ist das Notwendig Seiende (*wāğib al-wuğūd*) Gott selbst. Das ontologische Verhältnis, in dem Gott zur Schöpfung steht, ist eindeutig: Gott als Notwendig Seiender ist „durch sich selbst“ (*li-dātihi*) notwendig und dadurch von der Schöpfung vollkommen verschieden. Seine Definition des *wāğib al-wuğūd* beginnt Āmidī mit der Erklärung der göttlichen Wirklichkeit (*ḥaqīqa*). Dabei vertritt er die Position, die er sowohl den Philosophen als auch einigen Mu'taziliten zuschreibt, laut welcher „die Existenz des Notwendig Seienden nichts anderes ist als seine Essenz, und die Essenz nichts anderes als die Existenz.“¹⁵⁰

An dieser Stelle sei angemerkt, dass diese generalisierende Aussage in späteren Kapiteln etwas differenzierter wird, was sich am folgenden Beispiel zeigt: Im un-

¹⁵⁰ *Wuğūdu wāğib al-wuğūdi lā yazīdu 'alā dātihi, bal dātuhū wuğūduhū wa-wuğūduhū dātuhū. Āmidī, Abkār, Bd. 1, S. 176.*

mittelbar folgenden Kapitel diskutiert Āmidī die Frage, ob die Bedeutung des Terminus „Existenz“ für Gott (*wāğib al-wuğūd*) und für alle anderen Dinge (*mumkināt*) identisch ist.¹⁵¹ Hierbei unterscheidet er zwischen zwei Positionen: (1) „Existenz“ ist nur hinsichtlich der Benennung identisch (*ğayr mušārik fī bāqī l-wuğūdāti fī ma'nāhi, wa-innamā huwa mušārik fī l-ism*);¹⁵² und (2) „Existenz“ ist in allen Dingen gleich (*mafhum al-wuğūdi fī l-kulli wāhid*). Āmidī schließt sich der ersten Position an. Als wichtigste Vertreter dieses Ansatzes führt er Abū l-Ḥasan al-Aš'arī und Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 1044) namentlich auf und bleibt somit seiner aš'aritischen Tradition treu, nach welcher der Begriff „Existenz“ äquivok ist – das heißt, unterschiedliche Bedeutungen hinsichtlich des Bezugsobjekts hat. Das bedeutet, dass die Existenz in Bezug auf die Schöpfung eine kategorisch andere Existenz ist als die Existenz in der Urewigkeit, die nur Gott zukommen kann.

In einem „Verschmelzen“ von aš'aritischer Orthodoxie und avicennischer Metaphysik postuliert Āmidī eine eigene Ontologie der Schöpfung. Er erklärt nicht nur, dass die Welt in ihrem Kern nur „möglich“ und daher abhängig ist, sondern setzt dies in ein zwingendes Narrativ der Priorität: Die Nicht-Existenz ist nicht nur ein bloßer Mangel, sondern ein grundlegendes, „essenzielles“ Attribut der Welt. Die „Nicht-Existenz“ ist somit eine ontologische Notwendigkeit für die Welt, die der Existenz, welche Gott allein gewährt, vorausgeht.¹⁵³

Durch die Verwendung des Begriffs *wāğib al-wuğūd* betont Āmidī die Vorstellung einer notwendigen Existenz, die von keinen weiteren Faktoren abhängt, an keine weiteren Bedingungen gebunden ist, sondern unveränderlich und selbstverständlich ist.¹⁵⁴ Die Schöpfung hingegen hat eine bedingte bzw. durch das Wirken Gottes abhängige Existenz. Sie ist zeitlich und räumlich begrenzt und veränderbar. Die zweite Position, die Āmidī den „scharfsinnigen Philosophen“ (*ḥuddāq al-falāsifa*) zuschreibt, kann im Kontext der graduellen Unterscheidung der Existenz verstanden werden: Spricht man von einer Existenz, die „in allen Dingen gleich ist“, so kann dies in Form einer Kontinuität bzw. einer Skala der Existenz gesehen werden, die von Gott bis zur Schöpfung reicht. Dementsprechend existiert alles –

151 Dieses Kapitel heißt: „Darüber, ob die Existenz des notwendig Seienden an der Existenz sonstiger möglich Seiender teilnimmt oder nicht.“ Ebd. Bd. 1, S. 181.

152 Ebd. S. 181.

153 Die Position Āmidīs ähnelt der Position von Šaḥrastānī, in der er die existenzielle Priorität Gottes über die Welt betont. Vgl. hierzu Lammer, *Eternity and Origination*, S. 450–453.

154 Anders ist es mit dem an sich Möglich-Seienden, welches – wie Ibn Sīnā beschreibt – sowohl gegenüber der Existenz als auch der Nicht-Existenz neutral betrachtet werden muss, da es sich entweder auf eine Ursache für die eigene Existenz oder auf das Fehlen der Ursache für die eigene Nicht-Existenz stützt. Vgl. Ibn Sīnā, *Al-Išārāt wa-l-tanbīhāt*, S. 141. Hierzu Lammer, *Eternity and Origination*, S. 452.

Gott und die Schöpfung – auf verschiedenen Stufen und kann als Teil eines Ganzen verstanden werden.

Dieselbe Aufteilung findet sich in den Werken Rāzīs,¹⁵⁵ in denen er dieselben Protagonisten für die erste Lehre nennt und identische Beispiele verwendet. Dies zeigt, wie sehr Āmidī von Rāzīs Schriften abhängig ist, auch wenn er ihn als Quelle namentlich nicht nennt.

Einleitend in das Kapitel zu den „allgemeinen Bestimmungen über den Schöpfer“ schreibt Āmidī dem Notwendig Seienden folgende sieben Wesenseigenschaften (*aṣ-ṣifāt an-naṣṣāniyya*) zu: die Allmacht (*al-quḍra*), den Willen (*al-irāda*), das Wissen (*al-ilm*), die Rede (*al-kalām*), das Hören (*as-sam'*), das Sehen (*al-baṣar*) und das Leben (*al-ḥayāt*). Er führt weiter aus, dass diese Attribute alle existierend (*wuǧūdiyya*), urewig (*azaliyya*) und dem Wesen des Notwendig Seienden zusätzlich sind (*zā'ida 'alā ḍāti wāǧib al-wuǧūd*).¹⁵⁶

Hier betont Āmidī die Unterscheidung der einzelnen Attribute im Wesen Gottes und widersetzt sich der Vorstellung, dass Gott „durch sich selbst“ (*bi-naṣṣihī*) wissend, wollend, redend usw. ist oder dass Gottes Wesen ausschließlich aus diesen Attributen besteht. Diese Unterscheidung war vor allem wichtig, um die Transzendenz und vollkommene Andersartigkeit Gottes im Vergleich zur Schöpfung zu bewahren: Wenn die genannten Attribute als integraler Bestandteil des Wesens Gottes angesehen würden, könnte das implizieren, dass man Sein Wesen verstehen kann, indem man die Attribute mit den Attributen der Schöpfung vergleicht. Außerdem ist eine solche Positionierung als eine ontologische Überlegung aus der aristotelischen Logik zu verstehen: Gottes Wesen ist nicht aus den Attributen „zusammengesetzt“, sodass die Attribute eine Priorität in der Existenz hätten.

Āmidīs klassisch-aš'arische Position, die bereits in der frühen Phase der aš'arischen Theologie gründlich entwickelt wurde,¹⁵⁷ vertritt die Idee, dass die Wesensattribute zwar mit Gottes Wesen verbunden und davon abhängig sind, aber nicht dasselbe wie Sein Wesen sind. Diese Auffassung impliziert, dass das Wesen Gottes sieben Attribute „hat“, die nicht gleichbedeutend mit Gott sind und auch nicht von Gott unterschieden und als Entitäten (*ma'ānī*) fungieren, durch die Gott entsprechend handelt.

Des Weiteren behandelt Āmidī in seinem Werk *Abkār* auch das Thema der (Un-)Möglichkeit, Gott im Jenseits zu sehen, sowie Aussagen, die seiner Meinung nach

¹⁵⁵ Exemplarisch etwa ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Al-Arba'in fī uṣūl ad-dīn*, as-Saqā', A. Ḥ. (Hg.), Kairo: Maktabat al-Kullīyya al-Azhariyya, 1986, S. 143ff.

¹⁵⁶ Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 184.

¹⁵⁷ Vgl. etwa Aš'arī, *Luma'*, S. 10–14. Oder al-Baǧdādī, *Uṣūl*, S. 68–89 (im Kapitel: *Fī ma'rīfat ṣānī' al-'ālam wa-ma'rīfat nu'ūtihi ḍ-ḍātiya*).

nicht über das Notwendig Seiende gemacht werden dürfen. Er betont, dass Gott keine Substanz, kein Körper und kein Akzidens ist¹⁵⁸ – was Gottes existenzielle Andersartigkeit gegenüber der Schöpfung verdeutlicht. In diesem Zusammenhang thematisiert Āmidī auch, dass Gott keine Richtung (*ḡiha*) hat und somit nicht räumlich begrenzt ist. Er erklärt weiterhin, dass Gott als urewige Realität von der Zeit (*zamān*) unberührt bleibt und sich somit nicht in die Geschöpfe inkarnieren kann.

Die Methodik Āmidīs und wie sich diese von der anderer Aš'arīten unterscheidet, wurde bereits in der Einführung (Kap. 1.4.1) erläutert. Da detaillierte Ausführungen über einzelne Wesenseigenschaften in den Kapiteln 3–5 folgen, werden an dieser Stelle zwei grundlegende Fragen geschildert, die als Einführung in die Diskussion zu den Wesenseigenschaften dienen und einen Bezug auf Āmidī schaffen: (1) Die Frage, ob Gott überhaupt erkennbar bzw. begreifbar ist, und (2) die Frage nach der Wesensvollkommenheit Gottes, die in Āmidīs Theologie eine entscheidende Rolle für die Beweisbarkeit der Attribute spielt. Eine auf diese Weise strukturierte Abhandlung ermöglicht es, dass Āmidīs Abhängigkeit von der aristotelischen Logik und Ibn Sīnās Metaphysik besser zum Vorschein kommt.

a) Ist Gott im Diesseits überhaupt begreifbar/erkennbar?

Im Spannungsfeld zwischen menschlicher Erkenntnisfähigkeit und der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens stellt sich zunächst die Frage, inwieweit der Mensch überhaupt imstande ist, das Absolute, das Transzendente und das anfangslose und endlose Ewige zu erfassen. Diese Problematik berührt grundlegende Aspekte des Glaubens und der menschlichen Existenz und führt zu einer Vielzahl von Reflexionen und Diskussionen unter Gelehrten verschiedener theologischer Schulen. Auch Āmidī befasst sich mit diesem Problem und zeigt in seinen Ausführungen die Komplexität der gestellten Frage nach der Erkennbarkeit Gottes. Er greift das Problem erst am Ende seiner Ausführungen zu den Wesenseigenschaften Gottes auf.¹⁵⁹ Seine Gedanken sollen jedoch in dieser Arbeit vorgezogen und als eine Einführung in die Thematik dargestellt werden.

Im theologischen Hauptwerk *Abkār* widmet sich Āmidī der Frage, ob der Mensch die Wirklichkeit oder die wahre Natur Gottes (*ḥaqīqa*) in dieser Welt jemals erfassen kann oder nicht. Wie in seiner Herangehensweise üblich, verweist er zunächst auf die unterschiedlichen Antworten anderer theologischer Richtungen, die zu seiner Zeit von Bedeutung waren, und führt deren Argumente in komprimierter

¹⁵⁸ Alle drei Aussagen werden als separate Themen einzeln behandelt. S. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 442–455.

¹⁵⁹ Siehe Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 380 ff.

Form an. In dieser kurzen Abhandlung kommt Āmidī zu dem Schluss, dass die Argumente, welche die Möglichkeit einer Erkenntnis des göttlichen Wesens während der menschlichen irdischen Existenz infrage stellen, überzeugender und stichhaltiger sind als jene, die dafür plädieren, dass der Mensch in der Lage ist, das Göttliche bereits im Diesseits zu erkennen und zu verstehen. Vier Hauptargumente lassen sich aus seiner Diskussion herausstellen:¹⁶⁰

- (1) Begrenzte menschliche Erkenntnisfähigkeit: Das menschliche Verstandesvermögen weist naturgemäß Grenzen auf, während die göttliche Realität von unendlicher Natur ist. Daher ist es für den begrenzten menschlichen Intellekt kaum möglich, die unermessliche und unendliche Wirklichkeit Gottes in ihrer Gänze zu erfassen. Infolgedessen stößt der Mensch beim Versuch, das Göttliche zu erkennen, auf fundamentale Schwierigkeiten, die sich aus den inhärenten Limitationen kognitiver Fähigkeiten ergeben.
- (2) Grundlegende Andersartigkeit Gottes: Gottes Wesen und dessen Wirklichkeit unterscheiden sich grundlegend von allen anderen existierenden Realitäten, die dem Menschen vertraut sind. Obgleich der Mensch dazu neigt, Unbekanntes mithilfe bereits bekannter Kategorien und Konzepte zu erläutern, birgt dieser Ansatz im Falle Gottes die Gefahr, göttliche und menschliche Eigenschaften miteinander zu vermengen (*ištirāk*). Daher ist es wichtig, bei jeder Beschreibung der Wesensattribute Gottes die Einzigartigkeit (*waḥdāniyya*) und Unvergleichbarkeit Gottes im Gedankenkontext zu berücksichtigen, um unzulässige Vermischungen und Verfälschungen des Göttlichen zu vermeiden.
- (3) Indirekte Erkenntnis durch das Mögliche: Die Erkenntnis Gottes, der als das „Notwendig Seiende“ (*wāḡib al-wuḡūd*) verstanden wird, wird vorrangig durch das Erfassen der „möglichen seienden Entitäten“ (*mumkināt*) und deren Verbindung zum Notwendigen erlangt. Dennoch bleibt die Erkenntnis der wahren Natur (*kunh*) des Notwendigen in ihrer Gänze lediglich indirekt und unvollständig. Dies liegt daran, dass der menschliche Verstand sich auf die Analyse des Möglich Seienden stützt, um das Notwendige zu begreifen.
- (4) Beschränkung der menschlichen Erkenntnis laut Koran: Das vierte Argument, welches Āmidī anführt, bezieht sich auf die Autorität des Korans in Vers 20:110, der besagt: „Er weiß, was vor ihnen und was hinter ihnen liegt, sie aber umfassen Ihn nicht mit (ihrem) Wissen.“ (*wa-lā yuḥītūna bihi 'ilman*). Dadurch stellt Āmidī die Behauptung auf, dass die menschliche Erkenntnis beschränkt

¹⁶⁰ Zu diesen – an dieser Stelle nur zusammengefasst dargestellten Ausführungen – s. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 380, im Kapitel: „Ist die Wirklichkeit Gottes erkennbar oder nicht?“ und Unterkapitel: „Kann man Gott via Intellekt (*ʿaql*) erkennen?“ (S. 390 ff.).

ist und es den Menschen nicht möglich ist, die göttliche Realität vollständig zu erfassen.

Für Āmidī liegt der Schwerpunkt der Erkenntnis des göttlichen Wesens hauptsächlich in der Erkenntnis jener Notwendigkeiten und Besonderheiten (*lawāzim wa-ḥawāṣṣ*), die dem Göttlichen immanent sind und es charakterisieren. Dabei geht es jedoch nicht um die Erfassung der wahren Natur oder der essenziellen Substanz des göttlichen Wesens selbst. Diese Herangehensweise lässt sich ebenfalls bei anderen Theologen der aš'aritischen Denkschule beobachten.¹⁶¹ Dies bedeutet, dass sich Āmidī und seine aš'aritischen Autoritäten vor allem darauf konzentrieren, diejenigen Aspekte und Attribute Gottes zu verstehen und zu erklären, die notwendigerweise mit seinem Wesen verbunden sind und ihm eigen sind.

Es ist wichtig zu betonen, dass Āmidī die Existenz Gottes (*wuġūd*) mit der Wesenheit bzw. „Washeit“ (*māhiyya*, lat. *quidditas*) Gottes gleichsetzt. Dies impliziert, dass die Existenz kein zusätzliches Attribut und Akzidens darstellt, welches dem göttlichen Wesen hinzugefügt wird. Āmidī führt in *Abkār* aus: „Der Notwendige unterscheidet sich in seinem Wesen und seiner Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) von allen anderen Entitäten. Lediglich die Bezeichnung ist ihnen gemeinsam.“¹⁶² Damit betont er die unvergleichliche Natur Gottes, die sich in jeder Hinsicht von den anderen geschaffenen Wesen unterscheidet. Das göttliche Wesen wird als absolut und unabhängig von sämtlichen anderen Realitäten verstanden, wobei seine Existenz untrennbar mit seiner Wesenheit verknüpft ist und keine zusätzlichen Attribute oder Akzidentien erfordert. Dies wird auch in dem kleineren Werk *Ġāya* bekräftigt: „Der Schöpfer unterscheidet sich gänzlich von sämtlichen Wesenheiten. Er ist ein Wesen an sich (*dāt maḥṣūṣa*). Diese Differenzierung besteht nicht lediglich in der Abgrenzung von Eigenschaften gegenüber anderen Wesen, wie es einige behaupten mögen ...“¹⁶³

Die „philosophische Rechtfertigung“ der Existenz Gottes durch Āmidī gründet auf der Beobachtung der kontingenten Natur der Welt, in der jedes Ding nach einer Phase der Nichtexistenz in die Existenz tritt. Diese Erkenntnis bildet den Ausgangspunkt seiner Argumentation: Jedes Ding existiert entweder aus eigenem Wesen heraus oder es verdankt seine Existenz einer anderen Entität. Da unsere Erfahrung jedoch zeigt, dass alles einen Anfang hat, muss jedes Ding seine Existenz einem anderen verdanken.¹⁶⁴ Die Unterscheidung von der Schöpfung beruht für ihn

¹⁶¹ Hierzu vgl. Šafi'ī, *Āmidī wa-ārā'uḥū l-kalāmiyya*, S. 201–203.

¹⁶² Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 173.

¹⁶³ Āmidī, *Ġāya*, S. 59.

¹⁶⁴ Um auf die Schlussfolgerung zu gelangen, dass es ein notwendigerweise existierendes Wesen geben muss, führt Āmidī zwei Argumente an. Das erste betrifft das Problem des unendlichen Re-

nicht nur auf einer Abgrenzung der Eigenschaften und Attribute. Vielmehr ist diese Differenzierung tiefgreifender und fundamentaler, da sie das Wesen Gottes allgemein als ein unvergleichliches Wesen darstellt.

Für Āmidī impliziert die logische Beweisführung für die Existenz des göttlichen Wesens oder der Glaube an dessen Existenz keineswegs, dass der Mensch dadurch die Wirklichkeit Gottes in ihrer Gänze erfasst oder die wahre Natur Gottes erkannt hat. Mit anderen Worten: Selbst wenn der Mensch überzeugende Argumente für die Existenz Gottes vorbringt oder an diese glaubt, bedeutet dies noch nicht, dass er Gottes unermessliche Wirklichkeit oder sein wahres Wesen vollständig verstanden hat. Ähnliches gilt für die Attribute Gottes: Alle Attribute und Eigenschaften Gottes unterscheiden sich grundlegend von den Eigenschaften und Attributen der geschaffenen Wesen und können daher nicht in denselben Denkkategorien oder Konzepten erfasst werden. Dennoch bedarf der Mensch dieser Attribute, um bestimmte logische Prinzipien in Bezug auf Gott zu etablieren und eine gewisse Annäherung an das göttliche Wesen zu ermöglichen.

Trotz dieser deutlichen Betonung der Unterschiedlichkeit Gottes begibt sich Āmidī in die Diskussion und untersucht, welche Aspekte andere Theologen als besonders herausragende Attribute Gottes bezeichnen. In diesem Zusammenhang beginnt er mit der Analyse der Mu'tazila und bezieht sich dabei auf Qāḍī 'Abd al-Ġabbār, der für die zeitlose Ewigkeit Gottes (*al-qidam*) argumentiert.¹⁶⁵ Dieses Attribut hebt Gottes Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit von Zeit und Raum hervor und betont seine übergeordnete Stellung im Vergleich zur Schöpfung. Ein weiteres besonderes Attribut, das Āmidī in diesem Kontext erwähnt, ist die göttliche Macht, die erstmalige Schaffung zu vollbringen bzw. den Zeitpunkt ihrer Entstehung zu spezifizieren (*taḥṣiṣ al-iğād bi-waqt al-wuğūd dūna mā taqaddama*).¹⁶⁶ Hierbei stützt er sich auf die Argumentation von Theologen wie Ġuwaynī¹⁶⁷ und Ġazzālī.

gresses: Es muss eine Entität geben, die ihre Existenz keiner anderen verdankt. Das zweite Argument basiert auf der Gesamtheit aller Dinge zu einem bestimmten Zeitpunkt: Auch diese Gesamtheit muss ihre Existenz etwas anderem verdanken. In beiden Fällen ist dieses „etwas anderes“ ein notwendigerweise existierendes Wesen, d. h. Gott. Vgl. hierzu Weiss, *The Search for God's Law*, S. 51. 165 S. Āmidī, *Ġaya*, S. 60f.

166 Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 207.

167 Vgl. beispielsweise die englische Übersetzung des *Iršād*: Al-Ġuwaynī, *Kitāb al-Iršād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, in Walker, Paul (Übs.) *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, Reading: Garnet, 2000, S. 125–128. Dieses Attribut verdeutlicht Gottes Fähigkeit, das Universum und alles, was darin existiert, ohne Vorlage oder vorherige Schöpfung ins Leben zu rufen, und unterstreicht somit die Unabhängigkeit und Allmacht Gottes in Bezug auf die Erschaffung von Existenz und Wirklichkeit.

b) Wesensvollkommenheit Gottes (*kamāl*)

Wie bereits im Kapitel 1.4.1 angerissen, benutzt Āmidī in seiner Argumentation zu allen Attributen Gottes eine neue, von den Gelehrten seiner Schule unterschiedliche Methodik. Diese Methode dreht sich um die Frage der Vollkommenheit Gottes und konkret darum, ob jedes Wesensattribut, das Gott zugeschrieben wird, eine Vollkommenheit (*ṣifat al-kamāl*) des Wesens darstellt oder nicht.¹⁶⁸ Wenn also in Āmidīs Theologie von den Wesensattributen Gottes die Rede ist, so muss zunächst die Wesensvollkommenheit Gottes als grundlegendes Thema innerhalb der Tradition behandelt werden. Gott wird als das vollkommene Wesen verstanden, dessen Vollkommenheit sich durch Seine Allmacht, Seine absolute Einzigartigkeit, Seine Selbstgenügsamkeit, die Erhabenheit über die Schöpfung sowie sich durch weitere Wesensattribute manifestiert.

Um die Natur Gottes und Seine Beziehung zur Schöpfung zu begreifen, ist es notwendig, die Wesensvollkommenheit zu ergründen. Dabei stehen die Wesensattribute Gottes und die Art und Weise, wie Gott in der Welt handelt (Seine Tatattribute, *ṣifat al-fiʿl*) im Mittelpunkt. Letztere Attribute werden besonders im Hinblick auf die Souveränität Gottes und die Auswirkung Seines Handelns auf das Geschaffene eine entscheidende Rolle spielen. Gott wird als das vollkommene Wesen definiert, welches nicht nur jenseits aller Vorstellungskraft des menschlichen Intellekts liegt, sondern auch absolut unvergleichlich und unübertrefflich in Seiner Vollkommenheit ist.

Sowohl in klassischen als auch in gegenwärtigen theologischen Werken wird die göttliche Vollkommenheit in einer Weise dargelegt, die sich zwangsläufig mit komplexen philosophischen und theologischen Fragestellungen kreuzt. Diese Fragen ergeben sich aus dem Versuch, das Konzept der göttlichen Vollkommenheit im Lichte menschlicher Vernunft und Erfahrung zu verstehen. Dabei sind vor allem folgende Fragen gemeint:

- (1) Das Theodizee-Problem bzw. das Problem der Vereinbarkeit der Existenz des Übels und des Leides in der Welt auf der einen Seite mit dem Begriff eines allmächtigen, allwissenden und barmherzigen Gottes auf der anderen – ein Problem, welches an sich die Vollkommenheit Gottes infrage stellt.
- (2) Die menschliche Freiheit und die Frage der Prädestination, verbunden mit der Allwissenheit Gottes und der Verantwortlichkeit des Menschen für das eigene Handeln – ein Problem, welches die Vollkommenheit Gottes im Rahmen Seiner Gerechtigkeit infrage stellt.
- (3) Die Idee der göttlichen Einfachheit, die im Rahmen der Atomismus-Debatte im Kalām diskutiert wird: Gott wird einerseits als einfaches und nicht aus zu-

¹⁶⁸ Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 194f.

sammengesetzten Teilen bestehendes Wesen definiert und dennoch mit unterschiedlichen Attributen beschrieben, die Sein Wesen ausmachen.

- (4) Das Problem der Zeitlosigkeit Gottes und Seiner Interaktion und Beziehung mit der zeitlichen Schöpfung.
- (5) Die Relation des Wesens Gottes und Seiner Attribute, ausgedrückt mit folgenden Fragen: Sind die Attribute mit dem Wesen Gottes identisch, oder sind es eigenständige Entitäten? In welcher Relation stehen sie zueinander und zum Wesen Gottes?¹⁶⁹

Die Wesensvollkommenheit Gottes wird im Zusammenhang mit den Fragen der Definition und der Beziehung der Wesensattribute Gottes untereinander diskutiert. Dabei wird die göttliche Vollkommenheit als Ausgangspunkt für die Reflexion über die verschiedenen Aspekte der göttlichen Natur und der göttlichen Handlungen genommen. Dadurch wird sichergestellt, dass keine falschen Vorstellungen des Wesens Gottes aus einer geschöpflichen, begrenzten Perspektive dargestellt werden. Die Wesensvollkommenheit wird in der aš'arischen Theologie nicht eingeschränkt oder infrage gestellt. Diese Vollkommenheit kann in verschiedenen Punkten dargelegt werden, von denen einige im Folgenden geschildert werden.

2.4.3 Vollkommenheit Gottes in Seiner Allmacht (*qudra*)

Die Allmacht Gottes kann nicht losgelöst von der Wesensvollkommenheit Gottes gedacht werden. Andere Attribute sind ebenfalls nicht voneinander unabhängige Zuschreibungen, die demselben Wesen zukommen. Sie sind miteinander verbunden und tragen zur Vollkommenheit Gottes bei. Durch die Allmacht Gottes als ein zentrales Attribut wird jedoch Seine Vollkommenheit verkörpert und hervorgehoben. Zunächst wird Gott als vollkommenes Wesen in dem einfachen Verständnis der Allmacht als einer absoluten Macht verstanden, die die Herrschaft über alles in der Schöpfung umfasst und die in der Lage ist, alles zu tun, was mit Seinem göttlichen Wesen vereinbar ist.

Diese Betonung auf Gottes Allmacht steht im Einklang mit der später entwickelten Perfect Being Theology, einer theologischen Herangehensweise, die Gott als das denkbar vollkommenste Wesen versteht und von der anselm'schen Vorstellung Gottes als etwas, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (*aliquid quo maius cogitari non potest*), ausgeht. Sie konzentriert sich auf das Konzept von Gott

¹⁶⁹ Einige dieser Fragen werden in den jeweiligen Unterkapiteln, in denen der Ertrag aus anderen theologischen Perspektiven erfolgt, wieder aufgegriffen.

als in jeder Hinsicht absolut vollkommenem Wesen, einschließlich Seiner Attribute wie Allmacht, Allwissenheit oder Allgüte.¹⁷⁰ Aus diesem Konzept entwickelt sich der superlativische Gottesbegriff, der von Gott als einem *ens perfectissimum* spricht.¹⁷¹ Im gesamten frühislamischen theologischen Diskurs wird Gott absolute, vollkommene Allmacht als Attribut zugeschrieben. Durch die Begriffe *al-quwwa* und *al-qudra* wird zunächst die Unabhängigkeit Gottes gegenüber dem Existenten betont, aber auch Seine unübertroffene Souveränität im Handeln. Im Koran 51:58 wird Gott als „Besitzer von Stärke und Festigkeit“ (*dū l-quwwati l-matīn*) beschrieben. Dadurch wird die Allmacht um die Dimension einer Fähigkeit Gottes erweitert, in der Gott unbeschränkt in Seinem Handeln ist und uneingeschränkt Seinen Willen durchsetzen kann. In diesem Sinne ist Gottes Allmacht ein Zeichen für Seine Vollkommenheit und überragende Stellung im Vergleich zu allem anderen, was existiert.

2.4.4 Vollkommenheit Gottes in Seiner Einzigkeit (*tawḥīd*) und Selbstgenügsamkeit (*ṣamad*)

Göttliche Einzigkeit und Unvergleichlichkeit ist im ašʿaritischen Kontext eng mit der Betonung Seiner Vollkommenheit verknüpft. Gott ist der Eine, der Selbstgenügsame (*al-aḥad aṣ-ṣamad*)¹⁷² – das einzige vollkommene Wesen, dessen Vollkommenheit einzigartig und mit der Schöpfung nicht vergleichbar ist. Diese beiden Aspekte der göttlichen Natur tragen dazu bei, die göttliche Transzendenz zu betonen und Gottes Unabhängigkeit von Seiner Schöpfung hervorzuheben. Gottes Einzigartigkeit bedeutet, dass es keine anderen Wesen gibt, die Seiner Vollkommenheit entsprechen oder Ihm in irgendeiner Weise ebenbürtig sind. Dies stellt sicher, dass Gottes Status

170 S. Anselm von Canterbury, *Proslogion*, Schmitt, F. S. (Hg.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1984, Kap. 2. Vgl. hierzu auch Clayton, Philip, *Das Gottesproblem. Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie*, Paderborn: F. Schöningh, 1996, S. 121. Sowie Rogers, Katherin A., *Perfect Being Theology*, Edinburgh: University Press, 2002, S. 4. Näheres weiter unten in Kap 4.1.3.

171 Clayton schreibt, dass Philosophen wie René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz den Begriff verwenden, um sich auf das Konzept von Gott als perfektem Wesen zu beziehen. Beide Philosophen sahen Gott als das vollkommenste Wesen an, das es gibt, und argumentierten, dass er deshalb unendlich weise, allmächtig und gut ist. Descartes verwendet den Begriff in seiner Philosophie, um die Existenz Gottes zu beweisen, während Leibniz ihn verwendete, um seine Theorie der Monaden und der vollkommenen Harmonie im Universum zu entwickeln. Dazu s. Clayton, *Gottesproblem*, S. 43–100, S. 170. Und S. 239.

172 Eine Reihe von deutschen Übersetzungen des Wortes *ṣamad* gibt es in der deutschen Übersetzung der Sure Q 112:2, wie: der Absolute, der Undurchdringliche, der Überlegene, der ewig unabhängige, von dem alles abhängt.

als das höchste und vollkommenste Wesen unangetastet bleibt. Die *aḥadiyya* als Einzigartigkeit wird nicht nur in Bezug auf Seine Existenz betont, sondern auch in Bezug auf die Attribute Gottes: Er ist der einzige Schöpfer, der Notwendig Seiende (*wāğib al-wuğūd*), durch dessen Willen und Entschluss die ganze Schöpfung als reine aktualisierte Möglichkeit (*mumkin al-wuğūd*) in die Existenz getreten ist und entsprechend auf Gott angewiesen ist.

Gottes absolute Selbstgenügsamkeit bezieht sich vorerst auf die Tatsache, dass Er keinerlei Bedürfnisse hat, über die Schöpfung erhaben ist und in keiner Weise abhängig ist. Es ist insofern ein Ausdruck Seiner Vollkommenheit, als dass Gott allein existieren kann, ohne die Schöpfung geschaffen zu haben. Dadurch wird die absolute Unabhängigkeit und Freiheit von den Begrenzungen und Bedürfnissen hervorgehoben, die für die Schöpfung charakteristisch sind. Zusammen mit der Einzigkeit wird durch die Selbstgenügsamkeit Gottes die Transzendenz Gottes unterstrichen, sodass die Vollkommenheit Gottes zusammen mit Seiner Unvergleichlichkeit und Unabhängigkeit von der Schöpfung betont wird.

2.4.5 Vollkommenheit Gottes in Seiner Weisheit (*ḥikma*) und Willensfreiheit (*irāda*)

Gott als im Handeln völlig freies Wesen, wie ihn die Aš'ariyya beschreibt, ist nicht durch irgendeine Notwendigkeit, Zwang oder externe Einflüsse in Seinen Entscheidungen eingeschränkt. Als vollkommenes Wesen ist Er in Seinem Handeln absolut autonom und unabhängig von der Schöpfung. Die göttliche Weisheit bezieht sich auf das tiefe Verständnis Gottes für alles, was in der Schöpfung existiert, und Seine Fähigkeit, das Beste für Seine Geschöpfe zu wollen und zu tun. Diese Sichtweise unterscheidet sich von dem mu'tazilitischen *aṣlah*-Prinzip, nach welchem das Handeln Gottes immer dem höchsten Wohl der Schöpfung entsprechen muss und die Vernunft des Menschen diese Art des Handelns Gottes zumindest teilweise erfassen kann. Die aš'arische Theologie unterscheidet sich in dieser Hinsicht von der mu'tazilitischen Theologie, da sie Gottes Handeln als unabhängig von der menschlichen Vernunft und Erkenntnis betrachtet: Gottes Handeln ist weise, aber nicht immer aus der Perspektive des Menschen verständlich. Dem Menschen erscheinen manche Handlungen Gottes ungerecht, dennoch ist die menschliche Vernunft begrenzt, um Gottes Weisheit und Plan zu verstehen. Daher wird in der Beschreibung der Wesensattribute Gottes in der aš'arischen Theologie vielmehr die Unabhängigkeit Gottes von der Schöpfung betont, parallel zur Begrenztheit menschlicher Erkenntnis, während sie dennoch anerkennt, dass Gottes Handeln weise ist.

2.4.6 Vollkommenheit Gottes in der Kontingenz der Schöpfung (*iḥdāt*)

In der aš'aritischen Theologie wird die Idee der Kontingenz der Schöpfung betont, nach welcher alles Erschaffene, welches in einer aktuellen Form existiert, nicht notwendigerweise derart existieren muss, sondern auch anders sein könnte. Dies wird oft am Beispiel der nicht existenten Kausalität zwischen dem brennenden Holz und dem Feuer veranschaulicht.¹⁷³ In der alltäglichen menschlichen Erfahrung beobachten wir, dass Holz brennt, wenn es Feuer ausgesetzt ist, wodurch wir oft annehmen, dass es eine kausale Beziehung zwischen Holz und Feuer gibt, sodass das Feuer zwangsläufig das Holz verbrennt. Die Aš'ariyya bestreitet jedoch diese notwendige Kausalität zwischen den Ereignissen in der Schöpfung und behauptet, dass es nicht das Feuer selbst ist, das das Holz verbrennt, sondern dass Gott derjenige ist, der in jedem Moment sowohl das Feuer als auch das Verbrennen des Holzes erschafft. Dadurch wird verdeutlicht, dass die Beziehung zwischen den beiden kontingent ist und dass es letztendlich Gottes Wille ist, der das Verbrennen des Holzes verursacht, nicht das Feuer selbst. Gott könnte, wenn Er wollte, das Feuer erschaffen, ohne das Holz zu verbrennen, oder das Holz könnte verbrennen, ohne dass Feuer vorhanden ist. Es gibt keine notwendige Verbindung zwischen den beiden, und es ist Gottes Wille, der die Ereignisse in der Schöpfung bestimmt.

Gerade dieses Verständnis der Kontingenz betont Gottes uneingeschränkte Allmacht und Vollkommenheit, da Er in jedem Moment die Möglichkeit hat, die Schöpfung anders zu gestalten. Es hebt auch die souveräne Kontrolle Gottes über das Universum hervor und zeigt, dass Sein Wille letztendlich für die Gestaltung der Schöpfung verantwortlich ist. Die aktuelle Form der Schöpfung ist entsprechend gottgewollt, obwohl Gott weiterhin die Möglichkeit hat, diese in unendlich vielen

¹⁷³ Beispielhaft etwa in Ġazzālī's *Tahāfut*: „Gemäß unserer Lehre ist die Beziehung zwischen dem, was als Ursache und dem, was als Wirkung erachtet wird, keineswegs zwingend [...] Betrachten wir als Illustration zwei beliebige Phänomene – etwa das Stillen des Durstes durch Trinken, die Sättigung des Hungers durch Nahrungsaufnahme, die Entzündung im Kontakt mit Feuer, das Erscheinen von Licht beim Sonnenaufgang, das Eintreten des Todes durch die Enthauptung oder gar die Heilung durch Medizin. All diese Phänomene stehen in einer bestimmten Relation zueinander, die jedoch nichts weiter ist als das Resultat eines göttlichen Dekrets, das ihrer Existenz zeitlich vorangeht. Sollte also das eine dem anderen folgen, so geschieht dies einzig und allein, weil Gott sie in eben dieser Art geschaffen hat – und keineswegs, weil die Beziehung zwischen ihnen notwendig oder untrennbar wäre. Er verfügt über die Fähigkeit, die Sättigung des Hungers unabhängig von der Nahrungsaufnahme zu bewirken, den Tod ohne Enthauptung herbeizuführen oder sogar das Leben fortbestehen zu lassen, selbst wenn der Kopf vom Rumpf getrennt wurde, sowie zahlreiche andere Phänomene, die in der herkömmlichen Kausalkette miteinander verbunden zu sein scheinen.“ al-Ġazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad, *Tahāfut al-Falasifa*, Dunyā, Sulaymān (Hg.), Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966, S. 239 ff.

anderen Varianten zu gestalten. Diese Vorstellung unterstreicht Gottes souveräne Kontrolle über das Universum und zeigt, dass Sein Wille letztendlich entscheidend für die Gestaltung der Schöpfung ist und dass Er der alleinige Urheber aller Ereignisse ist. Die Aš'ariyya lehnt die Vorstellung ab, dass es in der Schöpfung unabhängige kausale Zusammenhänge gibt, und betont stattdessen, dass Gott die direkte Ursache für alle Ereignisse und Zustände ist.

3 Attribute der Kategorie I: Allmacht, Wille und Wissen Gottes

Wie in der Einführung dieser Arbeit geschildert, lassen sich die Wesensattribute Gottes in drei unterschiedliche Kategorien einteilen. Dieses Kapitel behandelt die erste Kategorie, die Gottes Allmacht, Willen und Wissen umfasst. Jedem der drei Attribute wird ein eigenes Unterkapitel gewidmet, in dem sie sowohl im historischen Kontext eingeordnet als auch aus vergleichender Perspektive analysiert werden. Dabei wird auf die zeitgenössische Relevanz dieser Attribute eingegangen und aufgezeigt, wie sich ihr Verständnis im Laufe der Zeit entwickelt und verändert hat, um den sich wandelnden Gegebenheiten und Fragestellungen gerecht zu werden. Zusätzlich werden interessante theologische Ideen sowohl aus der islamischen als auch aus anderen Traditionen betrachtet, die Anschlussfähigkeit bieten.

In der Auseinandersetzung mit Gottes Allmacht wird untersucht, wie dieses Attribut die Vorstellungen von göttlicher Souveränität und menschlicher Freiheit beeinflusst. Beim Willen Gottes werden die Diskussionen um Prädestination und göttliche Vorsehung beleuchtet. Das Wissen Gottes führt zu Fragen nach göttlicher Allwissenheit und deren Vereinbarkeit mit dem freien Willen des Menschen.

3.1 Allmacht Gottes (*al-qudra*)

In den nachstehenden Ausführungen wird zunächst auf die Definition und Argumentation der klassischen aš'aritischen Schule eingegangen sowie auf die Grundzüge Āmidīs in Bezug auf die Allmacht Gottes, bevor eine Diskussion aus vergleichender Perspektive erfolgt.

3.1.1 Positionen der klassischen aš'aritischen Schule

Die Allmacht Gottes (*al-qudra*) ist ein zentrales Wesensattribut in der aš'aritischen Theologie und spielt eine entscheidende Rolle bei der Erklärung der Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung. Die aš'aritischen Theologen betonen, dass Gottes Allmacht absolut und uneingeschränkt ist und sich auf alle möglichen Dinge erstreckt. In Kapitel 2.3 wurde die Position der Mu'tazila in Bezug auf die Attribute Gottes bereits diskutiert, wobei auch ihre Interpretation von Gottes Allmacht kurz erörtert wurde. Hier soll sie noch etwas ausführlicher erläutert werden, um die

aš'arischen Reaktionen auf mu'tazilitische Argumente im Kontext der theologischen Debatten besser nachvollziehen zu können.

Aš'arī stellt in seinen *Maqālāt* die Ansichten von Abū l-Huḍayl al-'Allāf dar, einem führenden Theologen der Mu'tazila. Nach Abū l-Huḍayl ist Gottes Allmacht nicht ein separates Attribut, das von Seinem Wesen unterschieden werden kann, sondern vielmehr ist sie identisch mit Seinem eigenen Wesen (*huwa qādir bi-qudra ḥiya huwa*).¹⁷⁴ Diese Auffassung basiert auf dem mu'tazilitischen Prinzip der absoluten Einheit und Einfachheit Gottes (*tawḥīd*), welches besagt, dass Gott keine zusammengesetzten Eigenschaften oder Attribute haben kann, die von Seinem Wesen getrennt sind.

Für Abū l-Huḍayl bedeutet dies, dass Gottes Eigenschaften wie Macht, Wissen oder Leben keine separaten Entitäten sind, sondern vielmehr Aspekte Seines einen, unteilbaren Wesens. Indem er Gottes Macht mit Seinem Wesen identifiziert, versucht er, die Vorstellung von Vielheit in Gott zu vermeiden und den strikten Monotheismus zu bewahren. Gottes Macht ist somit nicht etwas, das zu Seinem Wesen hinzukommt oder davon unterschieden werden kann, sondern sie ist Sein Wesen selbst.

Diese Position steht im Gegensatz zur aš'arischen Auffassung, die Gottes Allmacht als ein reales Attribut betrachtet, das zwar untrennbar mit Seinem Wesen verbunden ist, aber dennoch von Ihm unterschieden werden kann. Die Aš'ariten argumentieren, dass die Attribute Gottes real existieren und notwendig sind, um Seine Vollkommenheit zu beschreiben. Sie lehnen die mu'tazilitische Identifikation von Gottes Attributen mit Seinem Wesen ab, da sie glauben, dass dies die tatsächliche Existenz der Attribute negiert und zu einer Verarmung des Verständnisses von Gottes Eigenschaften führt.

Der aš'arische Theoretiker Baġdādī widerspricht Abū l-Huḍayl später und argumentiert, dass die Objekte von Gottes Macht endlich sind (*maqdūrātu llāhi tafnī*). Er bezieht sich dabei auf den Koran, insbesondere auf Sure 72:28, in der es heißt, dass Gott „alles gezählt hat“.¹⁷⁵ Baġdādī schlussfolgert daraus, dass die Bewohner des Paradieses und des Höllenfeuers in ewiger Ruhe verweilen werden und Gott danach nicht mehr die Fähigkeit besitzen wird, Schaden oder Nutzen zuzufügen.¹⁷⁶

Wenn Aš'arī den mu'tazilitischen Theologen Ḍirār zitiert, betont er, dass die Bedeutung von Gottes Allmacht darin besteht, dass Gott nicht schwach ist.¹⁷⁷ Bezogen auf Naẓẓām, den Neffen von Abū l-Huḍayl, stellt Aš'arī fest, dass seine Definition von Allmacht die Bestätigung von Gottes Wesen und die Verneinung jeder

174 Aš'arī, *Maqalat*, S. 165, Z. 5f.

175 Ar. *Aḥṣā kulla šay'in 'adadan*. Dazu s. Van Ess, TG, Bd. 3, S. 79 und S. 258.

176 Ar. *Yabqā ... ḥumūdan fī sukūn dā'im*. Vgl. Baġdādī, *Uṣūl*, S. 94, Z. 14–16.

177 Ar. *Ma'nā annahū qādir annahū laysa bi-'āġiz*. Aš'arī, *Maqālāt*, S. 166, Z. 15f.

Schwäche in Ihm ist.¹⁷⁸ Weiterhin merkt Aš'arī an, dass Nazzām alle Attribute der Essenz Gottes verneint und stattdessen behauptet, dass Gott intrinsisch, das heißt, in sich selbst wissend, lebendig, mächtig, hörend und sehend ist.¹⁷⁹

In der Schule der Bahšāmiyya¹⁸⁰ wird die Allmacht als Attribut der zweiten Art der Zustände (*aḥwāl*)¹⁸¹ betrachtet, das heißt, als eine Eigenschaft, die notwendigerweise aus dem göttlichen Attribut der Essenz hervorgeht (*muğāb*). Demnach ist dieses Attribut nicht identisch mit dem Wesen Gottes. Vielmehr stellt es einen Teilaspekt des Wesens dar und besitzt eine eigene ontologische Realität.¹⁸² Ein weiterer prominenter Theologie der mu'tazilitischen Schule, Qāḍī 'Abd al-Ġabbār, zeigt auf, dass die Eigenschaft der Allmacht Gott zukommt, indem er aus dem teleologischen Gottesbeweis argumentiert: „Die Existenz der Schöpfung und die in ihr erkennbare Ordnung weisen darauf hin, dass der Schöpfer mächtig und wissend sein muss.“¹⁸³ Auch in seinem Werk *Muğnī* entwickelt er diese teleologische Argumentation, die sich auf die Existenz der Schöpfung und die darin offenbarte Ordnung stützt. Hierbei wird postuliert, dass die Komplexität und Harmonie, die in der Schöpfung beobachtet werden kann, zwangsläufig auf einen Schöpfer hindeuten, der sowohl allmächtig als auch allwissend sein muss. In dieser Hinsicht argumentiert 'Abd al-Ġabbār, dass die Schöpfung selbst als Zeichen der göttlichen Allmacht und Weisheit dient, welche die Vollkommenheit und Einzigartigkeit Gottes unterstreichen.¹⁸⁴

178 Ar. *Ma'nā qawlī qādir iṭbātu dātihī wa nafy al-ağzi 'anhu*. Ebd. S. 167.

179 Aš'arī schreibt weiter: „Nazzām bestreitet das Wissen, die Macht, das Leben, das Hören, das Sehen und alle Attribute der Essenz und sagt, Gott sei von Ewigkeit her wissend, lebendig, mächtig, hörend, sehend und anfangslos ewig, und zwar an sich und nicht etwa durch ein Wissen, eine Macht, ein Leben, ein Hören, ein Sehen oder durch eine Anfangslosigkeit. Dasselbe sagt er über die anderen Attribute der Essenz. Er pflegte zu sagen: Wenn ich bejahe, dass der Schöpfer wissend, mächtig, lebendig, hörend, sehend und ewig ist, bestätige ich damit seine Essenz und wende von Ihm die Unwissenheit, Machtlosigkeit, den Tod, die Taubheit oder Blindheit ab.“ Ebd. S. 486, Z. 10 ff.

180 Der Name leitet sich von dem Namen des „jüngeren Ġubbā'ī“, dem Sohn Abū 'Alī al-Ġubbā'īs, welcher den Namen Abū Hāšim trägt. Zu dieser Gruppe der Theologen zählte auch Qāḍī 'Abd al-Ġabbār (gest. 415/1025). Vgl. Thiele, *Abū Hāšim*, S. 364 f.

181 Zur Kategorisierung der Zustände bei Abū Hāšim al-Ġubbā'ī siehe oben, Kap. 2.3.

182 Vgl. Frank, *Beings and Their Attributes*, S. 80, Endnote 2.

183 'Abd al-Ġabbār, Qāḍī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl ad-dīn*, in: Imāra, Muḥammad (Hg.), *Rasā'il al-'adl wa-t-tawḥīd*, Bde. I-II, Kairo: Dār aš-Šurūq, 1988, Bd. 1, S. 197–282. Und Bd. 1, S. 210 f.

184 Dieses Argument – auch als Argument aus der Zweckmäßigkeit bekannt – ist im islamischen Kontext erstmals von al-Fārābī (gest. 950) eingeführt worden. Als Philosoph, der die griechische Philosophie, insbesondere das Denken von Aristoteles und Platon, in die islamische Tradition integrierte, befasste er sich mit dem teleologischen Beweis, indem er argumentierte, dass die Ordnung und Harmonie der Schöpfung auf einen „den Ursprung aller Ursprünge und den ersten Ursprung der Existierenden“ (*mabda' al-mabādī kullahā wa mabda' awwal li-l-mawğūdāt*) zurückgeht. Vgl. Al-

Aš'arī gibt in den *Maqālāt* Einblicke in seine eigenen theologischen Gedanken. Besonders im Kapitel, das er als „Die Lehre der Leute von Ḥadīṭ und Sunna“ bezeichnet,¹⁸⁵ erläutert er die Position Aḥmad b. Ḥanbals und identifiziert sich am Ende explizit mit dieser, indem er feststellt, dass auch er und seine Anhänger diese Lehre vertreten.¹⁸⁶

In Bezug auf die Allmacht Gottes stützt sich Aš'arī auf koranische Verse, um zu argumentieren, dass die Allmacht ein Wesensattribut Gottes ist.¹⁸⁷ Im Gegensatz zu seinen anderen Werken, wie der *Ibāna* und den *Maqālāt*, präsentiert Aš'arī in seinem Werk *Kitāb al-Luma'* eine argumentativ stärker ausgeprägte Herangehensweise. Er stützt sich hier nicht nur auf den Koran oder Ḥadīṭ, sondern verwendet dialektische Methoden, indem er aufzeigt, dass aus der Ordnung der Welt folgen muss, dass der Erschaffer nicht nur wissend, sondern auch allmächtig und lebendig ist (*qādir ḥayy*).¹⁸⁸

Die Position von Aš'arī wird eindrucksvoll durch nachfolgende Gelehrte seiner Schule verdeutlicht, die seiner Argumentationslinie treu bleiben. Zum Beispiel postuliert Bāqillānī, dass die Welt nur durch einen Schöpfer entstehen konnte, der zugleich lebendig, allmächtig und wissend ist (*ḥayy qādir 'ālim*).¹⁸⁹ Bāḡdādī wiederum charakterisiert Gottes Allmacht als eine einzigartige Eigenschaft (*li-llāhi ta'ālā qudra wāḥida*). Durch sie ist er in der Lage, alle Aspekte der Schöpfung zu kontrollieren,¹⁹⁰ einschließlich der Naturgesetze, des Lebens und des Todes sowie des Schicksals und menschlicher Entscheidungen. Bāḡdādīs Definition impliziert außerdem, dass diese Allmacht nicht nur unvergleichlich, sondern auch untrennbar

Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad, *Risāla fi l-'aql*, Bouyges, Maurice (Hg.), Beirut: Imprimerie Catholique, 1938, S. 35f.

185 Aš'arī, *Maqālāt*, S. 290–297.

186 „Alles, was wir von ihrer Lehre aufgezählt haben – das lehren wir auch, und das ist unsere Position.“ (*wa-bi-kulli mā ḡakarnā min qawlihim naqūlu, wa bi-hi naḡhabu*). Ebd. S. 297, Z. 8.

187 Er schreibt: „Die [Anhänger um Aḥmad b. Ḥanbal] bestätigen, dass Gott eine Macht (*quwwa*) hat, da Er selbst sagt: 'Was die Aad betrifft, so verhielten sie sich auf der Erde zu Unrecht hochmütig und sagten: „Wer hat eine stärkere Kraft als wir?“ Haben sie denn nicht gesehen, dass Gott, der sie erschaffen hat, eine stärkere Kraft hat als sie? Aber sie verleugneten dauernd unsere Zeichen.' [Koran 41:15].“ Ebd. S. 297. Aber auch sehr ähnlich in seinem Werk *al-Ibāna*: Al-Aš'arī, Abū l-Ḥasan, *Kitāb al-Ibāna*, in: *Ar-Rasā'il as-Sab'a fi l-'Aqā'id*, Hyderabad: Matba'a Ġam'iyyāt Dā'irāt al-Ma'ārif al-Uṡmāniyya, 1948, S. 6, Z. 14ff.

188 „Wäre Gott von Ewigkeit her lebendig und nicht mächtig, so müsste er von Ewigkeit her machtlos sein oder mit einem Gegensatz der Macht beschrieben werden. Wäre dann seine Machtlosigkeit anfangslos ewig, so wäre es unmöglich, dass Er Seine Macht durchsetzt oder dass Er die Dinge erschaffen hat.“ Aš'arī, *Luma'*, S. 10, Z. 20.

189 Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Kitāb at-Tamhīd*, McCarthy, R. J., (Hg.), Beirut: Mu'assissat al-kutub at-Taḡafiyya, 1957, S. 24, Z. 7–10.

190 Vgl. Bāḡdādī, *Uṡūl*, S. 93, Z. 8f.

mit Gottes Wesen verbunden ist. Sie zeichnet Ihn als Schöpfer und Erhalter des Universums aus und ist sowohl eine Bestätigung Seiner göttlichen Autorität als auch ein Ausdruck Seiner Vollkommenheit und Souveränität.¹⁹¹

3.1.2 Āmidī im späteren Diskurs

Für Āmidī¹⁹² stellt das Attribut der Allmacht (*al-qudra*)¹⁹³ eine ewige Eigenschaft Gottes (*ṣifa azaliyya*) dar, die in Seinem Wesen verankert ist, jedoch nicht mit Seinem Wesen identisch, sondern dem Wesen des „notwendig Seienden“ zusätzlich ist (*zā'ida 'alā dāt wāğib al-wuğūd*).¹⁹⁴ Durch diese göttliche Allmacht manifestiert sich das göttliche Neu-Erschaffen (*iğād*) bzw. Hervorbringen (*iḥdāt*) der Schöpfung.¹⁹⁵ Āmidī stützt seine Vorstellung von Gottes Allmacht auf drei Koranverse, die den Begriff der Kraft, Macht oder Stärke (*quwwa*) verwenden, statt des Begriffs *qudra*. Er argumentiert jedoch, dass *quwwa* in einer übertragenen Bedeutung (*mağāz*) als *qudra* verstanden werden kann, wie es im Arabischen üblich ist.¹⁹⁶ Die betreffenden Koranverse lauten:

191 Wenn Bağdādī die Mu'tazila kritisiert, hebt er besonders deren Ansicht hervor, dass Gott zwar mächtig sei, jedoch ohne das Attribut der Macht zu besitzen (*qādir bi-lā qudra*). In Bezug auf göttliche Bestimmungen betont die bašrische Mu'tazila, dass nur Gott Macht über die Objekte der Macht hat. Sie sehen menschliche Macht und Autorität als von Gott verliehene Eigenschaften an (*lā yaqdiru 'alā maqdūratin ġayruhū wa-in kāna huwa llađi aqdarahum 'alayhā*). Dies ist eine Lehre, die der Lehre von Gottes Nichtwissen der Partikularia ähnelt. Oder wie Bağdādī selbst sagt: „[Diese Lehre ist] wie [die Lehre desjenigen] der behauptet, dass Gott die Allgemeinheit der Diener samt ihrerseits wissbaren Dingen (*'umūm al-'ibād bi-ma'lūmātihim*) erschafft, und Er weiß die ihrerseits wissbaren Dinge nicht.“ Ebd. S. 94, Z. 6–8.

192 Einige Teile dieses Unterkapitels wurden bereits in einem Artikel in englischer Sprache veröffentlicht: Ahmed Husić, „The Omnipotence (*al-qudra*) and the Will of God (*al-irāda*) in the Theology of Sayf ad-Dīn al-Āmidī,“ in Khalilzand, M. (Hg.), *The Attributes of God in Islamic Thought. Contemplating Allah*, London: Routledge, 2024, S. 173–197.

193 Der Begriff *qudra* ließe sich besser als Macht / Fähigkeit zu etwas übersetzten anstatt von Allmacht. Dies gilt vor allem an der Stelle, wo Āmidī diese Eigenschaft in zwei aufteilt und sagt: Fähigkeit zu etwas (*qudra*) teilt sich in eine urewige (*qudra qadīma*) und eine in-der-Zeit-entstandene (*qudra ḥādīṭa*). Letztere ist die Fähigkeit des Menschen z. B., freiwillige Bewegung zu erzeugen. Vgl. Ausführung zu *qudra al-haditha* Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 552f.

194 Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 184f.

195 Ebd., Bd. I, S. 198.

196 Sagt man über einem Jungen er sei in der Lage (*qawīyy*) etwas zu tun, meint man doch, dass er die Macht hat (*lahū 'alayhi qudra*) dies zu erledigen. Ebd. Bd. I, S. 199.

- (1) [...] Haben sie denn nicht gesehen, dass Gott, der sie erschaffen hat, stärker und mächtiger ist als sie [*ašadd minhum quwwatan*]? Doch sie leugneten fortwährend unsere Zeichen. (Koran 41:15)
- (2) Gott ist es, der (allen) Unterhalt beschert und Macht (*dū l-quwwa*) und Festigkeit zu eigen hat. (Koran 51:58)
- (3) Dein Herr ist der Starke und Mächtige (*al-qawiyy al-‘azīz*). (Koran 11:66)

In diesen Versen offenbart sich die Allmacht Gottes als ein zentrales göttliches Attribut, das Seine Schöpfungskraft und Überlegenheit über alles Geschaffene unterstreicht.

Āmidī's Ansatz zum rationalen Nachweis der Allmacht Gottes baut auf der Beweisführung der zeitlichen Entstehung der Welt auf. Er vertritt die Ansicht, dass die Welt nicht aus sich selbst heraus (*bi-nafsihī*) entstanden ist, sondern von etwas anderem als ihr selbst (*ḥārīḡ ‘anhu/bi-ḡayrihī*) mittels der Eigenschaft der Macht (*qudra*) hervorgebracht wurde.¹⁹⁷ Dieses „andere“ ist kein Teil der entstandenen Welt und bedarf keiner eigenen Entstehung. Im Gegensatz zur Welt ist es ewig (*qadīm*) und besitzt die Eigenschaft der *quwwa* / *qudra*.

Āmidī führt daraufhin die Frage ein, wie das Attribut der Macht (*quwwa*) in Gott besteht. Seine These besagt, dass es ein zusätzliches Attribut zum Wesen Gottes ist (*bi-sifa zā‘id ‘alā dātihī*) und gleichzeitig ein ewiges Attribut (*qadīma*) darstellt, da Gott per definitionem kein Substrat für zeitlich entstandene Dinge (*maḥall li-l-ḥawādīt*) sein kann. In seinen *Abkār* beschäftigt sich Āmidī mit der Frage, ob die Allmacht als völlig uneingeschränktes Vermögen Gottes definiert werden kann. In diesem Zusammenhang versteht er die Allmacht als Gottes Fähigkeit, „alles tun zu können“ und geht auf die Frage ein, ob Gott auch kontradiktorische Tätigkeitsbeschreibungen wahr machen kann oder nicht. Entsprechend dem aristotelischen Prinzip der Widerspruchsfreiheit ist die Allmacht Gottes auch daran gebunden.

Den Skopus dieser Vorstellung der Allmacht teilt Āmidī in zwei auf: (1) Unmögliches (*mumtani‘ al-kawn*), wie das Vereinen der kontradiktorisch entgegengesetzten Wirklichkeiten (*iḡtimā‘ al-ḡiddayn*), oder das Sein eines Körpers zu gleicher Zeit auf zwei verschiedenen Orten. (2) das (logisch) Mögliche, welches kein Tatsächliches sein wird. Hier berichtet er, dass die Mehrheit der Theologen die erste

¹⁹⁷ In *Abkār* argumentiert Āmidī durchgehend für das zeitliche Entstandensein der Welt (*ḥudūt al-‘ālam*). Vgl. etwa die Einwände der „gegnerischen Positionen“ (Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 203–205) und seine Antwort auf S. 206. In seinem früheren Werk *Nūr*, aus welchen mehrere Passagen in *Abkār* verbatim übernommen wurden, folgt er hingegen der avicennischen Argumentationslinie und vertritt die Ewigkeit der Welt (*qidam al-‘ālam*). Lammer verzeichnet die wichtigsten Ähnlichkeiten und Unterschiede in der Argumentation Āmidī's in beiden Werken. S. Lammer, *Eternity and Origination*, S. 435–459.

Kategorie nicht unter dem Begriff der Allmacht versteht. Bei der zweiten Kategorie teilt sich die Meinung: Zwar befürwortet dies die Mehrheit, lediglich ein Mu'tazilit namens 'Abbād b. Sulaymān sagt, dass das logisch Mögliche, welches sich nicht ereignet, auch nicht unter Allmacht fällt.¹⁹⁸

Hinsichtlich der Urewigkeit der Allmacht Gottes betont Āmidī, dass es nicht zulässig ist, den Objekten der göttlichen Allmacht (*al-maḡdūrāt*) eine Urewigkeit zuzuschreiben, die sich aus der Urewigkeit der göttlichen Allmacht selbst ableiten ließe: Die Welt ist hervorgebracht und nicht aus sich selbst entstanden. Ihr „Hervorbringer“ ist – im Gegensatz zur Welt selbst – durch sich selbst notwendig. Dies impliziert jedoch nicht, dass Gott ein separates Attribut der Urewigkeit besitzt. Mit der Allmacht erschafft Gott absolut alles, und alles Erschaffene ist eines der Objekte der göttlichen Allmacht. Die Welt und somit alles Erschaffene ist nicht durch sich selbst notwendig, sondern durch den Erschaffer, den Hervorbringer, also durch Gott. Andererseits ist Gott durch sich selbst notwendig.

Weitere Merkmale der göttlichen Allmacht lassen sich Āmidīs Definition in seinem weniger polemischen Werk *Ġāya* entnehmen: „*al-quḍra* bezeichnet nicht etwas, das durch das Hervorbringen notwendigerweise entsteht (*‘ammā yulāzimuḥū l-iḡād*), sondern lediglich das, was durch das Hervorbringen entsteht (*mā ya'tī biḥī l-iḡād*).“¹⁹⁹ Dies bedeutet, dass das Hervorbringen nicht zwangsläufig durch die Eigenschaft der Allmacht erfolgt. Vielmehr bezeichnet das Hervorbringen das, was durch die Allmacht erschaffen wird. Die Eigenschaft der Allmacht sollte also nicht so verstanden werden, dass durch sie das Erschaffen notwendigerweise geschieht, was Gottes Subjektivität im Schöpfungsprozess untergraben würde. Für den Entstehungsprozess ist die Allmacht demnach eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung. Gott erschafft vielmehr alle Dinge aus dem Nichts durch seine Allmacht und seinen Willen.

In *Ġāya* betont Āmidī zudem, dass die Allmacht (*quḍra*), wie alle anderen Wesenseigenschaften Gottes, eine existente ewige Entität ist (*kulluhā ma'ānin wu-ḡūḍiyya azaliyya*), die dem Wesen Gottes „zusätzlich ist“ (*zā'ida 'alā ḡāt*). Sie ist eine einzige Eigenschaft, in der es keine Vielheit gibt, und sie steht in Verbindung mit allen Objekten der Macht.²⁰⁰

Demnach ist die urewige Allmacht eine unendliche Eigenschaft, sowohl in sich selbst als auch in Bezug auf ihre Objekte. Āmidī unterscheidet zwischen einer ur-

198 Vgl. zu 'Abbād bereits in Aš'arī, *Maḡālāt*, S. 512, Z. 13f.

199 Vgl. Āmidī, *Ġāya*, S. 83.

200 Āmidī, *Ġāya*, S. 40 und S. 82f. Mit der Betonung der einen Eigenschaft, in der es keine Vielheit gibt, entgegnet Āmidī auf eine Denkposition der Mu'tazila, welche Abū l-Huḍayl entworfen hat, und nach welchem Gott ein für jedes individuelle Objekt separaten Allmachts-, Willens- und Wissensakt besitzen müsste. Vgl. Van Ess, TG, Bd. 3, S. 209–296. Insbesondere S. 274 ff.

ewigen (*qadīma*) und einer hervorgebrachten (*hādīṭa*) Allmacht. Die urewige Allmacht wird in der aš'aritischen Schule unbedingt Gott zugeschrieben, worauf nicht nur koranische Verse hindeuten.²⁰¹ Die hervorgebrachte Allmacht thematisiert er später in seinem Werk im Kontext der Widerlegung der mu'tazilitischen These von der „Erschaffenheit der Taten“. Demnach ist die hervorgebrachte Allmacht ein Akzidens (*'araḍ*), das als solches erschaffen wurde, keine Beständigkeit (*baqā'*) besitzt und folglich nicht mit Gott, sondern mit der Schöpfung in Verbindung gebracht wird, indem sie die menschliche Auswahl (*iḥtiyār*) zwischen mehreren Alternativen bestimmt.²⁰² Āmidī vertritt in *Abkār* sowie in *Ġāya* den klassischen kosmologischen Gottesbeweis, der in der gegenwärtigen Philosophie wenig Resonanz findet.²⁰³ Für Āmidī ist die Allmacht Gottes somit eine urewige Eigenschaft (*ṣifa azaliyya*), die in Gott subsistiert.²⁰⁴

Noch relevanter an dieser Stelle ist ein späteres Kapitel in *Abkār*, in welchem Āmidī dem Handeln Gottes alle mögliche Notwendigkeit abspricht.²⁰⁵ Die Position, dass Gott weder eine Weisheit (*ḥikma*) noch einen Zweck (*ḡaraḍ*) in seinem Handeln einhalten muss, schreibt Āmidī nicht nur seiner eigenen Schule, nämlich den „Leuten der Wahrheit“ (*ahl al-ḥaqq*) zu, sondern auch den Metaphysikern (*ilāhiyyūn*) und „großen, weisen Gelehrten früherer Generationen“. Wie so üblich in Āmidīs Schriften, positioniert er sich auch hier im Verhältnis (oder als Reaktion) zu der Ansicht der Mu'tazila. Die Mu'tazila hält hingegen fest, dass Gottes Handeln im Interesse der Geschöpfe von primärer Bedeutung ist, und dies der Grund dafür ist,

201 Exemplarisch etwa: „Allāh allein ist der große Versorger, der (All)Mächtige (*dū l-quwwa*), der Starke.“ (Koran 51:58)

202 Āmidī, *Abkār*, Bd. 2, S. 7–13.

203 In der analytischen Philosophie gilt W. L. Craig als einer der wenigen Befürworter dieses Arguments, über das er eine dem heutigen Erkenntnisstand in der Naturwissenschaft und in der Philosophie konforme Version verfasste. S. Craig, William Lane, „Der kosmologische Kalām-Gottesbeweis“, in: Bromand, J., Kreis G. (Hg.), *Gottesbeweise – von Anselm bis Gödel*, Berlin: Suhrkamp, 2011, S. 564–590. Zur kantischen Kritik des kosmologischen Gottesbeweises, Ebd. S. 259–290.

204 Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 184.

205 Einen ausführlichen Überblick über alle Argumente von Āmidī und seine Antworten auf die Einwände der Mu'tazila in diesem Kapitel der *Abkār* bietet Koujah, *Divine Purposiveness*, S. 182–189. Das Kapitel, welches hier von Interesse ist, befindet sich im Unterkapitel zur Gerechtigkeit Gottes und trägt den Titel: „Es ist nicht notwendig, dass in Gottes Handlungen ein Ziel (*ḡaraḍ*) eingehalten wird. Grundsätzlich ist nichts für Gott notwendig“ Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 580–595. Im Kapitel zu den Handlungen Gottes (*af'al Allāh*) thematisiert Āmidī drei fundamentale Grundannahmen, die jeweils unterschiedliche Unterkapitel darstellen: (i) die Gerechtigkeit Gottes (Ebd., Bd. 1, S. 544–657), (ii) seine Souveränität im Erschaffen (Ebd., Bd. 1, S. 659 – Bd. 2, S. 171) sowie (iii) die Rolle Gottes als das „Spezifizierende“ (*al-muḥaṣṣis*) in der zeitlichen Entstehung der Welt (Ebd., Bd. 2, S. 172–189). Daraufhin folgt ein längerer Exkurs über den allumfassenden Willen Gottes (Ebd., Bd. 2, S. 191–205).

dass er in seiner Handlungsfreiheit begrenzt sein muss. Āmidī referiert die Position der Muʿtazila wie folgt:

Gottes Handeln ist nicht frei von einem Ziel oder einem Zweck. Gott soll das Heilsamste (*aṣṣaḥ*) für das Erschaffene tun. Er selbst aber ist frei von jedem Ziel, Zweck oder Notwendigkeit [...] Dies ist notwendig in seinem Handeln, sodass er frei von Sinnlosigkeit (*ʿabaṭ*) im Schaffen und Kreieren ist.²⁰⁶

Gottes Handeln ist dementsprechend nicht wegen seines Selbst eingegrenzt. Er selbst kann kein Objekt einer seiner zweckhaften Handlungen sein. Vielmehr ist die Handlungsfreiheit Gottes, laut Muʿtazila, auf das Geschaffene gerichtet, und dahingehend begrenzt, dass er (unbedingt) den Gehorsam (*aṭ-ṭāʿa*) belohnen muss, genauso wie er die unmündigen Kinder von der Strafe befreien muss, oder den Sünder bestrafen, die Reue annehmen, die Rechtleitung vermitteln muss usw.²⁰⁷

Des Weiteren argumentiert Āmidī gegen die muʿtazilitische Lehre, dass alles, was auf den Menschen zukommt – sei es Schmerz, Elend usw. – in diesem konkreten Moment das Heilsamste (*aṣṣaḥ*) für den Menschen ist, gemäß dem Prinzip, dass Gott immer das Beste für den Menschen tut.²⁰⁸ Āmidī verweist hierbei auf die zukünftigen Anwohner des Höllenfeuers und fragt, ob „denn deren ewiges Verbleiben im Höllenfeuer das Heilsamste für sie und das nützlichste für ihre Seelen ist.“²⁰⁹ Anlehnend an die älteren Autoritäten der ašʿaritische Schule, betrachtet Āmidī die Omnipotenz Gottes als absolute Macht, in der es keinerlei Einschränkungen geben muss und der keine Weisheit vorausgehen muss.²¹⁰ Der Unterschied zwischen „geben/vorausgehen muss“ und „geben/vorausgehen kann“ wird an dieser Stelle bewusst gemacht, was im Quelltext begründet liegt. Es scheint, dass Āmidī durch die begriffliche Ausdifferenzierung die Möglichkeit einer (Selbst-)Einschränkung im Handeln Gottes offenlässt, aber diese nicht als notwendig ansieht. Dies kann bereits aus der ersten Phrase *imtināʿ wuḡūb riʿāyat al-ḥikma fī afʿāl Allāh*

206 Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 580. Zum Terminus *ʿabaṭ* in der frühen muʿtazilitischen Theologie s. El-kaisy-Friemuth, Maha, *God and Humans in Islamic Thought. ʿAbd al-Jabbār, Ibn Sīnā and al-Ghazālī*. London: Routledge, 2006, S. 50 und S. 65 sowie die in ihrem Werk benutzte Primärquelle: ʿAbd al-Ġabbār, Qāḍī, *Al-Muḡnī*, Bd. XIII. Kairo, 1960–1968, S. 391. Vgl. auch Leaman, Oliver, „ʿAbd al-Jabbar and the Concept of Uselessness,“ in: *Journal of the History of Ideas*, 41:1 (1980), S. 129–131.

207 Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 580.

208 Ausgenommen ist eine Strömung der Muʿtazila, die dieses Prinzip verneint hat, da es in Bezug auf das Heilsame (bzw. Gute) immer Besseres geben kann und diese Kette der Alternativen ins Unendliche führt, was wiederum das Prinzip des *Besten* aller Alternativen widerlegt. Vgl. ebd. S. 580.

209 Ebd. 580f. Später im Text werden einige Gruppen der Muʿtazila erwähnt, die dieses Prinzip lediglich auf den Glauben (*dīn*) und nicht auf die Angelegenheiten der Welt (*dunyā*) anwenden.

210 Vgl. Ebd. S. 581.

(wörtlich: die Unmöglichkeit der Notwendigkeit der Einhaltung der Weisheit im Handeln Gottes) gelesen werden: Gott *muss nicht* notwendigerweise handeln, aber er *kann es*.

Gott handelt und unterlässt eine Handlung mit seiner absoluten Allmacht und Souveränität. In der aš'aritischen Theologie wird der Gedanke einer absoluten, zu nichts verpflichtenden Allmacht Gottes verteidigt, sodass man einen Zweck / ein Ziel im Handeln Gottes nicht als unabdingbar versteht. Dies wird sowohl (1) im Hinblick auf Gott selbst gemacht, indem man auf seine Selbstsubsistenz und Unabhängigkeit (*ġinā*) fokussiert, wodurch er keinen Nutzen oder Schaden von einer bestimmten Handlung erfahren kann; als auch (2) im Hinblick auf den Menschen, indem das für den Menschen nützliche Handeln Gottes der natürlichen Eigenart seiner Handlung zugeschrieben wird, und nicht etwa der Erfüllung eines bestimmten Zwecks, durch welchen Gott verpflichtet wird, zu handeln und welches ein Motiv im Handeln Gottes impliziert.²¹¹

Die These, dass Gott eine absolute Macht hat, nicht rational zu handeln, welche die Aš'ariyya Gott aufgrund seines Gottseins als Eigenschaft zuschreibt, bietet eine theologische Problemstellung für die aš'aristische Theologie, für welches Āmidī auch keine weiteren Lösungen anbietet: die absolute (All-)Macht – durch die Gott auch das Feuer kalt machen kann, oder einen Sünder belohnen und einen Frommen bestrafen kann –, die nicht durch eine der Natur inhärenten Kausalität oder irgendeinen Zweck eingeschränkt werden kann,²¹² wird durch jeden koranischen Vers, der in irgendeiner Weise von Zweckmäßigkeit der Schöpfung oder dem Handeln Gottes spricht, herausgefordert. Auch im Denken Āmidīs kann Gott als Eigentümer aller Schöpfung an sich nicht ungerecht sein. Aus heutiger Sicht ist der Gedanke dahingehend problematisch, als dass Gott einer Selbstbestimmung beraubt zu sein scheint: Die absolute Macht sollte die absolute Freiheit Gottes mit einbeziehen, in der Gott die Wahl hat, sich dazu selbst bestimmen zu können, zweckmäßig zu handeln, ohne dies notwendig tun zu müssen.²¹³ Das Beharren der

211 Vgl. Rami, *Divine Purposiveness*, S. 183 und die entsprechende Fußnote 48, mit dem Hinweis, dass dieses Argument von Šaḥrastānī stammt. Nach Šaḥrastānī verwerfen die Philosophen die Zweckhaftigkeit im Handeln Gottes auf Grundlage seiner Erhabenheit (*ʿuluww*): Gott soll nicht für den Nutzen eines Niedrigeren [Wesens] (*aṣfal*) – nämlich der Welt – zweckerfüllend handeln. Vgl. aš-Šaḥrastānī, *Ṭāğ ad-Dīn, Nihāyat al-aqdām fi ʿilm al-kalām*, Guillaume, A. (Hg.), Kairo 2009, S. 390–393.

212 Zu diesem Konzept, das als Okkasionalismus bekannt ist und im aš'aristischen Kontext die Überlegenheit Gottes gegenüber der Schöpfung darstellt, siehe z. B. Rudolph, Ulrich, „Occasionalism,“ in: Schmidtke Sabine (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: University Press, 2016, S. 348–364.

213 Dies kann koranisch untermauert werden „[...] Er hat Sich Selbst Barmherzigkeit vorgeschrieben [...]“ (Koran 6:12) sowie im Ḥadīṭ „Ich habe mir selbst die Ungerechtigkeit verboten und meinen Dienern auch. Also werdet nicht ungerecht.“ Muslim, *Šaḥīḥ*, Buch Nr. 45, Ḥadīṭ Nr. 73.

Mu'tazila auf dem zweckhaften oder weisheitsbasierten Handeln Gottes dient vor allem dazu, das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit ('*adl*) aufrechtzuerhalten. In dieser Hinsicht öffnet sich die Frage, inwiefern das zweckhafte Handeln Gottes seine absolute Allmacht einschränkt. Wie bereits angemerkt, ist für Āmidī im Handeln Gottes ein Ziel bzw. ein Zweck nicht notwendig (*ḡayr wāḡib*), aber andererseits auch nicht ausgeschlossen bzw. nicht undenkbar oder unmöglich (*muḥāl*). Gottes zweckhaftes Handeln beruht auf seinem Willen. Āmidī akzeptiert zwar nicht die mu'tazilitische Position, dass Gottes Handlungen ein Ziel haben müssen in *Ab-kār*, aber es scheint, dass er dieser Interpretation ein wenig Raum lässt, indem er sie nicht als „unmöglich“ bezeichnet. Diese Offenheit ist in seinem späteren Werk *Ġāya* völlig ausgeschlossen.²¹⁴

Im Unterscheid zur Mu'tazila, die Gottes Handeln mit dem *aṣlah*-Prinzip für Gott als notwendig erklärt, beschreibt die aṣ'aristische Theologie sein Handeln im Sinne des besten und heilsamsten für den Menschen als Zeichen seiner an den Menschen gerichteten Allgüte (*lutf*).²¹⁵ In der dialektischen Auseinandersetzung mit der Mu'tazila liefert Āmidī in *Abkār* zwei Argumente, in denen das notwendig zweckhafte Handeln Gottes widerlegt wird. Diese Ausführung lässt immer noch die Möglichkeit offen, dass das Ziel (*ḡaraḍ*) im Handeln Gottes doch möglich (aber nicht notwendig!) sein kann.²¹⁶ Aufgrund der dialektischen Natur von Āmidīs Ausführungen ist es schwer, seinem Argument zu folgen, weswegen diese hier zusammenfassend dargestellt werden:

1. Wenn in den Handlungen ein Zweck (*ḡaraḍ*) (oder eine Weisheit) notwendigerweise bestehen muss, dann muss dieser Zweck entweder urewig (*qadīm*) oder zeitlich (*ḥādīt*) sein.
2. Wenn der Zweck urewig ist, dann ist entweder die Handlung selbst urewig oder sie ist es nicht
 - 2.1 Dass (eine konkrete) Handlung urewig ist, ist undenkbar.

214 Āmidī stellt in dem Kapitel „Über die Verneinung/Widerlegung des Zwecks und des Vorsatzes bezüglich der Handlungen des notwendig Seienden“ (*Fi nafi al-ḡaraḍ wa-l-maqṣūd 'an af'āl wāḡib al-wuḡūd*) klar, dass Gott die Welt nicht aus einem bestimmten Zweck oder Vorsatz heraus erschaffen hat. Nach seiner Auffassung ist das Erschaffen von Gutem und Bösem, Nützlichem und Schädlichem nicht an einen übergeordneten Plan oder Absicht gebunden. Vielmehr sieht er das Erschaffen und Nichterschaffen (*al-ḥalqu wa-anna lā ḥalqa*) als zwei gleichermaßen mögliche Handlungsoptionen für Gott an. Damit weicht er von mu'tazilitischen Positionen ab, ohne diese jedoch ausführlich zu diskutieren. Es ist zu beobachten, dass Āmidī die gleichen Argumente und Beispiele in *Ġāya* aufführt wie auch in *Abkār*. Āmidī, *Ġāya*, S. 196–214. Insbesondere S. 196, Z. 4–7.

215 Vgl. Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, S. 62–66.

216 Vgl. Rami, *Divine Purposiveness*, S. 184 und die weiterführende Literatur in der Fußnote 49.

- 2.2 Wenn der Zweck urewig ist, die Handlung aber nicht, dann folgt daraus, dass der Zweck einer Sache kein Ergebnis dieser (einen konkreten) Handlung ist, weil es auch ohne diese (eine konkrete) Handlung realisierbar wäre.
- 2.3 Wenn also ein Zweck nicht aus einer konkreten Handlung folgt, so hat dann diese Handlung keinen Zweck.
- 3. Wenn der Zweck zeitlich ist – durch die Zeitlichkeit der Handlung –, dann folgt daraus, dass diese Handlung (und dieser Zweck) entweder eines Agenten (*fā'il*) bedarf oder nicht bedarf.
 - 3.1 Wenn die Handlung (und der damit verbundene Zweck) keines Agenten bedarf, dann entsteht die Handlung ohne einen Agenten – was undenkbar ist²¹⁷.
 - 3.2 Also – bedarf die Handlung (und der dahinterstehende Zweck) eines Agenten.
 - 3.2.1 Dieser Agent ist entweder Gott oder jemand/etwas außer Gott.
 - 3.2.2 Es kann kein anderer außer Gott sein, denn sonst wäre er der Erschaffer (neben Gott) – was undenkbar ist.
 - 3.2.3 Entsprechend ist Gott der Erschaffer dieser Handlung.
 - 3.2.4 Gottes Handeln soll entweder einen Zweck haben oder keinen Zweck haben.
 - 3.2.4.1 Wenn Gottes Handeln einen Zweck hat, dann wiederholen sich die Argumente (1.–3.) wie gerade eben (ar. *tasalsul*).²¹⁸
 - 3.2.4.2 Also hat Gottes Handeln keinen Zweck²¹⁹.

Āmidī hält fest, dass der Zweck einer Handlung in der Zeit hervorgebracht werden muss und ihr Erschaffer nur Gott sein kann. Ferner ist die Handlung nicht unbedingt vom Zweck zu unterscheiden, was dazu führt, dass eine Handlung ohne Zweck erfolgen kann. Daher ist die Position der Mu'tazila ein *regressus ad infinitum*, da sie

²¹⁷ Hierbei merkt Āmidī an, dass dies im Kapitel zum notwendigen Seienden bereits erläutert wurde. Die Grundannahme hier ist, dass eine Handlung durch einen Erschaffer stattgefunden haben musste, sonst müsste man der Welt einen Erschaffer absprechen.

²¹⁸ Gottes Handeln mit Zweck stellt einen rekursiven Akt dar: Das heißt, dass dieses Handeln einen weiteren Zweck hat, und zu einer weiteren Handlung führt, die einen (weiteren) Zweck hat, die wiederum zu einer dritten Handlung führt usw.

²¹⁹ s. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 581f. Zum Argument der Existenz einer zeitlichen Gegebenheit (*ḥādīt*) von Seiten eines absolut Urewigen (*qadīm muṭlaq*) vergleiche das erste Argument in der ersten Diskussion „Entstandensein der Welt“ arab. *fi ibṭāl qawlihim fi qidam al-ālam*) in Abū Ḥamid al-Ġazzālī's *Tahāfut*. Al-Ġazzālī, *Tahāfut al-falāsifa*, S. 90 ff.

glauben, dass jede Handlung Gottes einen Zweck erfüllen muss. Āmidī zeigt (in 3.2.4.1), dass es Handlungen Gottes geben kann, die keinen Zweck erfüllen *müssen*. Seinerseits schließt er diese Möglichkeit aber nicht unbedingt aus. In der Weiterführung seiner Argumentation und basierend auf dem Schluss, dass der Erschaffer einer Handlung Gott sein muss (3.2.3.), problematisiert Āmidī das Objekt, auf welches ein potenzieller Zweck im Handeln gerichtet sein muss,²²⁰ und hält fest, dass dieses Objekt entweder Gott selbst oder das Erschaffene sein muss. Dieses *reductio ad absurdum*-Argument leitet Āmidī ebenfalls deduktiv ab:

1. Basierte Gottes Handlung auf einem Zweck, so würde dieser Zweck entweder auf Gott oder auf das Erschaffene zurückgehen.
2. Der Zweck kann nicht auf Gott zurückgehen, da Gott erhaben über alle Zwecke und Notwendigkeiten ist.²²¹
3. Also geht der Zweck der Handlung auf das Erschaffene zurück. Und da dem so ist, öffnen sich folgende drei Möglichkeiten:
 - 3.1 Die Verwirklichung des Zwecks, den man Gott zuschreibt, ist vorrangiger als dessen Nichterfüllung.
Wenn 3.1 zutrifft – dann wäre Gott mangelhaft und andere Geschehnisse würden zu seiner Vollkommenheit beitragen – was undenkbar ist.
 - 3.2 Die Nichterfüllung des Zwecks ist vorrangiger als dessen Verwirklichung.
Wenn 3.2 zutrifft – dann wäre Gott genauso mangelhaft, da das Nichterfüllen eines Gott zugeschriebenen Zwecks Vorrang hat – was undenkbar ist.
 - 3.3 Weder die Verwirklichung noch die Nichterfüllung hat Vorrang in dieser Hinsicht.
Wenn 3.3 zutrifft – dann wären die beiden (die Verwirklichung und die Nichterfüllung) gleichrangig. Somit würde Gott die Handlung nicht enthalten (*fa-lā yamtani’u l-fi’la*), da das Ziel auf das Geschaffene zurückgeht (*li-’awd al-ġaraḍ ilā l-maḥlūq*) – was falsch ist.²²²

Die Zurückführung des Zwecks (*’awd al-ġaraḍ ilā l-maḥlūq*) in diesem Argument bedeutet, dass das Ergebnis einer Handlung sich entweder positiv oder negativ in einem Objekt widerspiegelt. Gott kann – seiner Erhabenheit wegen – nicht das Objekt einer zweckhaften Handlung sein, sodass diese für die Erfüllung eines Zwecks in/für Gott nicht stattfinden kann.

²²⁰ Wörtlich: „Worauf [die zweckhafte Handlung] zurückgeht“, arab. *yarġi’u ilā*.

²²¹ Mit der „Erhabenheit Gottes von allen Zwecken und Notwendigkeiten“ an dieser Stelle ist gemeint, dass Gott kein Erschaffen *für sich selbst* bedarf, da er ja vollkommen ist.

²²² Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 582f.

Die Notwendigkeit (*luzūm*) einer zweckhaften Handlung Gottes, in der ein Nutzen für die Geschöpfe liegt, problematisiert Āmidī mit der „Geschichte von drei Brüdern“, die auf den Schulgründer Aš'arī zurückgeht.

Dieses Argument verpflichtet, so Āmidī, zu einer Depotenzenierung der Allmacht Gottes in der mu'tazilitischen Lehre, sofern angenommen wird, dass Gott im Rahmen seiner Gerechtigkeit nach bestimmten Prinzipien handeln muss. Für Āmidī ist ein Zweck im Handeln Gottes problematisch: In *Abkār* ist dieser weder notwendig noch absolut ausgeschlossen. Müsste jede Handlung Gottes einen Zweck erfüllen, so fragt Āmidī zurecht, welchen Zweck eine ewige Strafe im Höllenfeuer haben kann, insofern dieses dem Bestraften keinen Nutzen bringt und keinen (sinnhaften) Zweck erfüllt (*lā fā'ida lahum wa-lā ġaraḍa fī ḥulūḍihim fī n-nār*).²²³ Āmidī verweist auf weitere Gegenargumente und Fragen der Mu'tazila, unter anderem auch auf den Einwand, dass das Fehlen eines Zwecks oder der Weisheit im Handeln Gottes die Sinnlosigkeit (*'abat*) in seinem Handeln voraussetzt.²²⁴ Seiner Ansicht nach verwirklicht sich die Weisheit Gottes nicht „in der Vollkommenheit seines Erschaffens“ (*fī-mā yutqinuhū fī ṣun'ihī*). Stattdessen steht dieses Erschaffen im Einklang mit dem Wissen und dem Willen Gottes (*'alā wafqi 'ilmihī bihī wa-irādatihī*) und nicht etwa in Bezug darauf, dass ein Zweck in seinem Handeln besteht.²²⁵

Erwähnenswert ist außerdem, dass Āmidī in *Abkār* inhaltlich zwischen einer schöpferischen und einer absoluten Allmacht unterscheidet: (1) die schöpferische Allmacht Gottes, mit der für Gott die Welturheberschaft beansprucht wird, da er mit der Allmacht die Welt in einem bestimmten Zeitpunkt, aus dem Nichts hervorgebracht hat, und (2) die absolute Allmacht, welche die absolute Souveränität darstellt und in Verbindung mit seinem Willen, die absolute Freiheit Gottes widerspiegelt. Dieser Allmacht unterliegt keine Gesetzesmäßigkeit oder Notwendigkeit (*luzūm*) in

223 Ebd. S. 583. Mu'tazila wendet mit einem Koranvers ein: „Und wenn sie (ins Leben) zurückgebracht würden, würden sie das, was ihnen verboten ist, (genau wie früher) wieder tun. Sie sind (eben) Lügner.“ (Koran 6:28) Āmidī antwortet, dass für Sie das Beste trotzdem wäre, dass Gott sie zurückbringt, unabhängig von seinem Wissen. Ebd. S. 586 f.

224 Diese Sinnlosigkeit ist – so der Einwand der Mu'tazila – abscheulich (*qabīḥ*) und darf einem absolut Weisen (*al-ḥakīm al-mu'tlaq*) und dem rein Guten (*al-ḥayr al-maḥḍ*) nicht unterstellt werden. Vgl. ebd. S. 584.

225 Vgl. ebd. S. 586. 6–12. Zudem notiert Āmidī, dass dieses Argument auf Basis einer falschen Analogie der mu'tazilitischen Schule aufgebaut wurde, dem Schluss vom Wahrnehmbaren auf das nicht-Wahrnehmbare (*qiyās al-ġā'ib 'alā š-šāhid*). Zu dieser bekannten Methode der Schlussfolgerung, dem *qiyās al-ġā'ib 'alā š-šāhid* siehe z.B. Van Ess, Josef, „The Logical Structure of Islamic Theology,“ in Von Grunebaum G. E. (Hg.) *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, S. 21–50, insbesondere ab S. 34. Und El-Rouayheb, Khaled, „Theology and Logic,“ in Schmidtke Sabine (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: University Press, 2016, S. 408–431. Sowie neulich mit Fokus auf Ibn Taymiyya: Suleiman, *Ibn Taymiyya*, S. 230 ff.

Bezug auf sein Wesen oder auf das Wesen seiner Geschöpfe, sodass Gott keine Sachverhalte erfüllen muss. Für Āmidī ist Gott keineswegs zwangsläufig an das Handeln auf Basis des *aṣṣaḥ*-Prinzips gebunden.

Āmidīs aš'aritisches Verständnis der Allmacht und die Idee, dass Gott *per definitionem* nicht ungerecht sein kann, ist aus der Sicht der heutigen systematischen Theologie problematisch: Die Annahme, dass Gott jemanden aufgrund einer temporären Sünde auf ewig in das Höllenfeuer werfen kann und dennoch barmherzig und gerecht genannt wird, bedeutet, dass das Wort „barmherzig“ bezogen auf Gott seine Bedeutung ändert. Sobald sprachliche Ausdrücke einer solchen kontextuellen Veränderung unterzogen werden²²⁶ und nicht in allen Relationen absolut (sowohl in Bezug auf Gott als auch in Bezug auf den Menschen) konsistent bleiben, öffnet sich die Frage, inwiefern die systematische Theologie die Fragen der frühen aš'aritischen Theologie objektiv untersuchen kann, ohne, dass das gesamte System sich als arbiträr darstellt. Des Problems waren sich einige aš'aritische Theologen sicherlich bewusst, weswegen sie mitunter auch argumentierten, dass Begriffe, die sich auf Gott und göttliche Eigenschaften beziehen, nicht dieselbe Bedeutung haben, die ihnen im Kontext sonstiger erschaffenen Dinge zukommt, wie oben am Beispiel der „Existenz“ gezeigt wurde.

3.1.3 Ertrag: Andere theologische Perspektiven

Nachdem in den vorherigen Kapiteln das traditionelle aš'aritische Verständnis der Allmacht Gottes, insbesondere in der Darstellung Āmidīs, untersucht wurde, soll nun der Blick auf religionsphilosophische und theologische Diskurse erweitert werden, die sich ebenfalls mit der Allmacht befassen. Es versteht sich von selbst, dass Āmidīs Auffassung nicht als einzig gültige oder abschließende Interpretation betrachtet werden kann. Vielmehr soll sie in einen breiteren Kontext eingeordnet werden, um die Vielschichtigkeit der Debatten über die göttliche Allmacht in der Gegenwart aufzuzeigen. Abschließend wird analysiert, inwieweit Āmidīs grundlegende Position zur Allmacht Gottes in den genannten Diskursen verortet werden kann und ob seine Sichtweise in einem gegenwärtigen philosophischen Kontext weiterentwickelt und neu interpretiert werden kann.

²²⁶ Die Relevanz der rein sprachlichen Analyse hatte bereits Muḥammad ibn Idrīs aš-Šafī'ī (gest. 820) stark hervorgehoben. S. hierzu auch Muna Tataris Überlegungen zur Bedeutung der linguistischen Analyse von koranischen Schlüsselbegriffen: Tatarī, Muna, *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung*, Münster: Waxman 2016, S. 34.

Wenn von der Allmacht Gottes die Rede ist, bedarf dieser Begriff zunächst einer genauen Untersuchung und Definition. Das Präfix „all-“ fungiert hier als Allquantor und erfordert eine nähere Erläuterung, insbesondere in Verbindung mit dem Morphem „Macht“.²²⁷ Dabei stellt sich die Frage, ob Allmacht (*al-qudra*) bedeutet, dass Gott absolut alles tun kann – unabhängig davon, ob es sich dabei um logisch mögliche oder unmögliche Handlungen handelt. Dieser Begriff ist in der Religionsgeschichte und Philosophie unterschiedlich verstanden und definiert worden. Im Folgenden wird die Debatte in der Philosophie beleuchtet, um die konzeptionellen Schwierigkeiten des Begriffs aufzuzeigen.²²⁸ Sechs Ansätze zur Allmacht werden vorgestellt und ihre jeweiligen Probleme erörtert: (1) der okkasionalistische, (2) der voluntaristische, (3) der maximalistische, (4) der rationalistische, (5) der prozesstheologische und (6) der freiheit-gewährende Ansatz. Dabei wird auch erläutert, inwiefern das aš'aritische Verständnis der Allmacht in mehreren dieser Ansätze enthalten ist.

Die erste dieser Interpretationen, die auch der Aš'ariyya-Schule zugeschrieben werden kann, definiert die Allmacht Gottes als Seine Alleinwirksamkeit.²²⁹ Nach diesem Verständnis ist alles, was geschieht, sowohl von Gott gewollt als auch bewirkt. Gott wird dabei als die „alles bestimmende bzw. determinierende Wirklichkeit“²³⁰ angesehen. Diese Auffassung ist als Okkasionalismus bekannt und besagt, dass nicht die Naturgesetze die Kausalkette von Ereignissen bestimmen, sondern vielmehr Gott als der primäre Urheber jedes Einzelereignisses in der geschaffenen Welt wirkt.²³¹ Dieser Ansatz widerspricht dem kausalen Denkmodell,

227 Case-Winters, Anna, *What Do We Mean When We Affirm that God is „all-powerful“?*, S. 215–230, hier S. 216. Zitiert nach Lange, Andrea, *Allmacht Denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats*, Sankt Ottilien: Eos Verlag, 2012, S. 31.

228 Die vorliegende Diskussion stützt sich primär auf die sehr detaillierte Studie von Andrea Lange. Vgl. Lange, *Allmacht Denken*.

229 Andrea Lange benutzt hier den Begriff der Allwirksamkeit und verweist auf unterschiedliche Deutung des Begriffes in der Theologie. Im Rahmen dieser Arbeit wird hierfür der Begriff der Alleinwirksamkeit Gottes benutzt, da es auf eine deterministische und okkasionalistische Wahrnehmung Gottes abzielt. Dagegen wird die Allwirksamkeit als die Präsenz Gottes im Sinne seiner Mitwirkung in allem verstanden, wie von Stosch vorschlägt. S. Von Stosch, Klaus, *Gott – Macht – Geschichte: Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg i. Br.: Herder, 2006, S. 152. Vgl. Lange, *Allmacht denken*, S. 35. Die Allwirksamkeit Gottes lässt sich als Konzept auch koranisch begründen, etwa mit Koran 57:4: „Er weiß, was in die Erde eingeht und was aus ihr herauskommt, was vom Himmel herabkommt und was darin emporsteigt. Und Er ist mit euch, wo immer ihr auch seid. Und Gott sieht wohl, was ihr tut.“

230 So in: Kreiner, Armin, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br., Herder, 2016. Zitiert nach, Lange, *Allmacht Denken*, S. 35.

231 Vgl. Lee, Sukjae, „Occasionalism,“ in: *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, Online Edition, Aufgerufen am 10. August 2023. URL = <https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/>.

das versucht, für jeden Vorgang eine weltliche Ursache zu finden. Im Rahmen des Okkasionalismus wird jede Ursache auf eine einzige Quelle zurückgeführt: Gott selbst. Denn nach dieser Auffassung kann nur Gott handeln und kausale Wirkungen erzeugen. Dies stellt die gängige Auffassung von kausaler Determination infrage und positioniert die göttliche Allmacht als eine uneingeschränkte, alles durchdringende Kraft.

Ein derartiger Okkasionalismus, der Gottes Alleinwirksamkeit hervorhebt und menschliches Handeln deterministisch betrachtet, stößt jedoch im Kontext heutiger rationaler Theologie auf erhebliche Schwierigkeiten. Wie Lange anmerkt, ergeben sich daraus zwei gravierende Kohärenzprobleme.²³² Zum einen widerspricht dieser Ansatz der theologischen Basiskategorie der menschlichen Willensfreiheit: Wenn Gott alles determiniert, wird die Fähigkeit des Menschen, freie Entscheidungen zu treffen und sein eigenes Schicksal zu gestalten, vollständig negiert. Zum anderen lässt sich diese Sichtweise schwer mit der Vorstellung von Gottes allumfassender Güte und Barmherzigkeit vereinbaren. Wenn Gott für alle weltlichen Ereignisse verantwortlich wäre, auch für das Böse und das Leiden, stellt dies die Frage, wie diese Ereignisse mit seiner Güte in Einklang gebracht werden können. Diese schwerwiegenden Widersprüche machen dieses Konzept der Allmacht letztlich problematisch und unhaltbar.

Es ist jedoch wichtig anzumerken, dass diese aš'aritische Position vor allem als Reaktion auf die mu'tazilitische Auffassung entstand, die behauptete, dass das Prinzip der Kausalität metaphysische Gültigkeit hat und auch auf Gott anwendbar sein müsse. Die aš'aritische Betonung der göttlichen Alleinwirksamkeit war somit eine bewusste Abgrenzung vom mu'tazilitischen Rationalismus, der der Auffassung war, dass Dinge auch durch andere Ursachen als Gott bewirkt werden könnten und dass der Mensch seine eigenen Handlungen „erschafft“ sowie deren Effekte „hervorbringt“.

Wie Aš'arī bereits lehrte, hat ein geschaffenes Wesen weder Einfluss noch Macht über sich selbst oder andere Wesen: „Alles, was in der Zeit erschaffen wird, wird spontan und neu von Gott, dem Erhabenen, ohne einen Grund, der es notwendig macht, oder eine Ursache, die es erzeugt, erschaffen.“ Diese Auffassung widerspricht der mu'tazilitischen Theologie, nach der die freiwilligen Handlungen des Menschen weder von Gott erschaffen noch ihm bekannt sind, bevor sie geschehen. Sie sind demnach eine autonome Schöpfung des menschlichen Akteurs.²³³ Aus diesem Grund ist es wichtig, die aš'aritische Position im Lichte dieser Debatte zu

²³² Lange, *Allmacht denken*, S. 36.

²³³ Vgl. zur Kontextualisierung des Okkasionalismus in den Streit zwischen Mu'tazila und Aš'ariyya: Griffel, Frank, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, S. 124–127.

betrachten und ihre Argumentation als einen legitimen Versuch zu verstehen, die absolute Souveränität Gottes zu bewahren. Dies mündet in die Theologie des Okkasionalismus.

Ein zentraler Punkt in der aš'aritischen Auslegung der Allmacht ist die Betonung der arbiträren Natur des göttlichen Handelns: Gott als der primäre Gestalter jedes Einzelereignisses agiert mit einer Macht, die vollkommen frei und an keine Regeln gebunden ist. Diese Vorstellung stellt in der gegenwärtigen Theologie eine Herausforderung dar, da Menschen, wenn sie von Gott sprechen, erwarten, dass Seine Offenbarung und Handlungen innerhalb eines logischen Rahmens stattfinden. Ohne diese Logik könnte Gottes Handeln als willkürlich und unvorhersehbar erscheinen, was die Relevanz und Kohärenz der göttlichen Botschaft infrage stellt.

Während der Okkasionalismus in der aš'aritischen Tradition eine fest verankerte Position einnimmt, hat sich in der Religionsphilosophie ein anderer Ansatz zur Allmacht herausgebildet, der als Voluntarismus bekannt ist. Dieser verlagert den Fokus von Gottes absoluter Kontrolle auf Seinen souveränen Willen.

Der Kern des theologischen Voluntarismus liegt in der Betonung des freien Willens Gottes, der über den rationalen oder logischen Gesetzen steht.²³⁴ Nach dieser Ansicht ist Gottes Allmacht nicht einfach die Fähigkeit, alles zu tun, sondern alles, was Gott will (er will jedoch nicht alles, was er kann). Dieses Konzept der Allmacht hat allerdings erhebliche Schwächen. Es verschiebt den Fokus von den tatsächlichen Fähigkeiten Gottes auf Seinen Willen, was die Frage nach der Natur der Allmacht verschleiert.²³⁵

Ein zentrales Problem des Voluntarismus ist, dass er möglicherweise auch ein offensichtlich nicht allmächtiges Wesen als allmächtig beschreiben könnte, solange es alles, was es will, auch tun kann. Dies illustriert das McEar-Gedankenexperiment: McEar ist ein Wesen, dessen einzige Fähigkeit darin besteht, sich am Ohr zu kratzen. Solange McEar in der Lage ist, diese Fähigkeit jederzeit auszuüben und dies auch will, könnte es gemäß dem voluntaristischen Konzept als allmächtig gelten.²³⁶ Dieses Konzept ist daher problematisch, da es nicht auf die Fähigkeiten, sondern nur auf den Willen abstellt.

²³⁴ So zumindest der Begriff des Voluntarismus im Allgemeinen. Der Begriff *theologischer Voluntarismus* wird in einem metaethischen Kontext benutzt, und besagt, dass auch das, was moralisch richtig ist, allein von Gottes Willen bestimmt wird. Vgl. Murphy, Mark, „Theological Voluntarism,“ in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Online Edition. Aufgerufen am 11. August 2023, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/voluntarism-theological/>.

²³⁵ Vgl. Lange, *Allmacht denken*, S. 44.

²³⁶ Vgl. zum Gedankenexperiment McEar: La Croix, Richard, „The Impossibility of Defining ‘Omnipotence’,“ in: *Philosophical Studies* 32 (1977), S. 181–190. Insbesondere S. 183f.

Ein weiteres Problem ist die Frage nach dem Bösen: Wenn Gott nur das tut, was er will, und allmächtig ist, wie lässt sich dann das Vorhandensein von Leid und Bösem in der Welt erklären? Beide möglichen Antworten – entweder dass Gott das Böse gewollt hat oder dass er es nicht verhindern konnte – werfen schwerwiegende theologische Fragen auf, die die Kohärenz der göttlichen Allmacht und Güte betreffen.

Nach Aufdeckung der Schwächen des voluntaristischen Allmachtskonzepts richtet sich der Blick auf eine dritte alternative Definition, die Allmacht als die Fähigkeit versteht, alles zu tun, selbst das, was den Gesetzen der Logik widerspricht. Diese Definition der Allmacht wird häufig als intuitiv betrachtet, da sie die Vorstellung von Gottes unbegrenzten Fähigkeiten am stärksten betont.²³⁷ Aus dieser Position ergeben sich jedoch philosophische Diskrepanzen, insbesondere bezüglich der Frage, ob die göttliche Allmacht auch logisch widersprüchliche Szenarien umfasst. René Descartes, einer der einflussreichsten Philosophen der Neuzeit, vertrat die Auffassung, dass sogar die Gesetze der Logik und Mathematik von Gott bestimmt wurden und daher veränderbar wären, wenn Gott dies so wollte.²³⁸

Descartes' Position hebt die völlige Unabhängigkeit Gottes hervor, indem sie argumentiert, dass sogar fundamentale Wahrheiten, wie die Tatsache, dass die Summe der Winkel eines Dreiecks 180 Grad beträgt, nicht notwendigerweise so sein müssten, sondern nur deshalb so sind, weil Gott es entschieden hat. Für Descartes war alles, was wir als logisch notwendig betrachten, letztlich auf Gottes Willen zurückzuführen.²³⁹

Descartes betont also, dass Gott nicht dazu bestimmt war, die Unvereinbarkeit von Widersprüchen als Wahrheit zu etablieren und dass er theoretisch auch das Gegenteil hätte tun können. Aber selbst wenn dies wahr wäre, soll der Mensch nicht versuchen, es zu begreifen, da seine Natur dazu nicht in der Lage ist. Schließlich unterscheidet Descartes zwischen dem *Willen Gottes*, dass bestimmte Wahrheiten notwendig sind, und der *Notwendigkeit für Gott*, diese Wahrheiten zu wollen. Er

237 Vgl. Lange, *Allmacht denken*, S. 46.

238 Er schreibt an Mersenne: „Die mathematischen Wahrheiten, die Sie ewige nennen, von Gott gestiftet worden sind und gänzlich von ihm abhängen, ebenso wie alles übrige Geschaffene“ Descartes, René, „Brief an M. Mersenne vom 15. April 1630,“ in: *Oeuvres de Descartes*, Charles, A. und Tannery, P. (Hg.), Bd. 1, Paris, J. Vrin, 1974, S. 145. Zitiert nach: Evers, Dirk, „Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Zum Verhältnis von Gott und Wirklichkeit“ in: Audretsch J. und Nagorni K. (Hg.), *Das Wirkliche und das Mögliche. Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch* (Herrenalber Forum 60), Karlsruhe: Evangelische Akademie, 2010, S. 9–31, hier S. 16.

239 Vgl. Ebd. S. 16f. Vgl. hierzu auch Bauke-Ruegg, Jan, *Die Allmacht Gottes: Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin: De Gruyter, 1998, S. 14, Fn. 42.

stimmt zu, dass es offensichtliche Widersprüche gibt, die der Mensch als völlig unmöglich betrachtet, sobald diese ein Gegenstand seines Denkens werden.

Daniel Goldstick folgt dieser Idee und sieht Gott als den Erschaffer von allem, der auch die Gesetze der Logik überschreiten könnte.²⁴⁰ Im Gegensatz dazu argumentiert Sidney Gendin,²⁴¹ dass dies zu einem Widerspruch führt, der die Idee der Allmacht selbst untergraben würde. Wenn Gott tatsächlich logische Widersprüche herbeiführen könnte, müsste er in der Lage sein, unmögliche und kontradiktorische Sachverhalte zu erschaffen, wie etwa einen Stein, den er selbst nicht heben kann. Gendin sieht hierin eine Unvereinbarkeit, die die Vorstellung von Allmacht unterminiert. Daher argumentiert er, dass wir Gott nicht anders denken können, als dass Er an das von Aristoteles definierte Widerspruchsfreiheitsprinzip²⁴² gebunden sein muss.

Wenn die Allmacht als „Alles-tun-Können“ Gottes konzipiert wird, bringt dies mehrere grundlegende Probleme mit sich. Erstens erlaubt diese Interpretation intrinsische Widersprüche, wie etwa die Schaffung eines quadratischen Kreises oder eines Steins, den Gott selbst nicht heben kann, was die logische Kohärenz untergräbt. Zweitens bedroht die Zulassung solcher Widersprüche die Grundlagen der Rationalität und stellt die Unumstößlichkeit der Gesetze der Logik infrage. Die daraus resultierenden Auswirkungen erschweren es, eine kohärente Theologie oder einen rationalen Diskurs über Gott zu führen. Widersprüche wie diese unterminieren die Möglichkeit, eine konsistente Theologie zu entwickeln, da sie auf keinem festen logischen Fundament basiert. Das Beispiel des „quadratischen Dreiecks“ ist ein sprachliches Oxymoron, dessen Bestandteile sich gegenseitig ausschließen. Da es gegen die Grundregeln der klassischen Logik verstößt, ist es kein sinnvoller Begriff und kann keine Realität haben. Lange weist darauf hin, dass das Problem nicht darin besteht, dass die göttliche Allmacht auf Schwierigkeiten stößt, die sie nicht überwinden kann, sondern darin, dass solche Aufgaben an sich unmöglich sind, weil sie außerhalb jeder logischen Möglichkeit liegen.²⁴³

Dennoch gibt es im Rahmen der Allmachtsdefinition als „Alles-tun-Können“ einen durchaus legitimen Einwand, der besagt, dass ein hypothetisches Wesen mit

²⁴⁰ Goldstick, Daniel, „Could God make a contradiction true?“, in: *Religious Studies*, Bd. 26, Nr. 3 (1990), S. 377–387. Vgl. auch Lange, *Allmacht denken*, S. 48.

²⁴¹ Gendin, Sidney, „Omniundoing“, in: *Sophia* 6/3 (1967), S. 17–22.

²⁴² S. Aristoteles, *Metaphysik*, Buch IV Kap. 3 1005b. Für Aristoteles ist das Unmögliche – wie auch das Notwendige – von zwei Arten: das *logisch Unmögliche*, das Unmögliche aufgrund der Notwendigkeit des Denkens, und das *empirisch Unmögliche*, das nicht auf der Notwendigkeit des Denkens basiert (siehe Aristoteles, *Metaphysik*, Buch XII, 1019b).

²⁴³ Vgl. Lange, *Allmacht denken*, S. 51, mit Beachtung weiterer Literaturhinweise in der Fußnote 30 und 31.

grenzenlosen Fähigkeiten auch widersprüchliche Aufgaben bewältigen könnte – wie das Schaffen und Heben eines unhebbaren Steins oder die Erschaffung eines quadratischen Kreises. Es könnte in der Lage sein, diese „unmöglichen“ Phänomene zu realisieren, indem es die zugrundeliegenden logischen Gesetze modifiziert oder außer Kraft setzt. Bei der Annahme einer Allmacht, die für die Schöpfung verantwortlich ist, könnte vermutet werden, dass diese Allmacht auch die Gesetze der Logik erschaffen und nach Belieben modifizieren kann. Harry G. Frankfurt argumentiert im Hinblick auf das „Stein-Paradoxon“, dass, auch wenn die zweite Aufgabe – das Heben eines Steins, den Gott nicht heben kann – selbstwidersprüchlich ist, dies dennoch nicht unerfüllbar sein muss. Angesichts der Tatsache, dass Gott den problematischen Stein erschaffen konnte, könnte der Widerspruch vielleicht auf einer anderen Ebene gelöst werden.²⁴⁴

Allerdings bleibt die Akzeptanz solcher Widersprüche in der Definition der Allmacht problematisch, da sie die Fundamente der Rationalität untergräbt. Indem die Möglichkeit eröffnet wird, dass sogar logische Gesetze gebrochen oder geändert werden können, und Gegensätze gleichzeitig gültig wären, besteht die Gefahr, dass sprachliche und theologische Aussagen ins Beliebige ableiten und das rationale Denken über Gott unmöglich wird.²⁴⁵ Dies führt zu einer alternativen, rationalistischen Interpretation der Allmacht, die die Bedeutung der logischen Kohärenz und der Unumstößlichkeit der Gesetze der Logik betont.

Nimmt man die Behauptung ernst, dass Menschen nicht denken können, dass logisch widersprüchliche Sachverhalte von Gott herbeigeführt werden, dann sollte die Allmacht Gottes als die Fähigkeit verstanden werden, alles *logisch Mögliche* tun zu können. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass diese Definition keine Einschränkung der Allmacht darstellt, sondern vielmehr eine Klärung des Begriffs. Schon Maimonides vertrat die Auffassung, dass das Unmögliche eine „bleibende Natur“ hat, die sich nie ändern lässt und somit nicht in der Macht des Schöpfers liegt.²⁴⁶ In dieser Hinsicht wird der Begriff der Allmacht in Bezug auf die konkrete Anwendung präzisiert. So bezieht sich das „logisch Mögliche“ entweder auf (a) alle logisch möglichen *Fähigkeiten* im Rahmen der Allmacht, die Gott besitzt, oder auf

244 Frankfurt, Harry, „The Logic of Omnipotence,“ in: *The Philosophical Review* 73/2 (1964), S. 262–263.

245 Vgl. Von Stosch, Klaus, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn: Brill/Schöningh, 2019, S. 47. Siehe auch Lange, *Allmacht denken*, S. 52f.

246 Moses ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Medicus F. (Hg.), Leipzig: Felix Meiner 1924. Kap. 15. S. 81. Originalwerkittel: *Dalālat al-ḥā'irīn*.

(b) *Handlungen* im Sinne des göttlichen Handelns, oder aber auf (c) das Herbeiführen aller logisch möglichen *Zustände* in irgendeinem Fall.²⁴⁷

Obwohl dieser Ansatz sinnvoll erscheint, zeigt sich auch in dieser Definition, dass der Begriff der Allmacht nicht widerspruchsfrei gedacht werden kann, insbesondere im Zusammenhang mit dem „logisch Möglichen“. Wenn das logisch Mögliche auf die Fähigkeiten Gottes bezogen wird, erscheint die Definition oft als eine „versteckte Tautologie“, nach der ein Wesen allmächtig ist, weil es das tun kann, was es tun kann.²⁴⁸ Wird das logisch Mögliche dagegen als das verstanden, was dem Wesen Gottes nicht widerspricht, so taucht wieder das „Mr.-McEar-Argument“ auf.²⁴⁹

Ein anschauliches Beispiel in der Diskussion um die logische Möglichkeit ist die Frage, ob es für Gott auch logisch möglich ist, die Vergangenheit zu verändern. Thomas von Aquin argumentiert, dass die Veränderung der Vergangenheit keine logisch mögliche Handlung sei und daher nicht in den Geltungsbereich der göttlichen Allmacht fällt.²⁵⁰ Diese Position hat sich bis in die Moderne gehalten. Richard Swinburne schließt sich dieser Ansicht an und argumentiert, dass Gottes Allmacht auf kontingente zukünftige Sachverhalte gerichtet ist, da Rückwärtsverursachung logisch unmöglich ist. Er behauptet, dass Gott die „harten Tatsachen“ der Vergangenheit nicht ändern kann.²⁵¹

Ein häufig vorgebrachter Kritikpunkt an dieser Position ist, dass die Unfähigkeit, die Vergangenheit zu ändern, den Anwendungsbereich der Allmacht zu verringern scheint. Führt dies nicht dazu, dass die Allmacht durch die Zeit selbst begrenzt wird? Die Antwort darauf ist eine klare Abgrenzung des Verständnisses von Allmacht: Sie umfasst nach wie vor alle logisch möglichen Handlungen, bleibt also eine „All-Macht“.

In den Bereich des logisch Möglichen fällt auch die potenzielle Frage, ob Gott sündigen könnte. Dies wirft die Frage auf, ob in dieser Definition der Allmacht auch die Fähigkeit zur Sünde für Gott möglich ist, wenn man annimmt, dass die Sünde eine moralisch verwerfliche Handlung darstellt und Gott als moralisch vollkommenes Wesen gilt. Thomas von Aquin argumentiert, dass Gott unfähig zur Sünde ist, da Sünde ein Zeichen der Unvollkommenheit ist und Gott in seiner vollkommenen

²⁴⁷ Vgl. hierzu Schärfl, Thomas, „Allmacht, Allwissen und Allgüte,“ in: Viertbauer K. und Gasser G. (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Berlin: Metzler, 2019, S. 126 f.

²⁴⁸ Lange, *Allmacht denken*, S. 152 f.

²⁴⁹ Ebd. S. 154–157.

²⁵⁰ Thomas von Aquin, *Summa Th I Q 25 A4*. Zitiert nach Lange, *Allmacht denken*, S. 62.

²⁵¹ S. Swinburne, Richard, „Gott als die einfachste Erklärung des Universums,“ in: *Logos 2* (2010), S. 52–85. Hier insbesondere ab S. 72.

Tätigkeit nicht erlahmen kann.²⁵² Die Fähigkeit zu sündigen wäre demnach eine Schwäche im Handeln Gottes, was im Widerspruch zu seiner Allmacht stünde. Anselm von Canterbury beschrieb das Sündigen sogar als Ausdruck von Ohnmacht.²⁵³

George Schlesinger weist darauf hin, dass ein Unterschied zwischen Unfähigkeit und Verzicht gemacht werden muss: Wenn Gott etwas will und es nicht kann, ist er machtlos; kann Gott jedoch etwas, will es aber nicht, so ist er mächtig.²⁵⁴ Es lassen sich somit zwei Positionen vertreten:

- (1) Gott ist allmächtig (und vollkommen).
- (2) Sünde ist ein Zeichen des Erlahmens (und somit der Unvollkommenheit).
Daraus folgt: Gott kann nicht sündigen, da dies eine Einschränkung seiner Allmacht und Vollkommenheit wäre.

Aus dieser Perspektive ist Gott absolut gut und daher unfähig, eine moralisch verwerfliche Handlung zu begehen, was impliziert, dass moralisches Handeln absolut und unveränderlich ist und sich an Gottes vollkommener Moral orientiert. Der Mensch kann nur versuchen, dieses ideale Verhalten nachzuahmen, bleibt jedoch unvollkommen. Andererseits könnte argumentiert werden, dass Gott die Fähigkeit zur Sünde besitzen muss, da er dem Menschen die Freiheit gegeben hat, zwischen Gut und Böse zu wählen. Dies legt nahe, dass auch Gott diese Fähigkeit haben müsste. Wäre Gott unfähig, Böses zu tun, hätte er keine Freiheit, sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden, was im Widerspruch zur Vorstellung göttlicher Allmacht stehen würde:

- (1) Gott hat dem Menschen die Freiheit gegeben, zwischen Gut und Böse zu wählen.
- (2) Kann Gott nicht sündigen, so hat er keine Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen.

Daraus folgt: Gott muss die Fähigkeit besitzen, zwischen Gut und Böse zu wählen, und somit auch die Möglichkeit, zu sündigen.

Diese Sichtweise stellt Gott als ein Wesen dar, das über absolute Freiheit verfügt, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Die Konsequenz für das moralische Handeln des Menschen wäre, dass moralische Entscheidungen als Ausdruck der von Gott gegebenen Freiheit verstanden werden könnten. In diesem Kontext wäre

²⁵² Thomas von Aquin, *Summa Th I Q 25 A3*. Zitiert nach Lange, *Allmacht denken*, S. 143.

²⁵³ Anselm von Canterbury, *Cur Deus Homo, Warum ist Gott Mensch geworden?*, Lateinisch und Deutsch, München: Kösel, 1956, Buch 1, 11, S. 41 und Buch 1, 23, S. 81.

²⁵⁴ Schlesinger, George, *New perspectives on Old-Time Religion*, Oxford: Clarendon, 1988, S. 25.

die Möglichkeit zur Sünde nicht notwendigerweise ein Zeichen der Unvollkommenheit, sondern könnte als Ausdruck der Freiheit betrachtet werden.

Dieses Verständnis von Freiheit und Allmacht führt zu einer weiteren interessanten Interpretation, die noch tiefer in die Thematik der göttlichen Allmacht eindringt. Eine von Taliaferro vorgeschlagene Interpretation, die das McEar-Dilemma umgeht, betrachtet Allmacht als die größte vorstellbare Macht, die kein anderes Wesen übertreffen kann.²⁵⁵ Diese Perspektive positioniert Gott als überlegen gegenüber allen anderen Mächten, führt jedoch zu Schwierigkeiten beim Verständnis der Unendlichkeit der Allmacht. Das Konzept des „aktual Unendlichen“, das eine abgeschlossene Menge mit unendlich vielen Elementen bezeichnet, ist rational schwer zu erfassen.²⁵⁶

Wie auch im christlichen Kontext, könnte aus einer muslimischen Perspektive die Frage gestellt werden, ob ein Gott, der auch böse ist, eine größere Allmacht hätte, weil seine Macht auch das Böse und das Leiden umfassen würde. Doch die Vorstellung, dass Gott sowohl gut als auch böse sein könnte, stellt eine unüberwindbare logische Hürde dar.

Ein weiteres Problem der Allmacht liegt in ihrer scheinbaren Inkonsistenz mit Gottes anderen Attributen. Jordan H. Sobel weist darauf hin, dass es widersprüchlich wäre, ein unendlich-ewiges Wesen als allmächtig zu bezeichnen, das beispielsweise nicht in der Lage ist, Selbstmord zu begehen.²⁵⁷ Sobel definiert Allmacht daher als „notwendig selbstbegrenzte Macht“.²⁵⁸ Nur so sei sie mit den übrigen göttlichen Attributen in Einklang zu bringen.²⁵⁹

Sobel plädiert somit für eine differenzierte Interpretation der Allmacht, die an die essenzielle Natur und ewige Existenz Gottes gebunden ist. Diese „notwendige

255 Lange, *Allmacht denken*, S. 161, mit Bezug auf Taliaferro, Charles, „The Magnitude of Omnipotence“, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, Bd. 14, Nr. 2 (1983), S. 99–106. Insbesondere, S. 102ff.

256 Lange, *Allmacht denken*, S. 162f.

257 „On the other hand, a being for whom rendering oneself sightless was impossible because he was essentially sighted (if that is a possibility) would not be omnipotent according to this definition, for that is a universal action of which some beings are capable. Similarly, a necessarily everlasting active being (if that is a possibility) would not be omnipotent, for it would be incapable of suicide, the universal action of ending one's own life.“ Sobel, Jordan H., *Logic and Theism. Arguments for and against beliefs in God*, Cambridge: University Press, 2009, S. 349.

258 Ebd. S. 365.

259 „This conception of God's power as limited only by His essential nature and necessary everlasting existence – supposing God would have an essential nature or exist always necessarily – assigns, I think, to God all the power that anyone who would not only be in awe of Him, but who would worship and adore Him, could want him to have.“ Ebd. S. 367. Vgl. dazu Lange, *Allmacht denken*, S. 165.

Selbstbegrenzung“ ermöglicht es, die unbegrenzte Macht Gottes zu bewahren, ohne seine Anbetungswürdigkeit oder seine heilige Natur zu beeinträchtigen.

Dieses Verständnis der Selbstbegrenzung eröffnet neue Ansätze zur Allmacht, wie sie in der Prozesstheologie zu finden sind. Dort wird die göttliche Allmacht auf innovative Weise interpretiert, indem nicht nur die aktive, sondern auch die rezeptive Dimension von Macht betont wird. In diesem metaphysischen System wird die inhärente Sozialität von Macht hervorgehoben, was einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des göttlichen Handelns aus Liebe leistet. Anders als in traditionellen Konzepten der Allmacht, die oft als despotische Herrschaftskraft dargestellt wird, legt die Prozesstheologie den Schwerpunkt auf Macht, die durch Überredung und nicht durch Zwang ausgeübt wird. Dieser Ansatz kann als ein überzeugender Gegenentwurf zu klassischeren Vorstellungen verstanden werden. Dennoch bleibt die Frage offen, ob es notwendig ist, Gott jede Fähigkeit zur Zwangsausübung vollständig abzusprechen. Es wird argumentiert, dass relationale Macht und eine auf Überredung basierende Handlung auch auf freiwilliger Selbstbegrenzung Gottes beruhen können. Dieser Ansatz erweitert das Verständnis von Allmacht und eröffnet neue Perspektiven, göttliches Handeln mit einer ethischen Betrachtung von Macht zu verknüpfen.²⁶⁰

Innerhalb dieses erweiterten Rahmens gibt es jedoch Raum für weitere Untersuchungen und spezifische Interpretationen. Andrea Lange schlägt einen neuen Ansatz zur Interpretation der Allmacht Gottes vor, der auf Anselms *Maxime* basiert, wonach Allmacht nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ zu denken ist und als jene Macht definiert werden sollte, über die hinaus keine größere gedacht werden kann (*id quo maius cogitari non potest*).²⁶¹ Im Zentrum dieses Ansatzes steht die Frage, ob Gott Wesen erschaffen kann, die er nicht kontrollieren kann, und ob diese Fähigkeit die Allmacht vergrößert.²⁶² Die Beantwortung dieser Frage erfordert eine sorgfältige Abwägung: Ist es größer, (1) alle Wesen zu kontrollieren, (2) Wesen zu erschaffen, die keiner Kontrolle unterliegen, oder sogar (3) Wesen zu erschaffen, die sowohl kontrolliert werden als auch die Fähigkeit besitzen, Eigenständigkeit zu erlangen? Lange kommt zu dem Schluss, dass die Allmacht Gottes größer ist, wenn sie als Fähigkeit zur Erschaffung autonomer Geschöpfe verstanden wird, und nicht als allumfassende Kontrolle.

Allmacht sollte daher nicht als „Supermacht“ gedacht werden, sondern als eine von Grund auf andere Art von Macht, die sich gerade durch ihre Andersartigkeit im Vergleich zu menschlicher Macht auszeichnet. Die wahre Größe der Allmacht of-

²⁶⁰ Vgl. ebd. S. 178 ff.

²⁶¹ Anselm, *Proslogion*, Kap. 2. Vgl. oben Fußnote Nr. 172.

²⁶² Nach diesem Ansatz soll gelten, dass Gott bei unvereinbaren Fähigkeiten immer diejenige besitzen wird, die ihm insgesamt mehr Größe verleiht. Vgl. Lange, *Allmacht denken*, S. 290.

fenbart sich nicht in der Kontrolle, sondern im freien Entschluss, den Geschöpfen Freiheit zu gewähren. Diese Freiheit kann als Akt göttlicher Liebe verstanden werden, die befähigend und freiheitsschaffend wirkt. Wichtig ist, dass diese Entscheidung, wenn sie mit dem Gedanken der größten Allmacht vereinbar sein soll, endgültig und unumkehrbar ist, damit die Freiheit der Geschöpfe authentisch und nicht abhängig von Gottes Willen bleibt.

Dieser Ansatz führt zu einer neuen Bewertung der Theodizee-Frage: Gottes Allmacht zeigt sich gerade in seiner Fähigkeit, Freiheit zu gewähren, was unweigerlich die Möglichkeit von Leid und Übel einschließt. Langes Ansatz unterscheidet sich insofern, als er Gottes Allmacht nicht als übermenschliche Kontrollkraft, sondern als ermächtigende Kraft versteht, die darin besteht, die Eigenständigkeit und Freiheit der Geschöpfe zu respektieren und zu fördern. „Nicht in der Entmächtigung seiner Geschöpfe durch seine Übermacht zeigt sich Gottes Allmacht, sondern, ganz im Gegenteil, in der Ermächtigung der Menschen zur Eigenmächtigkeit.“²⁶³

a) Āmidīs Theologie im Dialog mit anderen Perspektiven

Vor dem Hintergrund der vielfältigen Standpunkte zur Allmacht ergibt sich die Notwendigkeit, diese Diskussion in Bezug auf die Theologie Āmidīs reflektiert auszuwerten. Dabei stellt sich die Frage, welche Erkenntnisse sich aus diesen Debatten für die Attributenlehre und insbesondere für das Verständnis der Allmacht in der aš'aritischen Theologie ergeben. Die erste Brücke zu Āmidīs Theologie lässt sich über seine Einordnung in die Diskussion des göttlichen Alles-Tun-Könnens schlagen. Wie in 3.1.2 dargelegt, zeigt sich, dass *qudra* (Allmacht) für Āmidī – wie für die aš'aritischen Theologen seit ihren Anfängen – ein zentraler Referenzpunkt für das Verständnis Gottes darstellt. Anknüpfend an die älteren Autoritäten der aš'aritischen Schule betrachtet Āmidī die Omnipotenz Gottes als vollkommene, uneingeschränkte Macht, die keiner vorausgehenden Weisheit bedarf.

Gemäß dieser Auffassung handelt Gott in völliger Souveränität und Allmacht. Wie bereits in der Diskussion des Okkasionalismus angedeutet, ist die aš'aritische Betonung der uneingeschränkten Allmacht Gottes auch bei Āmidī stark von einer Reaktion auf die mu'tazilitische Position geprägt, die das Kausalitätsprinzip als universell gültig ansah und dieses auch auf das göttliche Handeln übertrug. Āmidīs Auslegung war maßgeblich davon beeinflusst, Gottes absolute Kontrolle über alle Aspekte der Schöpfung zu jeder Zeit zu unterstreichen – selbst zu einem Zeitpunkt, als die Mu'tazila im 13. Jahrhundert kaum noch eine bedeutende theologische Kraft darstellte. In seinen Schriften tritt Āmidī weiterhin gegen mu'tazilitische Positionen

263 Ebd. S. 302.

an, um alle Ursachen außerhalb Gottes zu verneinen und jede menschliche „Schöpfungskraft“ zurückzuweisen. Seine Theologie, tief verwurzelt im aš'aristischen Gedankengut, verdeutlicht, dass alle Macht und alle Handlungen ausschließlich in Gottes Bereich liegen und nichts ohne Seinen Willen oder Seine Erlaubnis geschieht.

In Āmidīs Werken wird nicht notwendigerweise angenommen, dass Gottes Handlungen einem bestimmten Zweck oder Ziel dienen müssen. Dies ist ein zentraler Aspekt, der im weiteren Verlauf der Diskussion wichtig wird. Die Allmacht Gottes ist in der islamischen Theologie eng mit Seinem Wesen verbunden und wird im Koran häufig als eines der wichtigsten göttlichen Attribute hervorgehoben. Beispielsweise werden in Koran 22:73 die falschen Gottheiten als unfähig beschrieben, eine Mücke zu erschaffen, während Gott der Allmächtige alles erschaffen hat. Der Mensch wird in den folgenden Versen daran erinnert, dass er Gottes Allmacht oft unterschätzt: „Sie haben Gott nicht so eingeschätzt, wie Er eingeschätzt werden soll. Wahrlich, Gott ist stark und mächtig.“ (Koran 22:74.)

Zwischen dem vergänglichen Menschen und dem transzendenten Schöpfer gibt es keinen Vergleich: „Nichts ist wie Er“ (*laysa ka-miṭlihi šay'un*), und dennoch offenbart sich der Allmächtige dem Menschen durch die Offenbarung, die Wissensinhalte über den Schöpfer bietet. Gott bleibt unvergleichlich, aber omnipräsent und dem Menschen nahe, ja „näher als seine Halsschlagader“ (Koran 50:16), auch wenn die Existenzebenen von Gott und Mensch klar abgegrenzt sind. Diese Nähe zeigt sich in den *āyāt* – den Zeichen in der Schöpfung, die auf Gottes Allmacht hinweisen. Seine Allmacht umfasst alles Erschaffene, und es finden sich Koranverse, die auch das Unheil auf Erden mit Gottes Allmacht und Wissen in Verbindung bringen, wie in Koran 57:22: „Kein Unheil geschieht, weder auf der Erde noch bei euch, das nicht in einem Buch wäre, noch ehe wir es erschaffen. Dies ist Gott ein leichtes.“ Selbst den Menschen kann nur das treffen, was seitens Gottes bestimmt wurde (Koran 9:51).

Die Allmacht Gottes zeigt sich auch in der individuellen Glaubensdimension, wie Koran 6:125 verdeutlicht: „Und wenn Gott einen rechtleiten will, weitet er ihm die Brust für den Islam. Wenn er aber einen in die Irre führen will, macht er ihm die Brust eng und bedrückt, als wenn er in den Himmel emporsteigen müsste.“ Auch Koran 7:179 spricht davon, dass „viele von den Dschinn und Menschen für die Hölle geschaffen wurden.“ Schließlich ist es Gottes Wille, dass nicht alle Menschen gläubig werden: „Und wenn dein Herr nur wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle miteinander gläubig werden.“ (Koran 10:99).

Wie in Kap. 3.1.2 gezeigt, bewegt sich Āmidīs Argumentation weitgehend in den metaphysischen Mustern der aristotelischen und neuplatonischen Tradition, besonders bei der Widerlegung der Mu'tazila. In dieser Hinsicht scheint der scholastische Ansatz durchaus gerechtfertigt, da die aristotelische Logik aus dem Organon – die auch in den frühen Übersetzungen al-Fārābīs als „Werkzeug“ (ar. *ālā*)

bekannt wurde – als das Werkzeug für die Argumentation diene. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass eine solche Denkweise das Potenzial hat, das Eigenverständnis des Korans durch die Anwendung der metaphysischen Auslegung der Verse in gewisser Weise dahingehend zu überformen, dass die Koranverse dem scholastischen logischen Argumentationsmuster angepasst werden. Die Gefahr besteht vor allem darin, den universellen und zeitlosen Eigenwert des Korans zugunsten einer philosophischen Grundlegung herabzusetzen, ein Phänomen, das sich im christlichen Kontext bei vielen westlichen Philosophen beobachten lässt. Ein Beispiel dafür ist Gotthold E. Lessing, der sich – ähnlich wie andere Aufklärungsdenker – gegen die „Buchstabengläubigkeit“ der religiösen Orthodoxie wandte und das Lesen der Bibel und den Glauben an Gott lediglich als notwendige Entwicklungsschritte hin zum vernunftgeleiteten Denken ansah.²⁶⁴

Eine übermäßige Betonung der Vernunft im islamischen Kontext birgt in dieser Hinsicht die Gefahr einer Abwertung bestimmter Aspekte, die lediglich koranisch begründet werden können, zugunsten des allgemein philosophisch Sagbaren. Ein Beispiel dafür ist die göttliche Zuwendung, die nicht etwa durch rationale Argumente und Syllogistik gut begründet werden kann. In diesem Kontext scheint die scholastisch-metaphysische Perspektive eine inhärente Tendenz zu haben, dieses Element der Zugänglichkeit Gottes und das darauf aufbauende Vertrauensverhältnis zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer nicht so deutlich zu reflektieren. Hierzu wird aber im Kapitel zum Hören und Reden Gottes näher eingegangen werden. *Āmidīs* Argumentation – wie auch die gesamte *ašʿarīte* Theologie – scheint in die gleiche Gefahr zu geraten. Während er alle Attribute Gottes im Kontext der metaphysischen Denkmuster der Scholastik diskutiert und Syllogismen für die Wiederlegung „gegnerischer“ Positionen verwendet, scheinen bestimmte Aspekte des Koranverständnisses, die nicht direkt mit diesen Mustern in Einklang gebracht werden können, übersehen oder unterbewertet worden zu sein.

²⁶⁴ Für Lessing stellten die Phasen des Alten und Neuen Testaments lediglich voraufgeklärte Entwicklungsstadien dar, die durch das Zeitalter der Aufklärung und der Vernunft überflüssig geworden waren. Er argumentierte, dass die Menschheit nun fähig sei, aus vernünftiger Überzeugung moralisch zu handeln – unabhängig von der dogmatischen christlichen Moral. Lessing schrieb: „Der Theil des Menschengeschlechts, den Gott in Einen Erziehungsplan hatte fassen wollen – Er hatte aber nur denjenigen in Einen fassen wollen, der durch Sprache, durch Handlung, durch Regierung, durch andere natürliche und politische Verhältnisse in sich bereits verbunden war – war zu dem zweyten großen Schritte der Erziehung reif. Das ist: dieser Theil des Menschengeschlechts war in der Ausübung seiner Vernunft so weit gekommen, daß er zu seinen moralischen Handlungen edlere, würdigere Bewegungsgründe bedurfte und brauchen konnte, als zeitliche Belohnung und Strafen waren, die ihn bisher geleitet hatten.“ Lessing, Gotthold E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin: C. F. Voß, 1780, §§54, 55, S. 54 f.

b) Kontingenz als Brücke: Āmidīs Theologie und Wittgensteins Philosophie

Wird die aš'aritische Position losgelöst von ihrem historischen Kontext und der Auseinandersetzung mit der Mu'tazila betrachtet, zeigt sich das Beispiel des Feuers als Beleg für die göttliche Allmacht und die Kontingenz der gesamten Schöpfung: Im Alltag produziert Feuer immer Hitze und verbrennt Gegenstände. Dies ist jedoch, gemäß der aš'aritischen Lehre, nur eine von Gott gewollte Gewohnheit (*ittirād al-'ādāt*), die nicht notwendigerweise immer so sein muss. Gott könnte ebenso bewirken, dass Feuer kalt ist oder andere unerwartete Eigenschaften besitzt. Das gilt auch für andere Naturgesetze, die als nicht fest, sondern kontingent betrachtet werden. In Āmidīs Verständnis ist die Konstanz, die wir in der Natur beobachten, nicht absolut, sondern rein kontingent. Betrachtet man die aš'aritische Position so, lässt sie sich aus heutiger rational-theologischer Perspektive kaum begründen. Allenfalls könnte – aus moderner Sicht – argumentiert werden, dass die „wiederkehrende Gewohnheit“ auf eine probabilistische Natur der Naturgesetze hinweist. Naturgesetze wären demnach überwiegend konsistent, jedoch nicht absolut unveränderlich, und könnten in seltenen Fällen auch Ausnahmen zulassen, die Gottes Allmacht und Willensfreiheit reflektieren.

Im historischen Kontext des theologischen Diskurses mit der Mu'tazila geht es den Aš'ariten jedoch vor allem darum, das universelle Kausalitätsprinzip infrage zu stellen. Dies kann als fruchtbarer Ausgangspunkt für eine neue Betrachtung von Āmidīs Interpretation der Allmacht dienen: Die Skepsis gegenüber dem mu'tazilitischen Rationalismus ist berechtigt und könnte durch philosophische Ansätze von David Hume und Ludwig Wittgenstein gestützt werden.

David Hume, der als Begründer des Kausalitätsproblems gilt, betonte, dass Kausalrelationen zwar ein zentrales Element der menschlichen Erfahrung sind, jedoch letztlich auf Gewohnheit beruhen und keine objektive Notwendigkeit besitzen. Für Hume müssen Ursache und Wirkung räumlich nahe und zeitlich aufeinanderfolgend sein, wobei er feststellt, dass diese Kriterien alleine nicht ausreichen. Ein drittes Element, eine unausgesprochene notwendige Verknüpfung, müsse vorhanden sein, die allerdings weder beobachtet noch logisch abgeleitet werden kann. Humes Hauptargument ist, dass diese wahrgenommene Notwendigkeit mehr auf menschlicher Gewohnheit basiert als auf einer objektiven Gegebenheit.²⁶⁵ Diese Sichtweise, wonach Kausalität als beobachtete Regelmäßigkeit zu verstehen ist, statt als objektive Verbindung von Ursache und Wirkung, findet Parallelen in der Philosophie Ludwig Wittgensteins.

²⁶⁵ Vgl. Harris, James, *Hume. An Intellectual Biography*, Cambridge: University Press, 2015, S. 94–100.

Auch Wittgenstein stellte den metaphysischen Glauben an Kausalität infrage und führte durch seine Konzepte der Sprachspiele und Lebensformen die Idee der Kontingenz ein. Er unterschied zwischen Gründen und Ursachen: Während Gründe konstitutiv für ihre jeweiligen Wirkungen sind, sind Ursachen nur *kontingent* verknüpft.²⁶⁶ Wittgenstein argumentiert, dass die Bedeutung von Begriffen wie *wahr* und *beweisbar* kontingent ist und sich je nach Kontext, Verwendungszweck, Weltbild und Grammatik ändern kann.²⁶⁷ Diese Skepsis gegenüber der absoluten Gültigkeit von Kausalität erinnert stark an die aš'aritische Intuition, die in der Allmacht Gottes die letztliche Ursache für alles sieht und keine absolute Notwendigkeit in den Naturgesetzen anerkennt.

Ein einfaches Beispiel verdeutlicht dies: In der konventionellen Auffassung bringt das Erhitzen von Wasser es zum Kochen. Doch nach Hume beruht diese Annahme lediglich auf menschlicher Gewohnheit und nicht auf einer objektiven Notwendigkeit. Wittgenstein und die Aš'ariten teilen diese Skepsis. Während Wittgenstein darauf hinweist, dass unsere Deutungen auf gewohnten Mustern beruhen, betonen die Aš'ariten, dass letztlich Gott das Wasser durch seinen Willen zum Kochen bringt, unabhängig von unserer Vorstellung von Kausalität.

Wittgenstein geht noch weiter und stellt fest, dass selbst die Art und Weise, wie Sprache und Bedeutung unser Weltverständnis prägen, kontingent ist. Die Bedeutung von Sätzen ist nicht fest, sondern variiert je nach Kontext. Diese Kontingenz lässt sich auch auf Regeln und Strukturen anwenden, die unser Denken und Sprechen bestimmen. Während René Descartes den Zweifel als Gewissheit sah (*cogito ergo sum*), lehnt Wittgenstein sogar diesen Ansatz ab und stellt sich entschieden gegen jede Form von absoluter Gewissheit. Hier unterscheidet er sich von Āmidī und der aš'aritischen Theologie, die zwar die Kontingenz der Schöpfung anerkennen, aber bestrebt sind, göttliche Attribute in klaren, unveränderlichen Begriffen zu definieren, um „unumstößliche Wahrheiten“ über Gott zu erreichen.

Wittgensteins Ansatz könnte jedoch als Einladung verstanden werden, die Realität der göttlichen Allmacht noch aš'aritischer zu deuten: als ungewiss, kontingent und offen für unterschiedliche Weltbilder und Grammatiken, die die menschliche Sicht auf die Realität prägen. Wenn man über Gottes Attribute und ihre

²⁶⁶ Vgl. Appelqvist, Hanne, „Ästhetik,“ in Weiberg Anja und Majetschak Stefan (Hg.), *Wittgenstein Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin: Metzler, 2022, S. 183f.

²⁶⁷ Beispiel in *Prinzipia Mathematica* von Gödel. Laut Wittgenstein hat Gödel gezeigt, dass selbst in einem streng definierten mathematischen System die Bedeutung von „beweisbar“ variieren kann, abhängig davon, wie wir das System betrachten oder interpretieren. Vgl. Floyd, Juliet und Putnam, Hilary: „Wittgensteins ‚berühmter‘ Paragraph über das Gödel-Theorem: Neuere Diskussionen,“ in: Ramharter, Esther (Hg.), *Prosa oder Beweis? Wittgensteins ‚berühmte‘ Bemerkungen zu Gödel. Texte und Dokumente*, Berlin: Parerga, 2008, S. 75–97.

Beziehung zur Schöpfung spricht, sollte die kontingente Natur göttlicher Eigenschaften betont werden. Die Eigenschaften Gottes müssen nicht in einer bestimmten Weise existieren, sondern können theoretisch anders sein. Dadurch kann ein Platz für einen (nicht skeptizistisch gedachten, sondern vernunftbasierten) Zweifel an den bisherigen Interpretationen geschaffen werden, die mithilfe der neuplatonischen Logik als unhinterfragbare Gewissheiten seitens der Aš'ariyya und Mu'tazila in der islamischen Theologiegeschichte dargestellt wurden. Indem jedoch von der kontingenten Natur der göttlichen Attribute ausgegangen wird, können diese „unumstößlichen Wahrheiten“ erfragt werden und eine kritischere, vernunftbasierte Herangehensweise an die Theologie fördern. Ein solcher Ansatz würde entsprechend neue Horizonte für die Interpretation des Korans eröffnen, fernab von scholastischen Einschränkungen und der klassischen Kalām-Theologie neue Impulse ermöglichen, die frei entfaltet werden können und nicht wieder ausgehend von den Kategorien der aristotelischen Logik und Metaphysik gedacht werden müssten.

3.2 Wille Gottes (*al-irāda*)

Der göttliche Wille (*al-irāda*) stellt in der islamischen Ideengeschichte einen zentralen Diskussionspunkt im Kontext der Vorherbestimmung (*qadar*) dar: Ist das Schicksal jedes Individuums bereits durch den göttlichen Willen vorherbestimmt, oder verfügt der Mensch über einen freien Willen, für den er vor Gott am jüngsten Gericht Rechenschaft ablegen muss? Zudem stellt sich die Frage, ob alles, was in der Welt geschieht, durch den göttlichen Willen bestimmt ist, sei es gut oder böse. Die frühe islamische Theologie bietet unterschiedliche Positionen und Ansätze zur Lösung dieser Fragestellungen an, die im Folgenden unter Bezugnahme auf die Quellen aš'aritischer Theologie detailliert erläutert werden. Eine Analyse relevanter Passagen aus Aš'aris Werk *Kitāb al-Luma'* verdeutlicht die frühe Debatte zwischen der Mu'tazila und der Aš'ariyya. Dabei ist es wichtig, sowohl die verschiedenen theologischen Strömungen zu berücksichtigen als auch die feinen Unterschiede in der Interpretation des göttlichen Willens und dessen Auswirkungen auf die Konzepte von Schicksal, Freiheit und Verantwortung herauszuarbeiten.

3.2.1 Positionen der klassischen aš'arischen Schule

Auf Grundlage des Gerechtigkeitsprinzips (*al-'adl*) entwickelte die Mu'tazila ihre Lehre zum göttlichen Willen. Sie vertrat die Auffassung, dass Gottes Handeln nicht willkürlich, sondern gerecht, durchdacht und stets auf das Beste (*aṣḥaḥ*) ausgerichtet

sei. Darüber hinaus seien Gottes Handlungen vernünftig und rational begründbar. Im *Kitāb al-Luma'* vertritt Aš'arī hingegen eine entgegengesetzte Position zur Mu'tazila in Bezug auf den göttlichen Willen. Im Kapitel „Über den göttlichen Willen (*al-irāda*) und [darüber], dass dieser alles Erschaffene (*al-muḥdaṭāt*)²⁶⁸ umfasst“, formuliert Aš'arī seine Sichtweise, die auf der Annahme beruht, dass Gottes Wille allumfassend ist: Gott will von Ewigkeit her alles, was überhaupt möglich zu wollen ist.²⁶⁹

Zu Beginn des Kapitels präsentiert Aš'arī den göttlichen Willen als Wesensattribut Gottes. Dabei wird Gottes Wille nicht im Rahmen einer Beziehung zwischen Gott und dem Geschöpf betrachtet, sondern als eine abstrakte Wesensbestimmung Gottes. Dies steht im Gegensatz zur Position der Mehrheit der Mu'tazila. In Aš'arīs Werk *Maqālāt al-Islāmiyyīn* beschreibt die mu'tazilitische Lehre den Willen als Tatattribut (*ṣifat al-fī'l*), während Bišr b. al-Mu'tamir die Ausnahme bildet: „Die Mu'tazila lehrte insgesamt, dass, wenn man Gott die Eigenschaft zuschreibt, wollend zu sein, diese unter die Kategorie der Tatattribute fällt. Nur Bišr b. al-Mu'tamir bildet eine Ausnahme.“²⁷⁰

Im *Luma'* betont Aš'arī, dass Gottes Wille als ein Attribut seines Wesens allgemein (*'āmm*) in Bezug auf alle möglichen Objekte des Willens zu verstehen ist:

Sollte jemand [aus der Mu'tazila] fragen: „Warum behauptet ihr, dass Gott, der Erhabene, von Ewigkeit her in Bezug auf alles, was möglich zu wollen ist, einen Willen hat?“, so antworten wir: „Da der Wille, sofern er zu den Wesensattributen (*ṣifat aḍ-ḍāt*) gehört – wofür wir bereits Beweise²⁷¹ vorgebracht haben –, allgemein (*'āmm*) in Bezug auf alles sein muss, was tatsächlich (*'alā ḥaqīqa*) möglich zu wollen ist, ebenso wie das Wissen, falls es zu den Wesensattributen gehört, notwendigerweise allgemein sein muss in Bezug auf alles, was tatsächlich möglich zu wissen ist.“²⁷²

²⁶⁸ Mit dem Wort *muḥdaṭ* (pl. *muḥdaṭāt*) sind alle kontingenten bzw. zum Entstehen gebrachten Dinge gemeint. Diese bezeugen ihre Unterordnung unter Gott durch ihre Kontingenz, d. h. dadurch, dass sie gewirkt sind, und nicht etwa, weil sie Gott zeitlich nachfolgen. Vgl. Van Ess, TG, Bd. 4, S. 24. „Kontingent“ bezeichnet den Status von Tatsachen, deren Bestehen gegeben und weder notwendig noch unmöglich ist. Vgl. Blumenberg, Hans, „Kontingenz“ in: Gallig, Kurt et al. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3. Auflage, Bd. 3, Tübingen: Mohr, 1959, S. 1793 f.

²⁶⁹ Vgl. Aš'arī, *Luma'*, S. 24, Z. 4 f (§49).

²⁷⁰ Aš'arī, *Maqālāt*, S. 509, Z. 9 ff. Ähnliche Übersetzung bei van Ess, TG, Bd. 5, S. 312. Dasselbe wird nochmals in den *Maqālāt* erwähnt (S. 512, Z. 13 f.): „Die gesamte Mu'tazila mit Ausnahme von Bišr und 'Abbād lehrte, dass Gott das, von dem er wusste, dass es sein/geschehen werde, nicht von Ewigkeit an wollte, sondern es dann (erst) wollte.“

²⁷¹ Ich übersetzte den Begriff *dalīl* allgemein als Beweis. Für Erläuterung zum Begriff S. Endress, *Ancilla*, S. 133.

²⁷² Aš'arī, *Luma'*, S. 24, Z. 3–6 (§49).

Die Allgemeingültigkeit des Willens und Wissens bezieht sich hier auf zwei Aspekte: (1) die *verwirklichte* Möglichkeit, die zur Realität geworden ist, und (2) die *nicht verwirklichte* Möglichkeit, die potenziell möglich war, aber durch den fehlenden göttlichen Willen nicht zur Realität wurde.²⁷³ Aš'arī argumentiert also, dass Gott alles zu tun vermag, was er will, aber nicht alles, was er tun könnte, auch tatsächlich will.

Aš'arī stützt sich hierbei auf seine These, dass Gott der Schöpfer von allem ist, was zeitlich entstanden ist.²⁷⁴ Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen zum göttlichen Willen fokussiert er vier Aspekte: (a) Gegensätze des Willens Gottes, (b) Handlungen Gottes und Handlungen anderer, (c) das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem Gewollten, und (d) Gottes Wille als Gebot. Im Folgenden werden diese vier Aspekte kurz umrissen:

a) Gegensätze des Willens Gottes

Die Annahme, dass es eine von Gott nicht gewollte Gegebenheit geben könnte, würde auf Vergesslichkeit oder Schwäche Gottes hinweisen – Attribute, die dem göttlichen Willen und Wissen diametral entgegenstehen:

Es ist ebenso denkunmöglich, dass in Gottes Herrschaft etwas existiert, was Er nicht will. Wäre es denkbar, dass in Seiner Herrschaft etwas existiert, das Er nicht will, so müsste zwangsläufig einer der beiden folgenden Schlüsse daraus gezogen werden: Entweder (1) die Anerkennung von Gottes Vergesslichkeit und Nachlässigkeit (*sahw wa-ğāfla*) oder (2) die Anerkennung Seiner Schwäche, Seines Unvermögens, Seiner Kraftlosigkeit oder Seiner Unfähigkeit, Gewolltes zu erreichen (*duf wa-ağz wa-wahn wa-taqşır 'an bulūgi mā yurīduhū*). Da diese Schlussfolgerungen über Gott denkunmöglich sind, ist es unmöglich, dass in Seiner Herrschaft etwas existiert, was Er nicht will.²⁷⁵

273 Vgl. Die aristotelische Differenz zwischen *actus* und *potentia*, die in *Met. 9* ausgelegt wurde und die passive Potenzialität behandelt. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 1046 A 10–15.

274 Diese Aussage wird mit dem *argumentum ad verecundiam* aus dem Koran 85:16 und 11:107 bekräftigt: „Ebenso wiesen die [bisher in diesem Werk genannten] Beweise darauf hin, dass Gott, erhaben sei Er, der Erschaffer von allem [in der Zeit] Hervorgebrachten (*ḥādīt*) ist. Es ist denkunmöglich, dass Er [etwas] erschafft, was Er nicht will. Denn Gott sagte ja: ‚[Gott ist] von dem, was er will, tuend‘ (*fa'alun li-mā yurīd*).“ Aš'arī, *Luma'*, S. 24, Z. 7f (§49).

275 Ebd. S. 24, Z. 8–12 (§49). Aš'arī verwendet in diesem Kapitel zwei Schlüsselbegriffe, die immer wiederkehren: (1) Vergesslichkeit und (2) Schwäche Gottes. Im arabischen Originaltext und in der Übersetzung in dieser Arbeit werden insgesamt sechs Termini verwendet: Vergesslichkeit (*sahw*), Achtlosigkeit (*ğāfla*), Schwäche (*duf*), Unvermögen (*ağz*), Kraftlosigkeit (*wahn*) sowie Unfähigkeit, Gewolltes zu erreichen (*taqşır 'an bulūgi mā yurīduhū*). Während die ersten beiden Begriffe für Vergesslichkeit stehen, repräsentieren die letzten vier die Schwäche Gottes. Aš'arī greift im weiteren Verlauf des Textes gelegentlich auf Kombinationen dieser Termini zurück, ohne jedoch stets alle aufzuzählen. Aus Gründen der Einfachheit wird in dieser Arbeit und in den Kommentaren lediglich

Die hier dargelegten Gegensätze des Willens – *Vergesslichkeit Gottes* als dem Willen kontradiktorischer Gegensatz und *Schwäche Gottes* als Kontradiktion des Willens²⁷⁶ – sind zwingende Konsequenzen der theoretischen Annahme, dass in Gottes Herrschaft etwas existieren könnte, das Er nicht gewollt hat. Das dialektische Temperament Aš'arī in dieser Polemik der *Luma'* verweist auf die Parallele zwischen zwei Eigenschaften Gottes: Seinem Willen (*al-irāda*) und Seinem Wissen (*al-ilm*). Das Eintreffen eines von Gott gewollten Ereignisses impliziert sein Wissen darüber, und auch das Unterlassen aller anderen Möglichkeiten ist in Gottes Wissen verankert:

Wir behaupteten dies, denn wenn das Gewollte (*al-murād*) eintrifft, widerfährt demjenigen, dessen Wunsch in Erfüllung geht, keine Schwäche oder Unfähigkeit gerade dadurch, dass sein Wunsch erfüllt wurde. Erfüllt sich jedoch sein Wunsch nicht, so muss er zwangsläufig als schwach und unfähig betrachtet werden, seinen Willen durchzusetzen.

Ebenso widerfährt demjenigen, der über das Eintreffen einer Sache Bescheid weiß, keine Unwissenheit (*ḡahl*) oder ein anderer Gegensatz zu Wissen, gerade weil diese Sache eingetreten ist und er davon wusste.²⁷⁷ Dies impliziert, dass wenn etwas nicht eintrifft und er davon nichts weiß, er zwangsläufig als unwissend oder als in einem anderen Gegensatz zu Wissen stehend beschrieben werden muss.²⁷⁸

auf die beiden Hauptbegriffe – Vergesslichkeit und Schwäche – Bezug genommen. Welche spezifischen Termini Aš'arī jeweils wählt, ist der Übersetzung zu entnehmen.

276 In der Annahme, dass Aš'arī die ersten beiden Termini, *sahw* und *ḡafla*, als Kontrarien des Willens und die anderen – nämlich *ḡuḡ*, *'aḡz*, *wahn*, *taqṣīr* – als kontradiktorisch dem Wissen entgegengesetzt betrachtet, basiert die Argumentation auf folgendem Kontext: In §50 zieht Aš'arī eine Parallele zwischen Willen und Wissen und verwendet für die Gegensätze des Wissens zwei Typen: (1) Ein Kontrarium des Wissens (*ḡidd min aḡḡād al-ilm*) und (2) Unwissenheit (*ḡahl*), die ja dem Wissen kontradiktorisch entgegengesetzt ist. Ähnlich formuliert er im 2. Kapitel (Aš'arī, *Luma'*, S. 18, Z. 10–19 (§36)), wenn über den Willen gesprochen wird, ein „Kontrarium des Willens“ (*ḡidd min aḡḡād al-irāda*) und nennt als Beispiel Vergesslichkeit (*sahw*). Somit könnten die hier diskutierten Gegensätze des Willens möglicherweise auf zwei Arten von Gegensätzen reduziert werden: Kontrarium („Vergesslichkeit“) und Kontradiktion („Schwäche“).

277 Die Übersetzung an dieser Stelle ist etwas frei. Wörtlich heißt es: „Siehst du etwa nicht, dass denjenigen, bei dem das, was er weiß, stattfindet, die Unwissenheit oder ein Gegensatz von Gegensätzen des Wissens nicht befällt durch [das Stattfinden] diese[r] Sache, wenn sie stattfindet und er es weiß“ (*A-lā tarā anna man waqa'a mā ya'lamuhū lam yalḡaqahū ḡahlun wa-lā ḡiddun min aḡḡādī l-ilmī bi-ḡālika ṣ-ṣayy'ī idā waqa'a wa-huwa ya'lamuhū*). Aš'arī, *Luma'*, S. 24 (§50).

278 Ebd. S. 24f, Z. 13–17 (§50).

b) Handlungen Gottes und Handlungen anderer

Aš'arī stellt fest, dass es nichts gibt, das ohne den Willen und das Wissen Gottes geschehen kann. Dies gilt sowohl für Gottes eigene Handlungen (*min af'ālihī*) als auch für die Handlungen anderer (*af'al min ġayrihī*). Wenn Gott eine bestimmte Handlung des Menschen will, so ordnet Er diese an. Sein Wille ist dabei implizit im göttlichen Gebot enthalten.²⁷⁹

Aš'arī adressiert mit der Unterscheidung zweier Arten von Handlungen – Gottes Handlungen und den Handlungen anderer (*min ġayrihī*) – die Problematik der Existenz von Sünden. Er differenziert in seinem Argument zwischen *gewollten* und *ungewollten* Handlungen Gottes. Dabei ist jedoch anzumerken, dass er damit nicht auf eine Unterscheidung zwischen unbewusster Notwendigkeit und bewusst gewolltem Handeln Gottes abzielt. Vielmehr möchte er verdeutlichen, dass es keine Handlungen geben kann, die nicht von Gott gewollt sind. Somit wird die mu'tazilitische Lehre, die von der Existenz von Sünden ausgeht, die Gott nicht wollte und nicht schuf, widerlegt.

Die Existenz von Gottes ungewollten menschlichen Handlungen würde ebenso auf Gottes Schwäche hinweisen wie die Existenz von ungewollten Handlungen Gottes selbst. In einem Szenario, in dem eine von Gott ungewollte Handlung eintritt, sei es Gottes eigene oder die eines anderen, müsste Gott im Widerspruch zu Seinem Willen stehen. Analog dazu behandelt Aš'arī die Fälle, in denen Handlungen geschehen, die nicht im Wissen Gottes liegen: Trifft dies zu, so müsste Gott im Widerspruch zu Seinem Wissen stehen. Sollte Gott über ein Geschehen berichten, das letztlich nicht stattfindet, wäre es zwingend, ihn als Lügner (*kāḍib*) zu bezeichnen, unabhängig davon, ob die berichtete Handlung seine eigene oder die eines anderen ist.²⁸⁰

279 Aš'arī betont, dass jede Aktion, die Gott nicht will, weder aus seinen eigenen Handlungen noch aus denen anderer resultieren kann, ohne dass dies Schwäche oder Unwissenheit bei Gott implizieren würde. Wer behauptet, es gäbe Handlungen, die Gott nicht kennt, schreibt ihm Unwissenheit zu. Ähnlich verhält es sich, wenn jemand sagt, dass Gott falsche Vorhersagen trifft; das würde ihn als Lügner darstellen. Damit stellt Aš'arī die Allwissenheit und Unfehlbarkeit Gottes klar heraus. Aš'arī, *Luma'*, S. 25, Z. 4–14 (§51).

280 In Bezug auf das Wort *kaḍib* ist anzumerken, dass Aš'arī keinen Unterschied zwischen materieller Falschheit und willentlicher, absichtlicher Falschheit (Lüge) macht. Er bezieht sich dabei auf Aussagen, die entweder dem tatsächlichen Sachverhalt widersprechen oder auf einem Irrtum beruhen könnten. Er unterscheidet dies nicht von Aussagen, die absichtlich falsch sind, unabhängig davon, ob sie möglicherweise ohne das Wissen des Sprechers dennoch wahr sein könnten (vgl. Thomas von Aquin, *Summa Th.*, 2, Q 110, A 1). Ähnlich verhält es sich mit dem griechischen Begriff *pseud*, der generell als Gegensatz zum Wahren und somit als objektiv Falsches verstanden wird.

c) Das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem Gewollten

Eine weitere mu'tazilische Lehre, die Aš'arī im Laufe dieser Argumentation polemisch zu dekonstruieren versucht, ist die Lehre, welche besagt, dass es keine Verbindung zwischen Gott und den Schlechtigkeiten in der Welt geben kann. Gott hat das Böse und die Sünden weder gewollt noch geschaffen.²⁸¹ Für Aš'arī sind Sünden von Gott nicht gewollte, aber immer wieder passierende Handlungen Seiner Geschöpfe (*maḥlūqāt li-llāh*), allesamt auch Taten bzw. Handlungen Gottes.²⁸²

Um der Existenz einer von Gott nicht gewollten Handlung seiner Diener zu widersprechen, sagt Aš'arī, dass Gott die Schwäche notwendigerweise bekäme, wenn die Sünden unabhängig davon, ob Gott es will oder nicht, existierten. Die Mu'tazila hingegen war der Überzeugung, dass Sünden tatsächlich existieren, aber nicht von Gott erschaffen wurden. Stattdessen ist jede Sünde ein Ergebnis der freien Entscheidung des Menschen. Indem der Mensch die Fähigkeit besitzt, richtig und falsch voneinander zu unterscheiden, ist er für die Handlungen selbst verantwortlich vor Gott. Gott hingegen, als vollkommen gerechtes Wesen, wird keinen Menschen zu Sünden zwingen oder verleiten.

Für Aš'arī und die aš'aritische Theologie ist hingegen die *Fähigkeit* Gottes, nach eigenem Willen zu handeln, in ihrem Gottesbild unabdingbar. Gottes Wille wird jedoch nicht nur im Rahmen eines Beziehungsgeschehens mit dem Geschöpf verstanden, sondern als abstrakte Wesensbestimmung Gottes und als ein an sich manifestierendes Attribut. Für die Aš'ariyya hingegen muss Gott die Fähigkeit besitzen, jemanden zu etwas zu zwingen, um somit vollkommen zu sein. Die Frage, ob Gott Menschen zu bestimmten Handlungen tatsächlich zwingt, bleibt für Aš'arī dann offen, dass Gott aber jemanden zwingen kann, spielt in der Diskussion mit der Mu'tazila eine große Rolle: Es gehört zur Allmacht Gottes insgesamt, dass Gott die Fähigkeit zum Zwang und die Fähigkeit zur Verleitung der Schöpfung hat.²⁸³

²⁸¹ Hierzu vgl. Van Ess, TG, Bd. 1, S. 23.

²⁸² Er schreibt: „Ebenso: Es wurde schon bewiesen, dass alles [in der Zeit] Hervorgebrachte (*al-muḥdaṭāt*) von Gott geschaffenen Dinge (*maḥlūqāt li-llāh*) sind. Wenn es unmöglich ist, dass der Schöpfer etwas, was Er nicht will, macht, dann ist es auch unmöglich, dass [Handlungen] eines andern passieren, die Er nicht will. Weil jene [Handlungen] allesamt Gottes Handlungen sind. Wenn es in der Welt etwas von Gott nicht Gewolltes gäbe, so wäre es etwas, dessen Existenz (*kawn*) Gott verabscheut. Und wenn so etwas existieren würde, so würde Er auch dessen Existenz ablehnen. Dies würde [den Schluss] zwingen, dass Sünden existieren, [egal] ob Gott sie wolle oder ablehne. Das ist eine Eigenschaft des Schwachen und des Gezwungenen (*maḥḥūr*). Und unser Herr ist mit großer Erhabenheit darüber erhaben.“ Aš'arī, *Luma'*, S. 25, Z. 15–21 (§§52, 53).

²⁸³ Aš'arī schreibt: „Gemäß deiner Lehre (*'alā ašlika*) will/verlangt der Schöpfer, erhaben sei Er, von ihnen [den Menschen], dass sie gehorsam glauben, sodass sie dadurch Anspruch auf Belohnung haben können. Wenn Er sie aber dazu zwingt, so wären sie dann – gemäß deiner Lehre – nicht gehorsam und hätten kein Anspruch auf die Belohnung. Und, sowie es durch das Stattfinden von

Aš'arī setzt die Entstehung menschlicher Sünden in Relation zur Entstehung göttlicher Handlungen und betont, dass es keinen logischen Unterschied gibt, ob ungewollte Gegebenheiten in menschlichen Handlungen oder in den Handlungen Gottes auftreten. Nach der Auffassung der Mu'tazila bedeutet Gottes Fähigkeit, seine Diener zu zwingen, nicht, dass sein Wille nicht durchsetzbar ist oder dass er mit einem widersprüchlichen Willen beschrieben werden muss. Mit anderen Worten: Selbst wenn Gott die Menschen zu guten Handlungen zwingen würde, wäre sein Wille durchgesetzt. Diese Lehre ist jedoch problematisch, da sie nicht mit der mu'tazilitischen Ansicht übereinstimmt, dass der Akt des Glaubens freiwillig erfolgen sollte, um Anspruch auf Belohnung im Jenseits zu haben.

d) Gottes Wille als Gebot

Aš'arī kritisiert zudem die mu'tazilitische These, dass Gottes Wille sein Gebot (al-amr) für bestimmte Taten sei.²⁸⁴ Er verdeutlicht seine Position am Beispiel von Kindern und Menschen mit psychischen Beeinträchtigungen: Wenn Gottes Wille das im Koran geoffenbarte Gebot ist, dann müsste Gott die ungehorsamen Handlungen dieser Gruppen verabscheuen, da sie seinem Gebot nicht folgen. Diese Konsequenz ergibt sich aus der mu'tazilitischen Lehre, die besagt, dass Gott alles verabscheut, was er nicht will. Um diese Lehre zu widerlegen, führt Aš'arī ein Beispiel aus der Zeit des Propheten an, in der der Koran und damit Gottes gesamtes Gebot noch nicht vollständig offenbart waren.²⁸⁵ In der Frühzeit des Islam war die Offenbarung des Korans noch nicht abgeschlossen, daher waren die gesamten Gebote und Verbote nicht bekannt. Gemäß den Prinzipien der Mu'tazila wäre jeder

etwas, was Er nicht will, notwendig ist, dass ihm die Schwäche [...] zukommt, falls Er die Fähigkeit bzw. die Macht [*al-qudra*] zum Zwang nicht hat, genauso kommt ihm die Schwäche [...] notwendig zu, wenn Er das Stattfinden von etwas derart wollen würde, dass es über der Möglichkeit seiner Fähigkeiten bzw. seiner Macht stattfinden würde.“ Im Arabischen Text heißt es: *Fa-kamā yağibu bi-kawni mā lā yuriduhu aq-đifu wa-l-wahnu wa-t-taqşiru 'an bulūgi mā yuriduhū law lam yūsafu bi-l-qudrati 'alā an yağ'a'ahum ilā đālika wa-kađālika yağibu đ-đifu wa-l-wahnu wa-t-taqşiru 'an bulūgi mā yuriduhū idā arāda kawna'uhū 'alā wağhin lā yūsafu bi-l-qudrati 'alā wuqū'ihī 'alā đālika l-wağhi*. Ebd. S. 27, Z. 5–12 (§57).

²⁸⁴ Hier diskutiert Aš'arī zwei unterschiedliche mu'tazilitische Positionen hinsichtlich dieser Frage. Die erste hier beschriebene vertritt die These, dass der Wille Gottes sein Gebot ist. Die zweite Lehre, welche er seinem Lehrer Al-Ğubbā'ī zuschreibt, vertritt die Position, dass der Wille Gottes nicht sein Gebot bestimmter Taten ist (*ğayr al-amr bi-hā* [sc. *bi-af'al al-'ibād*]).

²⁸⁵ „Wenn jemand von der Mu'tazila für notwendig hält, dass Gott, wenn er nicht gebietet, verabscheut, müsste dieser folgern: Wer in der Zeit des Propheten lebte – in der es möglich war, dass Gott ein Verbot für etwas Erlaubtes [*mubāh*] verhängt – muss schlussfolgern, dass, wenn Gott nicht explizit gebietet, es von ihm verabscheut wird [*ja-qad karaha*]. Dies würde zwangsläufig den Schluss nahelegen, dass jede erlaubte Tat eine Sünde sei.“ Aš'arī, *Luma'*, S. 29, Z. 12–15 (§61).

Prophetengefährte strafbar, der zu irgendeinem Zeitpunkt vor dem Offenbarungsende gegen ein Gebot Gottes verstoßen hätte.

Aš'arī zeigt die Inkohärenz der Mu'tazila auf, insbesondere in Bezug auf die Annahme, dass das Wollen einer Sache nicht zugleich ihr Gebot sei und umgekehrt. Nach diesem Prinzip wäre für die Mu'tazila ein Mensch, der Albernheit will, selbst albern,²⁸⁶ und jemand, der etwas will, aber weiß, dass es nicht geschehen wird, wäre ein Wünschender (*mutamannin*).²⁸⁷ Gott gebietet zwar Gehorsam, obwohl er weiß, dass es Ungehorsame geben wird.

Am Ende der Diskussion erläutert Aš'arī die Bedeutung der koranischen Verse,²⁸⁸ die seine Position stützen. Zuerst beschäftigt er sich mit der mu'tazilitischen Interpretation der Verse und kontert diese. So interpretiert die Mu'tazila den Vers: „Und wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Willst du nun die Menschen (dazu) zwingen, dass sie glauben?“ (Koran 10:99) wie folgt: „Hätte Gott sie zum Glauben zwingen wollen, wären sie Gläubige.“ Aš'arī entgegnet: „Sind sie nicht ebenso in der Lage, durch Zwang ungläubig zu sein, wie sie fähig sind, gläubig zu sein? Warum sollte also ihr Glaube zwangsläufig erfolgen, wenn es doch möglich ist, dass der Glaube ohne Zwang oder in Abwesenheit von Zwang geschieht?“²⁸⁹

Ein späterer Systematiker der aš'aritischen Lehre, 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī, versuchte in seinem Werk *Uṣūl ad-dīn* den Kern der aš'aritischen Lehre über den Willen Gottes kompakt darzustellen. So präsentiert Baġdādī diese Inhalte als den Konsens seiner Schule, der aus fünf Punkten besteht: (1) Der Wille Gottes ist Sein Wollen (*maš'ī'a*) und Seine Wahl (*iḥtiyār*); Sein Wollen einer Sache entspricht gleichzeitig Seinem Abscheu (*karāhiyya*) gegenüber ihrer Nichtexistenz; (2) Das Gebot (*amr*) einer Sache ist Sein Verbot des Gegenteils (*ḍidd*); (3) Sein Wille ist eine einzige, urewige Eigenschaft (*wāḥida, ṣifa azaliyya*), die in Seinem Wesen subsistiert (*qā'ima bi-dātiḥi*) und die alle von Ihm gewollten Dinge (*murādāt*) im Einklang (*wafq*) mit Seinem Wissen über sie umfasst; (4) Was Gott von den Dingen, deren Existenz Er kennt (*mā 'alima minhā kawnahū*), wollte, sei es gut oder böse, hat Er gewollt (*arāda kawnahū ḥayran kāna au-šarran*), während Er das, was Er wusste, dass es nicht sein wird (*mā 'alima annahū lā yakūn*), nicht wollte (*arāda an lā yakūn*); (5) Nichts in der Welt ist entstanden, was Gott nicht wollte, ebenso ist nichts nicht vorhanden, dessen Existenz Er wollte (*lā yuḥdat fi l-'ālamī šay'un lā yurīduhu llāh, wa-lā yantaḥi mā yurīduhu llāh*).²⁹⁰

286 *Lā yurīd as-safha illā safih*. Ebd. S. 30, Z. 7 (§63).

287 *Man arāda minnā mā ya'lamu annahū lā yakūnu [...] fa-huwa mutamannin*. Ebd. S. 30, Z. 8 f (§63).

288 Diese sind: 76:30; 10:99, 2:253/4; 32:13 und 6:112.

289 Vgl. Ebd. S. 31, Z. 7–14 (§66).

290 Baġdādī, *Uṣūl*, S. 102, Z. 10–15.

Bağdādī führt vier gegnerische Lehren an, von denen er drei bereits zuvor diskutiert hat. Zu den Lehren der Mu'tazila,²⁹¹ der Baṣrier²⁹² und der Karrāmiyya²⁹³ fügt er eine weitere baṣrische Position hinzu, deren Vertreter er jedoch nicht namentlich nennt. Nach dieser Lehre gibt es in der Welt Ereignisse, die Gott wünscht, die jedoch nicht eintreten (*qad yurīd mā lā yakūn*), sowie Ereignisse, die ohne Gottes Wunsch geschehen (*qad yakūn mā lā yurīd*).²⁹⁴ Diese Auffassung impliziert, dass Gott schwach (*maqhūr*) sei. Denn:

... wenn Gott eine seiner eigenen Handlungen (*min fi'li nafsihī*) will und sie nicht geschieht, trifft ihn Mangel (*an-naqs*) und Schwäche (*aḍ-ḍu'f*).²⁹⁵ Ebenso trifft ihn Mangel, wenn er etwas will, das durch andere (*min ḡayrihī*) geschehen soll und nicht geschieht. Gleiches gilt, wenn eine seiner Handlungen (*min fi'lihī*) eintritt, die Er nicht kennt (*mā lā ya'lamuhū*), oder wenn Handlungen anderer (*min ḡayrihī*) eintreten, die Er nicht kennt.²⁹⁶

Die Verbindung zwischen Wissen und Wollen ist an dieser Stelle deutlich: Was gewollt wird, muss auch bekannt sein. Gott will alles, was Er weiß. Fehlt das Wissen darüber, dass etwas „nicht stattfindet“, deutet dies auf Unwissenheit hin. Wenn man aber etwas will, muss man darüber auch im Bilde sein. Zum Abschluss behandelt Bağdādī die beiden Einwände der Mu'tazila in diesem Kontext und widerlegt sie.²⁹⁷

291 Vgl. ebd. S. 103, Z. 1–3. Die Mu'tazila halten es für verboten auszusagen, Gott sei in Wirklichkeit wollend (*murīd 'alā l-ḥaqīqa*). Von den Repräsentanten nennt er Ka'bī und Nazzām, deren Position diesbezüglich er schon erläutert hat.

292 Vgl. ebd. S. 103, Z. 3f. Der Wille Gottes ist entstanden (aber ist) an keinem Ort.

293 Vgl. ebd. S. 103, Z. 4–6. Der Wille Gottes ist entstanden (und ist) in seinem Wesen (*fi dātihī*).

294 Vgl. ebd. S. 103, Z. 6f.

295 Beide Termini, sowie die Machtlosigkeit (*'ağz*), werden als Gegensätze des Willens innerhalb der Aṣ'ariyya benutzt.

296 Ebd. S. 103, Z. 9–11. Genau die gleiche Argumentation ist in Aṣ'arī's *K. al-Luma'* zu finden, als dieser die mu'tazilitischen Opponenten widerlegt. Vgl. Aṣ'arī, *Luma'*, S. 24, Z. 13ff (§50).

297 Vgl. Bağdādī, *Uṣūl*, von S. 103, Z. 13 bis S. 104, Z. 4.

1. Auf den möglichen Einwand der Mu'tazila, der besagt, dass Gott dumm wäre, wenn Er die Dummheit (*as-safah*) wünschte – denn jeder von uns, der Dummheit anstrebt, wäre dumm –, entgegnet Bağdādī mit einer Frage, die die Absurdität dieser Auffassung offenlegt: „Ist etwa jemand, der den Gehorsam (*aṭ-ṭā'a*) von uns verlangt, selbst gehorsam? Gott ist nicht gehorsam, obwohl Er den Gehorsam will. Genauso verhält es sich mit der Dummheit.“
2. Auf die Frage, wie der Weise (*al-ḥakīm*) etwas befehlen kann, was er selbst nicht will, antwortet Bağdādī mit dem weltlichen Beispiel eines weisen Mannes (*ḥakīm*), der seinen Sklaven schlägt. Der weise Mann behauptet, der Sklave hätte nicht seinem Befehl gehorcht, während der Geschlagene sagt, er sei in allem dem weisen Mann gegenüber gehorsam. Daraufhin befiehlt der weise Mann etwas, was er eigentlich nicht will, um seine Worte zu bestätigen. In diesem Sinne ist der Befehl einer ungewollten Tat möglich und dahinter steckt Weisheit.

3.2.2 Āmidī im späteren Diskurs

Nach einer Analyse der allgemeinen aš'aritischen Ansichten zum Willen Gottes sollen nun die Ausführungen Āmidīs über den Willen Gottes (*al-irāda*) dargestellt werden.²⁹⁸ In ähnlicher Weise wie bei der Diskussion über die Allmacht werden zunächst Auszüge aus den einführenden Kapiteln der *Abkār* analysiert. Anschließend wird ein zentraler Aspekt dieses Themas ausgiebig untersucht, und zwar das Prinzip der Spezifizierung (*iḥtišās*) bzw. die Frage, wer die Ereignisse, Dinge und Entitäten, die im Bereich des nicht-aktualisierten Möglichen liegen, zur Realisierung bringen kann und mit welcher Eigenschaft sich dieser Prozess entfaltet. Āmidīs Antwort lässt sich bereits anhand des gewählten Titels für diese Diskussion erahnen: „Alle Geschehnisse sind von Gott gewollt und was nicht passiert, ist nicht gottgewollt.“²⁹⁹

In Bezug auf Gottes Willen betont Āmidī die Vorstellung eines urewigen Willens (*irāda qadīma*) des Schöpfers.³⁰⁰ Im späteren Kapitel, das als Grundlage dieser Erörterungen dient, entfaltet Āmidī sein zentrales Argument zunächst durch den Nachweis der Existenz eines erschaffenen Willens (*irāda ḥādīṭa*), der bereits in der wahrnehmbaren Welt (*fi š-šāhid*) für den Menschen erkennbar ist. Ausgehend von sechs einführenden Argumenten in diesem Kapitel gelangt er zum Kern seiner Argumentation, nämlich der Feststellung, dass „[...] sämtliche Geschehnisse (*kā'innāt*) durch den Willen Gottes hervorgebracht werden und dass ausschließlich Gott als der Spezifizierende (*al-muḥaṣṣiṣ*) agiert, der das Mögliche in die Realität umsetzt.“³⁰¹

Die Bedeutung dieses Themas für Āmidīs Theologie wird bereits durch die Bemerkung verdeutlicht, dass es sich hierbei um „eine der wichtigsten Grundlagen dieses Werkes (*min a'zami uṣūli ḥāda l-kitāb*) handelt. Da es selbst für Gelehrte (*uqalā*) schwer verständlich ist, bedarf es zunächst sechs einführender Kapitel, um die Materie zu erhellen.“³⁰² Āmidīs Betonung des urewigen Willens Gottes und der ausschließlichen Rolle Gottes als Spezifizierender wirft auch Licht auf die Bezie-

²⁹⁸ Einige Teile dieses Unterkapitels wurden bereits in einem Artikel in englischer Sprache veröffentlicht: Ahmed Husić, „The Omnipotence (*al-quḍra*) and the Will of God (*al-irāda*) in the Theology of Sayf ad-Dīn al-Āmidī,“ in Khalilizand, M. (Hg.), *The Attributes of God in Islamic Thought. Contemplating Allah*, London: Routledge, 2024, S. 173–197.

²⁹⁹ Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 2, S. 191–205. Vgl. auch Ausführungen in Aš'arīs *Luma'*, beginnend mit der Grundannahme „Gott ist (von Ewigkeit her) wollend hinsichtlich allem, was möglich zu wollen ist.“ Aš'arī, *Luma'*, S. 24, Z. 4 f (§49). Ähnliche Ausführungen finden sich bei Rāzī: Rāzī, *Arba'in*, S. 343 f.

³⁰⁰ Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 215.

³⁰¹ Ebd. Bd. 2, S. 191–205.

³⁰² Ebd. Bd. 2, S. 150.

hung zwischen dem göttlichen Willen und der menschlichen Freiheit. Die Vorstellung, dass Gott allein das Mögliche in die Realität umsetzt, stellt die Notwendigkeit der göttlichen Führung und Lenkung menschlicher Handlungen und Entscheidungen in den Vordergrund. Seine Theologie weist darauf hin, dass die menschliche Freiheit und Verantwortung nur in dem Maße verwirklicht werden können, wie sie im Einklang mit Gottes urewigen Willen stehen.

Im ersten, allgemeinen Teil über den urewigen Willen des Erschaffers beginnt Āmidī seine Auslegung mit einer für *Abkār* typischen Ausführung der Definitionen seiner eigenen Schule der Aš'ariyya, oder wie er sie selbst nennt „die Leute der Wahrheit“, gemäß welcher „der Erschaffer durch einen selbstsubsistierenden, anfangslosen, urewigen und existenten Willen wollend ist. In diesem Willen gibt es keine Vielheit; er ist mit allen Möglich-Seienden (*ḡā'izāt*) verbunden und im Hinblick auf das Wesen Gottes [bzw. seine Essenz], sowie im Hinblick auf die Bezugsobjekte, unendlich (*ḡayr mutanāhi*).“³⁰³

In seiner Ausarbeitung dieser göttlichen Eigenschaft orientiert sich Āmidī vornehmlich an den Erörterungen der schulbegründenden Theologen der Aš'ariyya, wie etwa denen des Baḡdādī, der in wenigen prägnanten Sätzen den Kern der aš'arischen Lehre über den Willen Gottes präsentiert.

Āmidī fasst verschiedene Positionen innerhalb der Aš'ariyya bezüglich des göttlichen Willens systematisch in folgende vier Strömungen zusammen:

1. Der Wille Gottes ist die Absicht bzw. die Intention des Gewollten (*qaṣd al-murād*).
2. Der Wille Gottes ist das Bevorzugen des Gewollten (*iṭār al-murād*).
3. Der Wille Gottes ist die Auswahl der entstandenen Dinge (*iḥtiyār al-ḥādīṭāt*).
4. Der Wille Gottes ist ein unabhängiges Wollen (*maš'ā muḡarrada*)³⁰⁴.

An diesem Punkt sollen die oben kurz umrissenen Lehrmeinungen näher erläutert werden, um ihre Unterschiede zu betonen. Die erste These vermittelt die Vorstellung, dass Gottes Wille auf eine bestimmte Zielsetzung oder Absicht ausgerichtet ist, was ein zielgerichtetes und absichtsvolles Handeln impliziert. Die zweite Lehrmeinung legt nahe, dass Gottes Wille eine gewisse Präferenz oder Auswahl unter verschiedenen (noch nicht realisierten) Möglichkeiten beinhaltet, wodurch der Entschluss Gottes hervorgehoben wird. In der dritten Lehrmeinung wird die Definition des Willens dahingehend vorgestellt, dass der Wille nur die bereits stattgefundenen Ereignisse umfasst. Die vierte Lehre betrachtet den Willen Gottes als „ein

³⁰³ Vgl. ebd. Bd. 1, S. 215. „*Maḡhabu ahli l-ḥaqqi anna l-bāri' – ta'ālā – murīd bi-irāda qā'ima bi-ḡātihi, qādīma, azaliyya, wuḡūdiyya, lā ta'adduda fihā, muta'alliqa bi-ḡamī'i l-ḡā'izāti, ḡayru mutanāhiya bi-n-naẓari ilā ḡātiḥa wa-lā bi-n-naẓari ilā muta'alliqātiḥa.*“

³⁰⁴ Letztere ist eine abgesonderte Lehre Abū Bakr al-Bāqillānis, Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 215 f.

unabhängiges Wollen“, der an keine äußeren Bedingungen oder Einschränkungen gebunden ist. Die ersten beiden Definitionen unterscheiden sich von den letzten zwei dahingehend, dass sie den Willen mithilfe des vom Willen abgeleiteten sprachlichen Ausdrucks definieren: unter „Gewolltes“ (*murād* – abgeleitet von *irāda*) werden alle Objekte des Willens verstanden. Die zweite Definition impliziert zudem die Existenz eines doppelseitigen Vermögens (*quwwa*) in Gott, indem das Wollen der Existenz einer Gegebenheit zugleich auch das Nicht-Wollen seines Gegenteils ist. Gott bevorzugt die Existenz vor der Nichtexistenz einer Sache. Der abstrakte Wille ist durch das bereits verwirklichte und wahrnehmbare „Gewollte“ definiert, welches für das menschliche Konzeptualisierungsvermögen leichter erkennbar ist.

Die beiden ersten Definitionen unterliegen Āmidī Kritik: Erstere ist falsch, weil der Wille allgemeiner als die Absicht ist (*al-irāda aʿamm min al-qaṣd*), und die Erkenntnis einer allgemeinen Gegebenheit (*ʿamm*) durch eine spezifische (*ḥāṣṣ*) nicht gestattet ist.³⁰⁵ Der Wille kann entsprechend nicht nur mit den Taten des handelnden Subjekts, sondern auch mit Taten eines anderen außer ihm verknüpft werden (*yağūzu taʿalluquhā bi-fil al-ğayr*), was bei einer Absicht bzw. Intention (*qaṣd*) nicht gestattet ist. Die zweite Definition sieht Āmidī als problematisch an, weil durch den Begriff des „Bevorzugens“ ein gewisser Wettbewerb zweier Geschehnisse im Willen Gottes wahrgenommen werden kann, der sich ständig wiederholt. Der Wille ist laut Āmidī insofern allgemeiner (*aʿamm*) gegenüber dem Bevorzugen, als dass er sich ereignet, ohne einer ständigen Wiederholung zu bedürfen (*ḥaytu lā taraddada*).³⁰⁶ Diese Unterscheidung ist relevant, weil der Wille Gottes sich auch auf die Taten anderer außer Gott bezieht, die keine Auswahl an mehreren Alternativen haben.³⁰⁷

In der kurzen Zusammenfassung unterschiedlicher Gegenpositionen, von denen er sich mit den Worten „erhaben sei Gott von den Lehren all dieser [von der Wahrheit] irre geleiteten (*zāʿigūn*)“ deutlich distanziert, identifiziert Āmidī zunächst allgemein drei Gruppen: Philosophen, Šiʿiten und Muʿtazila. Das Kernargument dieser gegnerischen Gruppen besagt, dass die Bezeichnung Gottes als „wollend“ (*murīd*) im Wesentlichen nur die Negierung von dessen Gegensatz ist – der

³⁰⁵ Ebd. Bd. 1, S. 216.

³⁰⁶ Ḥasan aš-Šafiʿī vermerkt an dieser Stelle Ähnlichkeiten zwischen Ibn Ruṣd und Āmidī. Nach Šafiʿī betrachtet Ibn Ruṣd den göttlichen Willen (*irāda ilāhiyya*) als einen Willen, der darauf gerichtet ist, dass das Aktuelle auch die bestmögliche Alternative ist, ohne, dass es sich dabei wiederholen muss. Āmidī hat – wie Ibn Ruṣd auch – die „Wiederholung“ (*taraddud*) als verpflichtendes Prinzip göttlichen Handelns verworfen. S. Šafiʿī, *Āmidī wa-Ārāʾuhū l-Kalāmīyya*, S. 240.

³⁰⁷ Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 216.

„Abscheu“ (*karrāha*) einer Sache seitens Gott.³⁰⁸ Unter den gegnerischen Lehren in diesem Kapitel finden sich bereits bekannte muʿtazilitische Positionen, wie etwa die von Nazzām und Kaʿbī, nach welcher der Wille Gottes entweder als Erschaffen der Taten (*annahū ḥāliqihā*) zu deuten ist, sofern sich der Wille auf seine eigenen Taten richtet, oder als Gebot dieser Taten (*amara bihā*), sofern er sich auf die Taten der Diener Gottes bezieht. Āmidī's Auslegung wird mit der Position der baṣrischen Schule der Muʿtazila fortgesetzt, nach welcher Gott mit einem Willen wollend ist, der nicht in/an einem Substrat entsteht (*qāʿma lā fī maḥall*).³⁰⁹ Und nicht zuletzt mit der Position der Karrāmiyya, gemäß welcher Gott Sachverhalte mit einem in seinem Wesen entstehenden Willen (*irāda ḥādīṭa fī dātihī*) will.

Für Āmidī ist ein anderer Punkt in der Definition des Willens von zentraler Bedeutung: *al-irada* ist ein sprachlicher Ausdruck für eine reelle Entität (*maʿnā*)³¹⁰,

308 Im weiteren Verlauf des Textes nennt Āmidī, neben den Philosophen, konkret den Muʿtaziliten Naḡḡār (gest. 835) den Vertreter dieses negativtheologischen Ansatzes, nach welchem die Bezeichnung Gottes als „wollend-sein“ lediglich der Verneinung (*salb*) des Abscheus einer Sache seitens Gottes dient. Später nimmt Āmidī Bezug auf eine ähnliche Position von Ḡaḥīz, nach welcher der Wille des Menschen in dieser Welt (*fī š-šāhid*) nicht existiert, sondern mit dem Wissen interpretiert wird: „[...] jedes Mal, wenn der Mensch etwas nicht vergisst zu tun und nicht außer Acht lässt, sondern darum weiß (*ʿālim bihī*), so bedeutet das, dass er es will.“ Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 215.

309 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 215. Diese Lehre identifizierte Baḡdādī mit dem Muʿtaziliten Abū l-Huḍayl, der ja eine der wichtigsten Figuren der baṣrischen Muʿtazila war. Vgl. Baḡdādī: Uṣūl, S. 86, 3f. Zu ihm s. Van Ess, TG, Bd. 3, S. 209–296. Insbesondere S. 274 ff, wo die Kontroverse über seine Lehre von Gottes Eigenschaften präsentiert wird. Da hier die Lehre Abū l-Huḍayls vonseiten eines Ašʿariten referiert und der Kritik unterzogen wird, ist hier das Wort *ʿilm* als „Wissen“ zu übersetzen. Dass damit aus der Sicht Abū l-Huḍayls ein für jedes Objekt separater *Wissensakt* intendiert war – womit er seine Lehre teils rechtfertigen konnte –, wurde von den gegnerischen Kritikern wie Āmidī nicht beachtet.

310 Die Übersetzung von *maʿnā* als „reelle Entität“ ist im Kontext der ašʿarischen Schule längst etabliert. In seinem Aufsatz „The Muslim Attributes and the Christian Trinity“ (1956) weist Wolfson auf Hortens Übersetzung von *maʿnā* als „geistige Realität (mana, Idee)“ (Horten, Max, „Was bedeutet *maʿnā* als philosophischer Terminus“, in: *ZDMG* 64 (1910), S. 391–396) sowie auf Sweetmans Übersetzung als „nature [...] in the sense of the reality of a thing or its entity“ (in: *Islam and Christian Theology* I, 2 (1947), S. 232.) hin. Vgl. Wolfson, Harry A., *The philosophy of the Kalām*, Cambridge 1976, S. 115. Allard (1965) übersetzt *maʿnā* als „entités réelles“: „Quand on sait l'insistance de l'école ašʿarite sur la réalité des attributs, il faut conclure que *maʿna* se trouve aussi sur le plan réel et non sur le plan logique. Il faut sans doute traduire par ‚entité‘ ou ‚entité réelle‘.“ S. Allard, Michel, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ašʿarī et de ses premiers grands disciples*. Beirut, Imprimerie Catholique, 1965, S. 341. Auch Gimaret (1990) benutzt „entités éternelles résidant en Lui“ S. Gimaret, Danie, *La doctrine d'al-Ashʿarī*. Paris, Cerf, 1990, S. 107. Auch „entités résidant dans l'essence divine“ und „entités réelles“: „ils [sc. *ṣifāt Allāh*] représentent des entités réelles, des *maʿnā* conjointes à l'essence divine, existantes comme elle, éternelles comme elle.“ Ebd. S. 236. Frank (1999) behauptet, dass *maʿnā* als ein Terminus für „entitative Attribute“ zweifellos der Phrase *maʿnan zāʾidun ʿalā q-dāt* entstammt. Vgl. Frank, Richard M., „The Ashʿarite ontology. I: Primary entities“, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), S. 214. Nachgedruckt in Gutas, D. (Hg.): *Classical Islamic*

durch welche sich die Spezifizierung einer der zwei Möglichkeiten ohne die andere ereignet (*taḥṣiṣ aḥad al-ḡā'izayni dūna l-āḥari*, w. „unter Ausschluss der anderen“). In den Vordergrund tritt also die Spezifizierung (*taḥṣiṣ*) als ein entscheidendes Merkmal dieser Wesenseigenschaft Gottes, welche den Willen von den anderen Wesenseigenschaften unterscheidet. Durch das Wissen kann z. B. keine Spezifizierung stattfinden, da die Rolle des Wissens im Wesentlichen aus der Aufdeckung (*kaṣf*) und dem Umfassen (*iḥāṭa*) der Dinge entsprechend dem, was sie sind, besteht. Das Wissen veranlasst also nicht die Spezifizierung, sondern ist (zeitlich) untergeordnet und folgt der Spezifizierung. Die Spezifizierung geschieht auch nicht durch die (All-)Macht, da durch diese Eigenschaft nur der Prozess des Hervorbringens (*iḡāḍ*) zustande kommt. Wie wichtig dieses Element des Willens ist, zeigt sich insbesondere in Āmidī's Ontologie, in der er den Willen eines Agenten als eine entscheidende Ursache im Prozess eines Aktes sieht – ganz entgegen Ibn Sīnā's Lehre von der Emanation, nach welcher Gott die *Causa Efficiens* ist, aus der die Welt als ein *notwendiger* Effekt emaniert. Für Āmidī ist die Welt nicht ein notwendiger Effekt der Essenz Gottes, sondern ein Effekt der Anwendung göttlichen Willens (und Macht), den er zu einem bestimmten Zeitpunkt entsprechend seiner absoluten Freiheit, nach welcher er handelt, hervorbringt.³¹¹

Dieses einführende Kapitel in *Abkār* liefert weitere interessante Einwände und Gegenargumente zum Willen Gottes, von denen einige hier nur skizziert werden: Für Āmidī ist die begriffliche Ausdifferenzierung der Termini von großer Bedeutung: Der Wille Gottes ist kein Begehren (*ṣahwa*) oder Präferieren (*tamannā*); kein Entschluss (*azīma*) oder Wünschen (*maḥabba*); und auch kein Zufriedensein (mit etwas) (*riḍā*). Selbst wenn einige aš'aritische Gelehrte behaupten, dass der Wille Gottes dasselbe wie Gottes Wünschen und Zufriedensein (*maḥabba wa-r-riḍā*) mit einer Sache ist, argumentiert Āmidī dagegen: Wenn Gott alle möglich seienden Geschehnisse wollen kann, so gehören auch der Unglaube (*kufr*) und das Unheil (*fasād*) zu den möglich Seienden. Also will Gott diese auch. Wenn der Wille mit dem Wünschen und dem Zufriedensein gleichzusetzen ist, so hieße es, dass Gott das Unheil und den Unglauben wünscht, was direkt gegen zwei koranische Aussagen verstößt: „Aber Allah liebt das Unheil nicht“ (Koran 2:205) und „Doch Er ist mit dem Unglauben Seiner Diener nicht zufrieden“. (Koran 39:7).³¹²

Die Urewigkeit des göttlichen Willens geht für Āmidī aus der Zeitlichkeit der Welt hervor: Die in der Zeit entstandene Welt (*ʿālam ḥādīt*) wurde durch einen Akt des notwendig Seienden hervorgebracht (*min afāl waḡīb al-wuḡūd*). Die Bestim-

Theology: The Ash'arites. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Bd. III, Aldershot 2008.

311 S. Hassan, *Ash'arism encounters Avicennism*, S. 231–240.

312 Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 220.

mung (*taqdīr*) über das Entstehen oder das Nichtentstehen der Welt sowie über ihre Beschaffenheit gehörte vorerst dem Bereich des Möglichen (*mina l-ġā'izāt*) an. Das Stattfinden einer Möglichkeit ohne die andere (z.B. die Existenz ohne die Nichtexistenz) kann die Welt nicht aus sich selbst hervorrufen. Hierfür bedarf es eines entsprechenden „Spezifizierungsprinzips“ (*muḥaṣṣiṣ*),³¹³ welches entweder (1) das Wesen des notwendig Seienden selbst oder (2) etwas außerhalb seines Wesens ist.

Āmidī erläutert weiter, dass das Verhältnis (*nisba*) des Wesens des notwendig Seienden zu allen möglich Seienden ein und dasselbe neutrale Verhältnis bleiben muss und keine Präferenzen haben darf, woraus er schließt, dass das Spezifizierungsprinzip außerhalb seines Wesens liegen muss. Dieses ist nur durch die reelle Entität des Willens möglich, welches dem Wesen Gottes zusätzlich ist.³¹⁴ Erst durch diese Erörterungen Āmidis wird die begriffliche Klarheit im Bezug zum Wort *muḥaṣṣiṣ* deutlich und für spätere Ausführungen relevant: Den Begriff „der Spezifizierende“ (*al-muḥaṣṣiṣ*) verwendet Āmidī für Gott und meint dabei immer, dass sich die Spezifizierung bzw. die Präferenz einer Alternative ohne die andere nicht im Wesen Gottes selbst ereignet, sondern durch eine reelle Entität des Willens, welche dem Wesen Gottes zusätzlich ist.

Nachfolgend bezieht sich Āmidī die Lehre der „Leute der Wahrheit“ bezüglich der Existenz des nicht-realisierten Möglichen: Jedes realisierte Mögliche (*ġā'iz kā'in*) ist gottgewollt (*murād lillāh*), während die Existenz eines jeden nicht-realisierten Möglichen (*ġā'iz laysa bi-kā'in*) nicht gottgewollt ist.³¹⁵ Damit ist die Existenz einer jeden Sache auf den Willen Gottes zurückzuführen.

Hierbei unterscheidet Āmidī zunächst vier Modalitäten der Existenz eines Subjekts: „Jedes von Gott erschaffene Ding ist entweder (a) Möglich-Existentes (*ġā'iz al-wuġūd*) oder (b) Möglich-Inexistentes (*ġā'iz al-'adam*). Wäre dem nicht so, dann wäre es (c) *per se* Notwendiges (*wāġib li-dātihi*) oder (d) unmöglich Existentes

313 Der Begriff *al-muḥaṣṣiṣ* erscheint in dieser spezifischen Form erstmals in Baġdādīs Werk *Uṣūl* (vgl. Baġdādī, *Uṣūl*, S. 69). Allerdings wird ein ähnliches Konzept bereits zuvor von Bāqillānī unter dem Begriff *muqaddim* (wörtlich: „Vorranggeber“) in seinem Schöpfungsbeweis aus Akzidenzien diskutiert. Dort nutzt Bāqillānī den Zeitpunkt der Entstehung einer Sache als Argument (*taqaddum* und *ta'aḥḥur*) und spricht für ein „Prinzip“, das jedem einzelnen Ding zeitlichen Vorrang oder Priorität (*taqaddum*) im Vergleich zu anderen verleiht (vgl. Bāqillānī, *Tamhīd*, S. 23). Im gleichen Kontext wird auch der Begriff *tarġīḥ* („die Bevorziehung“) sowie der damit verbundene Terminus *muraġġiḥ* („der Bevorziehende“) eingeführt. Dieser findet sich bereits bei dem Mu'taziliten Abū Ḥusayn al-Baṣrī und wird im aš'aritischen Diskurs sowohl von Čuwaynī als auch von Ġazzālī, Rāzī und Āmidī verwendet. Siehe hierzu: Davidson, Herbert A., „Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy,“ in: *Philosophy East and West* 18 (1968), S. 299–314. Siehe auch Griffel, *Al-Ghazālī*, S. 170.

314 Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 220 f.

315 Ebd. Bd. 2, S. 191–205.

(*mumtani' al-wuğūd*).³¹⁶ Demnach ist die Kategorie (a), sobald sie sich verwirklicht und in die Existenz getreten ist, ein Geschöpf Gottes (*maḥlūq li-llāh*) und entsprechend gottgewollt (*murād laḥū*). Die ersten zwei Modalitäten des Seins (a und b) schildert Āmidī genauer. Ersteres, nämlich das Möglich-Existente, kann aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt werden. Für Āmidī geschieht die Existenz (*wuğūd*) und die Hervorbringung (*ḥudūt*) durch einen Spezifizierenden (*muḥaṣṣiṣ*), da die Auswahl einer der beiden Alternativen, wie oben bereits geschildert, nicht aus dem Subjekt selbst geschehen kann. Āmidī schreibt: „Jedes Geschöpf Gottes bedarf eines Spezifizierenden, der selbst wollend sein muss, da es keinen Spezifizierenden ohne einen Willen geben kann.“³¹⁷ Daraus folgt, dass jedes Geschöpf gewollt ist (*murād*), und zwar nicht durch den Willen eines anderen außer den des Spezifizierenden. Für die zweite Modalität der Existenz, nämlich das Möglich-In-existente, muss gelten, dass Gott von dessen Nichtexistenz weiß (*an yakūna r-rabb – ta'ālā – 'āliman bi-annahū lā yakūn*).³¹⁸ Sonst wäre der unmögliche Schluss notwendig, nach welchem etwas existiert, von dem Gott nicht weiß. Die Annahme, dass etwas ohne Gottes Wissen existiert, führt zwangsläufig dazu, Gott Unwissenheit zuzuschreiben. Aus dem Wissen Gottes, dass sich etwas nicht ereignet und nicht existiert, folgt notwendig die Unmöglichkeit von dessen Existenz. Und aus dieser Notwendigkeit, dass nämlich Gott das Wissen um die Unmöglichkeit der Existenz einer solchen Sache hat, folgt notwendig, dass Gott diese auch nicht will.³¹⁹ Die beide genannten Modalitäten des Seins werden durch den allgemein akzeptierten Spruch bestätigt: „was Gott will – wird; und was er nicht will – wird nicht.“ (*mā šā' Allāhu kāna, wa-mā lam yaša' lam yakun*).

Āmidī betont außerdem einen wichtigen Aspekt des göttlichen Willens innerhalb der Aš'ariyya, nämlich den der zusätzlichen Qualifikation: Alle Geschehnisse sind mit dem Willen Gottes verbunden, müssen aber zusätzlich qualifiziert werden: „Sowohl Unglaube als auch Freveltat sind *als Ungehorsamsakte* gottgewollt (*murid... ma'šiyatan*).“ In gleicher Hinsicht ist es laut Āmidī verboten zu sagen: „Allāh will von (*min*) einem Ungläubigen den Akt des Unglaubens“, während es erlaubt ist zu sagen „Allāh will mit (*bi-*) einem Ungläubigen [bzw. durch einen Ungläubigen] den Akt des Unglaubens“. Ersteres würde nämlich heißen, dass Gott mit dem Akt des Unglaubens zufrieden ist, da er es von einem Ungläubigen will.³²⁰

³¹⁶ Ebd. Bd. 2, S. 192.

³¹⁷ Ebd.

³¹⁸ Ebd. Bd. 2, S. 193.

³¹⁹ Hierzu vgl. auch Ausführungen bei Aš'arī: Aš'arī, *Luma'*, S. 25, Z. 4–14 (§51).

³²⁰ Āmidī, *Abkār*, Bd. 2, S. 191. Ähnliche Überlegungen verzeichnet bereits Bağdādī in seinem Werk *Uṣūl*, wenn er die Frage diskutiert, auf welche Art und Weise alle entstandenen Dinge (*al-ḥawādiṯ kulluhā*) durch den Entschluss Gottes (*mašī'a*) entstehen. Er referiert drei unterschiedliche Auf-

Weitere Ausführungen in diesem Kapitel der *Abkār* stellen die Einwände und Gegenargumente der Mu'tazila dar. Diese einzeln zu besprechen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und bleibt einer anderen ausführlichen Studie vorbehalten.

a) Wechselbeziehung zwischen Allmacht und Wille Gottes

Zu Āmidīs Überlegungen zum Willen und zur Allmacht Gottes ist Folgendes festzuhalten: Der göttliche Wille, der mit der göttlichen Allmacht verknüpft ist, umfasst sämtliche Wirklichkeit. Dieser Wille steht nicht nur im Zentrum der ontologischen Erörterungen Āmidīs, sondern auch bei den Überlegungen zum göttlichen Handeln. Hier agiert Gott in absoluter Freiheit, untersteht keinen objektiven, sittlichen Werten und erfährt als Gesetzgeber keinerlei Einschränkungen. Eine solche Position zieht die theologische (und ethische) Konsequenz nach sich, dass Naturgesetze und Šarī'a der göttlichen Willkür überlassen wären und ein plötzlicher Wandel dieser Gesetzmäßigkeiten für Verwirrung sorgen könnte.

Für die Aš'ariyya ergibt sich das grundlegend gute und gerechte Handeln Gottes aus der Betrachtung seiner Gerechtigkeit und Weisheit in Schöpfung und Handeln. Die Gewohnheiten Gottes (*ittirād al-'ādāt*), zu denen auch die natürlichen Gesetze zählen, manifestieren sich als Zeichen seiner Gnade gegenüber der Menschheit. Die Vollkommenheit Gottes zeigt sich darin, dass er gerecht und weise handelt. Was in den Ausführungen Āmidīs theologisch fehlt, ist die Anerkennung einer Möglichkeit der Selbstverpflichtung Gottes, die aus seiner absoluten Freiheit resultiert. Diese Selbstverpflichtung kann in Harmonie mit seinem gerechten und weisen Handeln gedacht werden. Diese Überlegung lässt den Raum für die Möglichkeit offen, dass Gott aus sich selbst heraus andere Freiheiten will. Ausgehend vom Begriff der Allmacht könnte, im Lichte des gegenwärtigen Freiheitsdenkens, eine Definition entwickelt werden. Diese Definition würde die Beziehung zwischen Gott und dem Geschaffenen als eine der Liebe, Barmherzigkeit und Freiheit konzipieren. Dabei wäre die Allmacht Gottes nicht als absolute Fähigkeit zu allem zu begreifen, sondern im Sinne seiner absoluten wesenhaften Überlegenheit gegenüber allem Erschaffenen, das seinen Regeln und Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist.

fassungen innerhalb der Aš'ariyya, ohne sich selbst einer Position zuzuordnen. Vgl. Baḡdādī, *Uṣūl*, S. 104, Z. 16 bis S. 105, Z. 3.

3.2.3 Ertrag: Andere theologische Perspektiven

Im theologischen Verständnis des Islam wird Gott als der souveräne Herr (*rabb*) wahrgenommen, ein Attribut, das Seine omnipotente Souveränität und Seinen Willen betont, ebenso wie Seine Herrlichkeit (*rubūbiyya*). Durch diese Anerkennung von Gottes Autorität und Macht nimmt der Mensch gleichzeitig die Rolle eines Dieners Gottes (*ʿabd*) ein und – so scheint es zunächst – kann in diesem Zustand der Hingabe und Unterwerfung nicht von seiner absoluten Freiheit (*ih̥tiyār*) sprechen. Daher bietet sich alternativ eher das Konzept des Menschen als Gottes *ḥalīfa*, eines Statthalters Gottes,³²¹ der als solcher in eine direkte Beziehung zu Gott eintritt und – basierend auf seinen individuellen Umständen und Möglichkeiten – zur göttlichen Kreativität aktiv beiträgt. Somit wird sowohl die Transzendenz Gottes und seine Souveränität anerkannt als auch die göttliche immanente Präsenz durch die Interaktion mit dem Statthalter auf Erden deutlich.

Die ašʿaritische Interpretation des Willens Gottes, die sich stark an menschliche Wahrnehmung und Erfahrung des Wollens orientiert,³²² führt zu einer Reihe von kritischen Fragen und Einwänden. Dieses Verständnis des göttlichen Willens, wie es von den Ašʿariten vorgeschlagen wird, präsentiert Gott in Analogie zu menschlichen Wahrnehmungen des Wollens. Ähnlich wie der menschliche, zeitlich begrenzte Wille (*irāda ḥādīṭa*), den Gott erschaffen hat, eine Sache von anderer gleicher Art abhebt und sie unterscheidet (*taḥṣīṣ*), so beinhaltet Gottes Beziehung zu den Folgen seiner Allmacht immer eine Fülle von gleichzeitig möglichen Ereignissen, von denen Er eines über die anderen stellt. Daher wird Gott als der Spezifizierende (*al-*

321 Zum Begriff siehe: Lambton, Ann, „Khalifa“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Bd. IV, Leiden: Brill, 1997, S. 947–950.

322 Vgl. auch al-Ġazzālī's Beispiel von einem Menschen, der zwischen zwei Datteln sich eine aussucht: „Zudem gestehen wir nicht ein, dass selbst unser Wille nicht imstande sein könnte, zwischen zwei gleichartigen Dingen zu unterscheiden. Nehmen wir an, vor einem Mann, der Datteln mag, lägen zwei gleichwertige Datteln, wobei er jedoch nicht beide gleichzeitig nehmen kann. Er wird also nur eine von ihnen nehmen, und dies wird offensichtlich durch ein Attribut ermöglicht, dessen Funktion es ist, etwas von seinem Gleichen zu unterscheiden. [...] Es gibt die Möglichkeit, dass eine der beiden Datteln genommen wird. Hier gibt es zwei Optionen: (i) Entweder könnte man sagen, dass die gleichwertige Beziehung des Mannes zu den beiden Datteln unvorstellbar ist. Das ist jedoch unsinnig, denn die Gleichwertigkeit kann angenommen werden. (ii) Oder man könnte argumentieren, dass der Mann, nachdem die Gleichwertigkeit angenommen wurde, für immer verliebt und hilflos auf sie starren und nicht in der Lage sein wird, eine der Datteln durch bloßen Willen oder Entscheidung, die ohne Ziel ist, zu nehmen. Aber das ist ebenfalls unmöglich, und die Absurdität einer solchen Annahme ist offensichtlich. Aus all dem folgt, dass jeder, der die Natur des Willensakts diskutiert – sei es im Hinblick auf empirische Fakten oder aus theoretischen Gründen – ein Attribut bestätigen muss, dessen Funktion es ist, etwas von seinem Gleichen zu unterscheiden.“ Ġazzālī, *Tahāfut*, S. 103f.

muḥaṣṣiṣ) bezeichnet. Wie im vorherigen Kapitel gezeigt, unterscheidet sich Āmidīs Argumentation von der klassisch aš'aritischen. Seine Definierung des göttlichen Willens lässt sich gut anhand folgender, für sein theologisches Unternehmen grundlegender, Ausführung zusammenfassen:

1. Wenn Gott nicht ein Besitzer des Willens (*dū irāda*) ist, ist er ein *Nichtbesitzer* des Willens.
2. Alles, was kein Besitzer eines Willens ist, ist mangelhaft im Vergleich zu dem, der einen Willen besitzt.
3. Wenn Gott kein Besitzer eines Willens ist, dann folgt daraus, dass er mangelhaft ist im Vergleich zu einem, der einen Willen besitzt.

Mit der Umwandlung einer negativen Aussage in eine affirmative Aussage (Gott als Nichtbesitzer anstatt „Gott ist kein Besitzer“ des Willens) umgeht Āmidīs Schlussfolgerung die traditionelle Diskussion über das attributive Urteilen, nach dem Gott als „wollend“ (*murīd*) beschrieben wird, und das als direkte Antwort für einige Mu'taziliten dient, die Gottes Wollendsein seiner Essenz zugeschrieben haben. Somit entweicht Āmidī der Diskussion zwischen Befürwortern und Leugnern der göttlichen Attribute und stellt den Kernpunkt der Debatte um: Ein „Nichtbesitzer“ eines Willens ist vergleichsweise mangelhaft, während ein Besitzer eines Willens vollkommener ist, indem er die Freiheit zu entscheiden und auszuwählen besitzt. Āmidīs Argumentation erweitert also die klassische Position der Aš'ariyya: anstatt nur zu sagen, dass Gott will, was immer geschieht (und somit einen gelegengegebenen Willen hat), argumentiert er für die Notwendigkeit eines Willens auf Basis der Vollkommenheit Gottes. Gerade in diesem Punkt unterscheidet sich Āmidī von den Ansichten Ibn Sinās, der in seiner Metaphysik Folgendes über den Willen Gottes schreibt:

Und wenn [jemand] sagt: „Gott ist wollend (*murīd*)“, dann meint er damit nichts anderes, als dass das notwendige Sein unter Berücksichtigung Seiner Intellektualität – also der Negation der Materialität – die Quelle der gesamten Ordnung des Guten ist und Er Sich dessen bewusst ist. Bei diesem [Attribut] liegt eine Kombination aus Relation und Negation vor.³²³

Für Ibn Sinā impliziert die Auswahl einer Handlung zwischen mehreren Möglichkeiten (oft aufgrund äußerer Umstände) einen Entscheidungsprozess, bei dem Faktoren außerhalb des Selbst die Auswahl beeinflussen können. Bei Gott ist dies jedoch ganz anders, da Er von äußeren Faktoren überhaupt nicht beeinflusst wird, und entsprechend aus seinem Wesen selbst (und nicht aus einem äußeren Einfluss

³²³ Übersetzung entnommen aus Suleiman, *Ibn Taymiyya*, S. 56, der sich bei der Übersetzung ins Deutsche der englischen Übersetzung von Marmura bedient.

oder einem vergleichenden Entscheidungsprozess) entscheidet. Der Wille Gottes ist dementsprechend kein Prozess und steht auch nicht in Widerspruch zur Vorstellung von seiner Vollkommenheit, selbst wenn man dies in einem nicht-zeitlichen Sinne versteht. Es macht Gott sogar „vollkommener“, wenn sein Wille aus seinem Wesen direkt entsteht, und nicht als Entscheidungsprozess gedeutet wird.³²⁴ Im Folgenden werden diese Ausführungen Ibn Sīnās in einem breiteren religionsgeschichtlichen Rahmen kontextualisiert und ihre spezifische Rezeption sowie Einflussnahme auf Āmidī erörtert. Der Hauptpunkt dieser Debatte stellt die Natur des Schöpfungsaktes dar.

Die Debatte um den Willen Gottes als eines Seiner Attribute wurde im Laufe der Geschichte der islamischen Theologie stets in Beziehung zur Natur des Schöpfungsaktes Gottes geführt. Die zugrundeliegende Frage war, ob der Akt der Schöpfung als eine Manifestation absoluter Notwendigkeit interpretiert wird, wodurch Gott notwendigerweise das Universum erschaffen musste, oder ob der Schöpfungsakt in Gottes freiem Willen und der (realisierten) Absicht begründet liegt, was bedeuten würde, dass kein logisches System oder keine Notwendigkeit über Gott stehen kann und Gott entsprechend frei handelt. Während Ibn Sīnā und einige Vorgänger wie al-Kindī (gest. 873) und al-Fārābī (gest. 950), die Ansicht vertraten, dass die Welt keinen zeitlichen Anfang habe und Gott zwar ihre Ursache, aber nicht zeitlich vorausgehend sei,³²⁵ verfolgte al-Ġazzālī (gest. 1111) einen vollkommen anderen Ansatz, indem er betonte, dass die Anfangslosigkeit der Welt eine aktuelle Unendlichkeit von Zeitmomenten implizieren würde, was prinzipiell unzulässig sei. Für ihn – wie für die Mehrheit der ašʿarischen Theologen vor ihm – war Gott der unmittelbare und direkte Schöpfer der Welt, der jeden Aspekt der Realität kontinuierlich hervorbringt, unabhängig von sekundären Ursachen oder natürlichen Gesetzen.³²⁶

Denselben Ansatz wie Ġazzālī verfolgte auch einer der wichtigsten jüdischen Philosophen des Mittelalters Moses Maimonides (gest. 1204), indem er die Idee eines

324 Vgl. Hierzu Suleiman, *Ibn Taymīyya*, S. 57, und entsprechenden Verweis in der Fußnote auf Acar, Rahim, *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*, Leiden: Brill, 2005, S. 147.

325 Diese Annahme postuliert die Ansicht einer notwendigen Emanation der Schöpfung aus dem Wesen Gottes. Klaus von Stosch merkt an, dass die islamischen Philosophen mit der Emanationslehre Gottes Einfachheit und Vollkommenheit bewahrt haben (Gott als das einzige notwendige Sein), aber die Freiheit Gottes dadurch aufgegeben haben, da die Schöpfung nicht mehr als freie Tat gedacht war, sondern als ewiger notwendiger Prozess. Vgl. Von Stosch, Klaus, *Einführung in die Komparative Theologie*, Paderborn: Brill/Schöningh, 2021, S. 43f., mit Bezugnahme auf Burrell, David B., *Freedom and Creation in Three Traditions*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1993, S. 166.

326 Vgl. für eine ausführlichere Erläuterung der beiden Ansichten in dieser Debatte: Griffel, *Al-Ġazzālī*, S. 141–146.

ewigen, notwendigen Ausgangs der Schöpfung aus Gott kritisierte und stattdessen, basierend auf der Heiligen Schrift, die Schöpfung als absoluten Anfang durch die Freiheit Gottes – und nicht etwa wie Ibn Sinā durch Emanation – betonte.³²⁷

Eine Synthese dieser drei Ansichten lässt sich in der Theologie Thomas von Aquins (gest. 1274) finden, der sowohl durch das neuplatonische Schöpfungsdenken von Ibn Sina als auch durch Maimonides' Idee der Schöpferfreiheit beeinflusst war. Thomas legt Wert auf die ontologische Abhängigkeit der Schöpfung von Gott und insistiert nicht unbedingt – wie Maimonides und die Aš'ariten – auf dem zeitlichen Anfang des Universums. Er erkennt die Vorstellung eines zeitlichen Anfangs an, sieht jedoch keine Schwierigkeit in der Idee einer ewigen Schöpfung, die in jedem Moment von Gott abhängig und gewollt ist.³²⁸ Für Thomas ist Gott der unbewegte Bewegter, der notwendig Seiende und die Quelle und das Ziel allen Seins.³²⁹

Wie Pedersen and Lilley zeigen³³⁰ argumentiert Thomas von Aquin, dass Geschöpfe keine Ergänzung zu Gottes Sein beitragen. Ihre Existenz ist vollständig von Gottes Existenz abgeleitet, was bedeutet, dass die Möglichkeit, dass etwas nicht erschaffen wird, für Gott keine unerfüllte Möglichkeit darstellt. Zudem stellt Thomas von Aquin klar, dass die Ideen oder Wesen von potenziell erschaffenen Dingen keine inhärente Existenz haben, bevor Gott sie erschafft. Gottes Entscheidung, etwas zu erschaffen, führt nicht dazu, dass dieses Ding eine inhärente Notwendigkeit erhält. Selbst wenn Gott aus Seinem absolut notwendigen Willen heraus handelt, bleibt das Geschaffene nur hypothetisch notwendig, d. h., es existiert, weil Gott es will.³³¹ Bei Thomas liegt also die Möglichkeit in Bezug auf die Geschöpfe nicht darin, dass Gott *hätte anders handeln können* (wie es im menschlichen Denken in Bezug auf kontrafaktische Bedingungen der Fall wäre), sondern dass die Geschöpfe selbst, aus sich heraus betrachtet, nicht hätten existieren müssen. Mit anderen Worten, die Möglichkeit betrifft nicht Gottes Sein oder Handeln, sondern die Existenz der Geschöpfe. Die Annahme, dass Gott aus einer Art natürlicher, moralischer Notwendigkeit das Beste – einschließlich der besten Mittel zum göttlichen Wesen als Ziel – wollen muss, wird nicht von allen Theologen geteilt. Bei Thomas von Aquin bei-

327 Maimonides bekräftigt die Notwendigkeit der Existenz Gottes, löst jedoch diesen Begriff aus dem neuplatonischen Emanationsschema und verbindet ihn mit dem Gedanken der Freiheit. Seine Behauptung, dass die Welt einen zeitlichen Anfang haben müsse, war innerhalb der jüdischen Philosophie umstritten. Vgl. Von Stosch, *Komparative Theologie*, S. 46.

328 Vgl. ebd. S. 48 mit Bezugnahme auf Burrel, *Freedom and Creation*, S. 57.

329 Ebd. S. 47.

330 Vgl. Pedersen, Daniel und Lilley, Christopher, „Divine Simplicity, God's Freedom, and the Supposed Problem of Modal Collapse,“ in: *Journal of Reformed Theology* 16 (2022) 127–147, hier S. 138.

331 Gott tut eine Reihe von Dingen, die durch die göttliche Natur bedingt sind, und da die göttliche Natur für ihr Wesen oder ihre Existenz von nichts anderem abhängt, ist alles, was Gott von Natur aus tut, absolut notwendig. Vgl. Ebd. 138.

spielsweise sind diese Prinzipien Teil der von Gott geschaffenen Ordnung, und er respektiert sie nicht, weil er dazu verpflichtet ist, sondern weil es sein eigener Wille ist.

In seiner Auseinandersetzung mit dem Konzept der Schöpfung integriert auch Āmidī sowohl traditionelle islamische Gedanken als auch avicennische Metaphysik. Sein Ansatz ist in der Islamischen Theologie einzigartig und soll daher näher beleuchtet werden.³³² Er betrachtet die Schöpfung *ex nihilo* (aus dem Nichts) nicht als notwendig, um die Existenz Gottes zu begründen. Stattdessen fokussiert er sich, anlehnend an Ibn Sīnā, auf zwei Hauptkategorien des „Seienden“ (*mawǧūd*): das „Notwendige“ (*wāǧib al-wuǧūd*) und das „Mögliche“ (*mumkin al-wuǧūd*). Er positioniert Gottes Willen und Gottes Allmacht als zentrale göttliche Attribute und argumentiert, dass alles Mögliche eine „determinierende Ursache“ (*muraǧǧih*) benötigt. Diese Annahme stützt seine These, dass die Welt, die selbst als möglich betrachtet wird, eine notwendige Ursache erfordert.

Āmidī ist ebenfalls der Ansicht, dass dieselbe *Causa* sowohl für Existenz als auch für Inexistenz verantwortlich ist. In Āmidīs Konzeption sind Gottes Allmacht (*qudra*) und Wille (*irāda*) urewige Attribute, während die Effekte, die sie hervorbringen, zeitlich sind: ein Effekt wird mit der Allmacht Gottes durch die tatsächliche Existenz partikularisiert. Die determinierende Ursache für das Entstehen eines Objektes ist nicht das Attribut des Willen Gottes an sich, sondern vielmehr die Verknüpfung (*taʿalluq*) des Willens mit einem bestimmten, konkreten Zeitpunkt des Entstehens: Die erschaffene Welt ist also nicht ein Effekt des Willen Gottes sondern ein Effekt der Anwendung des Willens und der Allmacht in dem bestimmten Zeitpunkt des Entstehens, den Gott selbst ausgewählt hat.³³³ Für Āmidī war wichtig zu betonen, dass die Erschaffung *ex nihilo* in der Zeit nicht die wichtigste Komponente bei der Schöpfung war, sondern die Tatsache, dass die Welt essenziell ein Mögliches ist. Durch seine Analyse der Beziehung zwischen dem Möglichen und dem Notwendigen hat Āmidī die Natur des Schöpfungsaktes auf eine neue Art und Weise geschildert.³³⁴

Diese Synthese der verschiedenen Ansätze, die sowohl in Thomas' Theologie als auch bei Āmidī zu sehen ist, kann helfen Antworten auf drei grundlegende Probleme mit dem Schöpfungsglauben anzubieten. Diese drei Probleme, auf die Klaus

³³² Vgl. Hassan, *Ash'arism encounters Avvicenism*, S. 239–241.

³³³ Laura Hassan zeigt, dass das gesamte Argument, welches auch in Ġāya wiederholt wird (Vgl. Āmidī, *Ġāya*, S. 9–23), auch die klassische okkasionalistische Position der Aš'ariyya berücksichtigt, indem es die Behauptung zulässt, dass Gottes ewige Attribute von Wille und Allmacht mit allen zeitlichen Effekten verbunden sind. Vgl. Hassan, *Ash'arism encounters Avicennism*, S. 240.

³³⁴ Vgl. ebd. S. 241.

von Stosch verweist,³³⁵ können unter folgenden Schlüsselbegriffen zusammengefasst werden: (1) Das Gott-Zeit-Verhältnis Dilemma, (2) Schöpfung als Vollkommenheit und (3) Frage der (Un)Begrenztheit. Sie können wie folgt dargestellt werden:

1. Das Gott-Zeit-Verhältnis ist ein Dilemma, das auf der Basis der Relativitätstheorie und der Korrelation der Zeit mit der Materie aufgebaut ist. Es bezieht sich im Wesentlichen darauf, dass der göttliche Entscheidungsprozess vor der Schöpfung erst stattfinden kann, wenn es Zeit gibt. Dies macht die Vorstellung von Gottes Freiheit in der Schöpfung problematisch, insofern als dass Gott den Entschluss zur Schöpfung nicht ohne Zeit treffen kann, da Freiheit mit dem Entscheidungsprozess zu tun hat.
2. Schöpfung als Vollkommenheit hinterfragt die Gründe für die Schöpfung, indem es fragt, ob der Schöpfungsakt (den vollkommenen) Gott vollkommener macht. Was wäre dann ein guter Grund für die Schöpfung? Eine Verbesserung der Ausgangslage in diesem Fall nicht, da dies im Widerspruch zur Vollkommenheit Gottes steht. Daher könnte die Schöpfung entweder als ein willkürlicher, grundloser Akt oder als freie Tat Gottes gedacht werden, da Freiheit „nur durch das Abwägen und Befolgen von Gründen von Willkür zu unterscheiden [ist].“³³⁶
3. Frage der (Un)Begrenztheit: Dieses Problem betrifft Gottes Unbegrenztheit und die Schwierigkeit, sich etwas Begrenztes neben Ihm vorzustellen, ohne Seine Unbegrenztheit zu verlieren.³³⁷ Der Versuch dieser Vorstellung führt dazu, dass das Unbegrenzte begrenzt erscheint und seinen Charakter als unbegrenzt verliert, was die göttliche Einheit, Einfachheit und Vollkommenheit zu gefährden scheint und die Konzeption von Gottes Unendlichkeit, Unbedingtheit und Vollkommenheit infrage stellt.

Die Theologie von Thomas, so David Burrell, löst alle drei Probleme: (1) Die Schöpfung ist nicht vor der Zeit zu denken, und Gott ist immer schon von Ewigkeit her der Urgrund und das Ziel der Schöpfung; (2) das Gute strebt danach, sich mitzuteilen, weswegen die Schöpfung kein willkürlicher Akt, sondern ein Akt der Freiheit Gottes ist; (3) die Schöpfung ist nicht als ein Gegenüber Gottes zu denken,

³³⁵ Von Stosch, *Komparative Theologie*, S. 41–43.

³³⁶ Ebd. S. 42.

³³⁷ Von Stosch merkt an, dass diese Überlegung, die besonders in Verbindung mit Baruch de Spinoza in der frühen Neuzeit diskutiert wurde, Fragen aufwirft, die in monistischen oder panentheistischen Modellen erarbeitet wurden.

welches Gott begrenzt, sondern als Sein, welches an Gottes Sein partizipiert, und entsprechend Seine Unbegrenztheit nicht kompromittiert.³³⁸

Āmidī's Ansatz, der oben kurz geschildert wurde, kann ebenso Lösungsansätze für die drei grundlegenden Probleme anbieten: (1) Im Kontext des Gott-Zeit-Verhältnisses ist bei Āmidī zu betonen, dass Gottes Willen und Allmacht als urewige Attribute gedacht sind, die ihre zeitlichen Effekte erzeugen. Das legt nahe, dass Gott nicht in einem zeitgebundenen Entscheidungsprozess gefangen ist, sondern jenseits der Zeit agiert. (2) Was die Gründe für die Schöpfung angeht, fokussiert Āmidī sich auf die Notwendigkeit einer Ursache für alles, was als „möglich“ betrachtet wird. Während Thomas die Schöpfung als Ausdruck des Guten, das sich mitteilen möchte, sieht, betont Āmidī die *logische Notwendigkeit* einer Ursache, was darauf hindeutet, dass die Schöpfung in seinem Modell nicht als willkürlicher Akt, sondern als Akt der notwendigen Kausalität verstanden wird. (3) In Bezug auf die Frage der Begrenztheit und Unbegrenztheit von Gott bietet Āmidī einen interessanten Ausweg. Er konzipiert die Welt als „essenziell Mögliches“, das an Gottes urewige Attribute der Allmacht und des Willens gebunden ist. Das schafft einen Kontext, in dem das Begrenzte (die Welt) und das Unbegrenzte (Gott) koexistieren können, ohne dass Gottes Unbegrenztheit kompromittiert wird.

Der Diskurs über den Willen Gottes ist ein Diskurs um Gottes Freiheit. Interpretiert man die Freiheit Gottes radikal – etwa, dass es keine lenkenden Einflüsse auf den Willen gibt, kein Prinzip oder Gesetz, keine ursächliche Beziehung, der ein Akt des Willens unterliegen könnte –, würde dies bedeuten, dass auch Prinzipien oder Grundsätze, denen eine Willensentscheidung unterworfen sein könnte, ebenso wie Motive oder Absichten, potenziell die Autonomie selbst bedrohen könnten, weil sie die Freiheit des Willens einschränken. Hierbei stellt sich die Frage, ob das Erscheinen einer tatsächlichen Welt – so wie diese ist – das Resultat einer reinen Entscheidung Gottes ist oder ein willkürlicher Akt.

Im Kontext dieser Diskussion gilt Gottfried W. Leibniz (gest. 1716) als bekannter Gegner der radikalen Freiheitsinterpretation. Sein Standpunkt war, dass Gott notwendigerweise die „beste aller möglichen Welten“ erschafft, und dass unsere aktuelle Welt – nach seiner Ansicht – die bestmögliche ist. Leibniz sieht jedoch die Notwendigkeit an, Gottes Freiheit bei der Schöpfung zu betonen, indem er die eine Unterscheidung zwischen „absoluter“ und „moralischer“ Notwendigkeit einführt.³³⁹

³³⁸ S. Von Stosch, *Komparative Theologie*, S. 50 f, mit Bezugnahme auf Burrell, *Freedom and Creation*, S. 171–184.

³³⁹ Vgl. Schärfl, Thomas, „Leibniz' Theodizee im theologischen Kontext,“ S. 8, [Publikation: <https://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/dogmatik/personen/propach/schaerfl.pdf> Aufgerufen

In einer Weiterentwicklung seiner Theorie führt Leibniz den Begriff der „möglichen Welten“ ein, die er als unterschiedliche Beziehungen zwischen Substanzen interpretiert. Diese Substanzen, die von Gott ins Leben gerufen werden, interagieren in verschiedenen Konstellationen und erzeugen so die „Welt“. Im Gegensatz zu diesen Verständnissen, in denen „mögliche Welten“ als maximal denkbare Zustände angesehen werden, liegt der Fokus bei Leibniz auf den möglichen Interaktionen und Relationen zwischen den Substanzen. Nach ihm wird die Art einer möglichen Welt aus den Wesenheiten der darin existierenden Substanzen gebildet und kann auch die Beziehungen zwischen diesen Substanzen umfassen. Leibniz sieht es als Summe der Wesenheiten, während es auch als umfassenderes Konzept gesehen werden kann, das alle Ereignisse in dieser Welt umfasst, jedoch nicht ihre Beziehung zu Gottes Willen.³⁴⁰

Durch diese sogenannte „prästabilisierte Harmonie“³⁴¹ sind alle Interaktionen und Beziehungen sorgfältig aufeinander abgestimmt. Leibniz widerspricht also dem heutigen Verständnis, dass eine „mögliche Welt“ nur durch ihre Eigenschaften und Zustände definiert wird. Stattdessen ist für ihn der optimale Verlauf der Welt, der sich aus den möglichen Beziehungen zwischen den Substanzen ergibt, entscheidend. Leibniz erforscht die komplexe Beziehung zwischen der geschaffenen Welt und ihrem göttlichen Schöpfer und argumentiert, dass alle Substanzen und Phänomene letztlich von der kontinuierlichen, aus Gott emanierenden Aktivität abhängen, wobei jede „Ansicht“ des Universums eine eigene Substanz generiert.³⁴²

In Bezug auf das Verständnis der Freiheit, distanziert sich Leibniz vom „Prinzip der alternativen Möglichkeiten“, welches voraussetzt, dass eine Entscheidung nur dann als frei gilt, wenn es tatsächlich alternative Optionen gibt, zwischen denen

am 10.09.2023.] mit Verweis auf Leibniz, *Theodizee, Abhandlung*, §2. Und Adams, Robert M., *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford: University Press, 1994, S. 17f.

³⁴⁰ Adams, *Leibniz*, S. 14.

³⁴¹ Schärfl, *Leibniz' Theodizee*, S. 22.

³⁴² „Nun ist zunächst einmal völlig offensichtlich, daß die geschaffenen Substanzen von Gott abhängen, der sie erhält, der sie sogar kontinuierlich in einer Art von Emanation hervorbringt, so wie wir unsere Gedanken hervorbringen. Denn Gott dreht sozusagen das allgemeine System der Phänomene, das er zur Manifestation seiner Ehre hervorzubringen geeignet findet, nach allen Seiten und auf jede Weise hin und her, und er betrachtet alle Gesichter der Welt auf jede mögliche Art, da es keinen Bezug gibt, der seiner Allwissenheit entgeht; das Ergebnis jedes Blicks auf das Universum, bei dem es gleichsam je von einem gewissen Ort betrachtet wird, ist eine Substanz, die das Universum mit diesem Blick überstimmend ausdrückt, falls es Gott gefällt, seinem Gedanken Wirkungen zu verleihen und diese Substanz hervorzubringen. Und da der Blick Gottes stets wahrhaft ist, so sind es auch unsere Perzeptionen, nicht jedoch unsere Urteile, die aus uns stammen und uns täuschen“ Leibniz, Gottfried W., *Metaphysische Abhandlungen*, §14, in: Ulrich J. (Hg.), *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 2014, S. 37.

man wählen kann. Anstelle dieser Auffassung versteht er unter Freiheit die Fähigkeit eines Wesens als Quelle oder Ursache eines Ereignisses zu agieren, ohne äußerem Zwang ausgesetzt zu sein. Kritik an dieser Auffassung, wie sie zum Beispiel von William Rowe geäußert wurde, geht daher an Leibniz' eigentlicher Vorstellung von Freiheit vorbei.³⁴³

Leibniz führt weiterhin aus, dass sich bei der Entscheidung Gottes, etwas zu erschaffen, ein „Streit“ zwischen den verschiedenen Möglichkeiten ergibt, die alle nach Existenz verlangen. Die Möglichkeiten, die am meisten Realität, Vollkommenheit und Verständlichkeit erzeugen, gehen aus diesem „Streit“ als Sieger hervor. Nach Leibniz wird Gott durch eine „moralische Notwendigkeit“ dazu gezwungen, die Dinge so zu erschaffen, dass nichts besser geschehen könnte. Er argumentiert, dass Gott keine Wahl hat, als die bestmögliche Welt zu erschaffen, und betrachtet dies nicht als eine Beschränkung seiner Freiheit, sondern als Zeichen seiner Vollkommenheit. Anders als René Descartes, für den Gott als eigenständiges Wesen existiert und einen göttlichen Willen hat, der als frei und nicht determiniert beschrieben wird,³⁴⁴ oder als Baruch de Spinoza, der Gott mit der Natur pantheistisch identifiziert, und glaubt, dass der göttliche Wille notwendig ist bzw. aus der Logik oder Natur von Gott/Natur selbst folgt, argumentiert Leibniz also aus der Perspektive von Gottes Handeln, sowohl im metaphysischen als auch im moralischen Sinne. Für Leibniz ist der göttliche Wille nicht willkürlich, sondern wird durch Verstand geleitet – eine Position, die im Einklang mit der intellektualistischen Tradition steht, wie sie etwa auch von Thomas von Aquin vertreten wurde. Er verbindet den philosophischen Gedanken eines perfekten Wesens mit der theologischen Vorstellung eines höchsten Entscheiders und argumentiert gegen diejenigen, die glauben, dass Gott die Welt besser hätte machen können. Er zeigt, dass Gottes Handeln entsprechend der Ordnung ist, keine Wunder benötigt und in der Vielfalt seiner Auswirkungen seine Vollkommenheit offenbart.³⁴⁵ Daher kann

343 William Rowe wirft die Frage auf, ob Gott als frei bezeichnet werden kann, wenn er keine andere Wahl hat, als die beste aller möglichen Welten zu erschaffen. Rowe formuliert dieses Problem als ein Dilemma: Eine wahre Freiheit erfordert, dass Gott verschiedene Optionen zur Verfügung haben sollte. Doch wenn er nur die beste Welt erschaffen kann, scheint ihm diese Auswahl zu fehlen. Daher unterzieht Rowe die Freiheit Gottes einer scharfen Kritik. Vgl. Rowe, William, *Can God be Free?*, Oxford: Clarendon, 2004, S. 12f.

344 Descartes, René, *Meditationen über die erste Philosophie*, Wohlers, Christian (Hg.), Hamburg: Felix Meiner, 2009, Meditation III, S. 39ff.

345 „Gott hat alles nach der vollkommensten Schönheit, die möglich ist, geschaffen. [...] Insoweit der Mensch schöne Wahrheiten begreift, ist er ein Spiegel der Schönheit Gottes [...] Die Schönheit der Natur ist so groß und deren Betrachtung hat eine solche Süßigkeit [...], daß wer sie gekostet, alle andern ergötzlichkeiten gering dagegen achtet.“ Vgl. Leibniz, GP VII, S. 74, 76, 89 und 114. Zitiert nach:

Gottes Willen in diesem Kontext als frei und dennoch notwendig betrachtet werden – eine Synthese, die das herkömmliche Verständnis von Freiheit und Notwendigkeit herausfordert.³⁴⁶

Folglich seien hier Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Thomas von Aquin, Leibniz und Āmidī zusammenfassend dargestellt: Thomas von Aquin erkennt an, dass Gott die verschiedenen Komponenten der gegenwärtigen Welt auf bestmögliche Art und Weise arrangiert hat, lässt jedoch offen, ob eine andere mögliche Welt insgesamt besser sein könnte als unsere jetzige. Darüber hinaus postuliert er, dass es, aufgrund der unendlichen Perfektion Gottes und der endlichen Perfektion der Geschöpfe, immer einen metaphysischen „Spielraum“ gibt. In diesem Raum könnten Geschöpfe existieren, die auf der Perfektionsskala höher stehen und somit näher an der göttlichen Perfektion sind als die Geschöpfe unserer Welt. Aus dieser Perspektive verneint Thomas die These einer „bestmöglichen Welt“ und leugnet sogar die Notwendigkeit für Gott, überhaupt eine Welt zu erschaffen.

Leibniz' Konzept steht im starken Kontrast dazu. Er betont die „bestmögliche aller Welten“ und argumentiert, dass Gott aus moralischer Notwendigkeit diese bestmögliche Welt erschafft. Hierbei deutet er die moralische Notwendigkeit nicht als Einschränkung der göttlichen Freiheit, sondern vielmehr als Ausdruck seiner Perfektion.

Auch Āmidīs Sichtweise hebt sich ebenfalls von Thomas von Aquins Ansicht ab. Er behauptet, dass ein Gott ohne Willen im Vergleich zu einem Wesen mit Willen unvollkommen wäre. Daher sieht Āmidī den göttlichen Willen als Notwendigkeit, die aus der göttlichen Vollkommenheit hervorgeht. Er betont damit das unantast-

Breger, Herbert, „Die mathematisch-physikalische Schönheit bei Leibniz,“ in: *Revue Internationale de Philosophie*, 48, Nr. 188. 2. (1994), S. 127–140, hier S. 127.

³⁴⁶ Die Kritik an Leibniz' „bestmöglichen Welt“ zielt vor allem auf die Diskrepanz zwischen dieser These und der manifesten Realität von Leid und Ungerechtigkeit in der Welt ab. Leibniz weicht auf eine Form des theistischen Skeptizismus in seiner Rechtfertigung der Position aus, indem er in seiner Argumentation auf die Fülle des Lebens und die Vielfalt der Welt, die wir Menschen nicht vollständig begreifen oder überblicken können, verweist und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis im Verstehen der Gründe für Gottes Handeln hervorhebt. Dies wird unter anderem durch Catherine Wilson kritisiert und als problematisch für einen rationalen Theismus angesehen, der bestrebt ist, ein logisches und kohärentes Verständnis von Gott und der Welt zu erarbeiten. Thomas Schärfl verweist außerdem darauf, dass aktuelle wissenschaftliche Theorien, insbesondere die evolutionäre Theorie, weitere Fragen zur Tragfähigkeit von Leibniz' Ansicht aufwerfen. Die Evolution wirkt vor allem in Umgebungen, in denen Ressourcenknappheit und Wettbewerb um Energiegewinnung und -verwertung herrschen. Dies wirft die Frage auf, ob eine Welt ohne solche Ressourcenknappheit und den daraus resultierenden Leidensdruck nicht doch eine – sowohl moralisch als auch axiologisch – bessere Welt sein könnte. Vgl. Schärfl, *Leibniz' Theodizee*, S. 21–22.

bare Prinzip der göttlichen Perfektion und schließt jegliche Vorstellung von Unzulänglichkeit oder Mangelhaftigkeit aus.

Im Gegensatz zu Leibniz oder Thomas von Aquin, die einen durch Verstand geleiteten göttlichen Willen betonen, vertritt Āmidī die Idee einer absoluten Freiheit in Gottes Willen. Dieser Willen muss nicht unbedingt durch rationale Gründe bestimmt, und kann daher als willkürlich interpretiert werden. Wie bereits im Kapitel zur Allmacht angedeutet, resultiert Āmidīs Position aus seiner Zugehörigkeit zur aš'aritischen Schule, die diese Ansicht als Reaktion auf die mu'tazilitische Position formulierte, welche die Anwendbarkeit des Kausalitätsprinzips auf Gott betonte. Āmidīs Perspektive soll also als eine Perspektive betrachtet werden, die aus dem Bedürfnis der Widerlegung des mu'tazilitischen Rationalismus entstand und entsprechend Gottes Kontrolle über jeden Aspekt seiner Schöpfung zu jedem Zeitpunkt betonte.

Mit Āmidīs Betonung der Notwendigkeit des göttlichen Willens im Kontext der göttlichen Vollkommenheit wurde die Frage behandelt, inwieweit Gottes Erschaffung der Welt aus freiem Willen oder aus Notwendigkeit erfolgt. Diese Überlegungen führen zu einem weiteren, eng damit verwobenen Thema, das im Folgenden erörtert werden soll: die Frage der menschlichen Freiheit im Angesicht des göttlichen Willens.

a) Wille Gottes und die Freiheit des Menschen

Āmidīs Interpretation legt zwar den Schwerpunkt auf den positiven Aspekt des göttlichen Willens als Gottesattribut und vermeidet eine rein funktionalistische Interpretation, doch sie löst nicht alle daraus resultierenden Herausforderungen. Insbesondere ergeben sich Probleme im Zusammenhang mit der *Kasb*-Theorie, die eine spezifische Interpretation der Wechselwirkung zwischen dem göttlichen Willen und der menschlichen Aneignung von Handlungen bietet, die Gott gewollt und erschaffen hat. Die Aš'ariten sind darum bemüht, jeglichen Anthropomorphismus, also die Zuschreibung menschenähnlicher Eigenschaften oder Begrenzungen an Gott, in ihrer Theologie zu vermeiden. Ihr Ziel ist es, die Einzigartigkeit und Transzendenz Gottes zu bewahren, ohne ihn auf menschliche Maßstäbe oder Kategorien zu reduzieren. Dennoch müssen sie menschliche Konzepte von Willen und Macht in ihren theologischen Rahmen integrieren, was zu interessanten, interpretativen Herausforderungen führt.³⁴⁷ In ihrer Theologie – seit dem Schul-

³⁴⁷ Die Herausforderung der Aš'ariten und insbesondere von Āmidī besteht darin, eine Theologie zu formulieren, die sowohl der menschlichen Fähigkeit, zu wollen und zu handeln, Rechnung trägt, als auch die Souveränität und Transzendenz Gottes bewahrt. Goodman hebt hervor, dass trotz der starken Betonung der göttlichen Bestimmung in der aš'aritischen Theologie eine passive Gehor-

gründer Abū Ḥasan al-Ašʿarī – wird die komplexe Diskussion über den Willen und die Bestimmung hauptsächlich im Lichte der Allmacht Gottes abgehandelt.³⁴⁸ Dabei wird die Prämisse zugrunde gelegt, dass Gott als Urheber sowohl guter als auch schlechter Handlungen auftritt. Die Schöpfung Gottes ist von notwendigen Kausalitäten gänzlich frei, und Gott selbst ist keinerlei Verpflichtungen gegenüber den Menschen auferlegt, sodass jedes göttliche Gebot und Verbot als inhärent richtig aufgefasst werden.³⁴⁹

Trotz dieser starken prädestinarischen Orientierung konzipierten die Ašʿariten durch die *Kasb*-Theorie eine Art der Verantwortung für den Menschen als das Ergebnis einer von Gott geschaffenen Potenz (*quwwa/qudra muḥḍaṭa*),³⁵⁰ die dem Menschen eine kausale Kontrolle über seine Handlungen gewährt und als konstitutive Bedingung für das Zustandekommen von Handlungen verstanden wird. Im Kontext der *Kasb*-Theorie werden menschliche Handlungen von Gott erschaffen und von den Menschen nur vollzogen, indem sie sich diese aneignen, um somit sowohl dem Menschen die Kontrolle und Freiheit über die Handlung zu ermöglichen als auch Gott als den wahren Urheber aller Handlungen zu positionieren.³⁵¹ Um eine konsistente Theologie des göttlichen Willens zu entwickeln, müssen die Ašʿariten und somit auch Āmidī, die menschliche Realität von Willen und Handeln anerkennen und zugleich die göttliche Souveränität und Transzendenz bewahren. Infolgedessen geht die ašʿarische Auffassung von *qaḍāʾ* und *qadar* weitgehend auf diese Überlegungen zurück. „Bestimmung“ (*qaḍāʾ*) wird als Ausdruck der Souveränität des göttlichen Dekrets angesehen und bezieht sich auf eine von Ewigkeit her existierende göttliche Ordnung, die das gesamte Sein umfasst und jedem Wesen eine individuelle, von Gott bestimmte Rolle zuweist. *Qadar*, hingegen, ist bezogen

samkeit nicht die einzige mögliche Reaktion auf die Gedanken an Gottes Souveränität ist. Zudem wird die menschliche Verantwortlichkeit betont, trotz der Auffassung, dass Gott alle Ereignisse lenkt. Goodman, Lenn E. *Islamic Humanism*, Oxford: University Press, 2003, S. 91.

348 Exemplarisch etwa in Ašʿarī, *Maqālāt*, S. 291f. Oder später in Baḡdādī, *Uṣūl*, S. 102.

349 Siehe McCarthy, *The Theology of al-Ashʿarī*, S. 59. und 67.

350 Ašʿarī, *Lumaʾ*, S. 238.

351 Der menschliche „Anteil“ an der Handlung wird bei Ašʿarī durch das Verb „geschehen, stattfinden“ (arab. *waqaʾa – yaqiʾu*) definiert. Richard Frank stellt die gängige Interpretation von Ašʿaris Ansicht infrage, insbesondere den Einsatz des Verbs „geschehen“. Nach Franks Auffassung legt Ašʿarī nicht nahe, dass Gott ein Ereignis durch die Potenz eines menschlichen Akteurs in Gang setzt. Stattdessen schlägt Frank vor, dass es die gleichzeitige Manifestation einer individuell geschaffenen Macht und eines bestimmten Ereignisses ist, die den Menschen als Handelnden erkennbar macht. Vgl. Frank, Richard M., *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School*, London: Duke University Press, 1994, S. 119 und die entsprechende Fußnote.

auf den zeitlichen Willen Gottes (*irāda*), und ist in dieser Hinsicht auf die spezifischen Instanzen des Geschehens gerichtet.³⁵²

Eine zweite bedeutsame Fragestellung betrifft die möglichen Implikationen der vollständigen Wirksamkeit des Attributs des Willens, und der Frage, ob der Wille Gottes – wenn er in vollem Umfang wirksam wird – eine bestimmte Handlung notwendig macht. Dies lässt sich an einem hypothetischen Beispiel verdeutlichen: Nimmt man an, dass der göttliche Wille einen bestimmten Zustand im Handeln des Menschen verursacht – etwa die Vollziehung einer moralisch guten Handlung wie dem Helfen eines Bedürftigen –, so wird deutlich, dass, sobald angenommen wird, der göttliche Wille sei vollständig wirksam, die betreffende Handlung unweigerlich erfolgen muss. In einem Szenario, in dem der göttliche Wille als vollständig wirksam angenommen wird, würde der Mensch die gute Tat unweigerlich vollbringen, weil allein der göttliche Wille bestimmt, was geschieht. Es gibt keine andere Möglichkeit; die Handlung wird zur Notwendigkeit. In diesem Szenario bestimmt allein der göttliche Wille, was geschieht, und es bleibt kein Raum für menschliche Freiheit oder Zufälligkeit.

Anders verhält es sich, wenn man von einer nur teilweisen Wirksamkeit des göttlichen Willens ausgeht. In diesem Fall könnte Gott zwar wünschen, dass der Mensch einem Bedürftigen hilft, aber die Tat würde trotz dieses göttlichen Wunsches möglicherweise nicht erfolgen, was Fragen zur Allmacht Gottes aufwirft und den göttlichen Willen scheinbar ineffektiv erscheinen lässt.

In beiden Szenarien erweist sich das Konzept des Willens als problematisch: Entweder er führt zu einer Absolutheit, die die Freiheit des Menschen beschränkt,³⁵³ oder er erscheint machtlos, da er das gewünschte Ergebnis nicht sicherstellt.³⁵⁴

Ein dritter, neuzeitlicher Ansatz bietet jedoch eine alternative Perspektive. In diesem Verständnis äußert Gott seinen Willen auf eine weitaus subtilere Weise: werbend, einladend und liebend, anstatt durch absolute Kontrolle oder Macht. In diesem Szenario ist der göttliche Wille nicht ein Befehl, der unweigerlich befolgt werden muss, sondern eher eine Führung oder Einladung, der nur durch eine be-

³⁵² Siehe hierzu Aš'arī, *Luma'*, S. 45 f und S. 65 f.

³⁵³ Wenn der göttliche Wille als vollständig wirksam angenommen wird, ähnelt er mehr einer absoluten Bestimmung und lässt keine Freiheit oder Zufälligkeit in der Welt zu. Zum Problem siehe: De Cillis, Maria, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazālī and Ibn 'Arabī*, London: Routledge, 2013, S. 1–23.

³⁵⁴ Die philosophischen Dimensionen und Auswirkungen, die sich aus der Annahme einer vollumfänglichen gegenüber einer partiellen Wirksamkeit des göttlichen Willens ergeben, werden in Kvanvigs Werk eingehend analysiert und diskutiert. Vgl. Kvanvigs, Jonathan L., *The Problem of Hell*, Oxford: University Press, 1993, insbesondere S. 55–60.

wusste Entscheidung des Menschen gefolgt werden kann. Gott ist in dieser Interpretation weder absolut bestimmend noch machtlos. Seine Macht wird vielmehr in der mahnenden Stimme des Gewissens und der verheißungsvoll-werbenden Stimme der Schrift realisiert. Diese Perspektive erlaubt sowohl die Wirksamkeit als auch die Freiheit des göttlichen Willens und vermeidet die problematischen Extreme der vollständigen oder teilweisen Wirksamkeit. Der göttliche Wille wird somit nicht nur als Attribut bestätigt, sondern auch als ein lebendiges und dynamisches Element in der Beziehung zwischen Gott und Seiner Schöpfung verstanden.

Ein weiterer Aspekt, der kritisch betrachtet werden kann, ist die Diskrepanz zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Verständnis von Willen. Der menschliche Wille wird gemeinhin als eine Neigung angesehen, Vorteile zu realisieren und Nachteile zu vermeiden. Logische Probleme ergeben sich jedoch, wenn man dieses Konzept auf Gott überträgt, was die Aš'ariyya sehr oft tut.³⁵⁵ Die Frage stellt sich, ob die menschlichen Kategorien von „Vorteil“ bzw. Nutzen und „Nachteil“ überhaupt auf ein allmächtiges und allwissendes Wesen anwendbar sind. Selbst wenn die Definition Āmidīs Gottes Wille als ein Vollkommenheitsmerkmal Gottes definiert, taucht dasselbe Problem auf: die vollkommene und bedürfnislose Natur Gottes lässt Zweifel aufkommen, ob er überhaupt einen Grund hätte, Vorteile anzustreben oder Nachteile zu vermeiden, da er bereits in seiner Vollkommenheit verankert ist und ihm nichts schaden kann. Zudem kann die Vorstellung, dass Gott danach strebt, Vorteile zu realisieren und Nachteile abzuwehren anthropomorphistisch gedeutet werden, indem Gott menschenähnliche Motive und Bedürfnisse zugeschrieben werden. Daher erscheint die Anwendung dieses menschlichen Verständnisses von Willen auf Gott in gewisser Weise absurd.

Ein zusätzlicher, nicht weniger relevanter Punkt ist die Manifestation des göttlichen Willens in der Welt. Mit „Manifestation“ ist hier eine konkrete Realisierung des göttlichen Willens im Rahmen der Schöpfung und der menschlichen Erfahrung gemeint. Zwei Szenarien bieten sich an: Ein ewiger göttlicher Wille, der seit Beginn der Zeit alle Ereignisse geplant hat, und ein dynamischer göttlicher Wille, der im Laufe der Zeit Veränderungen ermöglicht. Diese Modelle des göttlichen Willens – ein ewiger und ein dynamischer – wurden beide in der Geschichte der Theologie vertreten: das Konzept eines ewigen göttlichen Willens findet zum Beispiel seine Wurzeln in den Werken antiker Philosophen wie Aristoteles – mit dem Konzept des „unbewegten Bewegers“ welches als endgültige Ursache aller

³⁵⁵ Siehe dazu Griffel, *Al-Ghazali*, S. 185. Hier diskutiert er die Spannungen und Herausforderungen beim Übergang von menschlichen zu göttlichen Kategorien im Kontext des Willens in den Werken al-Ġazzālīs.

Bewegung und Veränderung gilt – und Platon – mit der „Ideenwelt“ als einer Welt der Formen, die nicht den Gesetzen der Zeit und somit auch der Veränderung unterliegen – und wurde später von christlichen Denkern wie Augustinus und Thomas von Aquin übernommen und weiterentwickelt.³⁵⁶ Im Gegensatz dazu erlaubt das Modell des dynamischen göttlichen Willens eine größere Flexibilität und Veränderlichkeit, was mit den Ideen des Humanismus und der Aufklärung korrespondiert und in gegenwärtigen theologischen und philosophischen Strömungen wie dem Open Theism Anklang findet.³⁵⁷ Beide Modelle erzeugen neue Herausforderungen, die die Eigenschaften Gottes potenziell infrage stellen könnten. Im ewigen Modell könnte man fragen, ob es Raum für Veränderung oder freien Willen gibt, wenn alles vorbestimmt ist. Im dynamischen Modell hingegen taucht die Frage auf, ob ein allwissender, unveränderlicher Gott seinen Willen ändern würde oder könnte.

Āmidī, ein Vertreter des aš'aritischen Okkasionalismus, sieht alle Ereignisse als unmittelbare Folge der göttlichen Intervention. Allerdings folgt Gottes Wirken bestimmten Prinzipien und Mustern, die Beständigkeit und Kontinuität implizieren, was als Ausdruck seiner Verlässlichkeit und Konsistenz interpretiert werden kann. Durch das ständig wiederkehrende Handeln (welches sich etwa in den Naturgesetzen zeigt) kann man darauf vertrauen, dass Gott sich selbst treu bleibt, wodurch er sich für den Menschen als verlässlich erweist. Āmidī lässt dennoch Raum dafür, dass ein allmächtiger Gott von diesen Mustern abweichen könnte, wie Er dies bei Wundern zeigt.³⁵⁸ Die Gläubigen können aber darauf vertrauen (*tawakkala*), dass Gott, der immer wieder neu die Beständigkeit realisiert, Sich selbst treu bleibt, woraus sich das menschliche Verhältnis zu ihm entwickelt hat.

Wie im Kapitel 2.1 gezeigt, umfassen die Koranverse sowohl die Vorstellung von Gottes Bestimmung als auch die Verantwortung des Menschen für seine Handlungen und daher seine Freiheit. Die aš'aritische Interpretation des göttlichen Willens und die gegenwärtigen philosophischen Ansätze lassen sich aufgrund ihrer unterschiedlichen ontologischen und metaphysischen Prämissen nur bedingt vergleichen. Die Aš'ariten, hier repräsentiert durch Āmidīs Verständnis, betonen, dass Gottes Wille sich auf die Schöpfung und die Lenkung des Universums ausdehnt. Er ist der Spezifizierende (*al-muḥaṣṣiṣ*), dessen Auswahl aus einer Fülle von Möglichkeiten sowohl Vollkommenheit als auch Freiheit impliziert. Āmidīs Argumen-

356 Copleston, Frederick, *A History of Philosophy: Volume 2, Mediaeval Philosophy. Augustine to Scotus*, London: Continuum, 2003. S. 68–74, insbesondere 72 (für Augustinus) und S. 347–363, insbesondere 349 (für Thomas).

357 Vgl. Clark Pinnock et al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove: InterVarsity, 1994.

358 Vgl. Āmidī, *Abkār*, S. 516.

tation erweitert diese klassische Position, indem er die Notwendigkeit eines Willens auf Basis der Vollkommenheit Gottes betont. Für die aš'aritische Theologie kann zum Schluss dieser Überlegungen behauptet werden, dass der Mensch aus rein metaphysischer Sicht frei ist zu handeln, nicht aber Erschaffer seiner eigenen Handlungen ist. Die menschliche Wahl (*iḥtiyār*) ist ein unvermeidbares Glied in der Kette der Entstehung einer Handlung, deren Ursprung Gott ist: Im aš'aritischen Verständnis stellt die Wahlmöglichkeit ein notwendiges Element im Prozess der Handlungsinitiierung dar, wobei der ursprüngliche Impuls von Gott kommt. Der Mensch übt seine Freiheit aus, indem er eine bestimmte, von Gott ermöglichte Handlung wählt. Dabei ist ihm bewusst, dass er sich auch für eine andere Handlung hätte entscheiden können.³⁵⁹ Dieses Verständnis kann als eine Form des Libertarismus interpretiert werden, bei der die menschliche Freiheit und die göttliche Souveränität zusammen existieren.

Die aš'aritische Theologie und die vorgestellten gegenwärtigen Philosophien teilen die Annahme, dass Gott einen Willen besitzt, den er frei ausübt. Es gibt jedoch Unterschiede hinsichtlich des Verständnisses der Natur dieses Willens, der Bedingungen seiner Ausübung und seiner Beziehung zur Welt und zur Menschheit. Was Āmidī vor allem versucht, ist zu zeigen, dass die bloße Idee eines Schöpfers notwendigerweise seine Vollkommenheit impliziert. Andernfalls ähnelt Er dem Geschöpf, was mit der Idee eines „perfekten Wesens“ nicht vereinbar ist. Als solches Wesen ist Gott mit seinem Willen der Geber der Existenz für alle anderen Wesen und somit der Schöpfer, der allein aufgrund seiner „Schöpferschaft“ keine Vollkommenheit vermissen kann, die das Geschöpf genießt. Sein Ansatz zum Thema des göttlichen Willens scheint analytisch und deduktiv zu sein: Die Behauptung, dass Gott keinen Willen besitzt, wird zunächst als auf die Behauptung reduzierbar gezeigt, dass Gott zur Klasse der Nichtbesitzer eines Willens gehört. Es wird dann gezeigt, dass das Konzept des Nichtbesitzers eines Willens, wenn es einer Analyse unterzogen wird, die Vorstellung von Mangel im Verhältnis zum Besitzer eines Willens beinhaltet und, dass das Konzept, des Besitzers eines Willens entsprechend, die Vorstellung von Vollkommenheit beinhaltet.

³⁵⁹ Das wird in der Phrase reflektiert, dass der Mensch die Potenz zu einem bestimmten Akt und zu seinem Gegenteil hat. Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 388. Vgl. auch Aš-Šāfi'ī, *Āmidī wa-Ārā'uhū l-Kalāmīyya*, S. 346.

3.3 Wissen Gottes (*al-ʿilm*)

Dieses Unterkapitel widmet sich dem dritten Attribut in dieser Klassifikation, dem Wissen Gottes (*al-ʿilm*). Zunächst wird die klassische ašʿaritische Schule behandelt, indem die Werke von al-Bāqillānī und al-Baḡdādī herangezogen werden, wodurch ein Einblick in die Ursprünge dieser theologischen Strömung gegeben wird. Dabei wird es vor allem um die Frage gehen, wie Gott die Welt und ihre Ereignisse erkennt und wie dieses Wissen mit seiner Allmacht und Allwissenheit in Einklang gebracht werden kann.

Die Debatte über das Verhältnis zwischen dem göttlichen Wissen (*ʿilm*) und Seinem Willen (*irāda*) einerseits und dem menschlichen freien Willen oder Entscheidungsfreiheit andererseits lässt sich theologisch innerhalb von zwei Debatten betrachten: (1) Die erste ist die Debatte um den freien Willen und ob dieser im Rahmen der durch Gott determinierten Existenz überhaupt möglich ist; (2) die zweite bezieht sich auf die moralische Verantwortung bezüglich der Existenz des Übels in der Welt, und was überhaupt die Quelle dieses Übels ist. Während die erste Debatte unabhängig von der Existenz eines wollenden und wissenden Schöpfers geführt werden kann (etwa dadurch, dass die Quelle der Eingrenzung des freien Willens unveränderliche Universalgesetze der Natur sind), wird die letztere Debatte nur auf der Grundlage der Existenz eines göttlichen, wissenden, wollenden und entsprechend bewussten Wesens geführt werden können. Die Frage nach der Vereinbarkeit von freiem Willen und göttlicher Prädestination wirft nicht nur ethische und moralische Fragen auf, sondern berührt auch das Verständnis von Verantwortung und menschlicher Handlungsfähigkeit. Ist es möglich, dass der Mensch sowohl frei handeln als auch in einem von Gott determinierten Rahmen agieren kann? Oder schließt das eine das andere aus?

3.3.1 Positionen der klassischen ašʿaritischen Schule

In Bezug auf die beiden genannten Debatten argumentiert die frühe ašʿaritische Theologie dafür, dass Gottes Wille und Wissen die menschlichen Handlungen bestimmen. Bāqillānī etwa unterstreicht, dass der Mensch eine Art von Entscheidungsfreiheit durch die Aneignung der Handlungen (*kasb*) erhält, indem er sich einer bereits von Gott bestimmten Handlung zuwendet. Ein weiterer bedeutender ašʿaritischer Gelehrter, al-Ġuwaynī, thematisiert in seinem Werk *Iršād* die Frage der göttlichen Gerechtigkeit und der moralischen Verantwortung. Er argumentiert, dass Gott keine Verpflichtung hat, das Beste für Seine Geschöpfe zu tun und dass die

menschliche Verantwortung auf dem göttlichen Gebot und der göttlichen Offenbarung basiert.³⁶⁰

In seinem Werk *al-Luma'* behandelt Aš'arī die Frage des göttlichen Wissens zunächst in einfacher Form. Angesprochen auf die Frage eines hypothetischen Gegners, warum er behauptet, dass Gott wissend sei, erläutert Aš'arī den Prozess der Entstehung komplexer Objekte (*daqā'iq aš-šanā'i*). Er argumentiert am Beispiel der komplexen Erschaffung des menschlichen Körpers sowie der Sonne und des Mondes, dass diese nur von einem wissenden Erschaffer hervorgebracht werden können.³⁶¹ Für Aš'arī ist die Bedeutung des göttlichen Wissens, bzw. seine Wirklichkeit (*ḥaqīqa*), das Mittel, durch welches ein Wissender das zu Wissende erkennen kann.³⁶² Dabei betont er, dass Gott durch Sein Wissen allwissend ist, nicht etwa durch Sein Selbst. Wäre Gott durch Sich Selbst allwissend, würde Sein Selbst das Wissen darstellen. Aš'arī klärt abschließend, dass die Attribute Gottes (*sifāt*) weder als Gott Selbst noch als von Ihm getrennt betrachtet werden können.

In der Tradition von Ġuwaynī und Baqillānī steht Baġdādī, der Gottes Wissen als ein einzigartiges Attribut (*ilm wāḥid*) definiert, durch das Gott alle zu wissende Dinge erkennt (*'alima ġamī'a ma'lūmātiḥi*). Dieses Wissen ermöglicht es Gott, sowohl Vergangenheit, Gegenwart als auch Zukunft zu kennen und sich sowohl auf nicht-aktualisierte Möglichkeiten (*'alima biḥi istiḥālata l-muḥālāt*) als auch auf seine eigene Selbstwahrnehmung zu beziehen (*'alima 'ilmahū bi-nafsihī*).³⁶³

Zudem präsentiert Baġdādī einige Gegenpositionen knapp, ohne jedoch eine ausführliche Analyse ihrer Implikationen für das Verständnis des göttlichen Wissens vorzunehmen. Er erwähnt beispielsweise die Theologien der Zurāriyya und der Ġahmiyya, die davon sprechen, dass Gottes Wissen entstanden ist (*ḥudūt 'ilm Allāh*) in dem Sinne, dass Er ein Objekt nicht kennt, bevor sein Akt des Wissens über dieses Objekt entsteht (*lā ya'lamu š-šay'a qabla ḥudūti 'ilmihī biḥi*).³⁶⁴ Diese Ansicht impliziert eine zeitliche Dimension in Gottes Wissen und kann damit Raum für

360 Al-Ġuwaynī, *Iršād*, in: Walker, P. (Übs.), *A Guide*, S. 158f.

361 Vgl. Aš'arī, *Luma'*, S. 10f. (§ 13–14). Englische Übersetzung: McCarthy, *Theology*, S. 12f.

362 Vgl. Ibn Fūrak, Abū Bakr, *Muğarrad Maqālāt aš-šayḥ Abi l-Ḥasan al-Aš'arī*, Gimaret, D. (Hg.), Beirut: Dār al-Mašriq, 1987, S. 10.

363 Vgl. Aš'arī, Baġdādī, *Uṣūl*, S. 95, Z. 2–5. Die gleiche Erklärung vom Wissen Gottes benutzt Baġdādī schon in der ersten Grundlage, als er die Arten des Wissens schildert: „Wissen Gottes – erhaben sei Er – ist ein urewiges Wissen, welches nicht notwendig, nicht erworben und nicht durch Sinne, Denken oder Spekulation wahrnehmbar ist. Es ist umfassend [in Bezug auf] alle Einzelheiten des Wissbaren (*ġamī'a l-ma'lūmāti 'alā t-tafṣīl*). Gott ist um alles, was geschah, was geschehen und was nicht geschehen wird und würde etwas geschehen [was nicht tatsächlich geschieht], wie es geschähe, wissend [und zwar] durch ein einziges (*wāḥid*), urewiges und nicht in der Zeit entstandenes Wissen.“ Ebd. S. 8, Z. 5–9.

364 Vgl. ebd. S. 95, Z. 7–10.

menschliche Freiheit lassen, wirft jedoch auch Fragen zur Allwissenheit und Omnipotenz Gottes auf. Weiterhin nennt Baġdādī die Position des Muʿtaziliten Muʿammar, nach welcher es nicht erlaubt ist, zu sagen „Gott kennt sich selbst“ (*Allāhu ʿālimun bi-naḥsihi*),³⁶⁵ und die anthropomorphistische Sichtweise der Karrāmīyya, die besagt, dass Gott zwei Formen des Wissens besitzt (*li-llāhi ʿilmayni*), von denen Er mit dem einen die Ihm wissbaren Dinge weiß (*yaʿlamu maʿlūmātahū*) und durch das andere um dieses Wissen (von den wissbaren Dingen) weiß (*yaʿlamu ḥāda l-ʿilma bi-ʿilmi l-āḥar*).³⁶⁶

Baġdādīs Ausführungen lassen Raum für kritische Analysen, vor allem hinsichtlich verschiedener problematischer Aspekte, die im Kapitel 3.3.3 etwas ausführlicher diskutiert werden. Ein solcher Aspekt betrifft die Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens. Die Annahme, dass dieses Wissen ewig und unveränderlich ist, wirft Fragen zur Beziehung zwischen dem göttlichen Wissen und der zeitlichen Welt auf, indem es schwierig sein kann zu erklären, wie Gott Wissen von zeitlich veränderlichen Ereignissen und Zuständen haben kann, wenn sein Wissen unveränderlich ist. Ein weiterer Kritikpunkt könnte sich auf das Problem der göttlichen Prädestination beziehen: Die Vorstellung, dass Gott alles, was geschehen und nicht geschehen wird, bereits weiß, scheint auf den ersten Blick sehr deterministisch. Dies wirft die Frage auf, inwiefern Menschen für ihre Handlungen verantwortlich sein können.

Eine dritte Überlegung betrifft muʿtazilitische und karrāmītische Interpretationen des göttlichen Selbstwissens, die zu einer möglichen unendlichen Regressionsproblematik (*tasalsul*) führen könnten: Wenn Gott sein eigenes Wissen kennt, dann kennt er auch sein Wissen über dieses Wissen, und so weiter. Diese Vorstellung führt zu einer unendlichen Kette von Wissenszuständen, was für das Konzept der Einheit Gottes problematisch sein könnte.

3.3.2 Āmidī im späteren Diskurs

In seinem Werk *Abkār* setzt sich Āmidī ausführlich mit den unterschiedlichen Konzeptionen von Gottes Wissen auseinander. Er betont, dass der Schöpfer über ein ewiges, anfangsloses Wissen verfügt, das mit sämtlichen Referenzobjekten (*mu-taʿalliqāt*) in Verbindung steht. Dieses Wissen ist „weder durch die Bezugnahme auf

³⁶⁵ Als Kritik dieser Lehre merkt Baġdādī an: „Zu den merkwürdigen Dingen bezüglich des Wissenden um andere [Dinge] als sich [selbst] gehört, dass Er kein Wissender Seiner selbst ist.“ Ebd. S. 95, Z. 10–13.

³⁶⁶ Diese Gelehrte unterscheiden sich nicht von denen, die Gott eine Mehrzahl der Wissensakte zuschreiben, so Baġdādī. Vgl. ebd. S. 95, Z. 14–16.

seine Essenz, noch durch die Bezugnahme auf die Objekte des Wissens begrenzt“ (*ğayr mutanāhin bi-n-naẓar ilā dātihi wa-lā bi-n-naẓar ilā ġayrihi*). Damit betont er die Unbegrenztheit des göttlichen Wissens, welches alle Dimensionen der Schöpfung in unendlicher und allumfassender Weise umfasst. Āmidī stellt drei prominente philosophische Gegenpositionen zu seiner Definition von Wissen vor:

1. Die erste Position lehnt die Vorstellung eines allumfassenden göttlichen Wissens rigoros ab, sei es im Bezug auf Gottes eigene Essenz oder irgendetwas anderes (*nafy kawnaḥū ‘āliman muṭlaqan, lā bi-dātihi wa-lā bi-ğayrihi*).³⁶⁷

Āmidī erläutert nicht, um welche Philosophen es sich hier handelt. Allerdings erklärt Ḥasan aš-Šafi‘ī, dass hiermit die Neuplatoniker gemeint sind, die dem „ersten Prinzip“ das Wissenssein abgesprochen haben.³⁶⁸

2. Im Gegensatz dazu bestätigt die zweite Position, dass Gott zwar Wissen über seine eigene Essenz hat, jedoch nicht über alles andere (*aṭbata kawnaḥū ‘āliman bi-dātihi dūna ġayrihi*).

Auch hier konkretisiert Āmidī nicht, um wen es sich handelt, während aš-Šafi‘ī diese Position mit den Aristotelikern vergleicht.³⁶⁹

3. Die dritte Position bestärkt hingegen die Ansicht, dass Gott sowohl über Wissen seiner eigenen Essenz als auch der gesamten Schöpfung verfügt, allerdings nur in einem allgemeinen Sinne (*ma’nā kullīyyan*), ohne dabei auf spezifische Einzelheiten (*ğuz’iyyāt*) einzugehen.

Zu den Verfechtern dieser Position, zu denen Āmidī explizit Ibn Sīnā zählt, gehört die Überzeugung, dass Gottes Wissen alle Bereiche der Schöpfung umspannt, sich jedoch nicht auf die feineren Details erstreckt.³⁷⁰

Neben diesen Meinungen reflektiert Āmidī auch über die Mu‘tazila. So beschreibt er diverse Positionen von ihnen, die hier zusammengefasst dargestellt werden:

³⁶⁷ Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 237.

³⁶⁸ Er schreibt: „Diejenigen, die Sein Wissen sowohl in Bezug auf seine eigene Essenz als auch in Bezug auf andere Dinge leugnen, diese Aussage trifft auf die neuplatonischen Philosophen zu, die in der Betonung der Einheit des ersten Prinzips (des Einen oder des Guten) so weit gegangen sind, dass sie ihm jegliches Wissen absprechen, selbst in Bezug auf seine eigene Essenz.“ Vgl. Aš-Šafi‘ī, *Āmidī wa-Ārā’uhū l-Kalāmiyya*, S. 249.

³⁶⁹ Vgl. Ebd. S. 249. Aristoteles betrachtete das Göttliche als den „unbewegten Bewegter“, der ein vollkommenes Wissen über sich selbst besitzt. Sein Wissen über die materielle Welt hingegen ist weniger klar, da Aristoteles den unbewegten Bewegter als „allgemein wirkendes Prinzip“ betrachtet, das die Welt formt, ohne sich direkt in die Einzelheiten der Schöpfung einzumischen.

³⁷⁰ Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 237.

- (1) Nach der Lehre von Ġahm b. Ṣafwān sollte der Schöpfer nicht mit Attributen beschrieben werden, die auch seinen Geschöpfen zugesprochen werden könnten. In dieser Perspektive ist Gott nicht als „wissend“ oder „lebendig“ zu bezeichnen, sondern lediglich als „allmächtig“ und als Schöpfer (*ḥāliqan*), da diese Eigenschaften den Menschen nicht innewohnen können.
- (2) Nach der Position des Muʿtaziliten ʿDirār lässt sich Gott als „wissend“ bezeichnen, konkret im Sinne, dass Er nicht als „unwissend“ betrachtet wird (*bi-maʿnā annahū laysa bi-ġāhil*).
- (3) Al-Ġubbāʾī und sein Sohn Abū Hāšim sind sich einig, dass Gott Wissen über seine eigene Essenz besitzt (*ʿālim li-dātihi*), unterscheiden sich jedoch in der Interpretation dieses Wissens: während Al-Ġubbāʾī argumentiert, dass es keine zusätzlichen Eigenschaften oder Zustände für Gottes Wissen über seine Essenz erfordert, ist Abū Hāšim der Ansicht, dass Gott einen zusätzlichen Zustand hat (*dū ḥāla zāʿida*), der weder als existent noch als nicht-existent, bekannt oder unbekannt definiert werden kann.
- (4) Abū al-Huḍayl wiederum ist der Überzeugung, dass Gottes Wissen mit seiner eigenen Essenz identisch ist (*ʿālim bi-ʿilm huwa dātuhū*).
- (5) Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī vertritt die Ansicht, dass Gottes Wissen über spezifische Einzelheiten (*al-ġuṣʿiyyāt*) erneuerbar ist, während sein Wissen über allgemeine Prinzipien (*al-kulliyāt*) ewig und unveränderlich bleibt.
- (6) Zuletzt gibt es innerhalb der Muʿtazila noch eine weitere Gruppe, die annimmt, dass Gottes Wissen begrenzt ist und sich nur auf endliche Aspekte erstreckt, während er das Unendliche nicht vollständig erfassen kann.³⁷¹

Im Dialog mit verschiedenen Positionen bietet die ašʿarische Perspektive einige kritische Einwände und Argumente, die Āmidī systematisch abarbeitet, beginnend mit der Widerlegung der philosophischen Annahme, dass die Natur des göttlichen Seins eine rein intellektuelle ist (*ʿaql maḥḍ*), und Er Sein Selbst daher kennen muss, weswegen er auch Wissen über andere Dinge hat. Er kritisiert die Philosophen dahingehend, dass ihr Argument zwar die Möglichkeit von Gottes Wissen über Seine eigene Essenz darstellen mag, jedoch nicht dessen Notwendigkeit beweist. In diesem Zusammenhang stellt Āmidī klar, dass die Existenz einer Eigenschaft nicht allein durch das Fehlen eines „Hindernisses“ (*al-manīʿ*) bestätigt wird. Vielmehr muss es für das Vorhandensein einer solchen Eigenschaft auch einen zugrundeliegenden Grund oder eine Ursache geben. Weiterhin stellt Āmidī die Reichweite des philosophischen Arguments infrage: Wenn es gültig ist, so deutet es auf absolutes Wissen hin. In diesem Fall stellt sich die Frage, warum dieses Wissen nur auf

371 Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 237f.

universelle (*kulliyāt*) und nicht auch auf partikuläre (*ḡuz'īyyāt*) Dinge beschränkt sein sollte.³⁷² Durch diese Kritik betont er die inkonsistente Natur der philosophischen Argumentation und öffnet Raum für eine andere Betrachtung des Wissen Gottes.

Schließlich erfolgt eine kritische Reflexion seiner aš'aritischen Vorgänger: Āmidī erklärt, dass die Aš'ariten den Beweis über „Perfektion der Welt“ und die daraus zu erkennende „Weisheit in der Schöpfung“ (*al-itqān wa-l-iḥkām*) in Bezug zu göttlichem Wissen gebracht haben. Āmidī argumentiert, dass selbst wenn man annimmt, dass das Universum in höchster Weise „perfekt und genau“ geschaffen ist, dies nicht notwendigerweise auf das Wissen des Schöpfers hinweist. Er präsentiert einen seinerseits bevorzugten Beweis, der das Aussuchen des Zeitpunktes des Entstehens seitens Gottes in Fokus rückt: Das Argument besagt, dass Gott alles neu erschafft (*iḡād*) und den Zeitpunkt des Entstehens aussucht (*taḥṣiṣ*), d. h. mit Absicht (*qaṣd*) und Wahl handelt. Es ist gerade diese Handlungsweise, die notwendigerweise vollumfängliches Wissen impliziert (*al-qaṣd ilā š-šay' yustad'ā l-'ilm bi-dālika š-šay'i ḍarūratan*),³⁷³ und nicht die Perfektion im Universum, wie die frühen Aš'ariten argumentiert haben.³⁷⁴ Denn das absichtliche Erschaffen und die Auswahl des Zeitpunktes des Entstehens bedeutet, dass Gott notwendigerweise von den Einzelheiten jeder Sache Kenntnis haben muss, wie Koran 67:14 sagt: „Weiß etwa derjenige, der erschafft, nicht, während Er der Feinfühlige, der Allkundige ist?“³⁷⁵ Dieser Ansatz untermauert die aš'aritische Position, die Gottes Wissen als allumfassend und zielgerichtet beschreibt.

372 Vgl. Ebd. Bd. 1, S. 239–241.

373 Ebd. Bd. 1, S. 243.

374 Außerdem, so Āmidī, wird das Argument der perfekten Ordnung in Universum seitens der Naturalisten (*ahl aṭ-ṭabā'i*) abgelehnt, da sie davon ausgehen, dass die Perfektion ein Produkt des Zufalls sein könnte. Ebd. S. 244.

375 Hier wird von der Übersetzung Paret's abgewichen, um das Argument zu vereinfachen. Paret übersetzt: „Sollte er sich nicht in denen auskennen, die er geschaffen hat (oder: Sollte einer, der (die Welt) geschaffen hat, nicht Bescheid wissen) wo er doch (bei jeder Schwierigkeit) Mittel und Wege findet und (über alles) wohl unterrichtet ist?“

Weitere koranische Verse, die Āmidī einbringt, sind: „Aber Gott bezeugt, was er (als Offenbarung) zu dir herabgesandt hat, er hat es mit seinem Wissen herabgesandt und die Engel bezeugen (es mit ihm). Und Gott genügt als Zeuge“ (Koran 4:166) und zu den Einzelheiten göttlichen Wissens insbesondere: „Und Gott hat euch (in eurer Eigenschaft als Menschen ursprünglich) aus Erde, hierauf aus einem Tropfen (Sperma) geschaffen und euch hierauf zu Paaren gemacht. Und kein weibliches Wesen ist schwanger oder bringt (ein Kind) zur Welt, ohne daß er es weiß. Und keiner bleibt lang am Leben, und keinem wird seine Lebenszeit verkürzt, ohne daß es in einer Schrift (verzeichnet) wäre. Dies (alles zu wissen) ist Gott ein leichtes.“ Koran 35:11. Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 242.

Ferner erfolgt Āmidī's Argument über die Vollkommenheit Gottes (*kamāl*), um die Notwendigkeit des Attributs des Wissens zu bestätigen, indem das Wissen Gottes als Zeichen seiner Vollkommenheit angesehen wird, in ähnlicher Weise, wie dies auch über andere Attribute erfolgte.³⁷⁶

a) Drei Probleme, die mit dem Wissen Gottes zusammenhängen

In seinen Ausführungen erörtert Āmidī drei Herausforderungen, die sich in Bezug auf Gottes Wissen ergeben, insbesondere durch den Versuch, göttliches Wissen aus menschlicher Perspektive zu begreifen und es anhand des Wissens der Geschöpfe zu beurteilen. Er stellt diese Probleme auf und unternimmt den Versuch, darauf eine Antwort zu finden. Hier werden zunächst diese Probleme geschildert und kontextualisiert, und darauf aufbauend erst in einem zweiten Schritt Āmidī's Lösungsansätze präsentiert.

1. *ilm ḍarūrī* vs. *ilm ḥazārī*: Wenn Gott Wissen besitzt, muss dieses entweder notwendig oder spekulativ sein.

In diesem Problem wird Art und Weise, wie Gottes Wissen charakterisiert werden kann, problematisiert. Die zwei durch Āmidī aufgeworfenen Kategorien besagen Folgendes: *Ilm ḍarūrī* als notwendiges Wissen ist intuitiv, dem Subjekt inhärent und unmittelbar gewonnen, ohne dass eine Untersuchung oder ein Denkprozess erforderlich ist. Im Kontext göttlichen Wissens bedeutet dies, dass Gott dieses Wissen aufgrund seiner göttlichen Natur automatisch und ohne Erkenntnisprozesses besitzt. *Ilm ḥazārī* hingegen stellt einen spekulativen oder diskursiven Wissensprozess dar. Wissen wird durch Überlegung, Untersuchung oder rationale Prozesse erworben. In Bezug auf göttliches Wissen stellt sich die Frage, ob Gott Wissen auf diese Weise erwerben kann, indem er die Schöpfung „untersucht“ oder selbst „reflektiert“, was jedoch implizieren würde, dass das göttliche Wissen in seiner Essenz dem erschaffenen Wissen ähnelt.

2. *ilm kullī*: Gottes Wissen wird als allumfassend und allgemein betrachtet, wobei es die einzelnen Ereignisse und Aspekte der Schöpfung in einer umfassenden Weise berücksichtigt.

Dieses Problem vermeidet die Vorstellung einer Vielzahl oder Vielfalt innerhalb des göttlichen Wesens, da es die Einzigartigkeit Gottes in jeder Hinsicht betont. Wie oben dargelegt, erwähnt Āmidī, dass dies die Ansicht von Ibn Sina ist. In Bezug auf

376 „Der Beweis, der auf der Idee der Vollkommenheit basiert, besagt, dass wenn Gott – erhaben sei Er – kein Wissen hätte, Er unvollkommener wäre als jene Seiner Geschöpfe, die dieses Attribut besitzen, was unmöglich ist.“ Ebd. Bd. 1, S. 243f.

göttliches Wissen bezieht sich dieser Ansatz auf die Vorstellung, dass Gottes Wissen umfassend und allgemein ist, sodass es die gesamte Schöpfung in einer ganzheitlichen Weise erfasst. Diese Perspektive betont, dass Gott alle Aspekte und Ereignisse seiner Schöpfung kennt, ohne sich auf die Details und Einzelheiten konzentrieren zu müssen, wie es bei menschlichem Wissen der Fall ist. Das Wissen Gottes wird weiterhin als absolut und vollkommen angesehen, da es die gesamte Schöpfung umfasst und nicht durch die Beschränkungen menschlichen Wissens eingeschränkt ist. Außerdem geht es über die Grenzen von Raum und Zeit hinaus, indem es sowohl Vergangenheit, Gegenwart als auch Zukunft umfasst.

3. *‘ilm ḥādīṭ* und *‘ilm mutağaddid*: Das göttliche Wissen ist in der Zeit entstanden und aktualisiert sich immer wieder neu, weswegen sich notwendigerweise auch die Objekte des Wissens (*mawḍū‘āt*) ständig erneuern.

Im Zusammenhang mit göttlichem Wissen bezieht sich dieses Problem auf die Vorstellung, dass Gottes Wissen zeitlich entsteht und sich kontinuierlich erneuert, wodurch sich auch die Objekte des Wissens (*mawḍū‘āt*) ständig erneuern müssten. Andernfalls – so das aufgeworfene Problem – würde die Ewigkeit des Wissens die Ewigkeit der Wissensobjekte erfordern, oder das Wissen würde in Unwissenheit umschlagen, weil es nicht der Realität entspricht. Gerade diese Bedenken, so Āmidī, waren eine Grundlage für Denkfehler der Ġahmiyya. In dieser Perspektive wird Gottes Wissen als dynamisch und anpassungsfähig betrachtet, da es auf die Veränderungen und Entwicklungen in der Schöpfung reagiert. Dieser Ansatz erlaubt es, Gottes Wissen als lebendig und prozessual zu verstehen, welches stets mit den Veränderungen der Schöpfung Schritt hält und sich entsprechend aktualisiert.

b) Āmidīs Antwort auf die Unterscheidung von notwendigem und spekulativem Wissen

Āmidī widerspricht dem Einwand, der das göttliche Wissen als entweder notwendig oder spekulativ beschreibt, indem er darauf hinweist, dass eine derartige Anwendung menschlicher Kriterien auf Gott unangemessen erscheint. Er akzeptiert die Notwendigkeit göttlichen Wissens, wenn damit gemeint ist, dass es ohne Reflexion und ohne Erkenntnisprozesse entsteht und nicht von seinem Träger getrennt werden kann. Außerdem wird in der Offenbarung nichts von dem Erkenntnisprozess Gottes gesprochen und das Wissen wird allumfassend dargestellt. Die Notwendigkeit des menschlichen Wissens kann entsprechend nicht auf Gott angewandt werden.³⁷⁷

³⁷⁷ Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 250 f.

Um dieses und ähnliche Probleme zu bewältigen, schlägt Āmidī einen Ansatz vor: eine strikte Unterscheidung zwischen göttlichem Wissen und menschlichem Wissen. Er argumentiert, dass eine Gemeinsamkeit zwischen ewigem und erschaffenem Wissen nur dann bestünde, wenn sie in Bezug auf die spezifischsten Eigenschaften von beiden übereinstimmen. Göttliches Wissen zeichnet sich jedoch durch seine unmittelbare und detaillierte Verbindung zu allen Informationen ohne Verzögerung aus, während erschaffenes Wissen lediglich die Möglichkeit einer solchen Verbindung bietet. Daher gibt es keine Gemeinsamkeiten zwischen beiden. Āmidī betont, dass göttliches Wissen, im Gegensatz zum menschlichen Wissen, den Dingen vorausgeht. Diese Idee wurde zuvor von Ibn Rušd (Averroes) eingeführt, der darauf bestand, dass Gottes Wissen notwendiges Wissen ist und alle Einzelheiten im Detail erfasst.³⁷⁸

c) Āmidīs Antwort auf das Problem des allumfassenden Wissen Gottes

Das zweite Problem, welches sich auf *ʿilm kullī* bezieht, behandelt Āmidī mit Bezug auf die Frage der Universalien und Partikularien. Die Grundlage dieses Problems ergibt sich aus der Annahme, dass Gottes Wissen aufgrund seiner Beziehung zu zahlreichen und vielfältigen Objekten vielschichtig sein müsste. Āmidī betont jedoch, dass göttliches Wissen als ein einziges Wissen (*ʿilm wāḥid*) existiert und es für Gott unmöglich ist, mehrere Wissensarten für unterschiedliche Wissensobjekte zu besitzen. Somit ist die Vorstellung von Vielfalt und Mannigfaltigkeit im göttlichen Wissen unbegründet.³⁷⁹

Āmidī unterstreicht die Idee, dass göttliches Wissen den Dingen vorausgeht und dadurch die beiden zuvor genannten Probleme entkräftet: „Gottes Wissen, dass etwas sein wird, ist dasselbe Wissen, welches die Existenz der Dinge zum Zeitpunkt ihrer Existenz umfasst, ohne sich zu erneuern oder vermehren. Das, was sich erneuert, ist das Wissensobjekt selbst. Dies erfordert jedoch keine Erneuerung des Wissens über das Objekt, nachdem es vorausgegangen ist und angenommen wurde,

³⁷⁸ Ein besonderes Merkmal der Gedanken von Ibn Rušd, das bei Kalām-Theologen wie Āmidī nicht zu finden ist, ist die Idee, dass göttliches Wissen der Grund für die Existenz der Dinge ist (*sabab fi wuḡūd al-ašyāʾ*) und nicht von ihnen abgeleitet ist. Daher muss göttliches Wissen allumfassend, den Dingen vorausgehend, in sich selbst einheitlich und unveränderlich sein. Es kann nicht mit menschlichen Kategorien wie Universalität, Partikularität und anderen menschlichen Aspekten beschrieben werden, die erst nach der Existenz der Dinge entstehen. Hierzu vgl. Aš-Šafiʿī, *Āmidī wa-Āraʾuhū l-Kalāmiyya*, S. 256 f.

³⁷⁹ Eines der Gründe, warum Ġazzālī die Philosophen als Ungläubige erklärt, war gerade deren Auffassung bezüglich der Interpretation göttlicher Unkenntnis der Partikularia. Vgl. Aš-Šafiʿī, *Āmidī wa-Āraʾuhū l-Kalāmiyya*, S. 257.

dass es bis zu jenem Zeitpunkt fortbesteht.“³⁸⁰ Um seinen Standpunkt zu verdeutlichen, bedient sich Āmidī des folgenden Beispiels: „Wenn jemand mit Sicherheit weiß, dass beispielsweise Zayd zu einem bestimmten Zeitpunkt aufstehen wird, verspürt er keinerlei Bedürfnis nach aktualisiertem Wissen über das Ereignis, sobald der besagte Zeitpunkt eintritt – vorausgesetzt, sein zuvor erlangtes Wissen bleibt bis dahin unverändert.“³⁸¹

Diese Gedankengänge lassen sich ebenfalls bei den Aš‘ariten sowohl vor als auch nach Āmidī auffinden. Diesem Punkt könnte man jedoch einwenden, dass es einen Unterschied zwischen dem vorausgehenden Wissen, selbst wenn es sicheres Wissen ist, und dem nachfolgenden Wissen gibt. Āmidī erklärt diesen Unterschied, indem er sagt: „Der Unterschied, den der Mensch in sich selbst zwischen dem Zustand vor der Existenz der Dinge und danach empfindet, ist auf sinnliche Wahrnehmungen und äußere Faktoren zurückzuführen, die vor der Existenz nicht vorhanden waren. Im Wissen selbst gibt es jedoch keinen solchen Unterschied.“³⁸² Diese Aussage betont, dass der Unterschied, den Menschen wahrnehmen, wenn sie über den Zustand vor und nach der Existenz von Dingen nachdenken, auf sinnliche Wahrnehmungen und äußere Faktoren zurückzuführen ist. Diese Faktoren sind vor dem Entstehen der Dinge nicht vorhanden und beeinflussen somit die menschliche Wahrnehmung und Empfindung. Im Gegensatz dazu unterliegt das Wissen selbst – unabhängig von der Existenz der Dinge – keiner solchen Unterscheidung. Das bedeutet, dass das Wissen an sich, sei es menschliches oder göttliches Wissen, keine Veränderung durchläuft, wenn Dinge entstehen oder vergehen. Göttliches Wissen ist ewig und geht der Existenz der Dinge voraus. Daher erneuert es sich nicht mit den Dingen, und folglich haben Begriffe wie Universalien und Partikularien nichts mit göttlichem Wissen zu tun.

d) Āmidīs Antwort auf die Aktualisierung und Dynamik des göttlichen Wissens

Der Thematik der Aktualisierung des Wissens (*tağaddud al-ilm*), welches sich kontinuierlich erneuert und zeitlich ist, steht Āmidī kritisch gegenüber. Er hinterfragt: „Wenn das Wissen Gottes den Dingen vorausgeht, wie kann es sich dann erneuern, sobald diese Dinge in Erscheinung treten?“³⁸³ Seine Überlegungen ergänzt er, indem er darauf hinweist, dass die Annahme, Wissen würde entstehen, zu einer endlosen Kette von aufeinanderfolgenden Wissensentstehungen führen

³⁸⁰ Vgl. Āmidī, *Ġāya*, S. 79. Seine Antworten zu diesen Problemen sind in *Ġāya* etwas kompakter dargestellt, weswegen dieses Werk für die folgenden Ausführungen als Grundlage genommen wird.

³⁸¹ Ebd. S. 79.

³⁸² Ebd.

³⁸³ Ebd. 80.

würde, was vollkommen unvorstellbar ist. Darüber hinaus betont er, dass diejenigen, die glauben, Wissen entstehe und Gottes Wissen gehe den Dingen nur kurz voraus,³⁸⁴ sich der Realität stellen müssen. Denn wenn sie zugeben, dass Gottes Wissen den Dingen vorausgeht, impliziert dies, dass es nicht an das Erscheinen der Dinge gebunden ist. In diesem Fall, so Āmidī, gäbe es keinen Unterschied zwischen einer kurzen Zeitspanne des Vorausgehens und einer unendlichen Dauer.

3.3.3 Ertrag: Andere theologische Perspektiven

Aus Āmidīs Diskussion über das Attribut des Wissens Gottes wird die traditionelle aš'aritische Interpretation göttlicher Allwissenheit sichtbar, nach welcher Gottes Wissen als absolute, mit dem menschlichen Wissen nicht vergleichbare Eigenschaft verstanden wird, die alle Sachverhalte einschließt, sowohl die bereits existierende (*ens in actu*) als auch die nicht existierende (*ens in potentia*).³⁸⁵ Die Schwierigkeit, den Begriff des Wissens auf Gott anzuwenden, öffnet die zentrale Frage: Wie soll das göttliche Wissen verstanden und definiert werden?

Obwohl Āmidīs Behandlung der Thematik nuanciert und im Einklang mit der aš'aritischen Tradition steht und auch der klassischen christlichen Schultheologie sowie den Kategorien der antiken griechischen Philosophie entspricht, werfen die Entwicklungen in der zeitgenössischen Theologie und Philosophie weitere Fragen und Probleme auf. Dazu gehören die komplexen Verhältnisse zwischen Gottes Wissen und menschlicher Freiheit, die Anwendbarkeit von Begriffen wie „Wissen“ in einem göttlichen Kontext sowie die Einflüsse von wissenschaftlichen Erkenntnissen auf die Theologie. An den Stellen, an denen sich Verbindungen oder Anknüpfungspunkte mit der aš'aritischen Theologie, insbesondere im Kontext von Āmidī, erkennen lassen, wird das in der Diskussion hervorgehoben.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit ist es erforderlich, über Āmidīs Interpretation hinauszugehen und die aktuellen Diskurse sowie Debatten zu analysieren, die das traditionelle Verständnis göttlichen Wissens herausfordern. Dabei werden verschiedene spezifische Aspekte beleuchtet, die für das Verständnis von Gottes Allwissenheit von zentraler Bedeutung sind. Insbesondere wird die Unterscheidung zwischen intuitivem und inferentiellem Wissen untersucht, um die fundamentalen Unterschiede zwischen göttlichem und menschlichem Erkenntnisprozess herauszuarbeiten. Zudem wird das Spannungsfeld zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Sprache erörtert, wobei die Frage im Mittelpunkt steht, inwieweit

³⁸⁴ Ebd. 80.

³⁸⁵ Vgl. Āmidīs Definition des Wissens in *Abkār*, Bd. 1, S. 237 f. und in *Ġāya*, S. 73.

menschliche Konzepte und logische Kategorien ausreichen, um das Wesen von Gottes Wissen adäquat zu erfassen.

Weiterhin werden die Intentionen Gottes im Kontext seines Wissens und der Wechselwirkung zwischen göttlicher Allwissenheit und absichtlichem Handeln analysiert. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf der Untersuchung, wie göttliches Wissen in Propositionen ausgedrückt wird und welche Implikationen dies für die Nachvollziehbarkeit durch menschliche Erfahrung hat. Zudem werden die Grenzen der Transzendenz im Rahmen göttlichen Wissens betrachtet. Darüber hinaus werden moderne theologische Ansätze zur Verifikation göttlichen Wissens diskutiert, die eine dynamische und aktive Dimension des göttlichen Wissens hervorheben. Abschließend wird das Problem des Vorwissens Gottes und der menschlichen Freiheit im Lichte äternalistischer Perspektiven und des Molinismus behandelt.

a) Intuitives und inferentielles Wissen

Historisch und traditionell wurde in anderen Theologien und in der philosophischen Literatur die Vorstellung betont, dass sich das Wissen Gottes fundamental von menschlichem Wissen unterscheidet. Während Menschen über diskursives oder inferentielles Wissen verfügen, also durch Schlussfolgerungen und Diskussionen zu Erkenntnissen gelangen, wird das göttliche Wissen beispielsweise bei Thomas von Aquin als ein direktes, intuitives und unmittelbares Wissen dargestellt, welches ohne den Prozess des Rasonierens oder Schlussfolgerns zustande kommt.³⁸⁶ Hier sei angemerkt, dass Menschen auch ohne logische Schlussfolgerungen zu Wissen gelangen oder etwas zu wissen glauben können; dies ist jedoch kein echtes Wissen, sondern lediglich eine Intuition. Ein Unterschied zu Gottes Wissen ergibt sich daraus, dass für Gottes Wissen keine Schlussfolgerungen vonnöten sind, weil er in seiner einzigartigen Weise alles erfasst. Menschen können Wissen nur durch logische Inferenzen erlangen.

Diese Ansicht wird auch in der analytischen Religionsphilosophie geteilt. Thomas Schärfl merkt zum Unterschied zwischen Gottes und menschlichem Wissen an, dass Gottes Wissen ein Wissen um individuelle Essenzen ist, die durch seine eigene Essenz gefiltert sind. Durch die Annahme, dass das Objekt von Gottes Wissen eben

386 „Im göttlichen Wissen ist keinerlei Aufeinanderfolge. [...] Gott erkennt nicht die Wirkungen kraft der Kenntnis, die Er von der Ursache hat; sondern Er erkennt sie in der Ursache. Die Wirkungen der geschaffenen Ursachen sieht Gott wohl in diesen Ursachen weit besser wie wir; aber die Kenntnis der Wirkungen wird bei Ihm nicht verursacht durch die Kenntnis der Ursachen, wie bei uns.“ Thomas von Aquin, *Summa Th.* 1 a, Q 14 A 7.

auch das göttliche Wesen ist, so sind die Propositionen im Skopus des göttlichen Wissens von einer anderen Art als die dem Menschen bekannte Propositionen.³⁸⁷

Aus dem Kontext von Āmidis Diskussion und aus seinen Antworten auf aufgeworfene Probleme wird deutlich, dass er in dieser Linie bleibt, und das Wissen Gottes nie als Erkenntnisprozess ansieht, denn Erkenntnis setzt Veränderung voraus. Da Veränderung im Wesen Gottes unmöglich ist, so muss auch das Wissen Gottes ohne Erkenntnisprozesse zustande kommen. Eine ähnliche Denkweise zu dem Problem der Veränderlichkeit im Wissen Gottes lässt sich auch in einigen religionsphilosophischen Diskursen finden. So argumentiert z. B. Norman Kretzmann, dass Gott nur dann Wissen von bestimmten Bereichen haben könnte, wenn er selbst veränderlich ist, was im Widerspruch zu den üblichen Vorstellungen steht.³⁸⁸ Einige Theologen, wie William Craig, lösen das Problem dadurch, dass sie Gottes Existenz in die Zeit verlagern, wodurch das Verständnis des Handelns Gottes in einem zeitlich strukturierten Universum verstanden wird.³⁸⁹ Die aš'aritische Theologie hat bereits die Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit der Attribute Gottes durch die Transzendenz Gottes hervorgehoben. Dadurch wird klar, dass sich die Art und Weise, wie Wissen für die Lebewesen funktioniert, grundlegend von der Art des Wissens Gottes unterscheidet. Während bei Lebewesen die Erkenntnis in der Welt oft in Bezug auf unterschiedliche Sachverhalte, Ereignisse und Beziehungen zwischen Objekten betrachtet wird, so wird bei Gott die innerste Essenz und die zugrundeliegenden Qualitäten der Dinge direkt erfasst.

b) Menschliche Vernunft und Sprache

Ein weiterer Aspekt des Wissen Gottes bezieht sich auf das Spannungsfeld zwischen menschlicher Vernunft und Sprache. Die zentrale Herausforderung hierbei liegt in der Frage, ob menschliche Konzepte und logische Kategorien, die auf einer begrenzten und kontingenten Wirklichkeitserfahrung gründen, überhaupt hinrei-

387 Schärtl, Thomas, „Gottes Ewigkeit und Allwissenheit,“ in: *ThPh* 88 (2013) S. 321–339, hier S. 327.

388 Vgl. Kretzmann, Norman, „Omniscience and Immutability,“ in: *JPhil* 63 (1966) S. 409–421.

389 „Suppose, for the sake of argument, that God is in fact temporal. Is it logically impossible that God could have been timeless instead? Since God's decision to create is free, we can conceive of possible worlds in which God alone exists. If He is unchanging in such a world, then on any relational view of time God would be timeless, as we have seen. In such an atemporal world God would lack certain properties which we have supposed Him to have in the actual world for example, the property of knowing what time it is or the property of co-existing with temporal creatures-and He would have other properties which He lacks in the actual world-for example, the property of being alone or of knowing that He is alone-but none of these differences seems significant enough to deny that God could be either timeless or temporal and still be the same being.“ Craig, William Lane, *Time and Eternity. Exploring God's Relationship to Time*, Wheaton, Crossway, 2001, S. 83.

chend genug sind, um das Wesen von Gottes Wissen adäquat zu erfassen und zu beschreiben. Nathan Shannon weist darauf hin, dass die für uns Menschen offensichtliche Unanfechtbarkeit der Gesetze der Logik nicht notwendigerweise bedeutet, dass diese Gesetze für alle möglichen Welten (einschließlich Gottes) gelten müssen. Er argumentiert, dass wenn die Gesetze der Logik notwendigerweise wahr sind und ihre Falschheit undenkbar ist, dies gerade ein Argument für die letztendliche Unbegreiflichkeit Gottes in Bezug auf diese und alle anderen Propositionen sein könnte. Shannon stellt die Vorstellung infrage, dass etwas, das für Menschen offensichtlich wahr ist, der Schlüssel oder das regulierende Prinzip des Seins, der Aktivität oder des Geistes des unbegreiflichen Gottes sein könnte.³⁹⁰

Wenn also die menschlichen Erklärungen über das Wissen Gottes in den Grenzen der menschlichen Rationalität formuliert sind, – so Shannon – besteht die Gefahr, dass Gottes Natur in Bezug auf die Welt konstruiert und somit potenziell verzerrt dargestellt wird. Dies führt zu einer Spannung zwischen dem Versuch, Gottes Allwissenheit zu erklären, und der Anerkennung, dass Gott möglicherweise radikal unverständlich für die menschlichen Begriffe ist, was die Notwendigkeit einer Offenbarung nahelegt.³⁹¹

Während es stimmt, dass die Unendlichkeit und Transzendenz Gottes jenseits menschlicher, logischer und konzeptioneller Grenzen liegen, unterstreicht gerade die Offenbarung, die ja in menschlicher Sprache vermittelt wird, die Legitimität und Notwendigkeit, Gott mit unseren eigenen Begriffen zu erfassen. Die Offenbarung selbst wird als ein göttliches Mittel gesehen, durch das Gott die Menschen einlädt, Ihn zu erkennen, zu verstehen und zu beschreiben. Diese Einladung zur Erkenntnis Gottes, vermittelt durch die Offenbarung, lässt die menschliche Vernunft und Sprache nicht außer Acht, sondern validiert und heiligt sie als Werkzeuge zur Annäherung an das Göttliche. Das hindert den Menschen jedoch nicht daran, über Gottes Wissen zu reflektieren, noch zwingt es ihn, die Vernunft außer Acht zu lassen, wenn er sich dem Phänomen der Offenbarung zuwendet. Die Analogie zwischen menschlichem Wissen und Gottes Allwissenheit ist dabei als logisches Konzept notwendig. Die Offenbarung selbst wird somit zum Zeugen der Möglichkeit und des Rechts, das Göttliche mit den sprachlichen Möglichkeiten zu erfassen, die dem Menschen verfügbar sind, allerdings immer in Demut anerkennend, dass die Sprache letztlich unzureichend ist, um die Fülle des Göttlichen vollständig zu erfassen.

³⁹⁰ Shannon, Nathan D., „The epistemology of divine conceptualism,“ in: *International Journal for Philosophy of Religion* 78 (2015), S. 123–130. Hier S. 126.

³⁹¹ Ebd. S. 127.

c) Intentionen Gottes

Eine weitere Herausforderung für das Verständnis von Gottes Wissen ist die Beziehung zwischen dem Wissen Gottes und Seinem absichtlichen Handeln in der Welt, auf die u. a. Graham Oppy hinweist:³⁹² die Allwissenheit eines Wesens, definiert als vollständiges und vollkommenes Wissen über alle zukünftigen Ereignisse, schließt dessen Entscheidungen und Handlungen ein. Ein allwissendes Wesen, das voraussichtlich alle zukünftigen Ereignisse kennt, hat keinen Anlass zur Deliberation, also zum Nachdenken oder Entscheiden. Diese Prämisse gründet auf der Annahme, dass der Kern des Deliberierens in der Ungewissheit des Ausgangs einer Handlung liegt, eine Situation, die für ein allwissendes Wesen nicht existiert. Wie Tomis Kapitan schildert, stellt die Deliberation einen fundamentalen Aspekt absichtlichen Handelns dar, welcher in diesem Kontext offensichtlich obsolet wird.³⁹³ Dies wirft die Frage auf, wie ein solches Wesen, das keinen Anlass zur Entscheidungsfindung oder zum Nachdenken hat, in der Lage sein kann, absichtlich zu handeln, woraus die Hypothese folgt, dass ein allwissendes Wesen mangels dieser Notwendigkeit nicht absichtlich handeln kann.³⁹⁴

Oppy löst diese Spannung durch eine differenzierte Betrachtung der Struktur und Eigenschaften von Deliberation. Unter der Annahme, dass Deliberation ein objektiv zufälliger Prozess ist („objectively chancy event“), der von der Kausalordnung beeinflusst wird, könnte ein allwissendes Wesen zwar alle derzeit verfügbaren Informationen und möglichen Handlungsverläufe kennen, aber dennoch über das genaue Ergebnis des Deliberationsprozesses im Unklaren sein, bis dieser tatsächlich stattfindet.³⁹⁵ Diese Ansicht ermöglicht ein dynamisches Verständnis von Allwissenheit, das die Komplexität und Unvorhersehbarkeit bewusster Entscheidungsfindungsprozesse anerkennt.

Dieser Standpunkt baut zwar auf kontroversen metaphysischen Annahmen auf, indem er von der Existenz von Ereignissen ausgeht, die sich ohne vorhersehbare Determination ereignen und wo hypothetische Aussagen über alternative Handlungen, die unter geänderten Umständen hätten stattfinden können („true counterfactuals of freedom“), nicht existieren. Die Zustimmung zu diesen Annahmen führt entsprechend zu einer neuen Auslegung der Allwissenheit, die die Ver-

³⁹² Vgl. Oppy, Graham, *Describing Gods. An Investigation of Divine Attributes*, Cambridge: University Press, 2014, S. 244 ff.

³⁹³ Vgl. Kapitan, Tomis, „Agency and Omniscience,“ in: Martin M. und Monnier R. (Hg.), *The Impossibility of God*, New York: Prometheus, 2003, S. 282–299, hier S. 293.

³⁹⁴ Vgl. Oppy, *Describing Gods*, S. 245. Oppy verweist hier auf die Debatte zwischen Bruce Reichenbach und Daniel Basinger. Vgl. Basinger, Daniel, „Omniscience and Deliberation: A Response to Reichenbach,“ in: *International Journal for Philosophy of Religion* 20 (1986), S. 69–72.

³⁹⁵ Oppy, *Describing Gods*, S. 246.

einbarkeit von Allwissenheit mit der Möglichkeit freien Handelns vorsieht, ebenso wie die Existenz von Ereignissen in der Zukunft, deren genauer Ausgang nicht vorherbestimmt ist. Dieser Ansatz ist weit entfernt von Amidis Verständnis des Wissen Gottes.

d) Wissen und die Nachvollziehbarkeit durch Erfahrung

Es gibt jedoch eine Frage, die mit dem aš'aritischen Konzept des Wissens weiterhin ungelöst bleibt. Hierbei handelt es sich um die Reichweite der göttlichen Allwissenheit, sofern sich diese auf die individuellen Wahrnehmungen, die Gefühle, Gedanken und Empfindungen eines jeden Individuums bezieht. Dieses Problem wurde von Yujin Nagasawa vorgestellt,³⁹⁶ und baut auf zwei bekannten Ideen auf: (1) Gedankenexperiment Mary's Room-Parabel von Frank Jackson³⁹⁷ und dem (2) Fledermaus-Argument von Thomas Nagel.³⁹⁸ In dieser Konzeption fehlen Gott – so die Argumentation – bestimmte Fakten, die für das vollständige Wissen unerlässlich erscheinen: Wenn Mary über die Farbe Rot theoretisch alles weiß, aber *tatsächlich* keine Erfahrung dieser hat, weiß sie denn wirklich, was Farbe Rot ist? Und im gleichen Ton: Wenn Gott beispielsweise das Konzept der Angst mit dem Wissen umfasst, weiß er zugleich, wie dies ein Individuum genau erfährt? Gott kann über alles informiert sein, aber das eigentliche Wissen könnte ihm fehlen, wenn er keine entsprechenden, konkreten Erfahrungen dazu gesammelt hat. Dasselbe kann mit dem Fledermaus-Beispiel gefragt werden, da Nagel argumentiert, dass Menschen – selbst wenn sie alles physische Wissen über die Erfahrung des Sonar-Empfangs

³⁹⁶ Siehe Nagasawa, Yujin, *God and Phenomenal Consciousness. A Novel Approach to Knowledge Arguments*, Cambridge: University Press, 2008, S. 3–9.

³⁹⁷ In Frank Jacksons Parabel beschäftigt sich die Hauptfigur Mary, eine Wissenschaftlerin, die in einer schwarz-weißen Welt aufgewachsen ist, intensiv mit der Theorie der Farben. Obwohl sie sämtliche wissenschaftliche Erkenntnisse über die Farbe Rot durch Bücher und einen Schwarz-Weiß-Computer erworben hat, hat sie die Farbe selbst nie erlebt. Das Gedankenexperiment stellt die Frage, ob Mary bei ihrem ersten Kontakt mit der farbigen Welt und insbesondere beim Anblick der Farbe Rot neue Erkenntnisse gewinnt. Dies wirft wichtige Überlegungen zum Verhältnis zwischen objektivem Wissen und subjektiver Erfahrung auf, die in weiterer Folge auch im Kontext göttlichen Wissens relevant sein können. Vgl. Jackson, Frank, „What Mary Didn't Know,“ in: *Journal of Philosophy* 83 (1986), S. 291–295.

³⁹⁸ Siehe Nagel, Thomas, „What Is it Like to Be a Bat?,“ in: *The Philosophical Review* 83, Nr. 4 (1974), S. 435–450. Nagel diskutiert die Einzigartigkeit der sonaren Wahrnehmung einer Fledermaus und die damit verbundenen phänomenalen Erfahrungen, die Schwierigkeiten für Theoretiker des Geistes darstellen könnten. Er stellt die Frage, ob es überhaupt möglich ist, von unserer eigenen Erfahrung auf das innere Leben einer Fledermaus zu schließen, und wenn nicht, welche alternativen Methoden es geben könnte, um diese Vorstellung zu verstehen. Neuaufgabe: Nagel, Thomas, *What Is It Like to Be a Bat? / Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*, Stuttgart: Reclam, 2018, S. 6–25.

einer Fledermaus hätten – niemals wirklich wissen könnten, wie es ist, diese Erfahrung zu haben, weil sie so fundamental von menschlichen Erfahrungen verschieden ist. Auf dieselbe Weise können menschliche Erfahrungen für das göttliche Wissen als unbegreifbar verstanden werden.³⁹⁹

Es gibt mehrere Lösungen zu diesem Problem des göttlichen Wissens, wie Thomas Schärfl zeigt,⁴⁰⁰ von denen hier auf zwei detailliert eingegangen wird. Eine Lösung beruht auf dem Ansatz, der als Grundlage die Philosophie Wittgensteins hat, konkret die Betrachtung der indexikalischen Ausdrücke.⁴⁰¹ Für Wittgenstein sind diese Ausdrücke keine getrennten oder spezialisierten Fakten über die Welt, sondern eher eine Weise, sich Zugang zu Fakten zu verschaffen oder auf sie hinzuweisen. Die Bedeutung liegt in der Verwendung, nicht in einer abstrakten, unveränderlichen Entität, die unabhängig von ihrer Verwendung existiert.⁴⁰² Wittgenstein betont also die Bedeutung des Kontextes und der Praxis in der Sprache und argumentierte, dass viele philosophische Probleme aus Missverständnissen darüber entstehen, wie Sprache funktioniert. Eine andere alternative Lösung, in welche sich auch Āmidī's Theologie anschließen lässt, stellt Michael Tye vor. Er kritisiert das Mary-Gedankenexperiment dahingehend, dass der Hauptfigur Mary das unmittelbare Wissen („Knoweldge by acquaintance“) fehlt, welches dem propositionalen Wissen zugrundeliegt.⁴⁰³ Allein auf Basis der Definition des Wissen Gottes bei Āmidī kann daher argumentiert werden, dass das Wissen Gottes nicht diskursiv, sondern intuitiv ist, und Gott entsprechend die individuellen Essenzen der Dinge kennt. Diese Interpretation fügt sich ebenfalls in das Verständnis von Johannes Duns Scotus ein, der das göttliche Wissen als direktes Erkennen seitens der göttlichen Essenz erfasste, wobei die endlichen Dinge lediglich durch die „Brille“ dieser Essenz betrachtet werden. Im Gegensatz zu menschlichem Wissen, das sich auf Universalien stützt, bleibt Gottes Wissen hiervon unberührt, was zu einer grundlegend anderen Art von Wissen führt. Dieser Ansatz lenkt den Fokus weg von

399 Vgl. hierzu etwa Martin, Michael, „A Disproof of the God of the Common Man,“ in: *The Impossibility of God*, 232–241.

400 Schärfl, *Gottes Ewigkeit und Allwissenheit*, S. 326.

401 Dieser Begriff ist auch als „Deixis“ in der Sprachphilosophie bekannt und bezieht sich auf Wörter wie „ich“, „hier“, „jetzt“ usw., deren Bedeutung von ihrem Kontext abhängt. Diese Ausdrücke weisen auf bestimmte Objekte oder Ereignisse in der Welt hin, und ihre Bedeutung variiert je nachdem, wer sie ausspricht, wo und wann. In der linguistischen Theorie sind Indexicals wichtig für das Verständnis, wie Sprache in konkreten Situationen funktioniert. Siehe dazu Searle, John, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: University Press, 1969, S. 24 f.

402 Vgl. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 409–411, Anscombe, G. E. M. (Englische Übs.), Malden: Blackwell, 1958. S. 123 f.

403 Vgl. Tye, Michael, *Consciousness Revisited. Materialism Without Phenomenal Concepts*, Cambridge: University Press, 2009, S. 139.

der Notwendigkeit einer Fülle von Konzepten und konzentriert sich stattdessen auf Gottes unmittelbaren Zugang zur Substanz der Welt.⁴⁰⁴

Eine andere Möglichkeit, die das Wissen um qualitative Zustände oder subjektive Erfahrungen im Wissen Gottes integriert, kommt von Linda Zagzebski.⁴⁰⁵ Sie nimmt an, dass anhand des Modells der menschlichen Empathie („the model of human empathy“)⁴⁰⁶ Gott die menschliche Erste-Person-Perspektive nicht nur kennt, sondern auch simulieren kann, da Er ein maximal empathisches Wesen ist („perfect total empathy with [...]all conscious being[s].“). In dieser maximalen Empathie liegt die Fähigkeit, sich so treffsicher vorzustellen, wie es ist, ein bestimmtes Individuum zu sein und bestimmte Erlebnisse einer bestimmten Art zu haben. Sie interpretiert Gottes Wissen im Sinne der Allwissenheit („Omniscience“), die nicht nur das Wissen über alle Wahrheitswerte aller Propositionen umfasst, sondern auch die Omnisubjektivität – das Verständnis dafür, was es ist, etwas auf die Art und Weise zu wissen, wie es seine Geschöpfe wissen. Wenn Gott solches Wissen hat, dann weiß Gott alles, was der Mensch weiß, und er weiß auch, wie es ist, etwas so zu wissen, wie der Mensch es weiß.⁴⁰⁷

e) Wissen ausgedrückt in Propositionen

Im Gegensatz dazu ist ein Vorschlag von Graham Oppy erwähnenswert, der, anstatt zu versuchen die Notwendigkeit der Allwissenheit Gottes auf die subjektiven Erfahrungen zu beweisen, vorschlägt, dass Allwissenheit in Bezug auf propositional ausgedrückte Wahrheiten verstanden werden sollte, und dass die Unfähigkeit, bestimmte subjektive Diskriminierungen und Urteile zu treffen, keine Einschränkung der Allwissenheit darstellt. Dabei äußert Oppy eine gewisse Skepsis gegenüber einer buchstäblichen Interpretation von Aussagen wie „das ist, wie es ist, X zu tun“ und argumentiert, dass solche Aussagen eher Fähigkeiten zur Diskriminierung und Beurteilung auf der Grundlage von Erfahrungen ausdrücken, ohne auf externe Bewertungsstandpunkte zurückzugreifen.⁴⁰⁸ Ist der Mensch bereit – so Oppy – den Anspruch zu akzeptieren, dass normale Sprachausdrücke dieser Art ihre propositionalen Formen nicht offen zeigen, dann kann behauptet werden, dass die Analyse

⁴⁰⁴ Vgl. Schärfl, *Gottes Ewigkeit und Allwissenheit*, S. 327

⁴⁰⁵ Zagzebski, Linda, „Omnisubjectivity,“ in: Kvanvig, J. (Hg.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. Oxford: University Press, 2008, S. 231–248.

⁴⁰⁶ Ebd. S. 232. Vgl. hierzu auch: Zagzebski, Linda, „Omniscience,“ in: Meister C. und Copan P. (Hg.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Abingdon: Routledge, 2007, S. 261–270.

⁴⁰⁷ Ebd. S. 247.

⁴⁰⁸ „I have the ability to make certain kinds of discriminations and judgements on the basis of my experiences, without any further recourse to external standpoints of assessment.“ Oppy, *Describing Gods*, S. 232.

der Allwissenheit nur über kanonisch ausgedrückte Propositionen quantifizieren sollte.⁴⁰⁹ Mit anderen Worten: In der Analyse der Allwissenheit sollte man sich nur auf solche Behauptungen konzentrieren, die klar und unzweideutig formuliert sind (nicht etwa Metapher oder mehrdeutige Sprachausdrücke) und die spezifische Wahrheiten, die sie ausdrücken, in einer logisch eindeutigen Form verstehen.

Obwohl interessant, birgt dieser Ansatz die Gefahr, dass das komplexe Verständnis von göttlichem Wissen über die subjektiven Erlebnisse, die sehr oft keine klar definierten Wahrheitsbehauptungen sind, völlig verloren geht. Daraus folgt, dass das Wissen Gottes als ein mechanisches oder abstraktes Wissen definiert wird, welches nicht tiefgründig und entsprechend nicht vollkommen sein kann. Ist Gott daher nicht in der Lage, menschliche Erfahrungen in ihrer ganzen Fülle zu verstehen oder zu „fühlen“, so ist Er in gewisser Weise von der menschlichen Erfahrung distanziert, was Seiner Barmherzigkeit,⁴¹⁰ Seiner Nähe⁴¹¹ und Seiner Zugewandtheit gegenüber dem Menschen widerspricht. Außerdem würde das „Überlogisieren“ der Sprache bzw. dessen übermäßiges Rationalisieren dazu führen, dass dadurch Gott die Fähigkeit verloren geht, subtile, nicht-propositionale Aspekte der Realität zu erfassen.

f) Das Wissen über Transendenzen

In der Auseinandersetzung mit der Frage der göttlichen Allwissenheit ist ein weiteres Problem zu verzeichnen, was Steven Laycock hervorhebt⁴¹² und als Grundlage die Phänomenologie Edmund Husserls benutzt.⁴¹³ Husserl erachtet Objekte nicht als isoliert von ihren einzelnen Erscheinungen, sondern als durch die Gesamtheit aller möglichen Erscheinungen definiert. Die Implikationen dieser Einsicht für das Konzept der göttlichen Allwissenheit sind tiefgreifend: wenn Gott alle möglichen Erscheinungen eines Objekts gleichzeitig erfassen würde, so stellt sich ein ernsthaftes Problem hinsichtlich der Transzendenz des Objekts, des „Mehr-Seins“, das jenseits all seiner möglichen Erscheinungen existiert. Paradoxerweise würde Gottes Fähigkeit, das Objekt nur durch all seine Erscheinungen zu erkennen, bedeuten, dass Er die Transzendenz des Objekts nicht kennt, was wiederum seine Kenntnis als

⁴⁰⁹ Ebd. S. 233.

⁴¹⁰ Koran 12:64: „Allah ist besser als Behütender, und Er ist der Barmherzigste der Barmherzigen“ (*wa-huwa arhamu r-rahimin*).

⁴¹¹ Koran 2:186: „Und wenn dich Meine Diener nach Mir fragen, so bin Ich nahe; Ich erhöhe den Ruf des Bittenden, wenn er Mich anruft. So sollen sie nun auf Mich hören und an Mich glauben, auf daß sie besonnen handeln mögen“ (*fa-innī qarīb*).

⁴¹² Vgl. Laycock, Steven W., „Actual and Potential Omniscience“, *Philosophy of Religion*, 26 (1989), S. 65–88.

⁴¹³ Vgl. hierzu Harvey, *Transcendent God*, S. 170 f.

unvollständig darstellt. Laycock stellt die Transparenz von immanenten Objekten dar, die vollständig „durchsichtig“ und „perfekt“ sind, im Gegensatz zu transzendenten Objekten, deren Sein eine „unendliche Kontraktion“ ihrer unendlich zahlreichen Perspektiven darstellt. Er argumentiert, dass ein göttlicher Geist, der als „Subjekt jeder möglichen adäquaten Wahrnehmung“ verstanden wird, alles als Immanenz wahrnimmt und nicht in der Lage wäre, Transzendenz als solche zu erfassen. Ein solcher „Leibnizscher“ Gott könnte nicht wissen, was wir wissen, wenn wir wissen, dass ein Objekt „dort drüben“ ist, da für einen Gott, der „überall“ oder „nirgends“ ist, hier und da nichts ist. Laycock betont somit die Grenzen eines allwissenden und allgegenwärtigen göttlichen Verständnisses von Transzendenz.⁴¹⁴

Hier unterscheidet Laycock zwischen immanenten und transzendenten Objekten, wobei Erstere als vollständig transparent und Letztere als eine unendliche Kontraktion ihrer möglichen Erscheinungsformen beschrieben werden. Die traditionelle Vorstellung von Gottes Allwissenheit wird mit der Herausforderung konfrontiert, dass selbst ein göttlicher, unendlicher Geist, der alle möglichen wahrnehmbaren Erscheinungen umfasst, die Transzendenz nicht vollständig erfassen könnte. Diese unvollständige Absorption würde bedeuten, dass es mindestens eine Sache gäbe, die ein solcher Geist nicht wissen könnte: nämlich die universelle Transzendenz, die in der unendlichen Darstellung der Immanenz liegt. Laycock fügt der Diskussion eine weitere Ebene hinzu, indem er argumentiert, dass selbst wenn Gott in der Lage wäre, alle möglichen Erscheinungen eines Objekts zu erfassen, das transzendente Objekt selbst nicht einfach in die subjektive Wahrnehmung „aufgenommen“ werden könnte. Die permanente Lücke zwischen dem transzendenten Objekt und seiner subjektiven Erscheinung führt zu der Schlussfolgerung, dass Gottes Wissen immer unvollständig bleiben würde. Daher betont er, dass Gott zwar potenziell allwissend ist, aber nie einen Punkt der vollkommenen Erkenntnis erreichen kann. Diese Betrachtung steht im scharfen Gegensatz zu den traditionellen Vorstellungen von Gottes Allwissenheit und öffnet Türen zu einer alternativen Theologie, die an Prozess-Theologien anknüpft, in denen Gott sich ständig selbst übertrifft, anstatt in einer statischen Vollkommenheit zu verharren.

g) Wissen durch Verifikation

Einen anderen Ansatz zur Einordnung des Wissen Gottes bietet Ramon Harvey im Kontext der Theologie von Abū Maṣṣūr al-Māturīdī.⁴¹⁵ Angelehnt an die Theorie von Linda Zagzebski, behauptet Harvey: „Gott weiß bei jeder Aussage p, ob sie wahr ist, falsch ist, oder weder wahr noch falsch ist.“ Dabei stellt er dar, dass Gottes Wissen

⁴¹⁴ Laycock, *Omniscience*, S. 68 f.

⁴¹⁵ Vgl. hierzu Harvey, *Transcendent God*, S. 166 ff.

nicht nur eine Auflistung wahrer Aussagen ist, sondern Seine Überprüfung („verification“) jeder Aussage bezüglich ihres Objekts ist. Dies bedeutet, dass Gott nicht nur Fakten kennt, sondern diese durch Seine direkte, intuitive Kenntnis („intimate acquaintance“) des Objekts verifiziert. Diese Art der Überprüfung bezieht sich auch auf die Unmöglichkeiten (*ma'dūm*), da Gott die relevanten Aussagen auf einer höheren Ebene verifiziert. Er schlägt vor, Gottes Eigenschaft des Wissens nicht als statisches Attribut zu betrachten, sondern als eine Zusammenfassung oder Verkürzung („shorthand“) für eine unbegrenzte Anzahl von göttlichen Handlungen, durch die bestimmte Aussagen oder Behauptungen überprüft und bestätigt werden. Mit anderen Worten, Gottes Wissen ist nicht nur eine Sammlung von Tatsachen, sondern ein aktiver Prozess, durch den Gott die Wahrheit jeder möglichen Aussage bestätigt. Die Einzigartigkeit des göttlichen Wissens im Vergleich zum Wissen der Lebewesen würde sich in der Quantität der wissbaren Tatsachen oder Aussagen zeigen: während Menschen oder andere bewusste Wesen nur über eine begrenzte Anzahl von Tatsachen oder Aussagen Bescheid wissen, kennt Gott im Wesentlichen alles, was erkannt werden kann. Gottes Wissen ist nicht begrenzt oder zufällig, sondern umfassend und notwendig, und – da Gott als zeitloses Wesen dargestellt wird – es ändert sich Sein Wissen nie, und alles, was Er weiß, ist immer gegenwärtig und unveränderlich.⁴¹⁶

Harvey befasst sich auch mit der Frage, wie ein zeitloses Wesen wie Gott Ereignisse kennen kann, die zeitlich (und räumlich) indexiert sind. Seiner Meinung nach umfasst Gottes Allwissenheit die Verifizierung von Aussagen aller Arten, einschließlich logischer oder metaphysischer Notwendigkeiten, möglicher und unmöglicher Dinge und Unbestimmtheiten. Sein Wissen erstreckt sich auf alle möglichen Welten, obwohl Er all diejenigen, die nicht zur wirklichen Welt gehören, als falsch verifiziert. Ausgehend von der Annahme, dass Gottes Wissen alle möglichen Aussagen einschließt, die aus der Perspektive eines zeitlich oder räumlich gebundenen Bewusstseins innerhalb der Welt verständlich sind, stellt er sich dieses zeitlose Wissen als ewig und unveränderlich vor, in dem selbst zeitgebundenen Aussagen immer gegenwärtig sind. So kann beispielsweise Gott die Wahrheit einer gegenwärtigen, zeitlich gebundenen Aussage wie „Ich lese jetzt“ verifizieren, indem Er diese Aussage durch Sein direktes, ewiges Wissen auf ein bestimmtes Bewusstsein zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Zeit bezieht.⁴¹⁷ Diese Interpretation ermöglicht eine kohärente Integration von Gottes Allwissenheit mit der zeitlichen Struktur der Welt, ohne die göttliche Zeitlosigkeit zu kompromittieren.

416 Vgl. ebd. S. 166.

417 Ebd. S. 167f.

h) Vorherwissen Gottes und die Freiheit des Menschen

Zum Schluss soll noch das Problem des Vorherwissens Gottes und der menschlichen Freiheit angesprochen werden, ein Aspekt, welcher auch im Kontext der göttlichen Allmacht diskutiert wurde und als theistischer Fatalismus bekannt ist: Nimmt man an, dass Gott alles weiß, einschließlich dessen, was in der Zukunft passieren wird, dann scheint es, als ob Menschen keine echte Freiheit haben, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen.⁴¹⁸ Für dieses Problem wurden in der Religionsgeschichte mehrere Lösungen angeboten, von denen hier nur drei beschrieben werden.⁴¹⁹

Ein Lösungsversuch, bei dem sich sehr deutlich die Debatte in der aš'aritischen Theologie verknüpfen lässt, ist die Lösung, die auf der Idee beruht, dass Gott in einer ewigen Dimension existiert, die außerhalb unserer Zeit liegt. In dieser Ewigkeit sieht Gott alle Ereignisse gleichzeitig, ohne dass sie für Ihn in der Zukunft liegen.⁴²⁰

Diese Vorstellung weist Parallelen zu Debatten in der aš'aritischen Theologie auf, besonders im Hinblick auf die Konzepte der „Anfangslosewigkeit“ (*qidam*) und „Endlosewigkeit“ (*baqā'*) Gottes. Innerhalb der aš'aritischen Tradition gibt es allerdings Unterschiede in der Interpretation dieser Ewigkeitskonzepte, vor allem der Endlosewigkeit: einige ältere Autoritäten haben *baqā'* als eine Wesenseigenschaft Gottes definiert, die im Gott subsistiert (*qā'ima bihī*)⁴²¹, während andere wie al-Bāqillānī eine nuanciertere Ansicht vertraten und behaupteten stattdessen, dass Gott keine besondere Eigenschaft der Endlosewigkeit besitzt, sondern durch sich selbst bzw. in seinem Wesen endlosewig ist (*bāqin li-nafsihī*).⁴²² Trotz dieser Unterschiede ist die zentrale Idee der ewigen Existenz Gottes ein gemeinsames Merkmal, das sowohl in der äternalistischen Lösung des Vorwissensproblems als auch in der aš'aritischen Theologie eine zentrale Rolle spielt.

⁴¹⁸ Vgl. Zagzebski, Linda, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford: University Press, 1991, S. 4.

⁴¹⁹ Ein sehr gut zusammengefasster Überblick aller Lösungsversuche ist zu finden in: Schärfl, *Allmacht, Allwissenheit und Allgüte*, S. 134–138.

⁴²⁰ Zum Konzept dieser Ewigkeit Gottes als einer fünften Dimension – mit Bezug auf Augustin, Anselm und Thomas von Aquin, vgl. Rogers, Katherin, *Perfect Being Theology*, Edinburgh: University Press, 2000, S. 54–70. „[Anselm] offers a final, provocative analogy in a later work, *On the Harmony of the Foreknowledge and the Predestination and the Grace of God with Free Will*. 'Just as the present time contains all place and whatever exists in any place: in the same way all time and what exists in any time is enclosed in the eternal present.' This implies that eternity is a sort of fifth dimension, encompassing the other four.“ Ebd., S. 58 f.

⁴²¹ Baḡdādī berichtet, dass die älteren Autoritäten (*qudamā' ašḥābinā*) die Endlosewigkeit Gottes zu den anderen sieben Attributen des Wesens gezählt haben. Vgl. zu dieser Diskussion, Baḡdādī, *Uṣūl*, S. 108, Z. 15–17. Vgl. auch ebd. S. 123, Z. 8–10.

⁴²² Vgl. ebd. S. 108, Z. 17 bis S. 109, Z. 3.

Der zugrundeliegende Lösungsversuch des Problems des göttlichen Vorwissens und der Freiheit beruft sich also auf das theologische Konzept, welches Gott als ein Wesen in einer ewigen Dimension beschreibt, die jenseits der Grenzen der temporalen Erfahrung existiert. In dieser äternalistischen Perspektive, in der die Dimension der Ewigkeit weder von Vergangenheit noch Zukunft gebunden ist, erblickt Gott die gesamte zeitliche Abfolge der Ereignisse in einer Art simultanen Überschau. Diese Simultaneität wird nicht im Sinne einer Gleichzeitigkeit verstanden, sondern als eine Betrachtung, die die lineare Zeitstruktur der menschlichen Existenz transzendiert. Dadurch, dass Gott unsere zukünftigen Entscheidungen in dieser ewigen Perspektive „sieht“, sind sie Ihm nicht strikt zukünftig und somit nicht determiniert. Die Vorstellung des allwissenden Gottes wird hier nicht als Zwang oder Prädestination der menschlichen Entscheidungen interpretiert. Vielmehr wird betont, dass Gottes Wissen über zukünftige Ereignisse diese nicht determiniert, sondern sie lediglich in einer Ordnung erkennt, in der sie auf andere Ereignisse folgen.

Eine andere Lösung des Problems ist die Theorie des mittleren Wissens („middle knowledge“), die von dem Philosophen Luis de Molina im 16. Jahrhundert formuliert wurde.⁴²³ Sie bietet einen interessanten Ansatz zur Vereinigung von Gottes Allwissenheit mit der menschlichen Freiheit. In Molinas Konzeption besitzt Gott drei Arten von Wissen: „natürliches“, „freies“ und „mittleres“ Wissen. Das mittlere Wissen bezieht sich auf Gottes Kenntnis dessen, was geschehen würde, basierend auf jeder möglichen kreativen Entscheidung, die Er treffen könnte. Es ist ein Wissen, das logisch zwischen Gottes Kenntnis aller Möglichkeiten und tatsächlichen Gegebenheiten liegt. Dabei kennt Gott fehlerfrei, was jedes mögliche oder tatsächliche Geschöpf tun würde, einschließlich der freien Entscheidungen, ohne diese Freiheit einzuschränken.⁴²⁴ Dieses Konzept birgt jedoch auch Kritikpunkte, besonders im Hinblick auf das Problem des Bösen. Der erste Kritikpunkt betrifft die Basis der sogenannten kontrafaktischen Freiheitskonditionale, d. h. Aussagen darüber, was eine freie Kreatur unter bestimmten Umständen tun würde, auch wenn diese Umstände nie wirklich eintreten. Im Molinismus wird argumentiert, dass Gott dieses Wissen hat, bevor Er die Welt erschafft, und dass es Ihm ermöglicht, genau zu wissen, was freie Wesen unter möglichen Umständen tun würden. Der Einwand hier ist, wie Gott diese spezifischen kontrafaktischen

⁴²³ Der Molinismus betont, dass Gottes Wissen nicht im Voraus über bestimmte Sachverhalte geht, sondern dass Er kontrafaktische Freiheitskonditionale kennt: Wenn eine Person in Umstände gestellt wäre, würde sie dies oder jenes tun. Dieses Wissen bleibt unfehlbar, während die menschliche Freiheitsentscheidung unberührt erscheint. Vgl. Flint, Thomas P., *Divine Providence. The Molinist Account*. London, Cornell University Press, 1998, S. 135 ff.

⁴²⁴ Vgl. hierzu Rogers, *Perfect being Theology*, S. 82.

Wahrheiten kennen kann. Was macht sie wahr, und wie kennt Gott sie, bevor Er überhaupt die Welt erschafft? William Hasker und andere haben darauf hingewiesen, dass es ontologisch keine klare Basis gibt, die die „Truthmaker“-Aufgabe für diese Freiheitskonditionale erfüllen könnte,⁴²⁵ oder – mit anderen Worten – es gibt nichts Konkretes in der Welt, auf das sich diese Wahrheiten stützen könnten, da sie sich auf nicht-reale, mögliche Umstände beziehen.

Der zweite Einwand gegen Molinismus bezieht sich auf das Freiheitskonzept allgemein: Wenn Gott die Umstände kennt und herbeiführt, die zu einer Entscheidung führen, lässt der Molinismus nicht zu, dass der Akteur sich in einer anderen möglichen Welt anders entscheidet. Dies stellt das Prinzip alternativer Möglichkeiten, das im Zentrum des libertarischen Freiheitsbegriffs steht, infrage, was das Problem des Übel wieder aktualisiert: da Gott offensichtlich viel Übel zulässt, führt dies zu der Frage, ob Er nicht in gewisser Weise dafür verantwortlich ist, oder warum Er nicht einfach freie Wesen erschuf, die immer das Gute wählen würden.⁴²⁶ Eine Lösung könnte darin bestehen, dass Gott in seiner Ewigkeitsdimension mit der Freiheitsentscheidung und ihrem Ergebnis kopräsent ist. Der Mehrwert des Molinismus kann also in der Erweiterung der göttlichen Allwissenheitsattribuierung durch diese kontrafaktischen Freiheitskonditionale liegen, obwohl es Fragen hinsichtlich der metaphysischen Komplexität und des nüchternen Resultats dieses Ansatzes gibt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die zeitgenössische Auseinandersetzung mit dem göttlichen Wissen eine Vielzahl von neuen Perspektiven und Herausforderungen eröffnet, die weit über die traditionelle aʿaristische Interpretation Āmidīs hinausgehen. Doch trotz dieser vielschichtigen Entwicklungen behält Āmidīs Theologie ihre Relevanz und ihren Wert: Āmidīs methodische Untersuchung der Attribute Gottes, einschließlich Seiner Allwissenheit, beinhaltet ein eigenständig entwickeltes Verfahren zur Untermauerung dieser Attribute, die mit der Vorstellung von Gottes Vollkommenheit übereinstimmt. Er argumentierte, dass die sieben Wesenseigenschaften (einschließlich des Wissens) eigentlich Vollkommen-

⁴²⁵ Hasker, William, *God, Time, and Knowledge*, London: Cornell University Press, 1989. S. 39 ff.

⁴²⁶ Plantinga führt die Idee der „transworld depravity“ ein, um zu argumentieren, dass es für Gott unmöglich sein könnte, eine Welt zu erschaffen, in der freie Wesen kein Unrecht tun. Dies könnte die logische Möglichkeit bieten, dass moralisches Übel notwendig ist, wenn es moralisches Gut geben soll. William Hasker betrachtet dies allerdings als extrem unplausibel und behauptet, dass es eine Belastung für Theodizee-Versuche darstellt. Vgl. dazu Hasker, William, „How good/bad is middle knowledge? A reply to Basinger,“ in: *International Journal for Philosophy of Religion* 33, Nr. 2 (1993), S. 111–118, hier S. 112.

heitseigenschaften darstellen, unabhängig davon, wem sie zugesprochen werden.⁴²⁷ Weil diese Eigenschaften auch in der wahrnehmbaren Welt als Vollkommenheitseigenschaften angesehen werden, werden sie erst recht dem vollkommenen Wesen Gottes zugeschrieben.⁴²⁸ Die Bezugnahme auf Gottes Vollkommenheit diene also als ein Schlüsselargument oder Prinzip, um zu bestätigen, dass diese Eigenschaften wirklich zu Gott gehören. Die Beschaffenheit dieser Eigenschaften, ihre *Wieheit*, war für diese Methodik vorerst unwichtig. Erst als sich Āmidī konkret mit dem Thema des göttlichen Wissens befasst hat, diene die Betonung der Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit von Gottes Wissen als leitendes Prinzip, das verholfen hat, die Kontinuität zwischen menschlichem und göttlichem Wissen zu wahren, ohne die Transzendenz und Absolutheit des Letzteren zu kompromittieren.

427 Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 261 sowie S. 348f, für die Diskussion, ob sonstige Eigenschaften zur Vollkommenheit Gottes gehören oder nicht.

428 Zur Anwendung der Methodik des *qiyās al-ġā'ib 'alā l-šāhid*, die als Beweisverfahren zur Untermauerung der Eigenschaften Gottes in Āmidis Werk verwendet wird, und dem Vergleich dazu in der theologischen Konzeption von Ibn Taymiyya, siehe Suleiman, *Ibn Taymiyya*, S. 251–253.

4 Attribute der Kategorie II: Leben und Sehen Gottes

4.1 Leben Gottes (*ḥayāt*) und Sehen Gottes (*baṣar*)

Die weitere Analyse legt den Fokus nun auf die Attribute des Lebens und des Sehens Gottes. Der gemeinsame Nenner dieser Ausarbeitung basiert auf der geringeren Menge an literarischen Beiträgen, die sowohl die klassische aš'aritische Schule als auch Āmidī diesen Eigenschaften widmen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, diese Attribute in einem gemeinsamen Kontext zu behandeln. Zudem lässt sich beobachten, dass Āmidī in wesentlichen Aspekten die Lehre der klassischen Schule verfolgt, was eine integrierte Betrachtung sinnvoll macht.

Zunächst wird die Eigenschaft des Lebens Gottes aus der Perspektive der klassischen aš'aritischen Schule erörtert, gefolgt von der Analyse des Attributs des Sehens Gottes. Da Āmidīs Werk zu diesen Attributen der klassischen aš'aritischen Ansicht folgt, aber diese nicht so ausführlich und strukturiert darstellt, werden hier seine Auffassungen zum Leben und Sehen Gottes nur grob skizziert. Abschließend wird ein Blick auf die Herausforderungen und Interpretationsmöglichkeiten dieser Attribute aus anderen theologischen und philosophischen Perspektiven geworfen.⁴²⁹

4.1.1 Positionen der klassischen aš'aritischen Schule zum Leben Gottes

Das Attribut des Lebens (*ḥayāt*) wurde in der aš'aritischen Theologie von Anfang an lediglich als logische Voraussetzung für alle weiteren Wesensattribute Gottes konzipiert und dementsprechend als ein urewiges Attribut beschrieben. „Wenn nach unserer Lehre der Schöpfer wissend, mächtig und willensstark ist und da Lebendigkeit eine Bedingung für all diese Attribute ist, muss er auch lebendig sein“, schreibt Baḡdādī in seinem Werk *Uṣūl*.⁴³⁰ Interessanterweise wurde das Attribut des Lebendigseins Gottes weder von den früheren noch von den späteren *Muta-*

⁴²⁹ An dieser Stelle sei angemerkt, dass die Attribute der Kategorie II (Leben und Sehen) wie auch die Attribute der Kategorie III (Hören und Reden) nicht umfangreich im theologischen Diskurs zu den Wesensattributen Gottes thematisiert wurden, wie das etwa der Fall bei den Attributen der Kategorie I ist. Entsprechend ist auch die Abhandlung dieser Attribute in der vorliegenden Arbeit weniger umfangreich als die Attribute aus der Kategorie I (Allmacht, Wille und Wissen).

⁴³⁰ Baḡdādī schreibt etwa: „Gott hat ein Leben, welches ein urewiges Attribut ist und hat keine Seele/Geist.“ Baḡdādī, *Uṣūl*, S. 105, Z. 10–17.

kallimūn wie Āmidī ausführlich behandelt. Die Diskussionen über Gottes Leben fallen deutlich kürzer aus als die Debatten um seine anderen Wesensattribute.

Der einzige zentrale Punkt in dieser Debatte war die Klarstellung, dass Gottes Leben keinesfalls als Geist/Seele (*rūḥ*) interpretiert werden dürfe.⁴³¹ Die Seelen oder Geister, die im Koran erwähnt und mit Gott in Verbindung gebracht werden, sind Schöpfungen Gottes. So ist etwa *Rūḥ* in der Gestalt Jesu eine Schöpfung Gottes, ebenso wie der Engel Gabriel, der ebenfalls als *Rūḥ* bezeichnet wird.⁴³² Ġazzālī merkt in seinem Werk *al-Iqtīṣād* an, dass eine weitere Auslegung des Lebens Gottes unnötig sei: „Sobald klar ist, dass Gott wissend und mächtig ist, ergibt sich seine Lebendigkeit als Notwendigkeit.“⁴³³

In seinen theologischen Werken schreibt Āmidī zum Attribut des Lebendigseins ebenfalls verhältnismäßig wenig. In *Abkār* widmet er dem Thema des Lebendigseins Gottes nur zwei Seiten und bietet keine neuen Einblicke, Argumente oder Kontexte. Er beginnt mit der klassischen Definition: „Gott ist lebendig durch ein Leben, das ein ewiges, zu seinem Wesen zusätzliches Attribut ist.“⁴³⁴ Āmidī erwähnt nebenbei die muʿtazilitische Ansicht, wonach Gott lebendig ist, jedoch ohne das Attribut des Lebendigseins (*ḥayy lā bi-ḥayāt*), sowie die Position der „Philosophen“, nach der Gott lebendig sein muss, weil er nicht leblos sein kann (*maʿnā kawnuhū ḥayyan annahū laysa bi-mayyit*). Es fällt auf, dass Āmidī die früheren Debatten, etwa die bei Bāqillānī oder Baḡdādī, hier nicht aufgreift, insbesondere angesichts seiner knappen Äußerungen zum Attribut des Lebendigseins. Hier könnten etwa Gegenpositionen aus der schiitischen Zurārīyya-Schule aufgegriffen werden, laut der Gott nicht von Anfang an lebendig war, sondern sich zunächst das Leben erschaffen musste. Dementsprechend ist sein Leben zeitlich entstanden (*ḥādīṭa*).⁴³⁵ Ähnlich argumentiert Abū l-Ḥusayn aṣ-Ṣāliḥī,⁴³⁶ der die Möglichkeit in Betracht zieht, dass auch nichtlebendige Entitäten (*mā laysa bi-ḥayy*) Wissen, Macht und Willen tendenziell besitzen könnten.⁴³⁷ Dadurch würde das Leben Gottes nicht als notwendige Wesenseigenschaft erscheinen. Die Auseinandersetzung mit solchen Positionen würde Āmidī mehr Material bieten, um die

431 Ebd. S. 105.

432 Vgl. Koran 97:4, in der Übersetzung von Rudi Paret: „Die Engel und der Geist kommen in ihr mit der Erlaubnis ihres Herrn hinab, lauter Logos (wesen).“ Sowie Koran 16:2 „Er läßt die Engel mit dem Geist von seinem Logos herabkommen, auf wen von seinen Dienern er will (mit dem Auftrag) Warnt (die Menschen und verkündet) daß es keinen Gott gibt außer mir! Mich (allein) sollt ihr fürchten.“

433 Al-Ġazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad, *Al-Iqtīṣād fī l-iʿtiqād*, Al-Ḥalīlī, ʿAbdullāh Muḥammad (Hg.), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2004, S. 61.

434 Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 345.

435 Baḡdādī, *Uṣūl*, S. 105, Z. 6–8.

436 Zu ihm s. Register in: Van Ess, TG, Bd. 4, S. 1091.

437 Vgl. Baḡdādī, *Uṣūl*, S. 105, Z. 8–10.

aš'aritische Ansicht zu stärken und zu festigen. Sein Desinteresse an diesen Positionen deutet aber darauf hin, dass die genannten Lehren eher Ausnahmen waren und sich in der späteren Mainstream-Traditionen nicht aufbewahrt haben.

In seiner Analyse stellt Āmidī drei Auffassungen vor, wie die Aš'ariten das Lebendigsein Gottes interpretieren, und positioniert sich letztlich dazu. Erstens fokussiert er sich auf die Gefahren einer vollständigen Analogie zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt, insbesondere im Hinblick auf Gottes Lebendigsein.⁴³⁸

Zweitens unterscheidet er zwischen Existenzweisen (*dawāt*, sg. *dāt*) mit Attributen der Macht und des Wissens und solchen ohne diese Attribute. Er argumentiert, dass allein das Attribut des Lebens bzw. des Lebendigseins als notwendiges Attribut zu betrachten ist, wenn man annehmen würde, dass alle existierenden Entitäten lebendig wären.⁴³⁹

Drittens beschäftigt er sich mit der Thematik des Erschaffens und des Erhaltens, um das Attribut des Lebendigseins Gottes zu betonen.⁴⁴⁰ Hierbei hebt er insbesondere die Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Geschöpflichen hervor und betont, dass Gott nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Erhalter fungiert, was eine zusätzliche Facette des Lebendigseins Gottes hinzufügt.

In seiner Analyse der göttlichen Attribute entwickelt Āmidī die Auffassung, dass das Leben Gottes als ontologische Fähigkeit begriffen werden kann, die es ermöglicht, ihn mit anderen Attributen wie Wissen, Macht und Willen zu be-

438 In einem Beispiel zeigt er die Limits des Argumentum a fortiori (*ilḥāq al-ġā'ib bi-š-šāhid*, w. das Umfassen des Nichtwahrnehmbaren durch das Wahrnehmbare), wenn dieses Argument konsequent geführt wird: Wenn man jemanden in der wahrnehmbaren Welt als wissend, mächtig und wollend beschreibt, so ist sein Lebendigsein eine Bedingung für die Beschreibung mit den genannten Attributen. Wendet man es auf die nicht wahrnehmbare Welt im Kontext des Wesen Gottes an, so kommt man zum selben Schluss: Gott ist lebendig, da er mächtig, wollend und wissend ist. Allerdings wird diese Analogie beim Weiterdenken einzelner Bestandteile der Definition problematisch. Denn die Definition eines Lebendig-Seienden in der wahrnehmbaren Welt lautet „etwas[,] worin das Leben entsteht“ (*qāmat biḥi l-ḥayāt*). Diese Definition sollte sich in der wahrnehmbaren Welt nicht von der nicht-wahrnehmbaren Welt unterscheiden. Demnach wäre Gott lebendig durch ein in seinem Wesen entstandenes Leben, was unmöglich ist, und was auf die Gefahr dieser Art des Argumentierens deutlich hinweist. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 345.

439 Ebd. S. 345f.

440 Die Definition des Lebendigen durch einige spätere Gelehrte der Aš'ariyya, als „etwas, für das es nicht unmöglich ist, das Wissen und die Macht zu besitzen“ (*al-ḥayy huwa llaḏi lā yumtana' 'alayhi an ya'lam wa-yaqdir*). Diese doppelte Negation (*salb al-imtinā'*, ausgedrückt in der Phrase *lā yumtana'*) zeigt, dass das Lebendige tatsächlich Macht und Wissen besitzt. Infolgedessen ist Gottes Lebendigsein eine wirkliche Wesenseigenschaft (*ṣifa ḥaqiqiyya*), die in seinem Wesen existiert. Ebd. S. 345.

schreiben (*qubūl li-ttiṣāf*).⁴⁴¹ Zunächst etabliert er, dass Gott tatsächlich durch diese Attribute charakterisiert ist. Dabei skizziert er zwei Optionen: Entweder ist Gott dazu in der Lage, durch diese Attribute beschrieben zu werden (*qābil li-ttiṣāf bi-ḥādihī ṣ-ṣifāt*), oder eben nicht. Āmidī schließt die letztere Möglichkeit kategorisch aus.⁴⁴² Folglich verbleibt nur die Schlussfolgerung, dass Gott die Fähigkeit besitzt, durch diese Attribute beschrieben zu werden. Diese Fähigkeit, so führt Āmidī weiter aus, existiert zusätzlich zu Gottes intrinsischem Wesen (*zā'id 'alā nafs ad-dāt al-Bārī*) und seinen anderen Attributen, wie etwa Wissen, Macht und Willen. Demzufolge muss diese Fähigkeit selbst ebenfalls existent sein, was in Übereinstimmung mit dem göttlichen Attribut der Lebendigkeit steht.⁴⁴³

4.1.2 Positionen der klassischen aš'aritischen Schule zum Sehen Gottes

Im Rahmen der aš'aritischen Theologie setzt sich beispielsweise Baḡdādī etwas intensiver mit dem Sehen Gottes auseinander, wobei er die zwei zentralen Begriffe *baṣar* und *ru'ya* ins Spiel bringt, die jeweils unterschiedliche Nuancen des göttlichen Sehens repräsentieren. *Baṣar* bezieht sich auf Gottes Fähigkeit, die gesamte Schöpfung und alles Existente ohne physische oder räumliche Einschränkungen zu sehen.⁴⁴⁴ Hierbei betont er die allumfassende visuelle Wahrnehmung seitens Gottes. *Ru'ya* hingegen thematisiert die menschliche Erfahrung, Gott im Jenseits zu schauen. Diese Interpretation basiert u. a. auf dem Koranvers 75:23, der oft im Kontext der *visio beatifica* diskutiert wird.⁴⁴⁵ Im aš'aritischen Verständnis gilt diese Schau Gottes im Paradies als besondere Belohnung für die Gläubigen. Da in der Aš'ariyya Gott als transzendentes Wesen betrachtet wird, ist die Schau im Paradies eine mystische oder spirituelle Erfahrung, die menschliches Verständnis übersteigt.⁴⁴⁶

Baḡdādī behandelt dieses Thema im Kapitel zum Sehen Gottes, da sich die aš'aritische Interpretation der *visio beatifica* von anderen islamischen theologi-

⁴⁴¹ Ebd. S. 345.

⁴⁴² Wiederum eine doppelte Negation im Text: „Es ist nicht möglich, dass Er mit diesen Attributen nicht beschrieben wird. Sonst wäre es falsch ihn mit diesen Attributen zu beschreiben, obwohl bereits gesagt wurde ‚Er ist mit diesen Attributen beschreiben‘“ Ebd. S. 346 f.

⁴⁴³ Ebd. S. 346.

⁴⁴⁴ Baḡdādī, *Uṣūl*, S. 97.

⁴⁴⁵ „An jenem Tage wird es strahlende Gesichter geben, die zu ihrem Herrn schauen“ (*ilā rabbihā nāẓira*).

⁴⁴⁶ Dieser Frage widmet Āmidī ein ganzes Sonderkapitel in *Abkār*. Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 390 f.

schen Schulen, etwa der Mu'tazila, unterscheidet. Die Mu'tazila lehnt die Idee der *visio beatifica* ab und argumentiert, dass das Wissen über Gott ausreichend sei.⁴⁴⁷

Aus Baġdādīs Sicht hingegen gilt das Attribut des Sehens (*baṣar*) als urewige Eigenschaft Gottes, durch die Er die Gesamtheit der sehbaren Dinge (*ġamī'a l-mar'īyyāt*) wahrnimmt. Gott ist durch sich selbst urewig sehend (*lam yazal rā'īyan li-nafsihī*).⁴⁴⁸ In der Aš'ariyya gibt es auch Unterschiede in der Interpretation dieses Attributs.

In Aš'arīs Sicht umfasst Gottes Sehen alle existierenden Dinge ohne Einschränkungen. Das bedeutet, dass sowohl Substanzen als auch Akzidenzien – also jene Eigenschaften, die einem Objekt zusätzlich zu seiner Substanz zugeschrieben werden – von Gottes Sehkraft erfasst werden können. Die Interpretation von Abdullāh b. Sa'īd ibn Kullāb und Qalānisī deutet hingegen auf eine eingeschränktere Sichtweise Gottes hin: Gottes Sehvermögen erstreckt sich nur auf selbstsubsistente Dinge, also jene, die unabhängig von anderen Entitäten existieren (*mā huwa qā'im bi-nafsihī*). Akzidenzien, wie zum Beispiel Farbe, Form oder Größe, die von der Existenz anderer Dinge abhängig sind, werden nach ihrer Auffassung nicht einzeln und isoliert von einer Substanz (*ġawhar*) durch Gottes Sehen erfasst.⁴⁴⁹

Auf Basis dieser Nuancen innerhalb der Aš'ariyya lässt sich eine interne Debatte über das Wesen Gottes identifizieren: Die Unterschiede reflektieren diverse Vorstellungen der Wechselwirkung zwischen Gottes Allmacht und Wissen sowie der Frage, inwieweit Gott in die Details der Schöpfung involviert ist. Aš'arīs umfassendere Theorie scheint Gottes allumfassendes Wissen und Sehen hervorheben zu wollen, während Ibn Kullāb und Qalānisī eine stärkere Trennung zwischen selbstsubsistenten Dingen (*mā huwa qā'im bi-nafsihī*) und Akzidenzien vorsehen, die nur in Verbindung mit den selbstsubsistenten Dingen wahrgenommen werden, was möglicherweise auf eine unterschiedliche Auffassung von Gottes Einfluss und Involviertheit in der Schöpfung hindeutet.

Die göttliche Wahrnehmung von Akzidenzien wird auch unter den Mu'tazila unterschiedlich betrachtet. Baġdādī behandelt diese Kontroverse und liefert später seine eigenen Antworten darauf. Im Kontext der Mu'tazila aus Baġdād glauben

⁴⁴⁷ Vgl. etwa, die Positionen der Mu'tazila und der Karrāmiyya, die Āmidī widerlegt. Ebd. Bd. 1, S. 392 ff.

⁴⁴⁸ Etwas freier kann wie folgt übersetzt werden: „Gott hat ewig und immer für sich selbst gesehen.“ Diese Übersetzung betont, dass Gottes Sehen ewig ist und dass Er für sich selbst, also unabhängig von anderen Einflüssen oder Bedingungen, sieht. Das heißt, dass Gott nicht auf die Schöpfung angewiesen ist, um zu sehen, sondern dass Sein Sehen eine anfangslose urewige Eigenschaft ist, die Seinem Wesen innewohnt, da Gott unabhängig und zeitlos existiert, was ein grundlegendes Prinzip der Aš'ariyya ist.

⁴⁴⁹ Vgl. Baġdādī, *Uṣūl*, S. 97, Z. 13–17.

diese, dass Gott nichts sieht und selbst nicht sichtbar ist (*lā yarā šayʿan wa-lā yurā*). Wenn sie Gott mit den Worten „Er sieht etwas“ beschreiben, bedeutet das für sie lediglich, dass Er über Wissen bezüglich dieses Objekts verfügt.⁴⁵⁰ Die Muʿtazila aus Baṣra hingegen lehren, dass Gott alles außer sich selbst sieht (*Allāh yarā ḡayrahū wa-lā yarā nafsaḥū*). Sie schließen auch die *visio beatifica* aus.⁴⁵¹

Um beide theologischen Positionen zu kontextualisieren, ist es wichtig, die Grundannahmen der Muʿtazila als jene einer rationalistischen theologischen Schule generell zu verstehen. Die Muʿtazila, die ihre Theologie stark auf der Vernunft gründet und die Einheit (*tawḥīd*) sowie die Gerechtigkeit (*ʿadl*) Gottes hervorhebt, zielt darauf ab, Gott alle anthropomorphen Attribute abzusprechen. Das Ziel ist es, Seine Transzendenz und Einheit zu wahren. Die Bagdader Schule der Muʿtazila, die besagt, dass Gott nichts sieht und unsichtbar ist, gründet ihre Argumentation auf der Ablehnung, Gott menschenähnliche Attribute und Handlungen zuzuschreiben. Sie betont, dass Sehen eine sinnliche Wahrnehmung ist, die im Wesentlichen menschlich ist, und daher nicht auf Gott angewendet werden sollte, um Seine Transzendenz und Einheit zu bewahren. Sie lehnt auch die Vorstellung ab, dass Gott sichtbar ist, da dies dazu führen könnte, Ihm räumliche und materielle Eigenschaften zuzuschreiben, die Seine Transzendenz und Einheit gefährden würden. Anstelle der Annahme, dass Gott sieht oder gesehen wird, interpretieren sie die entsprechenden Koranverse und Ḥadīte als Ausdruck von Gottes Allwissenheit und umfassendem Wissen über die gesamte Existenz.

Die Muʿtaziliten aus Basra hingegen beziehen eine ähnliche Position, indem sie ebenfalls Gottes Transzendenz und Einheit zu wahren versuchen. Hier steht jedoch Seine Allwissenheit und Allmacht im Vordergrund. Für sie ist Gottes Sehen metaphorisch und völlig unterschiedlich zur menschlichen Sinneswahrnehmung. Ihre Lehre, dass „Gott Sich selbst nicht sieht“, zielt darauf ab, die Idee einer physischen oder räumlichen Beziehung zwischen Gott und Seinen Attributen oder Handlungen zu vermeiden, die Seine Transzendenz und Einheit untergraben könnte.

Ein weiteres Element der frühen Debatte um Gottes Sehfähigkeit bezieht sich auf die Wahrnehmung und Sichtbarkeit von Akzidenzien. Die divergierenden Ansichten der Muʿtaziliten aus Basra, die Baḡdādī aufgreift, verdeutlichen die Tiefe und Komplexität dieser Diskussionen. Naẓẓām etwa vertritt die Ansicht, dass für Gott lediglich Farben sichtbar sind (*lā marʿiyya illā l-lawn*).⁴⁵² Er sieht Farben als wesentliche und zugleich sichtbare Eigenschaften der Dinge an. Diese Auffassung reduziert die sichtbaren Aspekte der Schöpfung auf eine einzelne Kategorie und

⁴⁵⁰ Vgl. ebd. S. 97, Z. 17 bis S. 98, Z. 2.

⁴⁵¹ Ebd. S. 98, Z. 2f.

⁴⁵² Gemeint ist der in der aristotelischen Philosophie dargelegte *Akzidens* der Farbe als eine der zehn Kategorien.

impliziert, dass Gottes Wahrnehmung darauf beschränkt ist. Im Gegensatz dazu verfolgt Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī eine umfassendere Sichtweise und betont Gottes allumfassendes Wissen und seine Fähigkeit, verschiedene Aspekte der Schöpfung wahrzunehmen. In seiner Interpretation sieht Gott nicht nur Farben, sondern auch Substanzen (*ġawāhir*) und „Seiendes“ (*akwān*).

Diese Position unterstreicht Gottes umfassendes Wissen und seine Fähigkeit, diverse Aspekte der Schöpfung zu erfassen. Al-Ġubbā’īs Konzept reflektiert ein Verständnis von Gottes Allwissenheit, das sowohl materielle als auch immaterielle Elemente der Schöpfung einbezieht. Im Gegensatz dazu beschränkt sein Sohn Abū Hāšim die Wahrnehmbarkeit auf zwei Kategorien (*ġinsānī*), nämlich Substanzen und Farben.⁴⁵³ Diese Perspektive fokussiert sich auf die grundlegenden Elemente der Schöpfung. Abū Hāšims Standpunkt legt ein stärkeres Gewicht auf die materiellen und unmittelbar wahrnehmbaren Aspekte der Schöpfung, vernachlässigt dabei jedoch deren Vielfalt. Einer der Hauptgründe, weshalb einige Mu’taziliten behaupten, dass Gott Farben (*lawṇ*) wahrnehmen kann, besteht in der Überzeugung, dass Farben fundamentale und unmittelbare Eigenschaften der physischen Welt sind. Für einige Gelehrte stellen Farben in ihrer Eigenschaft als Körper (*ġism*) die essenziellen und direkt wahrnehmbaren Merkmale von Objekten dar, die in direkter Verbindung zur materiellen Welt stehen.⁴⁵⁴

Baġdādī vertritt die Auffassung, dass Akzidenzien wahrnehmbar sind, da sogar das menschliche Sehvermögen (*baṣar*) in der Lage ist, zwischen unterschiedlichen Farben wie Schwarz und Weiß sowie zwischen verbundenen (*al-muġtamaʿ*) und getrennten (*al-muftaraq*) Zuständen zu differenzieren. Implizit schließt dies auch die göttliche Wahrnehmung ein, auch wenn er diese nicht explizit mit dem menschlichen Sehvermögen vergleicht. Basierend auf dieser Prämisse argumentiert er, dass sowohl Farben als auch „Seiendes“ mittels des Sehvermögens erfasst werden können.⁴⁵⁵ In dieser Analyse zeigt Baġdādī seine tiefe Auseinandersetzung mit

453 Vgl. zu den drei Ansichten, Baġdādī, *Uṣūl*, S. 98, Z. 2–6.

454 In der mu’tazilitischen Auffassung werden Farben als Körper (*ġism*) betrachtet und somit als essenzielle und unmittelbar sichtbare Eigenschaften von Objekten angesehen. Diese Sichtweise zeigt Parallelen zur aristotelischen Ontologie, wie sie in seinen „Kategorien“ dargelegt ist. Aristoteles unterscheidet hier zehn grundlegende Klassen des Seins, einschließlich Substanz (*ousia*), Qualität, Quantität und so weiter (vgl. Aristoteles, *Kategorienschrift*, Kap. 4 und 5). Für Aristoteles sind Farben allerdings keine eigenständigen Körper, sondern Qualitäten, die in Substanzen innewohnen. Sie sind Akzidenzien und somit von Substanzen abhängig. Die mu’tazilitische Sicht unterscheidet sich in dieser Hinsicht grundlegend von der aristotelischen, da sie Farben einen eigenständigen ontologischen Status zuschreibt. Die Betonung der Farben als unmittelbar sichtbare Eigenschaften könnte zudem als Abweichung von der aristotelischen Dichotomie zwischen Substanz und Qualität interpretiert werden.

455 Vgl. Baġdādī, *Uṣūl*, S. 98, Z. 6–8.

verschiedenen muʿtazilitischen Ansichten zum Thema Gottes Wahrnehmung. Er nimmt dabei eine Position ein, die Akzidenzien als wahrnehmbar ansieht und argumentiert, dass das Sehvermögen in der Lage ist, zwischen verschiedenen Farben und Zuständen zu unterscheiden.

Āmidī behandelt das Sehen Gottes als einen Teil der Kategorie der „Wahrnehmung“ Gottes (*idrāk*). In Bezug auf seine Ausführungen sollte Folgendes beachtet werden: Die Eigenschaften des Sehens und des Hörens sind Kennzeichen der Vollkommenheit eines lebendigen Wesens (*ṣifa kamāl al-ḥayy*).⁴⁵⁶ In diesem Kontext impliziert Vollkommenheit, dass Gott alle denkbaren positiven Eigenschaften besitzt und somit in jeder Hinsicht vollkommen ist. Für Āmidī nehmen das Sehen und das Hören eine besondere Bedeutung ein, da sie die Wahrnehmungsfähigkeiten eines lebendigen Wesens widerspiegeln. Diese Fähigkeiten sind essenziell für die Existenz und Interaktion mit der Schöpfung und damit auch für die Ausübung von Gottes Allmacht und Weisheit. Indem Āmidī das Hören und Sehen Gottes mit dessen Leben in Verbindung setzt, hebt er die zentrale Rolle dieser Attribute innerhalb der göttlichen Vollkommenheit hervor und unterscheidet sie von anderen Eigenschaften wie Allmacht und Wissen. Würde man das Sehen und Hören auf andere Weise erklären, stünde dies im Widerspruch zur göttlichen Vollkommenheit. Āmidī schlussfolgert daraus, dass die Annahme der Lebendigkeit Gottes notwendig ist, um die Eigenschaften des Hörens und Sehens zu akzeptieren. Er verwendet erneut die Analogie des Sichtbaren zum Unsichtbaren (*ḥukm ʿalā l-ḡāʾib bi-miṭli mā ḥukima biḥi ʿalā š-šāhid*), um seine Argumentation zu stützen.⁴⁵⁷ Darüber hinaus betont er, dass Gott „per se lebendig ist“ (*ḥayy li-dātiḥi*) und als solcher „die wahrnehmbaren Dinge erfasst, sobald diese in die Existenz treten“ (*yudrik al-mudrak ʿinda wuḡūdiḥi*).

a) Exkurs: *Visio beatifica* in der frühašʿarischen Theologie

Ein Thema, das sich in der frühen ašʿarischen Theologie häufig im Kontext des „Sehens Gottes“ etabliert hat, ist die *Visio beatifica*. Dieser Aspekt wird anhand des systematischen Werkes von Baḡdādī als Exkurs an dieser Stelle kurz dargelegt. Baḡdādīs Werk wurde als Quelle für diesen Exkurs ausgewählt, weil es die vielschichtigen Ansichten der Muʿtaziliten – im Gegensatz zu Āmidī – etwas strukturiert präsentiert.

In seiner Abhandlung zur *Visio Beatifica* (*ḡawāz kawnaḥū marʾiyyan*, d. h., die Möglichkeit der Sichtbarkeit Gottes [am Jüngsten Gericht]) tritt Baḡdādī in einen direkten Dialog mit den Lehren der baṣrischen Muʿtaziliten, deren Ansichten er kritisch hinterfragt. Zunächst argumentiert Baḡdādī, dass die Sichtbarkeit eines

⁴⁵⁶ Āmidī, *Abkār*: Bd. 1, S. 312.

⁴⁵⁷ Ebd. Bd. 1, S. 313.

Dinges allein durch seine Existenz (*wuğūd*) bestimmt wird.⁴⁵⁸ Er schließt alternative Möglichkeiten aus und analysiert verschiedene Kategorien von Dingen in Bezug auf ihre Sichtbarkeit:

- (1) Die Substanz ist weder aufgrund ihres Substanzseins (*li-kawnihī ġawharan*) noch aufgrund ihrer Selbstsubsistenz (*qā'īman bi-naḥsihī*) sichtbar, denn Farben, die weder Substanzen noch selbstsubsistent sind, können dennoch gesehen werden.
- (2) Farben sind ebenfalls nicht aufgrund ihres Farbeseins (*li-kawnihī lawnan*) oder ihres Akzidenzseins (*li-kawnihī 'araḍan*) sichtbar, da auch Körper wahrgenommen werden können, die weder Farben noch Akzidenzien sind.
- (3) Ein Ding (*šay'*) ist weder wegen seiner Erkennbarkeit (*li-kawnihī ma'lūman*) noch wegen seiner Nennbarkeit (*li-kawnihī maḍkūran*) sichtbar, denn sonst müsste auch ein nicht existierendes Ding (*ma'dūm*) sichtbar sein.
- (4) Ein sich ereignendes Ding (*aš-šay' al-ḥādīṭ*) ist nicht allein wegen seines Zustands des Geschehens (*li-kawnihī ḥādīṭan*) sichtbar. Wäre dies der Fall, müsste jedes sich ereignende Ding zwangsläufig sichtbar sein, was jedoch im Widerspruch zu den Ansichten der Opponenten (*muḥālifiṭn*) steht.⁴⁵⁹

Auf dieser Grundlage kommt Bağdādī zu dem Schluss, dass die einzige Bedingung für die Sichtbarkeit eines Dinges dessen Existenz (*wuğūd*) ist. Sobald ein Ding existiert, besteht die Möglichkeit seiner Wahrnehmung. Da Bağdādī die Existenz Gottes selbst postuliert, ergibt sich daraus die Implikation, dass die Sichtbarkeit Gottes als gegeben betrachtet werden muss.

Abschließend widmet sich Bağdādī der Exegese bekannter Koranverse, die sich mit diesem Thema auseinandersetzen (Koran 7:143, 75:22 und 6:103). Da die Debatte über die *Visio beatifica* insofern relevant ist, als sie Fragen zur menschlichen Wahrnehmung göttlicher Realitäten und deren Auswirkungen auf das Verständnis von Gottes Wesen und Seinen Attributen aufwirft, lohnt sich ein Blick in die drei genannten Verse und die daraus resultierende Debatte.

1. Moses' Frage an Gott (Koran 7:143)

Die Frage, die Moses im Koranvers 7:143 an Gott richtet – „Herr, gewähre mir, Dich zu schauen!“ (*rabbi arinī anḥzur ilayka*) –, deutet darauf hin, dass Moses von der Möglichkeit der *visio beatifica* überzeugt war; sonst hätte er diese Frage nicht gestellt. Bağdādī widerspricht den Einwänden der Mu'tazila, die argumentieren,

⁴⁵⁸ *Šaḥḥa ġawāz ru'yata š-šay'i li-wuğūdihi*. Bağdādī, *Uṣūl*, S. 98 f.

⁴⁵⁹ Für Allard ist diese aš'aristische Argumentation ein fehlerhafter Syllogismus, da die Existenz nicht dieselbe Bedeutung in Bezug auf Gott einerseits und auf die Schöpfung andererseits hat. Vgl. Allard, *Problème*, S. 266.

Moses habe nur deshalb nach der Gottesanschauung gefragt, weil sein Volk erklärt hatte: „Wir werden dir nicht glauben, bis wir Gott selbst sehen“ (Koran 2:55). Baḡdādī legt dar, dass Moses die Frage unter diesen Umständen anders formuliert hätte. Beispielsweise könnte er gesagt haben: „Mein Volk fordert, Dich zu sehen.“ Daraufhin hätte Gott erwidert: „Sie werden mich nicht sehen“ (*innahum lan yarawnī*) – und nicht, wie tatsächlich von Gott erwidert wurde: „Du wirst mich nicht sehen“ (*lan tarānī*). Baḡdādī verweist zudem darauf, dass das Volk Moses bereits eine unmögliche Forderung gestellt hatte: „Mach uns einen Gott, so wie sie Götter haben!“ Moses antwortete darauf: „Ihr seid ein törichtes Volk“ (Koran 7:138). Moses selbst hätte Gott jedoch nicht nach etwas Unmöglichem gefragt. Wäre die Gottesanschauung (*ruʿya*) tatsächlich undenkbar, so Baḡdādīs Überlegungen, hätte Moses seinem Volk direkt geantwortet, anstatt bei Gott anzufragen. Außerdem interpretiert Baḡdādī die muʿtazilitische Auslegung von Gottes Antwort in Koran 7:143, „Du wirst mich nicht sehen“ (*lan tarānī*), nicht als ewige Verneinung (*nafy ar-ruʿya abadan*). Er ist vielmehr der Auffassung, dass sich der Negationspartikel *lan*, der Dauerhaftigkeit implizieren soll, lediglich auf das irdische Leben bezieht, wie es etwa auch in Koran 2:94–95 der Fall ist.⁴⁶⁰

2. Gesichter, die auf ihren Herrn schauen (Koran 75:22–23)

In Bezug auf die Koranverse „An jenem Tag wird es strahlende Gesichter geben, die auf ihren Herrn schauen“ (*wuḡūhun yawmaidīn nādira. ilā rabbihā nāzira*; Koran 75:22–23) setzt sich Baḡdādī kritisch mit vier Einwänden der Muʿtazila auseinander. Diese Einwände beziehen sich auf die Interpretation der Begriffe Schau (*nazar*) und Gesicht (*waḡh*). Erstens leugnet die Muʿtazila, dass der Begriff *nazar* in den Versen eine tatsächliche Schau Gottes impliziert. Sie argumentieren, der Ausdruck sei metaphorisch und verweise lediglich auf Gottes Wohltaten oder eine besondere, spirituelle Erkenntnis.

Baḡdādī widerspricht dieser Sichtweise und betont, dass *nazar* im Kontext der Verse wörtlich zu nehmen und als tatsächliche göttliche Schau zu verstehen sei. Zweitens behaupten die Muʿtazila, der Begriff *waḡh* sei metaphorisch und deute nicht auf das physische Antlitz hin. Baḡdādī hält dem entgegen, dass *waḡh* durchaus wörtlich verstanden werden könne und die Schau Gottes durch die strahlenden Gesichter der Gläubigen am Jüngsten Tag symbolisiere. Drittens führen die Muʿtazila aus, dass *ilā* (auf) im Vers lediglich metaphorisch sei und keine räumliche Beziehung zwischen Gott und den Gläubigen impliziere. Baḡdādī kontert, dass *ilā* in diesem Kontext sehr wohl eine räumliche Beziehung ausdrücken könne, die die Nähe der Gläubigen zu Gott verdeutlicht. Viertens hinterfragen die Muʿtazila,

⁴⁶⁰ Vgl. Baḡdādī, *Uṣūl*, S. 99 f.

warum im Vers nur die „strahlenden Gesichter“ und nicht andere Körperteile der Gläubigen erwähnt werden. Baġdādī erläutert, dass die Wahl des Begriffs „Gesicht“ (*waġh*) im Vers die spirituelle Reinheit und Würde der Gläubigen hervorhebt, die am Tag des Jüngsten Gerichts die *visio beatifica* erfahren dürfen.⁴⁶¹

3. Blicke erfassen ihn nicht (Koran 6:103)

Der Koranvers „Die Blicke erfassen Ihn nicht [werden aber von ihm erfasst]“ (*lā tudrikuhū l-abṣār*; Koran 6:103) bildet den zentralen Ausgangspunkt für die Debatte zwischen Baġdādī und der Muʿtazila von Bagdad. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stehen unterschiedliche Interpretationen des Begriffs „Erfassen“ (*idrāk*). Die Muʿtazila verstehen „Erfassen“ in diesem Vers als „Wissen“ (*ʿilm*) und folgern, dass die menschliche Erkenntnis nicht dazu in der Lage ist, Gott vollumfänglich zu begreifen. Daraus schlussfolgern sie, dass die *visio beatifica* nicht möglich sei, da menschliche Wahrnehmung generell begrenzt und nicht auf das Göttliche anwendbar ist. Baġdādī hingegen bestreitet diese Interpretation. Er argumentiert, dass „Erfassen“ nicht ausschließlich auf „Wissen“ reduziert werden sollte. Er hebt hervor, dass im Kontext des Verses das „Erfassen“ auch eine direkte, unmittelbare Wahrnehmung Gottes durch den menschlichen Blick (*abṣār*) einschließen kann, ohne ein vollständiges Verstehen oder Wissen über das göttliche Wesen zu implizieren. Baġdādī vertritt in seiner Auseinandersetzung mit der Muʿtazila eine nuanciertere Perspektive, die sowohl die menschlichen Erkenntnisgrenzen berücksichtigt als auch die Möglichkeit einer direkten Wahrnehmung Gottes zulässt. Durch seine Argumentation, bei der er sich von der restriktiven Interpretation der Muʿtazila distanziert, untermauert er die These der *visio beatifica* sowie die Annahme, dass der menschliche Blick in einer speziellen, spirituellen Form Gott erfassen kann.⁴⁶²

Abschließend kehrt er zur Frage der Möglichkeit göttlichen „Erfassens“ der Akzidenzien zurück. Er untermauert seine Position gegen die Muʿtazila, indem er betont, dass das menschliche Sehvermögen (*baṣar*) als ein Akzidens zu verstehen ist und dass Gott gemäß der koranischen Offenbarung Akzidenzien wahrnimmt (*yudriku l-abṣāra*). Er schließt daraus, dass, wenn Gott das Sehvermögen (*abṣār*) der Menschen erkennt, welches als Akzidens klassifiziert wird, dies zwangsläufig impliziert, dass Er auch andere Akzidenzien erkennt. Diese Argumentationslinie ist für seine gesamte Argumentationsstruktur von zentraler Bedeutung, da sie die

⁴⁶¹ Vgl. ebd. S. 100 f.

⁴⁶² Vgl. ebd. S. 101 f.

aš'aristische Überzeugung festigt, dass Gottes Wahrnehmung sowohl Substanzen als auch Akzidenzien umfasst.⁴⁶³

4.2 Āmidī im späteren Diskurs

Wie aus den obigen Ausführungen in 4.1.1 und 4.1.2 zu erkennen ist, wird in der aš'aristischen Theologie das Attribut des Lebens (*ḥayāt*) Gottes lediglich als logische Bedingung für die Wesenseigenschaften betrachtet, die ein Lebendigsein des Wesens in menschlicher Logik erfordern, insbesondere Wissen, Macht und Wollen. Die logische Formulierung, welcher auch Āmidī folgt, besagt, dass das Leben Gottes als Bedingung (*šart*) für diese Eigenschaften gedacht werden muss und daher unbedingt als urewiges Attribut beschrieben wird, das dem Wesen Gottes zukommt. Um eventuelle Ähnlichkeiten mit der christlichen Theologie zu vermeiden, beharrte Āmidī, wie die Aš'ariten allesamt, darauf, das Leben Gottes in keiner Form als Geist oder Seele (*rūḥ*) zu interpretieren oder zu denken. Im Laufe dieser Arbeit wurde mehrmals gezeigt, dass Āmidī in seiner Analyse wiederholt die Analogie der sichtbaren Welt zur unsichtbaren Welt (*qiyās aš-šāhid 'alā l-ġā'ib*) verwendet hat, eine Methodik, die er vollständig ausgenutzt und in der er Pionierarbeit geleistet hat, insbesondere wenn es um die Attributenlehre ging, wie im Kapitel zum Wissen Gottes dargelegt wurde.⁴⁶⁴ In der Diskussion über das Leben Gottes stellt er fest, dass das Lebendigsein Gottes eine ontologische Bedingung der Attribute der Allmacht und des Wissens ist und dass dies ein Zeichen göttlicher Vollkommenheit darstellt. Das Leben Gottes (*ḥayāt*) muss folglich eine konkrete Wesenseigenschaft sein, die im Wesen Gottes existiert. In Anbetracht der Unterscheidung zwischen dem Leben Gottes und Seiner Existenz (*wuġūd*) würden Aš'ariten darauf hinweisen, dass das Attribut des Lebens nicht identisch mit Gottes Existenz ist. Es ist jedoch auch nicht ein separates Attribut, das außerhalb von Gottes Wesen existiert, sondern ein distinktives Wesensattribut, durch welches Gott lebendig ist (*ḥayy bi-ḥayātihī*).

Das Attribut des Sehens Gottes (*baṣar*) behandelt Āmidī, wenn er über die Wahrnehmungsvermögen (*idrāk*) in einem gesonderten Kapitel seiner *Abkār* spricht. Dabei bezieht er sich auch auf das Attribut des Lebens: Zur Vollkommenheit eines Wesens gehört die Eigenschaft des Sehens (Analogie zur sichtbaren Welt) oder anders ausgedrückt: Ein Wesen, dem die Eigenschaft des Sehens zugeschrieben wird, verdient es eher (*awlā min*), als vollkommener beschrieben zu werden, als ein

⁴⁶³ Vgl. ebd. S. 102.

⁴⁶⁴ S. o. Kap. 3.3.2.

Wesen, das keine Eigenschaft des Sehens besitzt. Āmidī ist sich jedoch den Grenzen und Gefahren einer vollständigen Analogie bewusst und vermeidet weitere Vergleiche (*qiyās*) mit der sichtbaren Welt: Gottes Sehen ist ein grundsätzlich anderes Prinzip als das Sehen der Geschöpfe. Anders als Āmidī, der Sehen und Hören Gottes als zusammenpassende Attribute unter „Wahrnehmungsvermögen“ behandelt, beschreitet diese Arbeit einen alternativen Ansatz. Wie in der Einführung dieser Arbeit erläutert und begründet, werden das Leben Gottes und das Sehen Gottes unter einer gemeinsamen Kategorie betrachtet. Dieser Argumentation sei noch hinzugefügt, dass aus den obigen Ausführungen Āmidīs ein weiterer Grund für die Trennung von Hören und Sehen sowie für die Verbindung von Sehen mit dem Leben Gottes hervorgeht: Für Āmidī ist Gott „durch ein [Attribut des] Leben[s] lebendig“ (*ḥayy bi-ḥayātihī*) und als solcher „erfasst er die erfassbaren Dinge, sobald sie in die Existenz treten.“⁴⁶⁵ Dies kann mit dem Sehen Gottes begründet werden, da das Sehen Gottes allgemein und zeitlos interpretiert werden kann. Das Hören hingegen benötigt eine Art der Interaktion mit den Geschöpfen, ebenso wie die Rede Gottes, zwei Eigenschaften, die im nächsten Kapitel detailliert behandelt werden.

4.3 Ertrag: Andere theologische Perspektiven

An dieser Stelle ist es erwähnenswert festzuhalten, dass die gegenwärtige Theologie die Diskussion um Gottes Attribute und insbesondere seine Lebendigkeit in einem ganz anderen Licht präsentiert. Dies stellt einen Kontrast zu den abstrakten Überlegungen der aš'aritischen Theologen dar und öffnet eine Fülle von weiterführenden Fragen. Gottes Lebendigkeit wird oft in einem weit weniger abstrakten Rahmen dargestellt. Während die aš'aritischen Theologen versucht haben, eine möglichst strenge Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen aufrechtzuerhalten, betonen viele andere Theologen die Nähe Gottes zum Menschen. Hier wird Gottes Lebendigkeit oft in einer eher personalen oder gar anthropomorphen Weise interpretiert, was eine Vielzahl von ethischen und metaphysischen Fragen aufwirft. Zum Beispiel wird das Attribut des Lebens in Zusammenhang mit der Ethik der „Fürsorge“ diskutiert.⁴⁶⁶ Wenn Gott als ein lebendiges Wesen verstanden wird, das zu fürsorglichem Handeln fähig ist, ergeben sich daraus eine Reihe von ethischen Implikationen für das Verhalten des Menschen. In diesem Zusammenhang wird außerdem argumentiert, dass die Trennung

⁴⁶⁵ Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 345. (für die Definition des Lebens) und S. 413 (für Gottes Erfassen aller Dinge).

⁴⁶⁶ Zu nennen wäre hier zum Beispiel folgende Publikation: Conradi, Elisabeth und Vosman, Frans (Hg.), *Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*, Frankfurt am Main: Campus, 2016.

zwischen dem Göttlichen und dem Geschöpflichen weniger strikt sein sollte, da beide Sphären in einer dynamischen Beziehung zueinanderstehen.

Das Attribut des Lebens wurde aber weder in der islamischen Theologie ausführlich diskutiert noch in der Religionsphilosophie übermäßig rezipiert. Allgemein behandeln die theologischen Werke den Begriff „Leben“ als einen auf zwei Arten von Wesen anwendbaren Begriff: auf Pflanzen, die sich durch Wachstum auszeichnen, und auf Menschen und Tiere, die durch den Besitz von Willen und Bewusstsein charakterisiert sind, wie weiter unten am Beispiel Ġazzālīs gezeigt wird.⁴⁶⁷ Das erste Konzept kann Gott nicht zugeschrieben werden, da es begrenzt und unvollkommen ist. Pflanzenwachstum erfordert äußere Faktoren zur Entwicklung und ist daher inadäquat, um die göttliche Natur zu beschreiben. Jedoch kann die zweite Bedeutung des Lebens – trotz ihrer inhärenten Begrenzungen und Mängel – auf Gott angewendet werden, wenn man sie als unendlich und unbegrenzt betrachtet. Grundsätzlich ist das Leben ein essenzielles Merkmal der immateriellen Existenz. Ähnlich sind auch Wissen und Aktivität, die vom Leben impliziert werden, immateriell. Obwohl das Leben mit lebenden materiellen Kreaturen verbunden ist, ist es in Wirklichkeit ein spirituelles Attribut eines materiellen Wesens und das materielle Leibesgefühl ist eine Folge davon (die Anwendung des Attributs des Lebens auf die materielle Existenz ist daher zufällig). Vor diesem Hintergrund lässt sich ein weiteres Argument formulieren: Da das heilige Wesen Gottes immateriell ist und alle immateriellen Existenzen das essenzielle Attribut des Lebens haben, kommt Gott das Attribut des Lebens zu.

Ein Anknüpfungspunkt bietet die islamische Philosophie, in der das Leben Gottes eher im Rahmen göttlicher Existenz diskutiert wurde. Dies ist aus folgendem Zitat aus Ibn Sīnās Werk deutlich, in dem er die Ansichten der Theologen schildert:

[...] und wenn [jemand] sagt: „Gott ist lebendig (*ḥayy*)“, dann meint er damit nichts anderes als diese intellektuelle Existenz, wobei [sie] – mit nachrangiger Intention – unter dem Aspekt der Relation [in der sie] zum intellektuell erfassten Ganzen [steht]. Denn der Lebendige ist nichts anderes als der Erfassende und immer wieder Handelnde.⁴⁶⁸

Ibn Sīnās Konzept von Gott, geprägt von Einheit und Einfachheit, wird als ein reines, sich selbst genügendes Sein verstanden, dessen Grund der Existenz in Ihm Selbst liegt. Dies bedeutet, dass Gottes Existenz notwendig und unausweichlich ist, nicht

⁴⁶⁷ Āmidī befasst sich auch mit dieser Aufteilung, allerdings nur in einem kurzen Absatz seiner *Abkār*: Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 340.

⁴⁶⁸ Ibn Sīnā, *Metaphysics-Ilāhiyāt*, S. 296, Z. 6–15. Übersetzung und Zitat wurde aus Farid Suleimans Werk entnommen, der sich bei der Übersetzung ins Deutsche an der englischen Übersetzung Marmuras orientiert hat. Vgl. Suleiman, *Ibn Taymiyya*, S. 56 und die entsprechende Fußnote 266.

abhängig von etwas anderem. In dieser absoluten Einheit werden Attribute, die Theologen dem Wesen Gottes zuschreiben, von Ibn Sīnā uminterpretiert. Mit der „intellektuellen Existenz“, mit der er das Leben Gottes gleichsetzt, wird das Leben Gottes nicht als physisches oder biologisches Leben verstanden, das irgendwie sonstigen geschaffenen Lebensformen ähnlich ist. Stattdessen besteht das Leben Gottes in einer rein intellektuellen, bewussten Existenz, die über die Begrenzungen der physischen Realität hinausgeht. Lebendigkeit Gottes bedeutet für Ibn Sīnā aktives Erfassen (und damit ist Gott auch aktiv sehend) und Handeln. Es ist – anders als bei den Theologen – dynamisch, da Gott als „immer wieder handelnd“ beschrieben wird.

Die unterschiedliche Anwendung des Begriffes „lebendig“ (*ḥayy*) für verschiedene Bezugspunkte und Kontexte hebt in der Islamischen Theologie Abū Ḥāmid al-Ġazzālī hervor. In seinem *Mustaṣfā* erklärt er, dass der Begriff „lebendig“, sofern er auf eine Pflanze angewendet wird, sich auf die Fähigkeit der Pflanze, zu wachsen, bezieht (*biḥī namā'uhū*). Dies wird hier als ein spezifischer Aspekt von Leben betont. Bei Tieren hat der Begriff „lebendig“ eine andere Konnotation. Er bezieht sich auf das Fühlen und auf die Handlungsfähigkeit basierend auf einem Willen (*yaḥissu wa-yataḥarraku bi-l-irāda*). Beim Menschen steht „lebendig“ für Vernunft und Bewusstsein, was eine weitere spezifische Komponente vom Leben darstellt. Der Begriff „lebendig“, wenn auf Gott angewendet, nimmt jedoch eine völlig andere Bedeutung an (*li-mā'nā tālīt yuḥālifu l-amrayni ḡami'an*), die nicht direkt mit den vorherigen Kontexten vergleichbar ist und eher die Einzigartigkeit Gottes unterstreicht, dass die menschlichen Vorstellungen von Leben nicht direkt auf das Göttliche angewendet werden können.⁴⁶⁹ Hier ist anzumerken, dass Ḡazzālīs Unterscheidung zwischen den verschiedenen Formen von Leben Parallelen zu Aristoteles' Unterscheidungen in der *Nikomachischen Ethik* aufweist, was auf den Einfluss der griechischen Philosophie auf die islamische Gelehrsamkeit hindeutet.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid, Muḥammad, *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, Muḥammad Zuhayr Ḥafīz (Hg.), Medina: al-Madina li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Naṣr 1992. Bd. 1, S. 98.

⁴⁷⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, I,7, 1097b-1098a. In: Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (übersetzt von Ursula Wolf), Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2006. Aristoteles unterstreicht die unterschiedlichen Lebensformen, die sich in Korrelation mit den verschiedenen Seelenarten manifestieren. Er stellt fest, dass der Mensch das vegetative Leben mit den Pflanzen teilt und die sinnliche Wahrnehmung mit den Tieren. Weiterhin betont er: „Die Funktion des Menschen [ist also] eine Tätigkeit der Seele entsprechend der Vernunft[...].“ Daraus leitet er ab, dass das ideale menschliche Leben darin besteht, jede Handlung der Seele auf gute und angemessene Weise auszuführen, um die höchste Form des menschlichen Glücks oder *Eudaimonia* zu erreichen.

Das Attribut des Lebens (und des Sehens) Gottes kann – sowohl in der islamischen Theologie als auch in anderen religionsphilosophischen Diskursen – vor dem Hintergrund drei anderer Attribute bzw. Beschreibungen des Wesens Gottes betrachtet werden: (1) göttlicher Allgegenwart, durch welche Gott „in der Lage ist“ bei jedem Ereignis im Universum präsent zu sein unabhängig von physischen oder zeitlichen Entfernungen, die nur in der geschöpflichen Dimension eine Rolle spielen. Dies sollte jedoch nicht mit der Allwissenheit verwechselt werden, die sich auf Gottes vollständige Kenntnis aller Dinge bezieht; (2) göttlicher Außer-Zeitlichkeit, nach welcher Er jenseits von Zeit und Raum existiert und seitens derer Er keinen Beschränkungen unterliegt; (3) göttlicher Unveränderlichkeit, die auch im Kontext seiner (anderen) Attribute gedacht wird. Das Attribut des „Lebendigseins“ bei Gott wird oft im Zusammenhang mit Veränderlichkeit diskutiert, um im Wesen Gottes eine Form von Dynamik oder Veränderung anzudeuten, wie es die Prozess-Theologie vertritt und neuerdings auch im Kontext der islamischen Theologie diskutiert wird.⁴⁷¹ In dieser Arbeit wird jedoch ein anderer Ansatz verfolgt: Das Lebendigsein Gottes wird strikt von jeglicher Form der Veränderlichkeit und Dynamik getrennt. Vielmehr wird das Lebendigsein Gottes mit der aš'aritischen Theologie als ein ewiger, unveränderlicher Zustand des Seins interpretiert.

Darauf basierend, lässt sich ein Bezug von Āmidis Theologie mit der „Vollkommenheitstheologie“ (oder Perfect Being Theology) herstellen, die als ein Ansatz in der Philosophie der Religion gilt, der davon ausgeht, dass Gott als das vollkommenste Wesen definiert wird, das existieren kann und von Anselm von Canterbury eingeführt wurde. Anselms Theorie hat ihren Ursprung in einem von Augustinus entlehnten Satz, dass Gott das „Seiende ist, über das nichts Größeres gedacht werden kann“.⁴⁷² Auf diesem Grundgedanken aufbauend argumentierte Anselm, dass, wenn man etwas denken kann, über das nichts Größeres gedacht werden kann, dieses auch in Wirklichkeit existieren muss. Denn ein Wesen, das sowohl in Gedanken als auch in der Realität existiert, ist größer als ein Wesen, das nur in Gedanken existiert. So knüpfte Anselm an die Vollkommenheit den Begriff der Existenz an und definierte Gott als das vollkommenste Wesen.⁴⁷³ Mit Blick auf die

471 Siehe dazu: Mirsadri, Saida, „Iqbal's Process Worldview. Toward a New Islamic Understanding of the Divine Action,“ in: Sanders, J., von Stosch, K. (Hg.) *Divine Action. Challenges for Muslim and Christian Theology Beiträge zur Komparativen Theologie*, Bd. 35, Paderborn: Brill Schöningh, 2021, S. 113–130.

472 „*Aliquid quo maius nihil cogitari potest*“ Hierzu: Malcom, Norman, „Anselm's Ontological Arguments,“ in: *The Philosophical Review* 69, Nr. 1 (1960), S. 41–62, hier S. 41 f.

473 Diese Konzeption ist auch als Anselms „ontologisches Argument“ bekannt. Vgl. dazu Tapp, Christian, *Die Einzigkeit Gottes im Proslogion des Anselm von Canterbury*, In: *Philosophisches Jahrbuch* 119/1 (2012), S. 15–25.

historische Analyse der aš'arischen Theologie bietet dieser Ansatz einen guten Anknüpfungspunkt der Theologie Āmidis mit gegenwärtigen theologischen und philosophischen Herausforderungen, von denen einige Aspekte in aller Kürze geschildert werden.

In der analytischen Vollkommenheitstheologie gibt es Übereinstimmung darüber, dass Gott ewig ist, was bedeutet, dass er weder einen zeitlichen Anfang noch ein Ende hat. Die Interpretation dieser Ewigkeit erfolgt entweder via Eternalismus, der Gott als überzeitlich sieht – also jenseits von und unabhängig von der Zeit existierend – oder durch Sempiternalismus, der eine zeitliche Form der Ewigkeit für Gott annimmt. Letzterer existiert immer, aber innerhalb der Zeit.⁴⁷⁴ Obwohl der Eternalismus lange Zeit die dominierende Position war, haben in den letzten Jahrzehnten Autoren wie Nelson Pike, Nicholas Wolterstorff, Richard Swinburne und William Hasker dazu beigetragen, dass der Sempiternalismus heute die vorherrschende Position ist und verbreiten diesen Ansatz im *Open-Theism*, der als Alternative zu der klassischen, eternalistischen Gotteslehre steht, und unter anderem von Norman Kretzmann, Eleonore Stump, Brian Leftow, Paul Helm und Katherine Rogers vertreten wird. Folgende Ausführung zieht nur die eternalistische Vorstellungen Gottes in Betracht, vor allem das von Kretzmann und Stump entwickelte Konzept der „Gleichzeitigkeit zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen“ (*simultaneity between what is eternal and what is temporal*, oder abgekürzt ET-Simultaneity).⁴⁷⁵ Über die Ewigkeit Gottes schreibt Stump, dass sie nicht nur als Zeitlosigkeit zu verstehen ist, sondern als ein Zustand, der durch das Fehlen von Aufeinanderfolge und unbegrenzte Dauer charakterisiert ist. Stump definiert also die Ewigkeit Gottes als einen besonderen Existenzmodus, der sowohl durch das Fehlen von Abfolgen (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) als auch durch eine unbegrenzte Dauer gekennzeichnet ist. Gott, so argumentiert sie, kann keine Abfolge in seinem Leben haben, da nichts in seinem Leben vergangen oder zukünftig im Verhältnis zu etwas anderem sein kann. Zugleich ist Gottes Existenz durch eine unbegrenzte „Gegenwärtigkeit“ gekennzeichnet, was bedeutet, dass die Beziehung

474 Vgl. hierzu: Wiertz, Oliver J., „Allgegenwart, (Außer-)Zeitlichkeit und Unveränderlichkeit,“ in: Viertbauer K. und Gasser G. (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Berlin: Metzler, 2019, S. 159 f.

475 Diese Beziehung wird als eine besondere Art von „Gleichzeitigkeit“ zwischen zeitlichen und ewigen Ereignissen gedacht, die „symmetrisch“ ist, aber zugleich nicht „reflexiv“ oder „transitiv“ ist. Wenn also eine ewige Entität ET-simultan mit einer zeitlichen Entität ist, dann ist auch die zeitliche Entität ET-simultan mit der ewigen Entität. Aber keine Entität kann ET-simultan mit sich selbst sein, und die ET-Simultanität zwischen zwei Entitäten impliziert nicht, dass diese Entitäten auch ET-simultan mit einer dritten Entität sind. Vgl. hierzu Kretzmann, Norman und Stump, Eleonore, „Eternity, Awareness and Action,“ in: *Faith and Philosophy* 9 (1992), S. 463–482.

zwischen Gott und allem, was in der Zeit existiert, eine von Gleichzeitigkeit sein muss. Diese Gleichzeitigkeit kann allerdings nicht zeitlich im herkömmlichen Sinn sein, da Gottes Existenz über die Grenzen der Zeit hinausgeht.⁴⁷⁶

Stumps Konzept einer „zeitlosen Dauer“ Gottes stellt einige Herausforderungen dar, darunter vor allem begrifflich: Sagt man, dass Gottes Existenz „zeitlos“ ist, bedeutet dies, dass Er nicht im Konzept der menschlichen Zeit existiert, was jedoch mit dem Begriff „Dauer“ impliziert ist, da dieser Begriff eine Abfolge von Momenten impliziert. Eine weitere Frage ist, wie sich diese „zeitlose Dauer“ von dem Konzept „nicht-räumlicher Umfang“ unterscheidet: Wenn Gott nicht in der Zeit existiert, stellt sich die Frage, ob Er in irgendeiner Art von Raum existiert.

Ähnlich wie Kretzmann und Stump interpretiert Brian Leftow Gottes zeitlose Ewigkeit als ausgedehntes, fortlaufendes Leben. Er kritisiert jedoch deren Ablehnung einer Reihenfolge oder Aufeinanderfolge der Ereignisse, die Gottes Leben ausmachen.⁴⁷⁷ Für Leftow ist Gott als ein ewiges Wesen in der Lage, alle Momente seines Lebens gleichzeitig zu erleben. Diese Momente sind durch eine Früher-Später-Beziehung geordnet. Er erklärt dies durch sein Konzept einer „quasizeitlichen Ewigkeit“ (quasi-temporal eternity, abgekürzt als QTE), die als nicht teilbare und fortlaufende Gegenwart gedacht wird, in der Punkte nach früher und später sortiert sind.⁴⁷⁸ Mit dieser QTE-Idee versucht Leftow, die Zeitlosigkeit der ewigen Existenz mit der Idee von Dauer zu verbinden. Bei Gottes Leben gibt es keine früheren oder späteren Momente, aber das bedeutet nicht, dass sein Leben nicht frühere und spätere Momente hat. Diese werden jedoch gleichzeitig gelebt.

Die Konzeption von Gott aus einer klassisch-eternalistischen Vollkommenheitsperspektive basiert auf einer Reihe von Grundprinzipien, die sehr viele Ähnlichkeiten mit der aš'aritischen Konzeption der Attribute haben. Diese werden im Folgenden erläutert.⁴⁷⁹ Zu Beginn ist die Auffassung von Gottes Einfachheit zentral. In der Annahme seiner Vollkommenheit muss Gott unabhängig in seiner Existenz und Essenz sein, ein Konzept, das als Aseität Gottes bezeichnet wird. Würde Gott aus Komponenten bestehen, wäre er von diesen abhängig, was im Widerspruch zur Aseität steht. Daher wird Gott als untrennbar und daher (intrinsisch) zeitlos verstanden. Diese Auffassung der Einfachheit lässt sich bei der Aš'ariyya in der Lehre

476 Stump, Eleonore, „Omnipresence, Indwelling, and the Second-Personal,“ in: *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (2013), S. 29–53, hier S. 31f.

477 Leftow, Brian, *Time and Eternity*, Ithaca, University Press, 1991, S. 123–137. Mit diesem Schritt nähert sich Leftow den Temporalisten an. Er öffnet die Möglichkeit, dass zwischen Gott und Mensch im Gebet eine quasi-Gleichzeitigkeit bestehen könnte und dass Gott dadurch indexikalisches Wissen besitzen könnte.

478 Vgl. ebd. S. 144–146.

479 Vgl. zu diesen Grundprinzipien Ausführungen in Wiertz, *Allgegenwart*, S. 162f.

von der Einzigkeit und Einheit Gottes (*Tawḥīd*) wiedererkennen, die sowohl seine unteilbare Wesensnatur als auch die Unabhängigkeit in seiner Existenz und Essenz einschließt.

Ferner wird die Unveränderlichkeit Gottes als ein weiteres wichtiges Prinzip definiert, das besagt, dass Gott als vollkommenes Wesen strikt unveränderlich ist. Unter der Berücksichtigung der Prämisse, dass Zeit die Möglichkeit zeitlicher Veränderungen voraussetzt, muss Gott auch dementsprechend zeitlos sein. Diese Unveränderlichkeit folgt aus Gottes Einfachheit und ist zudem ein wesentliches Merkmal seiner Vollkommenheit. Auch die aš'aritische Theologie betont stark das Prinzip der Unveränderlichkeit Gottes durch die Attribute der Anfangslos- und Endlosewigkeit (*qidam wa-baqā*), was auf göttliche absolut zeitlose Natur hindeutet und mit den Konzepten der Einfachheit, Unveränderlichkeit und Aseität vereinbar ist.

Ein weiterer wesentlicher Aspekt ist Gottes Souveränität. Dieses Argument negiert die Vereinbarkeit von Sempiternalismus und göttlicher Vollkommenheit und plädiert daher für den Eternalismus. Es wird argumentiert, dass ein perfekter Gott souverän über das Geschehen bestimmen muss, damit nichts von seinem Leben verloren geht oder ihm vorenthalten wird. Im sempiternalen Modell verlieren Aspekte von Gottes Leben ihre Präsenz in der Vergangenheit und müssen noch aus der Zukunft herannahen. Somit ist ein sempiternaler Gott nicht vollkommen. Die aš'aritische Theologie hat ein starkes Augenmerk auf die absolute Souveränität Gottes durch das Attribut der Allmacht (*qudra*), gemäß welchem Gott vollkommen autonom und souverän über das gesamte Universum und seine Geschehnisse ist. Er ist nicht eingeschränkt durch zeitliche oder räumliche Grenzen und hat uneingeschränkte Macht und Kontrolle über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ähnlich wie im genannten Argument für den Eternalismus wäre es in der aš'arischen Sicht inkonsistent, Gott in einer sempiternalen Perspektive zu sehen, in der Teile seiner Existenz und seines Wirkens auf die Vergangenheit beschränkt sind oder erst in der Zukunft realisiert werden müssen, was im Widerspruch zu Gottes Allmacht und Souveränität stehen würde.

Darüber hinaus lässt sich – so Wiertz – mit der eternalistischen Perspektive die Konsistenzproblematik klassischer göttlicher Attribute lösen. In der Debatte über die angebliche Unvereinbarkeit von Gottes Allwissenheit und menschlicher Freiheit argumentiert der Eternalist, dass das Problem nur dann entsteht, wenn Gott als zeitliches Wesen betrachtet wird. Aš'arisch gesehen wird dasselbe Problem mit dem Attribut des Wissens angesprochen: Gottes Wissen ist zeitlos und umfasst alle Ereignisse, noch bevor sie eintreten. Die Lösung der menschlichen Willensfreiheit wird durch *kasb*-Theorie angeboten. Außerdem verleiht die eternalistische Konzeption der Definition Gottes eine logische Einfachheit, da sie eng mit anderen zentralen Eigenschaften Gottes wie seiner Unveränderlichkeit verknüpft ist. Sie

bietet eine Basis für die klassischen Gottesbeweise, die auf die Existenz eines zeitlosen Schöpfers aus der Existenz zeitlicher Entitäten schließen, wie dies auch eine Mehrheit der aš'aritischen Theologen, darunter auch Āmidī, tun.⁴⁸⁰

Im Kontext der Diskussion zum Sehen Gottes (*bašar*) werden im Folgenden einige mystische Aspekte des göttlichen Sehens im Werk *De visione Dei* (Von Gottes Sehen) von Nikolaus von Kues (lat. Nicolaus Cusanus) aus dem 15. Jahrhundert untersucht und zum Vergleich angebracht werden. Cusanus argumentiert, dass unsere Vorstellung von Gott oder dem Unendlichen durch unsere menschliche Perspektive begrenzt ist. Er entwickelt ein Bild von Gott als dem „nicht-anderen“, welches sowohl das Absolute als auch das Unendliche umfasst. Dies ist ein Gott, der sich selbst und alle Dinge in sich selbst sieht, und der von allen Dingen als das Unendliche und Unbegrenzte gesehen wird. Die Beziehung zwischen Gott und seinen Geschöpfen betrachtet er als eine wechselseitige Beziehung des Sehens und Gesehenwerdens, in der das göttliche Sehen die Existenz und das Wesen der Geschöpfe insgesamt bestimmt.⁴⁸¹ Die Geschöpfe sind, im Gegensatz zu Gott, endlich und Manifestationen oder Ausdrucksformen des göttlichen Sehens von Sich Selbst. Er schreibt:

Wenn ich also sehen würde, wie ich sehbar bin, wäre ich kein Geschöpf. Und wenn Du, Gott, nicht sähest, wie Du sehbar bist, wärest Du nicht der allmächtige Gott. Von allen Geschöpfen kannst Du gesehen werden, und alle siehst Du. Dadurch nämlich, daß du alle siehst, wirst Du von allen gesehen. Denn anders können die Geschöpfe nicht sein, da sie durch Dein Sehen sind. Denn sähen sie Dich, den Sehenden, nicht, empfangen sie von Dir nicht das Sein. Das Sein der Schöpfung ist zugleich Dein Sehen und Gesehenwerden.⁴⁸²

Nach Cusanus ist das Sehen Gottes gleichbedeutend mit dem Schaffen Gottes. Gott sieht alle Dinge und dadurch erschafft er sie auch. Das heißt, das Sehen und das Schaffen sind in Gott untrennbar miteinander verbunden.

Um das dynamische Verhältnis zwischen dem menschlichen Gesehenwerden und dem göttlichen Sehen zu verdeutlichen, verwendet er die Metapher einer Ikone als zentrales Motiv: Das Werk verfasste er für die Mönche von Tegernsee, denen er

⁴⁸⁰ Vgl. etwa seine Ausführung in seinen beiden theologischen Werken, Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 243 f., und *Ġāya*, S. 177 ff.

⁴⁸¹ Vgl. Soto-Bruna, Maria-Jésus, „Die Schöpfung des Endlichen als „Sehen gottes“: Cusanus (*De visione Dei*) und Johannes Scottus Eriugena,“ in Kijewska, A. et al. (Hg.), *Eriugena Cusanus*, Lublin: Wydawnictwo, 2011. S. 149–170. Insbesondere S. 142 f.

⁴⁸² Cusanus, *De visione Dei* (h VI n. 40). Vgl. Nikolaus von Kues, *Textauswahl in deutscher Übersetzung*, Heft 3: *De visione Dei / Das Sehen Gottes*, Pfeiffer, H. (Übs.), 3. Auflage, bearbeitet am Institut für Cusanus-Forschung, Trier: Paulinus-Verlag, 2007, https://cusanus-institut.de/wp-content/uploads/2019/11/Textauswahl-H.-3_De-visione-Dei.pdf (Aufgerufen am: 04. August 2023)

ein ikonenartiges Bild Christi geschenkt hatte, welche scheinbar den Betrachter aus jedem Blickwinkel anschaut.⁴⁸³ Die Augen der Ikone, welche als „das Auge Gottes“ bezeichnet werden, scheinen deren Betrachter zu verfolgen, unabhängig davon, wo er sich im Raum befindet. Damit verdeutlicht er, dass das Sehen Gottes allgegenwärtig ist und jeden Einzelnen individuell in jedem Moment ansieht. Dieser Blick ist nicht nur ein passives Wahrnehmen, sondern eine aktive Handlung – Gott schaut uns an und in diesem Akt sind wir ins Dasein gebracht. Gleichzeitig kann der Mensch versuchen, das Gesicht auf der Ikone zu betrachten und zu begreifen, aber er wird immer nur einen Teilaspekt, eine Perspektive des Ganzen erfassen, was auf die menschliche Wahrnehmung Gottes hindeutet: Der Mensch versucht Gott zu sehen, ihn zu verstehen und eine Beziehung zu ihm aufzubauen. Doch das Bild – und somit Gott – entzieht sich dem vollen Begreifen, und die Erkenntnis Gottes ist immer nur von der jeweiligen Perspektive und dem Standpunkt abhängig.⁴⁸⁴

Um die göttliche Transzendenz hervorzuheben, betont Cusanus einen Aspekt der gegenseitigen Beziehung durch das Sehen, der am Ende des obigen Zitats angebracht wurde: „das Sein der Schöpfung ist zugleich Dein Sehen und Gesehenwerden.“⁴⁸⁵ Das menschliche Sehen gilt als Metapher für die Existenz und die Erkenntnis – das Geschöpf existiert, indem es von Gott gesehen wird, und gleichzeitig sieht es auch Gott. Gott ist absolut (das Absolute), ewig und unveränderlich. Sein „Wort“, ein Begriff, der oft für die schöpferische Kraft Gottes verwendet wird, bringt alle Dinge hervor und verleiht ihnen Konkretheit und Existenz. In diesem Sinn ist alles, was existiert, in Gott und wird durch Gottes Wort ermöglicht. Die Vorstellung einer vollkommenen Einheit und Unveränderlichkeit Gottes wird durch das Wort, welches nicht „vielfältig und unterschiedlich“, und auch nicht „veränderlich oder wandelbar“ ist, dargestellt und wird als „einfache Ewigkeit“ (*explicat virtutem unitatis et complicat numerum in unitatem*) gedacht.⁴⁸⁶

Die Ikone-Metapher von Cusanus vermittelt nicht nur eine Vorstellung vom göttlichen Sehen, sondern gibt auch Einsichten in das Wesen der Zeit aus der Perspektive des Eternalismus: Wenn Gott – ähnlich wie die Ikone – jeden Moment der Zeit so wahrnimmt, dass es scheint, er sehe jeden Menschen individuell und gleichzeitig, ohne sich selbst zu bewegen, legt dies eine zeitlose Existenz nahe, in der alle Zeitmomente in Gottes Ewigkeit gegenwärtig sind. Das in der Ikone repräsentierte allsehende Auge Gottes verdeutlicht, dass Konzepte wie Bewegung und Zeit vom Menschen ausgehen. In dieser Auffassung kann Zeit nicht als objektive Entität

⁴⁸³ Cusanus, *De visione Dei*, Vorwort, (h VI n. 3). Vgl. dazu Soto-Bruna, *Schöpfung des Endlichen*, S. 144.

⁴⁸⁴ Ebd. (h VI n. 3).

⁴⁸⁵ „Esse creature est videre tuum pariter et videri“ Ebd. (h VI n. 40).

⁴⁸⁶ Ebd. (h VI n. 46).

verstanden werden, die unabhängig vom Menschen existiert, sondern eher als eine subjektive menschliche Erfahrung oder Interpretation der göttlichen Ewigkeit. Die Ikone, die den Betrachter aus jedem Blickwinkel zu verfolgen scheint, symbolisiert Gottes Unveränderlichkeit und Ewigkeit im Gegensatz zur vergänglichen Natur menschlicher Erfahrungen. Zeit ist, wie Kant sagt, ebenso wie Raum eine „Form der sinnlichen Anschauung“, und zwar die des inneren Sinnes, und stellt den menschlichen Zugang zur Welt dar.⁴⁸⁷ Vor diesem Hintergrund erscheint die eternalistische Perspektive dahingehend plausibel, als dass sie ein Mittel bietet, die Attribute des Sehens und des Lebens im Verhältnis zur Zeit zu betrachten. Hierbei ist die menschliche Zeitwahrnehmung nur ein schwacher Abglanz der göttlichen Ewigkeit. Zugleich sind die ewigen und unveränderlichen Attribute von Gottes Sehen und Leben Zeugnisse seiner absoluten und allgegenwärtigen Natur.

Die aš'aritische Theologie, wie diese von Āmidī vorgestellt wird, betont, dass das Sehen Gottes (*bašar*) auf eine allumfassende Wahrnehmung Gottes hinweist, die ohne physische Sinnesorgane oder räumliche Einschränkungen stattfindet. Dies scheint mit Cusanus' Vorstellung von Gottes allgegenwärtigem Sehen übereinzustimmen, da er beschreibt, dass Gott alle Dinge und jedes Geschöpf individuell sieht. In diesem Sinne wird in beiden Ansichten das Sehen Gottes als eine aktive und allgegenwärtige „Handlung“ betrachtet, die die Existenz und das Wesen der Geschöpfe insgesamt bestimmt. Auch die wechselseitige Beziehung – eine in der die Möglichkeit der Schau Gottes angesprochen wird – wurde bei Āmidī ausführlich dargestellt und im Kontext der *ru'ya*, der menschlichen Erfahrung, Gott zu sehen (*visio beatifica*), am Beispiel von Moses diskutiert.⁴⁸⁸ Hier sind auch Parallelen zur Theologie von Cusanus ersichtlich, da er betont, dass das menschliche Sehen als Metapher für die Existenz und Erkenntnis dient, und dass das Geschöpf nur existieren kann, indem es von Gott gesehen wird. Die Schau Gottes seitens des Menschen wird – zumindest im Diesseits – nicht vollumfänglich möglich sein, wie in beiden Ansichten anzumerken ist: Cusanus betont die Begrenztheit der menschlichen Perspektive, da der Mensch immer nur einen Teilaspekt, eine Perspektive des Ganzen erfassen kann, und Āmidī betrachtet *ru'ya* als eine spirituelle oder mystische Schau, als eine besondere Belohnung für die Gläubigen, die erst im Jenseits zu erfahren sein werden.

Zusammengefasst sei noch einmal angemerkt, dass die Attribute des Lebens (*ḥayat*) und des Sehens (*bašar*) hier auf eine Weise dargestellt sind, die über die konventionelle islamische Theologie hinausgeht. Die beiden Attribute stellen eine

⁴⁸⁷ Vgl. Kant, Immanuel, *KrV B25*. In: Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe*, Timmermann, J. (Hg.), Hamburg: Felix Meiner, 1998, S. 27.

⁴⁸⁸ S. o. Kap. 4.1.2.

Art der immerwährenden Präsenz Gottes dar, die nicht aktualisiert werden muss, sondern in ihrer Allgegenwärtigkeit beständig ist. Im Gegensatz zu den Attributen des Hörens (*sam*) und der Rede Gottes (*kalām*), die ihre Verwirklichung in der Zeitlichkeit finden müssen, erscheinen das Sehen und das Leben Gottes als absolut zeitlos und unveränderlich. Dieses zeitlose Sehen, das alle Existenz umfasst, entwirft ein Panorama der göttlichen Wahrnehmung, das jedes Wesen, jeden Moment und jeden Ort einschließt. Diese Auslegung kann mit dem Ansatz von Hud Hudson gedacht werden, der die Theorie der zeitlichen und räumlichen Allgegenwart Gottes erweitert und die göttliche Omnipräsenz nicht an eine räumliche Lokalisierbarkeit bindet.⁴⁸⁹

Aus der geschöpflichen Perspektive, mit der Logik und Begrifflichkeit der Menschen, wird die Beziehung dieser Attribute so verstanden, als ob Gott in einer ewigen Gegenwart verweilt, seine Aufmerksamkeit ununterbrochen auf die Welt gerichtet ist, und sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft umfasst. Durch sein Leben ist Gottes ewige Präsenz betont, das weder einen Anfang noch ein Ende kennt. Beide Attribute sind konstant und unveränderlich, illustrieren die dynamische Immanenz Gottes und sind ein lebendiges Zeugnis seiner allumfassenden Wahrnehmung und Gegenwärtigkeit, was die Möglichkeit eröffnet, das Göttliche als eine ständig präsente Realität zu verstehen, die sowohl das Universum als auch unser individuelles Sein durchdringt. Gott sieht und lebt also nicht nur in der Zeit, sondern seine Existenz, sein Sehen, ist zeitlos, allgegenwärtig und immer präsent.

⁴⁸⁹ Vgl. Hudson, Hud, „Omnipresence,“ in: Flint, Thomas P./Rea, Michael C. (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford: University Press, 2009, S. 199–216.

5 Attribute der Kategorie III: Hören und Reden Gottes

In diesem Kapitel werden die Attribute des Hörens (*samʿ*) und der Rede (*kalām*) Gottes untersucht. Beide Eigenschaften werden als Ausdruck göttlicher Zuwendung zur Schöpfung interpretiert und gemeinsam kategorisiert. Während Āmidī das Attribut des göttlichen Hörens nur am Rande behandelt, bietet seine theologische Perspektive eine solide Grundlage für die weiterführende Diskussion. Im Gegensatz dazu wird das Attribut der göttlichen Rede (*kalām*) sowohl in den Werken der frühen ašʿaritischen Theologen als auch bei Āmidī ausführlicher analysiert, wie in Kapitel 5.2 detailliert beschrieben wird. Kapitel 5.3 widmet sich schließlich beiden Attributen aus einer gegenwärtigen Perspektive, und behandelt diese beiden Attribute zusammen, was einen Paradigmenwechsel im Vergleich zur traditionellen, getrennten Betrachtung dieser Eigenschaften darstellt.

5.1 Hören Gottes (*as-samʿ*)

Das göttliche Hören spielt in der klassischen ašʿaritischen Schule eine zentrale Rolle, insbesondere im Kontext der Debatte mit den muʿtazilitischen Positionen. In diesem Abschnitt werden die wesentlichen Thesen und Argumentationslinien, die für diese Arbeit relevant sind, anhand des Werkes *Uṣūl ad-Dīn* von Baġdādī herausgearbeitet.

5.1.1 Positionen der klassischen ašʿaritischen Schule

In der ašʿaritischen Theologie, insbesondere bei Baġdādī, wird das Hören als eine ewige Eigenschaft Gottes betrachtet, durch die Er alles Hörbare wahrnimmt (*ya-smaʿu bihā kulla masmūʿin samʿa idrākīn*). Diese Eigenschaft unterscheidet sich grundlegend von einem verstandesmäßigen „Wissen“ über das Hören, das ohne physische Organe wie Ohren oder Gehörgänge auskommt (*lā samʿa ʿalīma bihī min ġayri uḍun wa-lā ġāriḥa*).⁴⁹⁰ Diese Unterscheidung dient hauptsächlich der Abgrenzung zu den muʿtazilitischen Positionen und verdeutlicht die ašʿaritische Sichtweise.

490 Vgl. Baġdādī, *Uṣūl*, S. 96, Z. 2–6.

Bağdādī setzt sich explizit von vier Gegenpositionen ab:

1. Mu'taziliten Ka'bī⁴⁹¹ und Nazzām: Sie behaupten, dass Gottes Hören gleichzusetzen ist mit einem Wissen über das Hörbare (*'ālim bi-masmū*).⁴⁹² Bağdādī widerspricht dieser Auffassung, indem er betont, dass Hören eine echte Wahrnehmungseigenschaft Gottes ist, die über reines Wissen hinausgeht.
2. Schiitische Zurāriyya: Diese Sekte vertritt die Ansicht, dass Gott nichts hört, bis Er den Akt des Hörens für das jeweilige Objekt erschafft (*ḥattā yaḥluqu li-na-fsihi sam'an laḥū*).⁴⁹³ Bağdādī lehnt diese Sichtweise ab, da sie Gottes ewige und inhärente Wahrnehmungsfähigkeit infrage stellt.
3. Karrāmiyya: Sie sehen das Hören Gottes als eine geschaffene Fähigkeit zur Wahrnehmung des Hörbaren (*qudra 'alā idrāk masmū'ātihi*), was bei ihnen eine neutrale Eigenschaft darstellt (*ḥadiṭ fihi*).⁴⁹⁴ Bağdādī widerspricht, da dies die ewige und unveränderliche Natur Gottes beeinträchtigen würde.
4. Al-Ğubbāī und sein Sohn: Sie postulieren, dass Gott immer hörend ist (*lam yazal samī'an*) im Sinne einer ungehinderten Wahrnehmung des Hörbaren (*idrāk al-masmū' idā wuġida*). Sie differenzieren jedoch zwischen der urewigen Fähigkeit zu hören (*samī*) und zu sehen (*baṣīr*), und dem tatsächlichen Hören (*sāmi*) und Sehen (*mubṣīr*),⁴⁹⁵ das nur bei Vorhandensein eines hör- bzw. sehbareren Objekts entsteht.⁴⁹⁶ Die Position von al-Ğubbāī und seinem Sohn sieht Bağdādī ebenfalls als unzureichend an, da sie die ewige Natur dieser Attribute nicht ausreichend betonen.

Wie aus Bağdādīs Ausführungen der gegnerischen Positionen zu sehen ist, neigt die mu'tazilitische Schule, die auf Rationalität und Vernunft in ihrer theologischen Argumentation großen Wert legt, dazu, Gottes Attribute in einer eher metaphorischen Weise zu verstehen, um mögliche anthropomorphe Zuschreibungen an Gott zu vermeiden. Daher betrachten sie Gottes „Hören“ eher als ein Wissen oder Sein Bewusstsein von hörbaren Dingen, ohne tatsächlich die Wahrnehmung in Betracht zu ziehen. Diese Sichtweise lehnt die Vorstellung ab, dass Gott Hören als eine Wahrnehmungseigenschaft besitzt, wie es bei menschlichen Wesen der Fall ist. Für

491 Abū l-Qāsim al-Ka'bī al-Balḥī (gest. ca. 931). Zu ihm s. Nader, Albert N.: „Al-Balkhī,“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. I, Leiden: Brill, 1960, S. 1002f.

492 Vgl. Bağdādī, *Uṣūl*, S. 96, Z. 6 f.

493 Vgl. ebd. S. 96, Z. 10.

494 Vgl. ebd. S. 96, Z. 11–13.

495 Für die Übersetzung von *samī* und *sāmi* sowie von *mubṣīr* und *baṣīr* vgl. Schmidtke, *Rationale theologie*, S. 175.

496 Vgl. Bağdādī, *Uṣūl*, S. 97, Z. 1–4.

die Mu'taziliten würde eine solche Interpretation Gottes Hören vermenschlichen und damit Seine Transzendenz gefährden.

Im Gegensatz dazu vertritt Baġdādī die Auffassung, dass Gottes Hören als ein urewiges und wahres Wahrnehmungsattribut zu verstehen ist, das Ihm inhärent ist, sich jedoch wesentlich von der menschlichen Wahrnehmung unterscheidet. Er betont, dass Gottes Hören nicht auf Wissen ohne Wahrnehmung basiert, wie es die mu'tazilitische Schule vorschlägt. Baġdādīs Hauptanliegen besteht darin, Gottes Wesen von Seiner Schöpfung zu unterscheiden und gleichzeitig die Bedeutung von Gottes Hören und Sehen als tatsächliche Wahrnehmungseigenschaften hervorzuheben, ohne dabei anthropomorphe Zuschreibungen zu implizieren. In dieser Hinsicht ist die Unterscheidung zwischen dem Hören als Wahrnehmung und dem Hören im Sinne von Wissen für Baġdādī von zentraler Bedeutung, um seine Position von der gegnerischen mu'tazilitischen Auffassung des Hörendsein Gottes klar abzugrenzen. Obwohl al-Baġdādī in seinem *Uṣūl* keine ausführliche Kritik an den gegnerischen Positionen vornimmt, lassen sich aus seiner aš'arischen Perspektive verschiedene Probleme identifizieren.

Selbst innerhalb der aš'arischen Schule gibt es unterschiedliche Meinungen zur Frage, welche Objekte dem Hören Gottes unterliegen. Diese Unterschiede manifestieren sich insbesondere in den Ansichten von Aš'arī und Qalānīsī, die für Baġdādī zwei wichtige Autoritäten der aš'arischen Tradition sind.

Aš'arī, der Begründer dieser Denkschule, vertritt die Auffassung, dass jedes existierende Ding (*kullu mawġūd*) potenziell Gegenstand von Gottes Hören sein kann. In seiner Perspektive ist Gottes Fähigkeit, Dinge wahrzunehmen, allumfassend und unbeschränkt; demnach fallen alle existierenden Dinge – ob materiell oder immateriell – in den Bereich Seiner Wahrnehmung. Aš'arī betont, dass Gottes Attribute, etwa Sein Hören, ewig und unveränderlich sind. Er lehrt, dass Gott immer hörend ist, unabhängig von Zeit und Raum. Für ihn ist Gottes Hören eine urewige Eigenschaft, die nicht von den Geschöpfen oder dem Vorhandensein von hörbaren Dingen abhängt. Die Ansicht, dass Gott jedes existierende Ding hören kann, unterstreicht vor allem Seine Allmacht und Allwissenheit. Sie schreibt Ihm die Fähigkeit zu, jedes Element der Schöpfung wahrzunehmen, unabhängig von seiner materiellen oder immateriellen Natur. Dies präsentiert Gottes Hören als allumfassend und unbeschränkt. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass Aš'arīs Verständnis von Gottes Hören sich vom anthropomorphen Verständnis des Hörens unterscheidet, das den Menschen zugeschrieben wird. Gott hört nicht mit physischen Organen wie Ohren, sondern durch Seine urewige Eigenschaft des Hörens, die nicht mit menschlichen Attributen und Beschränkungen vergleichbar ist.

Qalānīsī hingegen beschränkt die Objekte, die Gottes Hören unterliegen können, indem er argumentiert, dass nur Rede (*kalām*) und Ton (*ṣawt*) gehört werden können. Dies impliziert, dass sich Gottes Hören auf hörbare Ereignisse beschränkt,

die in Form von Sprache oder Geräuschen auftreten. Qalānīsīs Ansicht fokussiert sich auf die spezifischen Aspekte der Schöpfung, die für Gottes Wahrnehmung relevant sind, und begrenzt damit den Bereich der möglichen Objekte, die Gottes Hören unterliegen. Dennoch bleibt sein Verständnis von Gottes Hören im Einklang mit der aš'aritischen Tradition. Baġdādī stimmt der Auffassung Qalānīsīs zu und hält es für angemessener, Gottes Hören auf Rede und Ton zu beschränken, da diese beiden Kategorien die primären hörbaren Objekte darstellen. In diesem Kontext betont Baġdādī die Bedeutung der Wahrnehmung hörbarer Ereignisse und begrenzt gleichzeitig die Reichweite von Gottes Hören.⁴⁹⁷

5.1.2 Āmidī im späteren Diskurs

Wie bereits erwähnt, widmet Āmidī dem Attribut des göttlichen Wahrnehmungsvermögens (*idrāk*) ein eigenständiges Kapitel in *Abkār*. Zu Beginn seines Kapitels stellt er fest, dass der Begriff der Wahrnehmung in anderen Kontexten eher als „um etwas wissend zu sein“ (*‘alīma*), „etwas zu erfassen“ (*laḥaqa*) oder „Vollkommenheit einer Sache zu erreichen“ (*bulūġ li-ḥālatin min aḥwālī l-kamāl*) interpretiert wird.⁴⁹⁸

Er setzt mit der These an, dass sich alle Gelehrten darin einig sind, anzunehmen, dass jedes Wesen wahrnehmend (*mudrik*) ist. Die Interpretation dieser Wahrnehmungsfähigkeit wird jedoch kontrovers behandelt:

(1) Ablehnung von Akzidenzien (*a'rād*): Einige Gelehrte, die die Existenz von Akzidenzien negieren, argumentieren, dass ein wahrnehmendes Wesen keine spezifischen Wahrnehmungsattribute besitzt. Diese Auffassung lehnt die Idee ab, dass Wahrnehmungsfähigkeiten als separate Eigenschaften existieren, die einem Wesen innewohnen könnten.

(2) Bestätigung von Akzidenzien: Andere Gelehrte, die an die Existenz von Akzidenzien glauben, vertreten die Ansicht, dass ein wahrnehmendes Wesen spezifische Wahrnehmungsattribute hat. Je nach Schule sind diese Wahrnehmungsattribute entweder Akzidenzien, die einem Teil des wahrnehmenden Wesens innewohnen (wie bei den Mu'taziliten), oder sie sind intrinsisch in der Essenz des wahrnehmenden Wesens verankert (wie bei jenen, die ein Attribut und seinen Träger als untrennbar ansehen).⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ Vgl. ebd. S. 97, Z. 5–7.

⁴⁹⁸ Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 312.

⁴⁹⁹ Ebd. Bd. 1, S. 312f.

In Bezug auf Gottes Wahrnehmung identifiziert Āmidī folgende Positionen:

(1) Aš'ariten: Sie sind der Meinung, dass Gott hörend ist, indem Er die Eigenschaft des Hörens besitzt, und sehend, indem Er die Eigenschaft des Sehens besitzt. Diese Attribute sind integrale Bestandteile der göttlichen Natur und unterstreichen die Vollkommenheit und Allwissenheit Gottes.

(2) Mu'taziliten: Im Gegensatz dazu halten die Mu'taziliten Gott für hörend und sehend, ohne dass Er jeweils ein Hören oder Sehen besitzt. Sie sehen diese Attribute eher als metaphysische Zustände oder Wissen über das Hörbare und Sehbare, ohne dass diese Eigenschaften aktiv wahrgenommen werden.

(3) Abū Hāšim al-Ġubbā'ī: Er meint, dass Gottes Hören und Sehen lediglich implizieren, dass Er lebendig ist und keine Mängel aufweist. Diese Auffassung reduziert die Wahrnehmungsfähigkeit Gottes auf seine allgemeine Lebendigkeit und unterstreicht, dass Gott frei von physischen oder metaphysischen Einschränkungen ist.

Āmidī erläutert weiter, dass die Aš'arīyya Gott als lebendiges Wesen betrachtet. Daraus folgt, dass ein solches Wesen entweder bestimmte Eigenschaften oder deren Gegenteile aufweisen muss. In diesem Kontext würde die Fähigkeit Gottes zum Hören und Sehen seine Vollkommenheit bestätigen. Ein Fehlen dieser Eigenschaften würde für die Aš'ariten eine inakzeptable Unvollkommenheit bedeuten. Durch diese Argumentation stellt Āmidī sicher, dass Gottes Attribute nicht nur isoliert betrachtet werden, sondern als miteinander verbundene Aspekte Seiner vollkommenen Natur verstanden werden, was eine fragmentierte Sichtweise verhindert und die Kohärenz der aš'aritischen Theologie bewahrt.

5.2 Rede Gottes (*al-kalām*)

Die Thematik der Rede Gottes (*kalām Allāh*) hat im Laufe der islamischen Religionsgeschichte seit ihren Anfängen eine zentrale Rolle gespielt, und allgemein sowohl theologische als auch historisch-politische Implikationen gehabt. Aufgrund Letzterer kann behauptet werden, dass gerade die Diskussionen um die Rede Gottes tiefe Spuren in der islamischen Theologieggeschichte hinterlassen hat. Die Debatte ist längst als die Debatte um die „Erschaffenheit des Korans“ (*ḥalq al-Qur'ān*) bekannt und bezieht sich auf ein Schlüsselereignis, das die islamische Theologie und die islamische Gemeinschaft entscheidend geprägt hat. Im Folgenden wird zunächst ein Überblick über die historische Entwicklung der Debatte gegeben, um daraufhin eine allgemeine Erörterung der in diesem Zusammenhang relevanten theologischen Fragestellungen zu geben. Im Anschluss daran wird diese Thematik durch den aš'aritisch-mu'tazilitischen Diskurs, dann durch die klassischen aš'aritischen Lehren sowie letztlich durch Āmidīs eigene Untersuchungen durchleuchtet.

5.2.1 Kontext der theologischen Debatte um die Rede Gottes

Die Kontroverse, die in der frühen islamischen Gemeinde nach dem Tod des Propheten Mohammed im Jahr 632 aufkam, ist als die Debatte um die Erschaffenheit des Korans (*ḥalq al-Qurʾān*) bekannt.⁵⁰⁰ Diese Auseinandersetzung entstand vor dem Hintergrund unterschiedlicher theologischer Ansichten innerhalb der wachsenden islamischen Gemeinschaft, die sich zu dieser Zeit mit einer Vielzahl von Fragen konfrontiert sah, wie etwa der Auslegung der Offenbarungen, der Rolle des Propheten und der Natur der göttlichen Führung. Dieses zunächst theologische Problem entwickelte sich im Laufe der Zeit zu einem politisch-gesellschaftlichen Konflikt während der Herrschaft der Abbasidenkalifen al-Maʾmūn, Muʾtasim und al-Wāṭiq bi-l-lāh. Die Politisierung dieses theologischen Problems führte zu der ersten „Inquisition“ (*Miḥna*)⁵⁰¹ innerhalb der islamischen Gelehrtenwelt.

Die Inquisition, die im Jahr 827 begann und ca. 15 Jahre andauerte, zielte zunächst darauf ab, Theologen dazu zu zwingen, die staatlich festgelegte Doktrin der „Erschaffenheit des Korans“ zu unterstützen und zu verbreiten. Es war eine bedeutende kulturpolitische Maßnahme, durch welche der Einfluss der politischen Elite auf die religiösen Gelehrten verstärkt werden sollte. Sie sollte die theologische Debatte um die Erschaffenheit des Korans, die innerhalb der islamischen Gemeinschaft unterschiedliche Meinungen hervorbrachte, durch die Aufsetzung einer „offiziellen“ von dem Staat geförderten/geforderten muʾtazilitischen Lehre zu Ende bringen. Die hermeneutische Dimension ist beispielhaft in der Auslegung des Muʾtaziliten Bišr al-Marīṣī (gest. 834) zu verzeichnen, insbesondere seine Exegese der Koranverse 43:3 „Wir haben es ja zu einem arabischen Qurʾān gemacht, auf daß ihr begreifen möget“ und 42:52 „... Du wußtest (vorher) weder, was das Buch noch was der Glaube ist; doch haben Wir es zu einem Licht gemacht, mit dem Wir rechtleiten, wen Wir wollen von Unseren Dienern ...“. Dies war die theologische Grundlage, um seine Position zu begründen. Hierbei ist die Verwendung des Ausdrucks „wir haben ... gemacht“ (*ḡaʾalna*) die Grundlage für die Schlussfolgerung gewesen, dass Gott den Koran erschaffen haben müsse.

Anders als die Muʾtazila, deren prominentester Theologe Abū l-Hudayl zum abbasidischen Hoftheologen ernannt wurde,⁵⁰² waren die Traditionsgelehrten wie

⁵⁰⁰ Muna Tatari merkt an, dass diese Debatte nur eine geringe Auswirkung auf die exegetische Arbeit am Koran selbst hatte und vielmehr Relevanz für die Debatte im Hinblick auf die Diskussion um das Wesen Gottes und Seine Beziehung zur Schöpfung trug. Tatari, *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis*, S. 21.

⁵⁰¹ Zur *Miḥna* siehe oben, Fn. 6 auf S. 16.

⁵⁰² Zu ihm siehe Nyberg, Henrik S., „Abu ʿl-Hudhayl al-ʿAllāf,“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Bd. VII, Leiden: Brill, 1986, S. 127–129.

Aḥmad b. Ḥanbal der Auffassung, dass der Koran das unerschaffene Wort Gottes (*al-Qurʾān kalām Allāh laysa maḥlūq*) ist. Ibn Ḥanbals Weigerung, die offizielle Doktrin anzuerkennen, führte schließlich zu seiner Inhaftierung und begründete seinen Ruf in der Bevölkerung als einen entschlossenen Verteidiger der orthodoxen islamischen Lehre. Die Miḥna fand schließlich unter dem Kalifen al-Mutawakkil (gest. 861) ein Ende, als er eine Kehrtwende in der politisch-religiösen Ausrichtung vollzog. Al-Mutawakkil distanzierte sich von den rationalistischen muʿtazilitischen Ideen, die während der Herrschaft seiner Vorgänger gefördert wurden, und leitete eine Phase der Rückbesinnung auf die traditionellen theologischen Ansichten ein. Diese Veränderung markierte eine signifikante Wiederherstellung der Autorität der sunnitischen Orthodoxie und stärkte die Position der Ḥadīṭ-Gelehrten sowie der Rechtsschulen, die auf den frühen islamischen Lehren basierten. Diese Rückkehr zur traditionellen Theologie legte den Grundstein für eine erneute Betonung der Bedeutung des konservativen Islams im Reich der Abbasiden und beeinflusste nachhaltig die zukünftige Entwicklung der islamischen Theologie und Gelehrsamkeit.

Die eingehende historische Kontextualisierung dieser Debatte verdeutlicht vor allem die immense Bedeutung der Frage nach der Beschaffenheit der göttlichen Rede und der Erschaffenheit des Korans für die Entwicklung der islamischen Theologie. Diese Auseinandersetzung provozierte eine vertiefte Reflexion über die Beschaffenheit des Wesens Gottes und seiner Attribute, zunächst in Bezug auf die Rede Gottes (*Kalām Allāh*), die die späteren theologischen Strömungen im Laufe der islamischen Geschichte beeinflusste. Außerdem zeigt der historische Kontext eine enge Verflechtung von theologischen und politischen Fragestellungen in der frühen Phase des Islams sowie die Rolle der religiösen Autoritäten und ihrer Überzeugungen bei der Ausformung von Machtstrukturen und gesellschaftlichen Normen.

a) Das theologische Problem: Rede als Attribut

Bedenkt man die Rede Gottes im Kontext göttlicher Wesensattribute, wie sie die ašʿaritische Schule in der Auseinandersetzung mit Muʿtazila formulierte, so steht man vor einem komplexen theologischen Problem:

Die Frage, ob das Attribut der Rede eine ewige Bedeutung besitzt, ähnlich den anderen göttlichen Eigenschaften, oder ob die Rede Gottes eher in Korrelation mit Seiner Natur steht, führte zu verschiedenen Auffassungen und Interpretationen. Diese unterschiedlichen Positionen innerhalb der Debatte entsprangen den jeweiligen epistemologischen und metaphysischen Grundannahmen, die die theologischen Schulen prägten. Auch aus der gegenwärtigen Perspektive bleibt die Definition der Rede Gottes herausfordernd: der Mensch erkennt das Konzept des Redens aus seiner eigenen Perspektive und definiert es dementsprechend. Dabei stellt sich

die zentrale Herausforderung, dass der Begriff der Rede Gottes sowohl in zeitgenössischen als auch historischen theologischen Kontexten aus einer menschlichen und somit geschöpflichen Perspektive verstanden wird. Die menschliche Rede ist zeitlich und kontingent, während die Rede Gottes als Sein Attribut eine andere Qualität aufweisen sollte. Vor diesem Hintergrund ergeben sich folgende essenzielle Fragen:

1. Inwiefern ähnelt die Rede Gottes der menschlichen Rede, und welchen ontologischen Status sollte man ihr zuschreiben?
2. Sollte die Rede Gottes der menschlichen Rede ähnlich sein und somit nicht als anfangslos- oder endlosewrig (*qadīm*) betrachtet werden.
3. Wird hingegen die Rede Gottes als ein Attribut angesehen, das sich gänzlich von der menschlichen Rede unterscheidet, entzieht sich das Konzept der göttlichen Rede dem menschlichen Verständnis vollständig.⁵⁰³

In diesem Zusammenhang ist es notwendig, zu hinterfragen, ob es eine andere Form der göttlichen Rede gibt, die für den Menschen nicht wahrnehmbar ist und die sich beispielsweise in der Rezitation des Korans oder in mystischen Offenbarungen manifestiert.

b) Aš'aritisches-mu'tazilitischer Diskurs zur Rede Gottes

Im aš'aritisches-mu'tazilitischen Diskurs zur Frage nach der Rede Gottes (Kalām Allāh) wurden verschiedene Aspekte erörtert, wobei die Ursprünge der Debatte auf die Überlegungen der mu'tazilitischen Theologen Wāṣil ibn 'Aṭā' (gest. 748),⁵⁰⁴ 'Amr ibn 'Ubayd (gest. 761)⁵⁰⁵ und Abū l-Huḍayl zurückzuführen sind.⁵⁰⁶ Die Mu'taziliten waren vornehmlich von der philosophischen Tradition der griechischen Denker und ihrer Logik geprägt, insbesondere von Aristoteles und dessen Schülern. Aristoteles entwickelte das Konzept der Substanz (*ousia*) und der Akzidenz (*symbebekos*), welche in der islamischen Philosophie und Theologie als *ḡawhar* (Substanz) und *'araḍ* (Akzidenz) aufgenommen wurden. Die mu'tazilitische Vorstellung von der Rede Gottes als Akzidenz ist tief in dieser philosophischen Tradition verwurzelt.

⁵⁰³ Vgl. z. B. Aš'arī, *Maqālāt*, Bd. 2, S. 178 f und S. 231.

⁵⁰⁴ Er gilt als Begründer der Mu'tazila-Schule und legte den Grundstein für viele ihrer zentralen Lehren, einschließlich der Vorstellung von der Rede Gottes als Akzidenz. Vgl. Van Ess, TG, Bd. 2, S. 249–253.

⁵⁰⁵ Ein Schüler von Wāṣil ibn 'Aṭā' und einer der frühen prominenten mu'tazilitischen Theologen, der die Lehren seiner Schule weiterentwickelte und verfeinerte. Vgl. Van Ess, TG, Bd. 2, S. 280–310.

⁵⁰⁶ Deren Lehre wird im folgenden Unterkapitel im Kontext der Auseinandersetzung mit der Aš'ariyya etwas detaillierter dargestellt.

Muʿtaziliten verknüpften die aristotelische Logik und Metaphysik mit den Grundprinzipien des islamischen Glaubens, woraus sie ihre eigene systematische Theologie entwickelten. Das Akzidens (*ʿaraḍ*) der Rede wird – so die Muʿtazila – von Gott erschaffen, und zwar in anderen Substraten (*maḥall*), da Gott selbst kein Substrat für entstandene Dinge sein kann. Sie argumentieren, dass die Rede Gottes aus Buchstaben und Lauten zusammengesetzt, zeitlich und erschaffen ist. Eine weitere Komponente der Rede nach der Muʿtazila wird auch bei Āmidī geschildert: „Die Rede Gottes ist aus den Buchstaben und Lauten zusammengesetzt und sie ist zeitlich und erschaffen.“⁵⁰⁷ Die Rede Gottes ist also ein in der Zeit entstandenes Ereignis. Gott ist, laut der Muʿtazila, der Urheber der Handlung, der Erschaffer der Rede und – selbst wenn er nicht derjenige ist, der die Laute artikuliert – kann als „redend“ bezeichnet werden. Diese Betrachtungsweise ermöglicht es, eine Unterscheidung zwischen der göttlichen und der menschlichen Rede zu treffen, während sie gleichzeitig die Möglichkeit offenlässt, dass die göttliche Kommunikation durch menschliche Sprache vermittelt und verstanden werden kann. Dabei bleibt die Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes jedoch stets gewahrt.

Bezüglich dieses Themas widmet Ašʿarī in seinem Werk *Maqālāt* den Lehrunterschieden innerhalb der Muʿtazila einen ausführlichen Abschnitt.⁵⁰⁸ Die Vielfalt der Positionen in dieser Debatte deutet auf die Komplexität des Themas, dessen vollständige Beschreibung an dieser Stelle den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Stattdessen wird hier eine Aufteilung dieser Lehrmeinungen in zwei thematische Positionen vorgestellt:

(1) Der Koran als Körper (*ġism*)

Die muʿtazilitischen Denker wie Ġahm, Abū Bakr al-Ašamm und Ġaʿfar ibn Mubaššir verfechten die Idee, dass der Koran in seiner erschaffenen Form als Körper (*ġism*) betrachtet werden sollte. Innerhalb dieser Gruppe ergeben sich jedoch unterschiedliche Interpretationen bezüglich der Natur des erschaffenen Korans. Einige Gelehrte waren der Ansicht, dass der Koran ein Körper sei, der von Gott auf der wohlverwahrten Tafel (*al-lawḥ al-maḥfūz*) geschaffen und bei Rezitation, schriftlicher Fixierung sowie Memorierung den betreffenden Personen zugänglich gemacht wurde. Andererseits argumentierten einige Theologen, dass Gott den Koran zwar auf der wohlverwahrten Tafel erschaffen habe, jedoch ohne ihn übermitteln zu können, da er stets an einem einzigen Ort verweilen müsse. Sie vertraten die Auffassung, dass das Gehörte, Memorisierte und schriftlich Fixierte lediglich die

⁵⁰⁷ Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 265. Der innermuʿtazilitische Dissens, den Āmidī präsentiert, wird weiter unten geschildert.

⁵⁰⁸ Vgl. Ašʿarī, *Maqālāt*, S. 589–600.

Wiedergabe (*ḥikāya*) und das Ebenbild (*miṭl*) des Korans darstellt.⁵⁰⁹ Diese weniger bekannte Sichtweise auf die Ontologie des Korans bietet eine alternative Perspektive im Vergleich zu anderen, gängigeren Positionen.

(2) Der Koran als Akzidens (*ʿaraḍ*)

Eine zweite Gruppe muʿtazilitischer Gelehrter verstand den Koran als Akzidens. Innerhalb dieser Gruppierung entfalten sich verschiedene Lehrmeinungen. Zum Beispiel vertritt Ḍirār b. ʿAmr die Ansicht, dass der Koran ein Akzidens auf der wohlverwahrten Tafel darstellt. Wenn jemand den Koran rezitierte, schriftlich fixierte oder memorisierte, würde Gott den Koran jeweils neu als eine zweite Erschaffung (*ḥalqan ṭānīyan*) schöpfen, ohne dass der Koran auf der wohlverwahrten Tafel davon beeinträchtigt würde. Er soll erklärt haben: „Der Koran entsteht aus Gottes Schöpfung und meiner Rezitation und Handlung, denn ich rezitiere den Koran, und das Gehörte ist der Koran. Gott belohnt mich dafür. Ich bin der Handelnde, und Gott ist der Schöpfer.“⁵¹⁰ Nach einer anderen Lehrmeinung innerhalb dieser Gruppe existiert keine zweite Erschaffung; vielmehr sei der erschaffene Koran lediglich das, was Menschen rezitieren, schriftlich fixieren und memorieren, während der Koran selbst auf der wohlverwahrten Tafel ein unerschaffenes Akzidens bliebe. Abū l-Huḍayl und Abū ʿAlī al-Ġubbāʾī hingegen nehmen an, dass Gott den Koran auf der wohlverwahrten Tafel als Akzidens geschaffen hat, er jedoch gleichzeitig auch an jedem Ort existiere, an dem er memoriert, schriftlich fixiert oder rezitiert werde, da Gottes Wort simultan an verschiedenen Orten verweilen kann.⁵¹¹

5.2.2 Positionen der klassischen ašʿaritischen Schule

Die Ašʿariyya-Schule bewahrt die traditionalistische Interpretation von Aḥmad ibn Ḥanbal und verteidigt die Doktrin der Unerschaffenheit der göttlichen Rede. Eine umfassende und systematische Erörterung in Reaktion auf die muʿtazilitische Lehre wurde bereits frühzeitig von al-Baġdādī in seinem Werk *Uṣūl* dargelegt. An einer Stelle des Werks präsentiert er eine Zusammenfassung von drei muʿtazilitischen Lehrmeinungen, die allesamt die göttliche Rede als ein zeitlich bedingtes und entstandenes Phänomen definieren. An dieser Stelle werden alle drei gegnerischen Lehren präsentiert, wodurch das Verständnis der konkurrierenden muʿtazilitischen

⁵⁰⁹ Vgl. Ebd. S. 599 f.

⁵¹⁰ Ebd. S. 594.

⁵¹¹ Ebd. S. 594–599.

Ansichten, gegen die er argumentiert, erleichtert wird, wodurch auch Aspekte der eigenen Lehre Baġdādīs deutlicher kontextualisiert werden: (i) Die Schule der Karrāmiyya vertritt die Auffassung, dass das Reden Gottes in Wirklichkeit als Gottes Kraft, Potenz oder Fähigkeit zum Sprechen (*qudratuhū ‘alā qawlihī*) zu interpretieren ist. Sobald Gott spricht, ereignet sich das Reden unmittelbar in Seinem Wesen (*qawluhū ḥādīt fī dātihī*). Hiermit vermittelt Baġdādī, dass die Karrāmiyya die Rede Gottes als Teil Seiner dynamischen Natur interpretiert, da die Rede direkt aus dem Wesen Gottes entspringt. Ebenso wird impliziert, dass die Rede vom Wesen Gottes nicht getrennt ist, sondern vielmehr eine inhärente und untrennbare Eigenschaft Gottes und keine eigenständige Entität darstellt. (ii) Die in der Mu‘tazila allgemein akzeptierte Lehre postuliert, dass die Rede Gottes als Akzidenz in einem Körper entsteht (*ḥādīt fī ġism mina l-aḡsām*), wie oben bereits erläutert. (iii) Die Lehre Abū l-Huḍayls bezieht sich konkret auf das Schöpfungswort „Sei!“ (*qawl kun*), das er als ein Akzidens beschreibt, welches keinem Substrat innewohnt (*‘araḍ ḥādīt lā fī maḥall*). Im Gegensatz dazu müssen andere „Redensakte Gottes“ (*sa’iru qawlihī*) notwendigerweise in irgendeinem Körper entstanden sein. Abū l-Huḍayl betrachtet das Schöpfungswort als einen Schaffensakt (*ḥalq*), der in Gottes Sprach- und Willensakt geäußert wurde. Dieser Akt bezieht sich auf ein Seiendes, das durch den Akt zur Schöpfung hervorgerufen wurde und zuvor nicht vorhanden war. Aus diesem Grund hatte das Akzidens *ḥalq* kein Substrat, an dem es sich verwirklichen konnte.⁵¹² Auf diese Lehre nimmt auch Āmidī in seinem Werk *Abkār* Bezug, und befasst sich damit ausführlich, was im Folgenden behandelt wird.

Aus Baġdādīs Antwort auf die drei genannten Lehren lässt sich die aš‘aritische Position bezüglich des Redens Gottes sowie das zentrale Problem darin – die Zeitlichkeit der Rede Gottes – erkennen. Für die Aš‘ariyya ist das Argument, dass Gottes Rede nicht in der Zeit entstanden sein kann, ein zentraler Glaubensinhalt: Wäre sie zeitlich entstanden, könnte sie nicht in oder an Gott entstehen, da Gott nicht als Substrat für zeitlich entstandene Dinge (*maḥall li-l-ḥawādit*) fungieren kann. Eine solche Annahme würde bedeuten, dass Gott selbst zeitlich wäre, was jedoch als unmöglich erachtet wird. Baġdādī weist Abū l-Huḍayls Gedanken zurück, wonach das Schöpfungswort Gottes ohne Substrat entsteht. Da ein Akzidens – und das Reden ist eines – stets an oder in einem Substrat entstehen muss, kann das Schöpfungswort Gottes nicht ohne Substrat entstehen. Wäre das Schöpfungswort Gottes in oder an einem Körper entstanden, wäre dieser Körper, als Substrat (*maḥall*) für das Akzidens *qawl*, der eigentliche „Redner“. Ähnlich verhält es sich, so argumentiert Baġdādī weiter, mit anderen Attributen wie den Attributen des Lebendig,

⁵¹² Zu den drei Lehren vgl. Baġdādī, *Uṣūl*, S. 106, Z. 7–10. Zum Schöpfungswort als einem „Schaffensakt“ vgl. Van Ess, TG, Bd. 3, S. 240.

Mächtig- und Wissendseins: Sobald sie an einem Substrat entstehen oder bestehen, ist dieses Substrat aufgrund dieser Eigenschaften mächtig, wissend und lebendig.⁵¹³ Für die Aš'ariyya ist es folglich ausgeschlossen, dass die Rede Gottes an einem Substrat außerhalb von Gott entsteht. Stattdessen subsistiert sie in Gott und ist ein anfangsloses, urewiges, nicht erschaffenes und nicht entstandenes Attribut.⁵¹⁴ Im Kontext der Debatte über die Erschaffenheit des Korans (*ḥalq al-Qur'ān*) bezieht die frühe Aš'ariyya eine klare Position: „Wir sagen: Die Rede Gottes ist im Muṣḥaf geschrieben, wird im Herzen aufbewahrt und mit der Zunge gelesen (*matluww*).“⁵¹⁵ Bezüglich der Rezitation (*al-qirā'a*) der göttlichen Rede gilt im Arabischen der Koran, im Hebräischen die Thora und im Syrischen die Evangelien. Die Rezitation ist nicht identisch mit dem Rezitierten (*maqrū*). Das Rezitierte ist die Rede Gottes, nicht die Rezitation selbst. Obwohl es sieben Arten der Rezitation gibt, ist das Rezitierte eins.⁵¹⁶

Innerhalb der Aš'ariyya gab es jedoch Meinungsunterschiede zu einzelnen Fragen bezüglich des Redens Gottes. Eine solche Fragestellung betrifft beispielsweise die Spezifizierung der unterschiedlichen Arten von Rede im Wesen Gottes in der Urewigkeit. Ein zentrales Problem hierbei ist die Frage, ob Gottes Befehle und Verbote schon vor der Aktualisierung des Korans als Befehle und Verbote existierten oder erst mit der Offenbarung eine spezifische Form der Rede angenommen haben. Dieser Diskurs ist eng mit dem Konzept der „Anrede des Inexistenten“ (*ḥiṭāb al-ma'dūm*) verknüpft, in welchem darüber debattiert wird, inwieweit Gottes Rede bereits vor der Erschaffung von den Empfängern dieser Rede – etwa den Menschen – Gültigkeit besaß oder erst mit dem Vorhandensein der Adressaten eine verbindliche Bedeutung erlangte.⁵¹⁷ Einige weitere inneraš'arische Diskurse werden in Āmidī's *Abkār* behandelt, worauf im weiteren Text näher eingegangen wird.

5.2.3 Āmidī im späteren Diskurs

Āmidī folgt der klassischen aš'arischen Schule und beschreibt Gottes Rede als eine „urewige, innerliche Rede (*kalām qadīm azalī nafsānī*), die in ihrem Wesen eine Einheit ist (*aḥadī li-ḡ-ḡāt*) und keine Buchstaben oder Laute umfasst (*laysa bi-ḥurūf*)

513 Vgl. Baġdādī, *Uṣūl*, S. 106 f.

514 Ebd. S. 107, Z. 14 f.

515 Ebd. S. 108, Z. 6–10.

516 Man sagt: Die Rezitation von Abī 'Amr, 'Āšim, und nicht etwa der Koran von Abī 'Amr oder 'Āšim. Vgl. ebd. S. 108, Z. 2–5.

517 Zur Debatte bei Baġdādī S. Baġdādī, *Uṣūl*, S. 108, Z. 11–15. Zur Problematik aus einer gegenwärtigen Perspektive s. weiter unten: Kapitel 5.3.

wa-lā aṣwāt)“.⁵¹⁸ Laut Āmidī ist dieses göttliche Attribut mit allen Objekten des Redens verknüpft. Diese Rede besteht nicht aus Buchstaben oder Lauten und ist dennoch mit allen Objekten des Redens verbunden.

Āmidī führt eine differenzierte Betrachtung der göttlichen Rede aus und unterscheidet dabei zwei Kategorien: die innere Rede Gottes (*kalām nafsī*) und die tatsächliche Rede (*kalām lafẓī*), welche durch den Engel Ġibrīl an den Propheten Muḥammad herabgesandt wurde. Durch die Unterscheidung dieser beiden Aspekte stellt Āmidī sicher, dass die göttliche „innere Rede“ in enger Verbindung zur tatsächlichen Rede bleibt, wodurch die zeitlose und ewige Natur der göttlichen Kommunikation betont wird.

In seiner Abhandlung geht Āmidī auch auf den inneraš'aritischen Dissens ein, der die Frage betrifft, ob Gottes Rede in der Urewigkeit bereits als Gebot oder Verbot klassifiziert wurde. Während Aš'arī die Ansicht vertritt, dass dies der Fall ist, widersprechen ihm Ibn Kullāb und viele andere Gelehrte.

Nach der Präsentation unterschiedlicher mu'tazilitischer Standpunkte zur göttlichen Rede unternimmt Āmidī den Versuch, diese Ansichten zu widerlegen. Sein analytisches Vorgehen zielt darauf ab, die Schwächen der mu'tazilitischen Positionen aufzuzeigen und somit die Stärken der aš'aritischen Auffassung von Gottes Rede zu untermauern. Er nimmt die frühe Debatte mit Abū l-Huḍayl auf, und diskutiert ausführlich alle möglichen mu'tazilitischen Einwände bezüglich der Interpretation des Koranverses 16:40: „Unser Wort, das Wir für eine Sache sprechen, wenn Wir sie wollen, ist nur: ‚Sei!‘ und sie ist“ und den darin enthaltenen Befehl Gottes „Sei!“ (*kun*). An dieser Stelle sei die ausführliche Diskussion in kurzen Zügen dargestellt: Āmidīs mu'tazilitischer Gegner interpretiert den Befehl im Koranvers als Zustand, in dem Gottes Wille und Absicht in der Schöpfung wirken. Āmidī hingegen argumentiert, dass diese Interpretation dem offensichtlichen Sinn des Verses widerspricht und ohne überzeugenden Beweis nicht akzeptiert werden kann. Er stellt klar, dass der Befehl sich auf das Ereignis zum Zeitpunkt seiner Entstehung bezieht, und nicht auf das Nichtexistente (*ma'dūm*), wie von der Mu'tazila eingewendet wird. Weiterhin betont er, dass es sich beim Befehl nicht um eine Auferlegung (*taklīf*), sondern um einen schöpferischen Akt handelt (*takwīn*), wodurch das mu'tazilitische Argument von einem unmöglichen Befehl widerlegt wird. Ein weiterer Einwand besagt, dass durch eine derartige Interpretation die Allmacht Gottes in Frage gestellt wäre. Āmidī entgegnet, dass dies nur zuträfe, wenn die Schöpfung allein durch das Wort erfolgt wäre, was der Vers jedoch nicht impliziert. Ein weiterer Punkt ist der unbestimmte Artikel im obigen Koranvers („eine Sache“), der eine eingeschränkte Bedeutung suggerieren könnte. Āmidī erwidert,

518 Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 265.

dass der Vers alle Ereignisse in der Schöpfung umfasst und der unbestimmte Ausdruck eine allgemeine Anwendbarkeit nahelegt.⁵¹⁹

Diese Darstellung der komplexen Antworten Āmidī auf eine scheinbar wenig bedeutsame Frage verdeutlicht, dass die Debatten in Āmidī's Schriften wesentlich tiefgründiger und detaillierter geführt werden als in den Ausführungen der früheren Gelehrten der Aš'ariyya, deren Abhandlungen tendenziell konziser und weniger umfänglich gestaltet sind.

In Bezug auf die Frage, ob die diversen Aspekte der göttlichen Sprache (Gebote, Verbote, Berichte usw.) (*iḥtilāf al-ibārāt*) tatsächlich unterschiedlich sind oder ob sie auf einer gemeinsamen Grundlage fußen, konstatiert Āmidī, dass die Differenzen zwischen diesen Aspekten aufgrund der variierenden Beziehungen und Kontexte (*iḥtilāf at-ta'alluqāt wa-l-muta'alliqāt*) entstehen, in denen sie zum Einsatz kommen, und nicht aufgrund von Unterschieden in der Essenz der göttlichen Sprache selbst.⁵²⁰

In einer weiteren Passage stellt Āmidī eine Frage, die darauf abzielt, die Unterscheidung zwischen diversen göttlichen Eigenschaften wie Wille, Wissen und Macht kritisch zu hinterfragen. Dabei wird erfragt, ob es möglich wäre, dass diese Eigenschaften auf eine einzige Bedeutung (*ma'nā waḥid*) zurückgeführt werden könnten und dass die Unterschiede in den Ausdrücken, die diese Eigenschaften umschreiben, aufgrund von äußeren Beziehungen und Kontexten entstehen. Als Veranschaulichung führt er an, dass man von dem „Willen“ sprechen könnte, wenn es um die „Spezifizierung“ (*taḥṣīs*) geht, und von der „Macht“, wenn es um die Schöpfung (*ḥalq*) geht. Daraufhin präsentiert er die Antwort älterer Autoritäten der Aš'ariyya, die argumentieren, dass es nicht möglich ist, den Unterschied zwischen Macht und Wille lediglich auf externe Beziehungen und Kontexte zurückzuführen. Macht ermöglicht die Schöpfung, während der Wille die Spezifikation eines Ereignisses in einem Zustand und nicht in einem anderen ermöglicht. Da sich die Auswirkungen dieser beiden Eigenschaften unterscheiden, muss es auch einen Unterschied im verursachenden Wesen selbst geben. Im Gegensatz dazu erfordert das göttliche Attribut der Rede keine unterschiedlichen Auswirkungen aufgrund ihrer Beziehungen zu verschiedenen Kontexten. Āmidī merkt jedoch an, dass diese Frage interessant ist und weiterer Untersuchung bedarf. Er räumt ein, dass selbst wenn man annimmt, dass unterschiedliche Auswirkungen nicht von einer einzigen Ursache ausgehen können, dies immer noch einen Unterschied im Wesen der Macht selbst impliziert. Dies liegt daran, dass die Macht die Existenz beeinflusst, welche

⁵¹⁹ Vgl. Āmidī, *Abkār*, Bd. 1, S. 266–271 für die mu'tazilitischen Einwände und 271–276 für die Antworten Āmidī's.

⁵²⁰ Vgl. ebd. S. 309.

nach den Ansichten seiner Gelehrtenkollegen mit dem göttlichen Wesen selbst identisch ist und nicht etwas, das diesem Wesen hinzugefügt wird. Andernfalls wären die göttlichen Wesen von der Nichtexistenz betroffen, was die aš'arische Theologie nicht akzeptiert.

5.3 Ertrag: Andere theologische Perspektiven

Im Kapitel 5.2.3 wurde dargestellt, wie Āmidī das Attribut der Rede Gottes als ewige, innere und einheitliche Qualität ohne Buchstaben oder Laute begreift. Er differenziert zwischen einer „inneren Rede“ Gottes und der „tatsächlichen Rede“, die der Engel Gabriel an den Propheten Muḥammad übermittelt hat. In Bezug auf den Koran differenzierten die Aš'ariten also zwischen dem ewigen geistigen Inhalt und den geschaffenen Lauten und Worten. Das bedeutet, der Koran in seiner Bedeutung ist ewig und ungeschaffen, während seine Rezitation und schriftliche Fixierung zeitlich und geschaffen ist. Diese Ansicht steht im Gegensatz zu der der Hanbaliten, die den Koran und seine Rezitation als ewig betrachten.

Āmidī behandelt intensiv inneraš'arische Differenzen hinsichtlich der Position von Gottes ewiger Rede. Er wendet sich entschieden gegen mu'tazilitische Interpretationen, insbesondere im Kontext des Koranverses Q 16:40, und betont dabei die schöpferische Kraft hinter Gottes Befehl „Sei!“ (*kun!*). Jedoch wirft die aš'arische Perspektive auch eigene Fragestellungen auf, vor allem in Bezug auf das Verhältnis von Gottes ungeschaffenem Wort zu seinem Wesen und darauf, wie man Gottes unveränderliche Einheit trotz der Offenbarung konzeptualisieren kann. Ein zentrales Dilemma ergibt sich hier wie folgt: Wenn Gott sich durch die Offenbarung manifestiert und kommuniziert, wie bleibt seine ungeteilte Einheit erhalten? Das wirft weitreichende Fragen über die Natur der Offenbarung auf: Ist sie ein von Gott separater Akt oder ein integraler Bestandteil seines Wesens? Sollte sie ein integraler Aspekt von Gottes Wesen sein, wie manifestiert sie sich dann in unserer zeitlich begrenzten und kontingenten Welt, ohne Gottes transzendente Natur zu beeinträchtigen?

Die Aš'ariten machen eine klare Unterscheidung zwischen Gottes Wesen (*dāt*) und seinen Attributen (*ṣifāt*). Sie betonen, dass diese Attribute weder getrennt von Gottes Wesen existieren noch mit ihm identisch sind. Obwohl sie real und ewig sind, verleihen sie Gottes Wesen weder eine „Teilheit“ noch eine „Mehrheit“, die seine Einheit infrage stellen könnten. Zudem differenzieren die Aš'ariten zwischen dem ewigen, ungeschaffenen Wort Gottes – also der inhaltlichen Bedeutung des Korans – und seinem manifestierten, geschaffenen Wort, das die physischen Buchstaben, Töne und Rezitationen umfasst. Dabei ist nur die inhaltliche Bedeutung ewig, während ihre physische Manifestation in Zeit und Raum geschaffen ist. Ein zen-

trales Prinzip der aš'arischen Theologie ist das *balkafa*-Prinzip (vom arabischen *bi-lā kayfa*, übs. ohne zu fragen, wie?). Wenn also behauptet wird, der Koran sei Gottes ewiges und ungeschaffenes Wort, so akzeptieren die Aš'ariten diese Aussage, ohne zu vertiefen, „wie“ dies genau zu verstehen ist, um anthropomorphistische oder fehlleitende Interpretationen zu vermeiden. Aus einer rationalen Perspektive mag dieses Vorgehen als Vermeidung weiterer Reflexion erscheinen.

In dieser Arbeit werden die Attribute des Hörens und Redens Gottes unter einer gemeinsamen Kategorie behandelt, da beide Eigenschaften eine intensive Interaktion zwischen Gott und seinen Geschöpfen kennzeichnen. Im Gegensatz zu anderen Eigenschaften wie etwa dem Allwissen oder der Allmacht können das Hören und Reden im Rahmen eines Ereignisses als Konversation betrachtet werden – eine verbale Interaktion zwischen Gott und Menschen. Es ist zudem ein Zeichen von Gottes Vollkommenheit, dass Er, trotz Seiner zeitlosen und unveränderlichen Natur, mit Seiner in der Zeit existierenden Schöpfung interagiert. Die oben zitierten Koranverse unterstreichen, dass Gott der um des Menschen willen Hörende ist, der in besonderem Maße auf die Anliegen der Menschen eingeht. Diese ständige Interaktion zwischen Gott und den Menschen muss – zumindest aus einer menschlichen Perspektive betrachtet – in „Echtzeit“ geschehen, und nicht in einem zeitlosen Moment.⁵²¹

Anders als Gottes Sehen, das als zeitlos und allumfassend gedacht werden kann, erfordern Gottes Attribute des Hörens und Sprechens eine Aktualisierung in der Zeitlichkeit, um in eine wechselseitige Beziehung mit dem Geschöpf einzugehen. Obwohl Gott zeitlos, ewig und absolut frei ist, entscheidet Er sich – in dieser Freiheit – für den Rahmen der Zeit, um eine Beziehung zum Menschen aufzubauen und mit ihm zu interagieren. Diese Entscheidung folgt nicht einer Notwendigkeit, sondern entspringt tieferer Weisheit und Gnade. So tritt Gott mit dem Menschen in einen „Dialog“, der ihm dabei helfen soll, auf seiner spirituellen Reise zu wachsen und geistige Reife zu erlangen. Es scheint, als ob Gott in seiner grenzenlosen Barm-

⁵²¹ Es sei hier nur angemerkt, dass dadurch keine Innerzeitlichkeit Gottes aus der islamischen Perspektive zu denken ist, sondern eine Nähe und Responsivität, die Gottes erhabenen und jenseitigen Charakter nicht einschränkt. Gott wird weiter als über der Schöpfung und jenseits aller zeitlichen und räumlichen Beschränkungen gedacht, während Er gleichzeitig vollkommen auf die Bitten, Gebete und Handlungen Seiner Geschöpfe reagiert. Während dies die islamische Sichtweise widerspiegelt, gibt es verschiedene Interpretationen in anderen religiösen Traditionen. Richard Swinburne argumentiert in seinem Werk *The Coherence of Theism* für eine Innerzeitlichkeit Gottes, indem er betont, dass ein zeitloser Gott Schwierigkeiten hätte, wirklich interaktiv mit Menschen zu sein. In der christlichen Vorstellung reagiert Gott auf menschliche Handlungen in Echtzeit. Ein zeitloser Gott würde, so Swinburne, nicht wirklich auf menschliche Handlungen reagieren, sondern hätte schon immer alle Reaktionen „vorbereitet“. Vgl. Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*, 2. Auflage, Oxford: University Press, 2016, S. 241 f.

herzigkeit und Weisheit dem Menschen Möglichkeiten bietet, sich ihm zu nähern und spirituell zu wachsen. In der *Ṣūfī*-Tradition, insbesondere wie von Ibn 'Arabi vermittelt, steht das Konzept des *waḥdat al-wuḡūd* (Einheit des Seins) im Vordergrund, bleibt jedoch für uns stets unerreichbar, da es dem Wissen um das Wesen Gottes selbst entspricht. Trotz unserer Bemühungen, dieser Einheit nahezukommen, sind wir stets in einer dualen Beziehung zum Einen gefangen. Wie Ibn 'Arabi betont, wird die Beziehung stets als eine „Beziehung zwischen einem Erkennenden und dem Erkannten, einem Herrn und dem Diener“ beschrieben, was die Essenz unseres Daseins darstellt.⁵²²

In Anbetracht der dargestellten dualen Beziehung zwischen dem Menschen und Gott und deren zeitlicher Natur nehmen die Attribute Gottes, insbesondere das Hören und Sprechen, eine besondere Bedeutung ein. In diesem Kontext werden im Folgenden drei Schlüsselaspekte betrachtet: (i) die Zeitlichkeit, welche die Aktualisierung der Interaktion zwischen Gott und Mensch bedingt und sowohl Gottes Hören als auch Reden betrifft; (ii) Gottes Selbstoffenbarung, bei der der Koran als Manifestation der göttlichen Rede gilt und die Möglichkeit anbietet, Gottes Wesen besser zu verstehen; und (iii) die Universalität der Rede Gottes und die Verortung des Korans in einen geschichtlichen Kontext.

Die menschliche Erfahrung ist untrennbar an die Zeitlichkeit gebunden. Menschen begegnen Gott durch Ereignisse, Texte und Rituale, die allesamt zeitlich verortet sind. Diese Begegnungen in der Zeit mit dem Göttlichen sind essenziell für das menschliche Verständnis und die Beziehung zu Gott. Die daraus resultierende Spannung, wenn zeitlich begrenzte Begegnungen versuchen, das Ewige und Zeitlose zu erfassen, führt zu einem konstanten Ringen des Menschen, das Transzendente innerhalb seiner begrenzten Existenz zu begreifen. Doch genau in diesem Spannungsfeld eröffnen Gottes Attribute des Hörens und Sprechens die Möglichkeit, dass trotz der Begrenztheit der zeitlichen Erfahrung eine tiefe Verbindung zum Zeitlosen aufgebaut werden kann. Im Folgenden werden die Konzepte der Vermittlung, Erfahrung und Unzugänglichkeit des Göttlichen angesprochen, die eine zentrale Rolle in der Untersuchung der Interaktion mit dem Ewigen spielen.

Die Vermittlung der Rede Gottes stellt eine fundamentale Herausforderung dar, deren zentrales Element die Offenbarung ist, besonders in Form des Korans, der in der klassischen islamischen Theologie als das (unveränderliche) Wort Gottes be-

522 „The actual situation is nothing but knower and known, lord and vassal. Existence consists of this. So let the speaker speak about what is actually provided by existence and witnessing. Let him abandon the illusions of that which he calls ‚rationally conceivable‘! (IV 102.31)“ Zitiert nach Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, S. 357.

trachtet wird.⁵²³ Das zentrale Problem lautet, wie göttliche Offenbarung in menschliche Sprache und in die Kontexte und Kulturen der Empfänger übertragen werden kann, ohne dass ihre göttliche Essenz verloren geht? Mouhanad Khorchide weist auf ein Verständnis der Offenbarung hin, indem er das Konzept der Offenbarung als ein „kommunikatives Geschehen der Selbstoffenbarung Gottes“ beschreibt.⁵²⁴ Dieses Geschehen, wie von Khorchide beschrieben, ist nicht lediglich die Übertragung von Informationen, sondern vielmehr eine Einladung, bei der sich der barmherzige Gott den Menschen in Liebe nähert. Für Khorchide bedeutet dies, dass die Art und Weise dieser göttlichen Einladung mit Gottes eigenem Wesen, seiner barmherzigen Natur, in Einklang stehen muss, während sie gleichzeitig für die Adressaten dieser Einladung in ihrer jeweiligen Zeit und Kultur verständlich ist.⁵²⁵

Im Wesentlichen erweisen sich die Ausführungen von Khorchide in mehreren Punkten als treffend und überzeugend: Wie er hervorhebt, muss die Offenbarung, trotz ihrer transzendenten und ewigen Natur, in eine Form gebracht werden, die innerhalb der Immanenz der menschlichen Erfahrung vernehmbar ist. Dies führt zu dem Konzept der Selbstoffenbarung, bei dem die „Präsenz“ Gottes direkt in der Offenbarung zu erkennen ist. Dies erfordert, dass die Offenbarung eine Gestalt annimmt, die von den Menschen wahrgenommen werden kann und dennoch die Präsenz Gottes widerspiegelt. In der aš'arischen Theologie wird die göttliche Offenbarung häufiger als eine Willensoffenbarung verstanden, bei der nicht direkt Gott selbst, sondern seine Absichten und Gebote offenbart werden. Daher würde in dieser Interpretation der Koran nicht unbedingt die direkte Präsenz Gottes widerspiegeln, sondern vielmehr seine Botschaft und seinen Willen. Khorchide betont, dass, obwohl der Koran Gottes Offenbarung ist, er gleichzeitig den Bedingungen der Geschichte, der Sprache und der Kultur unterliegt. Er unterstreicht auch, dass der Koran, obwohl er als Medium der Selbstoffenbarung Gottes dient, keineswegs als Inlibration, also als „Vergöttlichung“ des Textes, missverstanden werden sollte. Gott und der Koran sind nicht identisch, obwohl beide ontologisch miteinander verbunden sind. Der Koran vermittelt die kommunikativen Absichten Gottes in einer materialisierten Form, die durch Zeit, Sprache und Kultur bedingt ist. Auch Khorchide hebt die Unterscheidung in der traditionellen aš'arischen Theologie zwischen der „inneren Rede Gottes“ (*kalām nafsī*) und der „äußeren Rede

⁵²³ Vgl. Nasr, Seyyed Hossein, „Qur'ān,“ in: *Encyclopædia Britannica Online*. (Aufgerufen am 10. August 2023).

⁵²⁴ Vgl. Khorchide, Mouhanad, *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*, Freiburg: Herder, 2018, S. 78 f.

⁵²⁵ Ebd. S. 153.

Gottes“ (*kalām lafẓī*) hervor und nennt Letztere (mit Bezug auf Bāqillānī) als „eine in der Zeit erschaffene menschliche Sprache“. ⁵²⁶

Die Selbstoffenbarung Gottes im Koran, wie sie von Mouhannad Khorchide betont wird, stellt die Barmherzigkeit als zentrales Element dar. Doch ein umfassenderer Blick auf die Heilige Schrift des Islams offenbart eine reiche Vielfalt an Botschaften, die weit über die Betonung der Barmherzigkeit hinausgehen. Tatsächlich dient der Koran nicht nur als ein Mittel für Gott, sich den Menschen in Liebe zu offenbaren, sondern auch als ein Regelwerk, das zwischenmenschliche Beziehungen ordnet und Richtlinien für ein gerechtes Zusammenleben gibt. Während Khorchide die kommunikative Seite der Offenbarung betont, in welcher Gott sich selbst in einem Akt der Barmherzigkeit den Menschen nähert, kann nicht übersehen werden, dass der Koran auch klare Hinweise auf die Gerechtigkeit Gottes und Verse des Strafversprechens und der Strafandrohung (*wa'd wa-wa'id*) für jene, die gegen Seine Gebote verstoßen, beinhaltet. ⁵²⁷

Das Hören und das Verstehen der Rede Gottes erfordert daher ein ausgewogenes Herangehen. Einerseits müssen die Gläubigen die Barmherzigkeit und Liebe Gottes erkennen und schätzen, die in vielen Versen des Korans zum Ausdruck kommt. Andererseits müssen sie auch die Ernsthaftigkeit und Bestimmtheit der Rede Gottes anerkennen, wenn es um die Einhaltung von Gesetzen geht. In dieser Hinsicht kommt dem Propheten eine zentrale Rolle zu. Als Vermittler zwischen der göttlichen und menschlichen Sphäre trägt er maßgeblich dazu bei, dass die göttliche Botschaft in ihrer Essenz erhalten bleibt und gleichzeitig den kulturellen und sprachlichen Gegebenheiten der jeweiligen Gemeinschaft Rechnung getragen wird. ⁵²⁸ So wird die göttliche Offenbarung nicht nur als heiliger Text, sondern auch als lebendiger Ausdruck des göttlichen Willens verstanden, der in der menschlichen Erfahrung und im Laufe der Geschichte kontinuierlich seine Relevanz zeigt. Die Betonung des Korans als „lebendiger Ausdruck des göttlichen Willens“ steht im Einklang mit traditionellen aš'aritischen Vorstellungen. Jedoch wird die Idee, dass der Koran auch eine „Wesensmitteilung Gottes“ darstellt, wie von Khorchide vorgeschlagen, ⁵²⁹ in der klassischen aš'aritischen Theologie nicht unbedingt in dieser

⁵²⁶ Vgl. ebd. S. 155, mit dem Verweis auf Bāqillānīs *Inṣāf* in der Fußnote.

⁵²⁷ Vgl. zu diesen Versen Schmidtke, Sabine, „Verheissung und Drohung (*Al-Wa'd Wa-l-Wa'id*)“, in: Schmidtke, S. (Hg.), *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434/35 – nach 906/1501)*, Leiden: Brill 2000, S. 234–263.

⁵²⁸ S. Lowry, Joseph E., „The Prophet as lawgiver and legal authority“, in: Brockop J. E. (Hg.) *The Cambridge Companion to Muhammad*, Cambridge: University Press 2010. S. 83–102, insbesondere S. 85 ff.

⁵²⁹ Khorchide, *Menschenwort*, S. 155.

Weise verstanden. Während das Verständnis des Korans als Mitteilung von Gottes Wesen eine tiefere, persönlichere Beziehung zwischen Gott und dem Gläubigen suggeriert, betont die aš'aritische Perspektive eher die Unbegreiflichkeit und Transzendenz Gottes, und betrachtet den Koran daher primär als Mitteilung seines Willens in Form der Gebote und Verbote, und weniger als eine Enthüllung seines Wesens.

Angesichts der zuvor dargestellten Überlegungen, in welchen die Kapazität der Sprache infrage gestellt wurde, die göttliche Realität adäquat darzustellen, ergibt sich eine weitere Überlegung zur Universalität der göttlichen Rede: Könnte die göttliche Rede, sofern sie universelle Wahrheiten verkörpert, in ihrem Wesen als universal betrachtet werden und somit nicht auf eine konkrete Sprache beschränkt sein? Hier bietet der Ansatz des ägyptischen Gelehrten Nasr Hamid Abu Zayd (gest. 2010) eine durchdachte Perspektive, die jedoch Parallelen zu mu'tazilitischen Ansichten aufweist. Abu Zayd argumentiert, dass der Koran nur eine spezifische, historisch bedingte Manifestation von Gottes ewigem Wort ist.⁵³⁰ Dies steht im Einklang mit der mu'tazilitischen Sicht, die betont, dass heilige Texte historisch kontextualisiert werden sollten, unterscheidet sich jedoch von traditionellen aš'aritischen Perspektiven. Abu Zayds Standpunkt unterstreicht die Vorstellung, dass die göttliche Rede universell und nicht auf eine bestimmte Sprache oder Kultur beschränkt ist. Allerdings fordert diese Sichtweise auch ein Verständnis für die kulturellen und sprachlichen Gegebenheiten, in denen ein heiliger Text verfasst wurde, um seine Botschaft in verschiedenen Kontexten angemessen zu interpretieren.

Abu Zayd betont, dass der Koran in einem konkreten historischen Kontext entstand, beeinflusst von den kulturellen und sprachlichen Besonderheiten seiner Zeit. Ohne diese Einflüsse wäre er für seine ursprünglichen Adressaten unverständlich gewesen. Abu Zayds Denken reflektiert die Notwendigkeit, den Koran in seinem historischen Kontext zu verstehen, um Fehldeutungen und Missverständnisse zu vermeiden. Er argumentiert, dass die arabische Sprache, in der der Koran verfasst wurde, wie jede andere Sprache kulturellen Konventionen unterliegt. Daher muss jeder Versuch, den göttlichen Text zu interpretieren, die historische Entwicklung und Nuancen der Sprache berücksichtigen.⁵³¹ Im Licht dieser Erkenntnisse sollte die gegenwärtige Interpretation der göttlichen Rede stets einen

⁵³⁰ Vgl. Abu Zaid, Nasr Hamid, *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*, Freiburg i. Br.: Herder, 2008, S. 8–10.

⁵³¹ Vgl. ebd. 11. Siehe hierzu auch: Ansorge, Dirk, „Gottes Rede in der Zeit. Dogmatische Überlegungen zum Verhältnis von Offenbarung und Geschichte in Islam und Christentum,“ in: Bausenhardt G. et al. (Hg.) *Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen. Für Peter Hünermann*, Freiburg: Herder 2010, S. 75–79.

ausgewogenen Ansatz zwischen der Erhaltung der ursprünglichen Intention und der Anpassung an den jeweiligen kulturellen und sprachlichen Kontext finden. Dies erfordert nicht nur eine historische Analyse, sondern auch eine Anwendung literaturwissenschaftlicher Methoden, um den wahren Gehalt eines Textes in seiner jeweiligen Zeit und für die gegenwärtige Generation zu enthüllen.

5.3.1 Erkenntnis Gottes und die Nähe zur göttlichen Rede

Die Analyse der göttlichen Rede und der kulturellen und sprachlichen Kontexte, in denen sie manifestiert wird, verweist auf die beständige Suche des Menschen nach einer tieferen Erkenntnis Gottes. Während die göttliche Rede eine Brücke zur Erkenntnis Gottes bilden kann, indem sie in der Sprache und Kultur des Empfängers verortet ist, bleibt die Frage offen, ob es andere, direktere Wege gibt, die Essenz des Göttlichen zu erfassen. Diese Suche nach einer unmittelbaren Verbindung, jenseits der Barrieren der Sprache und Kultur, führt zu Konzepten der Mystik und direkten Erkenntnis, wie sie in der islamischen Tradition vorkommen.

Die Ergründung des Göttlichen stellt zweifellos eine der größten epistemologischen Herausforderungen dar. In vielen Traditionen, so auch im Islam, gilt die göttliche Existenz und Essenz als etwas, das sich dem menschlichen Verständnis und der direkten Erfahrung entzieht. Das menschliche Verständnis von Gott und Seiner Rede bleibt unvollkommen und fragmentarisch. Dennoch stellt sich die Frage, ob der Mensch die Natur der göttlichen Rede vollständig erfassen und artikulieren kann. Aber wie kann der Mensch diese tiefere Verbindung zu Gott wirklich erfassen, wenn traditionelle Erkenntnisprozesse immer durch menschliche Einschränkungen und Konstruktionen gefiltert werden?

Um die Grenzen der eigenen logischen, sprachlichen und kulturellen Perspektiven zu überwinden, bietet sich ein weiterer Erkenntniszugang aus der islamischen Mystik, der in dieser Hinsicht ein umfassenderes Verständnis der göttlichen Realität und Seiner Beziehung zur Schöpfung bietet: Es handelt sich um die Idee des „unmittelbaren Wissens“ (ar. *al-ʿilm al-ḥudūrī*),⁵³² einem Konzept, welches zuerst in den Werken von Šihāb ad-Dīn Suhrawardī vorkommt und sich auf eine direkte, intuitive Erkenntnis oder Bewusstheit von etwas bezieht, ohne dass eine

⁵³² Wörtlich heißt es „das Wissen durch Anwesenheit“ und steht im Gegensatz zum „repräsentativen Wissen“ (*al-ʿilm al-ḥusūlī*) bzw. „Wissen durch Vermittlung“. Hierbei wird das Wissen über ein Objekt durch Konzepte, Vorstellungen oder andere repräsentative Mittel erlangt. Vgl. Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge: University Press, 2001, S. 35.

Vermittlung oder Repräsentation benötigt wird. Es ist ein unmittelbares Wissen, bei dem das Subjekt und das Objekt der Erkenntnis eins werden. Das Objekt ist dem erkennenden Subjekt unmittelbar „anwesend“, ohne durch konzeptuelle oder repräsentative Vermittlung zu erfolgen.⁵³³ Diese direkte Art der Erkenntnis hebt sich von der traditionellen epistemologischen Ansicht ab, die auf der Distanz zwischen Subjekt und Objekt basiert und eine unmittelbare, prä-repräsentative Begegnung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten darstellt. Das Konzept wurde später von Mulla Šadra (gest. 1635) übernommen und als „intellektuelle Intuition“ definiert, die das unmittelbare Erfassen von verständlichen Formen (*ma'qūlāt*) und Essenzen (*ma'ānī*) der geistigen Realitäten oder Wesen ohne Vermittlung von geistigen Konzepten oder Repräsentationen bezeichnet. In dieser intellektuellen Intuition ist sich das erkennende Subjekt unmittelbar des Objekts seiner Erfahrung bewusst.

Diese Art der Erkenntnis ließe sich etwa mit künstlerischem Schaffen, wie es von Dichtern, Malern oder Musikern oft beschrieben wird, beispielhaft vergleichen. In Momenten tiefer kreativer Inspiration berichten viele Künstler davon, direkt und unmittelbar auf eine universelle Wahrheit oder Schönheit zugegriffen zu haben. Dabei fühlen sie sich oft mehr als Medium denn als Schöpfer ihres Kunstwerks. Ein Ursprung dieser Gedanken kann in Platons Lehre über die Wiedererinnerung der Seele (gr. *anamnesis*) gefunden werden, die wiederum bei dem muslimischen Philosophen Al-Kindī starke Rezeption findet.⁵³⁴ Platons Konzept, welcher selbst in den Lehren der Pythagoreer davor zu finden ist,⁵³⁵ geht davon aus, dass das, was wir als Lernen betrachten, in Wirklichkeit die Erinnerung der Seele an ihre Existenz vor ihrer Verbindung mit dem Körper ist. Platon erweiterte diese Idee durch die Verknüpfung mit seiner Theorie der ewigen Ideen. Er argumentierte, dass unsere Kenntnis dieser Ideen nicht durch sinnliche Wahrnehmung erworben wurde. Stattdessen rührt es aus einer Existenz der Seele vor unserer Geburt, als sie in der Welt der Formen residierte – jenen archetypischen Mustern, die die Grundlage für alles Seiende bilden. Während die materielle Welt, in der wir leben, als ein Abbild dieser unveränderlichen Welt der Ideen dient, versetzt sie die Seele in die Lage, eine

533 Vgl. Ardeshtir, Mohammad, „Brouwer's notion of intuition and theory of knowledge by presence,“ in: van Atten M. et al. (Hg.), *One Hundred Years of Intuitionism, 1907–2007*. Basel: Birkhauser, 2008, S. 115–130.

534 al-Kindī hat eine Epistel verfasst mit dem Titel: „Erklärung darüber, was die Seele in Erinnerung behält aus der Welt des Geistes, wenn sie in die Welt der Wahrnehmung gelangt, und was sie in Erinnerung behält aus der Welt der Wahrnehmung, falls sie in die Welt des Geistes gelangt.“ Vgl. Endress, Gerhard, „Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele: Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam,“ in: *Oriens* 34 (1994), S. 174–221, hier S. 197 ff.

535 Vgl. Ebd. S. 199.

vage Ahnung dieser Formen zu bekommen. Durch Wiedererinnerung kann die Seele schließlich zu einer vollständigen, intellektuellen Erkenntnis dieser Ideen gelangen.⁵³⁶

Auf ähnliche Weise beschreibt die „intellektuelle Intuition“ in der islamischen Mystik ein tieferes, unvermitteltes Wissen oder Bewusstsein von göttlichen oder geistigen Realitäten, das nicht durch diskursive oder konzeptuelle Denkprozesse vermittelt wird. Es ist ein direktes „Sehen“ oder „Erfassen“ von Wahrheit, das über das normale kognitive Verstehen hinausgeht. Das erkannte Objekt ist im Erkenntnisakt des Subjekts unmittelbar präsent. In der intellektuellen Intuition sind das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt nicht polarisiert, sondern in der Erkenntnishandlung vereint.⁵³⁷ Die Gnosis, die unmittelbare Erkenntnis Gottes und der transzendenten Realitäten, ist die höchste Form der durch intellektuelle Intuition erreichten Erkenntnis. Während in der islamischen Philosophie intellektuelle Intuition meistens mit dem Begriff „Intellektion“ (*ta'āqul*) bezeichnet wird, was auf die Funktion der theoretischen Kraft (*quwwa al-'ālima*) der menschlichen rationalen Dimension hinweist, wird sie im Sufismus meistens mit den Begriffen wie Offenbarung (*kašf*), Kosten (*dawq*) oder Zeugenschaft (*šuhūd*) bezeichnet, die alle mit dem Herzen verbunden sind, das der eigentliche Ort des menschlichen Bewusstseins ist und laut den Prinzipien des islamischen Mystizismus die höchste Erkenntniskraft im Menschen besitzt.⁵³⁸ Mullā Ṣadras Gedanken zur Verschmelzung des Erkenners mit dem Erkannten sind tief in seiner gesamten Ontologie verankert. Während sie zu den Kernprinzipien seiner Philosophie zählen und er verschiedene Kategorien der Erkenntnis integriert, um den Geist, die Seele und das spirituelle Herz als Erkenntnisorgane zu legitimieren, bauen sie auf einer langen Tradition des islamischen Denkens auf. Al-Kīndī, oft als „Philosoph der Araber“ bezeichnet, legte bereits durch die Rezeption des Neuplatonismus den Grundstein für die Diskussion um das Wesen der Erkenntnis und die Natur des Erkennens. Ibn Sīnā erweiterte diese Diskussion und entwickelte eine komplexe Epistemologie, die die Interaktion von Geist und Realität untersuchte. Mulla Ṣadra hat diese Grund-

536 Ein gutes Beispiel dafür ist Platons Dialog „Meno“, in dem Sokrates einem Sklavenjungen mathematische Wahrheiten „beibringt“, ohne dass dieser zuvor unterwiesen wurde. Dies geschieht durch die intuitive und unmittelbare Erinnerung des Jungen an diese Wahrheiten. Vgl. Platon, *Menon* 82a–86b. Näheres zum Konzept der Wiedererinnerung: Seitschek, Hans Otto, „Wiedererinnerung/Anamnesis“, in: Schäfer C. (Hg.): *Platon-Lexikon*, Darmstadt: WBG, 2007, S. 330–333.

537 Vgl. Yazdī, Mahdī Ha'irī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy. Knowledge by Presence*, New York: Suni Press, 1992, S. 57–69.

538 Diese Ausführungen folgen im Wesentlichen Moris, Zailan, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra. An Analysis of the al-hikmah al-'arshīyyah*, London: Routledge, 2003, Kap. 4., S. 85–116.

lagen aufgegriffen und in seinen eigenen Überlegungen weiterentwickelt und verfeinert.⁵³⁹ Er befindet sich an der Schnittstelle vier großer Traditionen: der aristotelischen Philosophie (*maššāʾīn*),⁵⁴⁰ die mit Fārābī und Ibn Sīna verbunden ist, der von Suhrawardī gegründeten Illuminationsphilosophie (*išrāqī*), der islamischen Theologie (*kalām*) und der metaphysischen Gnosis (*ʿirfān*), die maßgeblich von Ibn ʿArabīs Schule geprägt ist.

Es soll noch in aller Kürze geschildert werden, wie sich die oben dargestellte Ontologie von Mulla Šadra zum *balkafa*-Prinzip der Ašʿariyya verhält: Das *balkafa*-Prinzip postuliert, dass man Gottes Attribute akzeptieren sollte, ohne nach dem „Wie“ zu fragen. Dies kommt aus dem Bedürfnis heraus, das Göttliche von der menschlichen Erfahrung und Vorstellungskraft zu trennen, um die Transzendenz Gottes zu betonen und potenziell Götzendienst zu vermeiden. Während Mulla Šadras Ontologie eine direkte, intuitive und unmittelbare Erkenntnis des Göttlichen betont – wo der Erkennen im Erkenntnisakt mit dem Erkannten verschmilzt –, wird durch das *balkafa*-Prinzip eher ein gewisser epistemologischer Agnostizismus vertreten. Das heißt, es gibt Aspekte von Gottes Natur, die, obwohl sie in den heiligen Schriften erwähnt werden, jenseits menschlichen Begreifens liegen und daher einfach akzeptiert werden sollten, ohne zu versuchen, sie durch menschliche Kategorien zu verstehen. Die beiden Konzepte werden also als Reaktionen auf das Spannungsverhältnis zwischen der Unvermitteltheit göttlicher Erkenntnis und der menschlichen Begrenztheit gesehen. Beide Perspektiven, obwohl sie unterschiedliche Wege zur göttlichen Erkenntnis vorschlagen, verfolgen das gleiche Ziel: ein tieferes, aufrichtigeres und authentischeres Verständnis des Göttlichen, das frei von menschlichen Projektionen und Missverständnissen ist.

Das Konzept des unmittelbaren Wissens bietet also eine solide Grundlage zur Interpretation der Attribute des Hörens und der Rede im göttlichen Kontext: Indem

539 „Mulla Sadra quotes Avicenna (from *al-Taʿlīqat*, Avicenna 1973: 34): The realities of things are not available to the human; we only know the specific attributes, the concomitant attributes and the accidents of things, and we do not know the differentiae that are constituents of everything, one of which indicates its reality. Rather, we know that there are things that have specific attributes and accidents (Mulla Sadra 2001–5, I: 461).“ Vgl. Rizvi, Sajjad, „Mulla Sadra,“ in *Stanford Encyclopedia of Philosophy, Online Edition, Aufgerufen am 18. August 2023. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/mulla-sadra/>*

540 Der Name *maššāʾīn* ist die arabische Übersetzung der griechischen *peripatos* (Spaziergang) und gibt das Konzept des „wandernden Philosophierens“ wieder. Aristoteles, von dem diese Richtung abstammt, pflegte oft, während er philosophierte, im Lykeion von Athen spazieren zu gehen. Daher wurde diese Methode des Lehrens und Nachdenkens später als „peripatetische Schule“ bezeichnet. In der islamischen Welt wurde dies durch den Begriff *maššāʾīn* wiedergegeben, was das kontemplative Wandern und Philosophieren unterstreicht. Vgl. Lynch, Patrick J., *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley: University of California Press, 1972, S. 9–31.

sie die Vorstellung einer direkten, unvermittelten Erkenntnis hervorheben, betonen sie eine innige Verbindung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Wenn menschliche Interpretationen des Göttlichen oft durch Sprache, Kontext, Intention und Kultur gefiltert sind, weist die göttliche Kommunikation Besonderheiten wie universale Gültigkeit, absolute Wahrheit und unmittelbares Offenbaren auf. Diese Theorie stellt einen Weg dar, um die unterschiedlichen Ebenen der göttlichen Kommunikation zu verstehen und einen direkteren und unverfälschten Zugang zu Gottes Wesen in der reinsten Form zu bekommen. Die Idee, dass in einem Moment der Erkenntnis eine „Verschmelzung“ mit dem Göttlichen stattfinden kann, bekräftigt die Erfahrung der Nähe und der Intimität in der Kommunikation zwischen Gott und Mensch, die jenseits dieser menschlichen Konstrukte existiert. Diese Verschmelzung bezieht sich nicht unbedingt auf die äußere, phonetische oder materielle Manifestation des göttlichen Wortes, sondern auf die inneren Bedeutungen und Realitäten, die durch das Wort Gottes vermittelt werden, welche weit über diese menschlichen Konstrukte hinausgehen. Zusammen mit der äußeren, für den Menschen wahrnehmbaren Ebene (etwa Koranrezitation oder das Bittgebet) können dadurch die tieferen und verborgenen Ebenen der göttlichen Kommunikation erfasst werden. Daher kann das Konzept des unmittelbaren Wissens als Schlüssel dienen, die Attribute des göttlichen Hörens und Redens zu interpretieren und so zu verstehen, wie sie durch die traditionellen epistemologischen Ansätze allein möglicherweise nicht vollständig erfasst werden können.

6 Zusammenfassung und Ausblick

Die Frage der Wesensattribute Gottes hat in der islamischen Theologie, wie in jeder anderen Theologie auch, eine maßgebliche Bedeutung. Seit den anfänglichen Entwicklungen in der Phase nach dem Tod des Propheten Muḥammad hat die Frage des Verständnisses der göttlichen Natur und ihrer Beziehung zur Schöpfung weitreichende Auswirkungen, die über rein theologische Diskussionen hinausgehen. In der Abbasidenzeit war die Positionierung hinsichtlich bestimmter Wesensattribute Gottes teilweise entscheidend für soziopolitische Entwicklungen, insbesondere während der *Mihna*, einer vom Kalifen al-Ma'mūn initiierten theologischen Inquisition, und in den darauffolgenden Jahrzehnten. Folglich ist die Einordnung dieser Debatten in den historischen und geistesgeschichtlichen Kontext relevant für das Verständnis der islamischen Gottesvorstellungen.

Die vorliegende Arbeit erforscht dieses Thema im Kontext der aš'aritischen Theologie, einer dominierenden sunnitischen Schule, und fokussiert sich auf den wenig beachteten Universalgelehrten Sayf ad-Dīn al-Āmidī. Als Erstes bietet die Arbeit eine originalgetreue, kritische Rekonstruktion und Einordnung von Āmidīs Theologie innerhalb der frühislamischen Tradition durch den Rückgriff auf die Primärquellen. Ein besonderes Augenmerk liegt darauf, wie Āmidī sich methodologisch von seinen Vorgängern abhebt und welche Einflüsse seine Methodologie prägen. Als Zweites interpretiert diese Arbeit Āmidīs aš'aritische Theologie im Kontext aktueller Debatten wie der Hermeneutik der Religion, der vergleichenden Theologie und des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Sie vergleicht systematisch einzelne Wesensattribute Gottes mit aktuellen Entwicklungen in der Religionsphilosophie und in anderen theologischen Traditionen, um mögliche Synthesen, Ähnlichkeiten, Unterschiede sowie Anknüpfungspunkte für zukünftige Forschungen zu identifizieren.

In dieser Arbeit wurde eine neuartige Kategorisierung der sieben Wesensattribute Gottes vorgeschlagen, die sich von der traditionellen aš'aritischen Einteilung und damit auch Āmidīs Einteilung abhebt. Die Attribute wurden in drei Hauptkategorien eingeteilt, die jeweils verschiedene Aspekte der Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung beleuchten. Die erste Kategorie konzentriert sich auf Gottes souveräne Rolle in der Schöpfung und umfasst die Attribute Allmacht, Wille und Wissen. Sie betont, wie Gott die Welt erschafft, erhält und lenkt. Die zweite Kategorie, bestehend aus den Attributen Leben und Sehen, hebt Gottes allgegenwärtige und außerzeitliche Aspekte hervor. Sie unterstreicht die Unabhängigkeit Gottes von zeitlichen und räumlichen Einschränkungen. Die dritte und letzte Kategorie schließt die Attribute Hören und Reden ein und fokussiert auf die dynamische Interaktion zwischen Gott und den Geschöpfen. Sie stellt den Menschen nicht nur als

passives Objekt der göttlichen Willensführung dar, sondern als aktiven Gesprächspartner Gottes. Diese Einteilung trennt vor allem das Hören und das Sehen Gottes, die Āmidī unter einer Kategorie des Wahrnehmungsvermögens Gottes (*idrākāt*) behandelt. Durch die Trennung und Neukategorisierung wird ein Versuch unternommen, den Aspekt der Zeitlichkeit in der Rede Gottes und dadurch seine Beziehung zur Schöpfung hervorzuheben und somit das Redensattribut etwas zugänglicher und theologisch fruchtbarer zu machen. Zugleich wird das Sehen Gottes zusammen mit Seinem Leben als Attribut göttlicher Allgegenwärtigkeit und Außerzeitlichkeit gedeutet.

Der Kategorie I wurde bei Weitem mehr Raum gewidmet, da die in dieser Kategorie behandelten Attribute in den theologischen Debatten häufiger vertreten sind und kontrovers diskutiert werden, und somit einen breiteren Anwendungsbereich im Rahmen des islamischen Verständnisses von Gott haben. Sie sind in der aš'aritischen Tradition zentrale Wesensattribute und werden in den Primärquellen umfassender behandelt. Hingegen werden die Attribute in der Kategorie II und III selbst in den Primärquellen in geringerem Umfang behandelt und wurden in den späteren Diskursen nicht so breit rezipiert.

Im Kapitel zur Allmacht Gottes wurde dargelegt, wie sich Āmidīs theologischer Ansatz methodologisch von dem seiner Vorgänger unterscheidet. So widmet er sich in seinem Werk ausführlich der Widerlegung der mu'tazilitischen Theologie, die zu seiner Zeit zwar nicht mehr die dominante politische oder gesellschaftliche Kraft in der islamischen Gesellschaft war, deren Ideen jedoch weiterhin studiert und kritisiert wurden. Āmidīs Widerlegung stützt sich auf präzise formulierte syllogistische Argumente. Bei der Formulierung seiner eigenen Position nimmt er jedoch die Vollkommenheit Gottes als Ausgangspunkt, und nicht eine reine Analogie vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, wie es seine aš'aritischen Vorgänger taten. Für Āmidī ist das *argumentum a fortiori* (*qiyās awlā*) nur dann anwendbar, wenn die Zuschreibung bestimmter Attribute als Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit (*kamāl*) gilt, und nicht bloß, weil Gott im Vergleich zur Schöpfung *erst recht* bestimmte Attribute zugesprochen bekommt. Er befürwortet daher einen theozentrischen Ansatz, der Gottes Einzigartigkeit und Transzendenz durch seine Vollkommenheit hervorhebt.

Dennoch bleibt Āmidīs Verständnis von Allmacht ein okkasionalistisches, geprägt von der Vorstellung der göttlichen Alleinwirksamkeit und der Fähigkeit, „alles tun zu können“. Dies hat sich in der Aš'ariyya als eine theologische Intuition und Skepsis gegenüber dem mu'tazilitischen Rationalismus entwickelt, demnach Gott auch bestimmten Notwendigkeiten unterworfen wäre. Vor diesem Hintergrund beleuchtet das Unterkapitel 3.1.3 die logischen und konzeptuellen Probleme, die ein solches Verständnis der Allmacht im gegenwärtigen Diskurs mit sich bringt. Insbesondere wurde hierbei die Willkür Gottes und die Frage nach der Logik göttlicher

Handlungen im Kontext gegenwärtiger theologischer Diskurse erörtert. Obwohl die Aš'ariten Gottes Allmacht als absolut und unabhängig betrachten, neigen moderne Perspektiven dazu, diese Allmacht anders auszulegen. Sie interpretieren sie entweder als die Fähigkeit Gottes, alles zu tun, was logisch möglich ist, oder als eine Form der Ermächtigung, bei der Gott seinen Geschöpfen Handlungsfreiheit gewährt, was als die höchste Form der Allmacht verstanden werden kann. Abschließend wurde aufgezeigt, dass Āmidī's Ansatz im Kontext der Kontingenz, wie sie bei Hume und Wittgenstein zu finden ist, verortet werden kann. Die Einbeziehung von Perspektiven wie denen von Wittgenstein eröffnet Raum für vernunftbasierten Zweifel und eine flexiblere Theologie, in der die aš'aritische Intuition der Kontingenz auch auf die Attribute Gottes angewendet werden kann.

Im Kontext des göttlichen Willens stellt Āmidī eine Symbiose zwischen traditionellen aš'aritischen Prinzipien und den Perspektiven von Ibn Sīnā dar: In seinem Diskurs zum Schöpfungsakt, für den der Wille Gottes ein zentrales Attribut ist, argumentiert er, dass das entscheidende Element bei der Schöpfung nicht die in der Zeit stattfindende Erschaffung aus dem Nichts ist, sondern vielmehr die Tatsache, dass die gesamte Schöpfung in der Essenz ein Mögliches (*mumkin*) ist, welches eine notwendige determinierende Ursache (*murağğih*) für die Existenz benötigt, die den Zeitpunkt des Daseins entscheidet und grundsätzlich anders ist als die Schöpfung selbst. Āmidī hebt die Notwendigkeit des göttlichen Willens hervor, um die Vollkommenheit Gottes zu bestätigen, während er gleichzeitig die Grenzen der menschlichen Rationalität anerkennt. Den aš'aritischen *kasb*-Theorieansatz nutzt er, um auf eine fein abgestimmte Interaktion zwischen der göttlichen Souveränität und Transzendenz einerseits und dem menschlichen Willen und der Verantwortung andererseits hinzuweisen. Es wurde gezeigt, dass in dem gegenwärtigen Diskurs um den göttlichen Willen und die menschliche Freiheit die Wirksamkeit des Willens eine zentrale Herausforderung darstellt: Er schwankt zwischen der totalen Determinierung menschlichen Handelns durch den göttlichen Willen und dessen scheinbarer Ineffektivität. Neuzeitliche Perspektiven bieten jedoch alternative Modelle an, den göttlichen Willen weniger als absolutes Gebot, sondern eher als eine Art von „subtiler Führung“ und als werbend und einladend zu verstehen, was es ermöglicht, die Extreme eines vollständig wirksamen oder eines teilweise machtlosen göttlichen Willens zu vermeiden.

In ähnlicher Weise behandelt Āmidī die Komplexität des göttlichen Wissens als ein Spannungsfeld zwischen absoluter Vollkommenheit und menschlicher Erfahrung. Er sieht göttliches Wissen als eine unvergleichbare Eigenschaft, die sowohl existierende (*mawğūd*) als auch nichtexistierende Sachverhalte (*ma'dūm*) umfasst. Für ihn entsteht das Wissen Gottes ohne Erkenntnisprozess, was die göttliche Unveränderlichkeit unterstreicht.

In diesem Zusammenhang wurde außerdem gezeigt, wie tiefgründig Āmidī in seinen Ausführungen der Problematik, die sich bei der Untersuchung göttlichen Wissens ergeben, untersucht. Erstens thematisiert er die Dichotomie von *ʿilm ʿaṣarī* (notwendiges Wissen) und *ʿilm naẓarī* (spekulatives Wissen), wobei er die Anwendbarkeit dieser Kategorien auf die göttliche Sphäre hinterfragt. Zweitens spricht er das Konzept des *ʿilm kullī* an, das göttliches Wissen als allumfassend und universal charakterisiert, und sich gegen die Vorstellung einer Vielfalt im göttlichen Wissen stellt. Drittens behandelt er das Konzept von *ʿilm ḥadīṭ* und *ʿilm mutaḡaddid*, welches die zeitliche Entwicklung und Aktualisierung göttlichen Wissens in den Fokus rückt. Schließlich plädiert Āmidī dafür, eine klare Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Wissen zu ziehen und unterstreicht die übergeordnete Rolle des göttlichen Wissens. Dadurch entkräftet er etwaige Diskrepanzen und betont, dass göttliches Wissen nicht der Beschränkung unterliegt, sich zu erneuern oder zu vermehren, und dass es daher als *ʿilm wāḥid* – ein einziger Wissensakt – zu definieren ist.

Im Kapitel 3.3.3 wurde gezeigt, welche Probleme in den gegenwärtigen Allwissen-Diskursen aufgeworfen werden, auf welche Āmidī nicht eingeht und zu denen das ašʿaritische Konzept des Allwissens Gottes keine zufriedenstellenden Lösungen anbieten kann: Zum einen die Frage wie göttliches Wissen und absichtliches Handeln miteinander vereinbar sind, wenn ein allwissendes Wesen, das bereits alle zukünftigen Ereignisse kennt, keinen Anlass für Deliberation (Überlegung oder Entscheidungsfindung) zu haben scheint. Zum anderen wird die Reichweite des göttlichen Wissens problematisch, wenn es um die subjektiven Erfahrungen von Individuen geht, wie dies in Gedankenexperimenten wie „Mary’s Room“ und dem „Fledermaus-Argument“ deutlich zum Vorschein kommt.

In der Kategorie II der Attribute, in welcher Leben und Sehen Gottes gemeinsam betrachtet wurden, wurde geschildert, warum Āmidī Leben Gottes (*ḥayāt*) als eine logische Bedingung der genannten Attribute versteht, und wie intensiv er die Positionen der klassischen ašʿaritischen Schule in dieser Hinsicht folgt. Insbesondere zum Sehen Gottes wurden Positionen des frühašʿaritischen Systematikers al-Baḡdādī etwas ausführlicher dargestellt, da er in seinem Werk *Uṣūl* die lebendige Diskussion mit den Mutaziliten in größerem Detail als Āmidī aufgreift und weiterführt. Für Āmidī ist wieder die Vollkommenheit Gottes das Leitmotiv der Ausführungen, im Rahmen derer er die Grenzen der Analogie zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt unterstreicht.

Kapitel 4.3 hat gezeigt, wie Āmidīs Theologie mit der Vollkommenheitstheologie (Perfect Being Theology) von Anselm von Canterbury in Beziehung stehen kann. Außerdem wurde anhand des Vergleiches mit der Ikonen-Metapher von Niklaus von Kues gezeigt, wie das Sehen Gottes – ähnlich wie Sein Leben – als ein allgegenwärtiges Attribut, welches keine Zeitlichkeit braucht, interpretiert werden

kann. Dabei ist es notwendig, die menschliche Perspektive als begrenzt zu verstehen und somit weiterhin die Transzendenz Gottes zu wahren.

In der dritten Kategorie der Attribute Gottes, die das Hören und Reden umfasst, wird die dynamische Interaktion zwischen dem Göttlichen und seinen Geschöpfen fokussiert. Diese beiden Attribute sind in der aš'aritischen Theologie, insbesondere in den Werken Āmidī, von besonderer Bedeutung. Āmidī beschreibt Gottes Attribut der Rede als ewig und als innere Qualität, die weder Laut noch Buchstabe ist. Diese Rede steht in Kontrast zu der „tatsächlichen Rede“, wie sie durch den Engel Gabriel an den Propheten Muḥammad übermittelt wurde. Während die „innere Rede“ als zeitlos und ewig verstanden wird, sind die Worte und Laute, die als Koran offenbart wurden, geschaffen und zeitgebunden. Dieses Konzept steht anderen theologischen Strömungen wie den Hanbaliten und den Mu'taziliten kritisch gegenüber, vor allem in der Frage der schöpferischen Kraft hinter Gottes Befehl „Sei!“. Des Weiteren wird durch das aš'aritische Prinzip des *balkafa* („ohne zu fragen, wie?“) die Komplexität dieser Attribute adressiert. Das Hören und das Reden sind besonders wichtig für die zeitliche Interaktion zwischen Gott und den Geschöpfen und tragen dazu bei, das Spannungsfeld der zeitlichen menschlichen Erfahrung und der Zeitlosigkeit Gottes zu überbrücken. Daher wird durch diese Neukategorisierung versucht, die zeitliche Dimension der göttlichen Rede hervorzuheben, die als Mittel für eine Beziehung und als Ausdruck der Universalität der göttlichen Rede gilt. Im Kapitel 5.3. wurde betont, wie die Universalität der göttlichen Rede ein Thema ist, das gegenwärtig auch von Theologen wie Mouhanad Khorchide und Nasr Hamid Abu Zayd diskutiert wird. Während Khorchide ein Verständnis der Offenbarung vertritt, das die Barmherzigkeit Gottes in den Mittelpunkt rückt und somit für eine breite Interpretation des Textes plädiert, bringt Abu Zayd die Idee ein, dass der Koran im Kontext der Kultur und Geschichte betrachtet werden sollte, um seinen wahren Sinn zu erfassen.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die vorliegende Arbeit einen erforderlichen Beitrag im Bereich der Islamischen Systematischen Theologie leistet, indem sie neue Verbindungen zwischen der aš'aritischen Gottesvorstellung und vielen anderen klassischen und zeitgenössischen theologischen Gedanken erzeugt. Aufgrund der Einblicke in die Wechselwirkungen und mögliche Synthesen mit anderen Theologien ist die Arbeit für den Fachbereich der Komparativen Theologie von Bedeutung, insbesondere im Kontext aktueller Debatten um Themen wie Determinismus und Freier Wille, Theodizee oder die Natur der göttlichen Vollkommenheit. Durch den Fokus auf andere theologische und religionsphilosophische Perspektiven schafft die Arbeit zudem Anknüpfungspunkte an die gegenwärtigen Diskussionen oder Traditionen und kann interdisziplinär als ein Brückenschlag zwischen verschiedenen Ansätzen gedeutet werden.

Die Bandbreite möglicher Forschungsansätze, die diese Arbeit als Ausgangspunkt nehmen können, ist insofern divers, als dass weitere Fragen im komplexen Zusammenhang mit den einzelnen Attributen unbeantwortet blieben und im Rahmen dieser Arbeit nicht umfassend aufgearbeitet werden konnten. So sind etwa Erkenntniszugänge aus der islamischen Mystik in dieser Arbeit nur in Bezug zum Hören und Reden Gottes angerissen worden, ließen sich aber vertieft in Bezug zu anderen Wesens- und Tatattributen Gottes erforschen. Die analytischen und komparativ-theologischen Vergleiche können in weiteren Forschungsvorhaben um den Bereich der Tatattribute (*ṣifāt al-fiʿl*) erweitert werden, wofür diese Arbeit als Grundlage dienen kann. Da sich die Arbeit hauptsächlich auf die Wesensattribute Gottes konzentriert, bleiben die damit zusammenhängenden Fragen zur Ethik und dem moralischen Handeln in Anbetracht der Gott-Mensch-Beziehung weitgehend unbeantwortet. Zukünftige Arbeiten könnten die ethischen Implikationen der ašʿaritischen Gotteskonzeption beleuchten. Zum Schluss sei noch angemerkt, dass diese Arbeit zwar auf einer neuen Kategorisierung der Wesensattribute aufbaut, grundsätzlich aber die Frage offen lässt, ob die Begrenzung auf sieben Attribute weiterhin bestehen sollte oder sie im Lichte gegenwärtiger Diskurse neu konzipiert werden muss.

7 Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- al-Āmidī, Sayf ad-dīn. *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn*. MS. Berlin Staatsbibliothek, 1371.
- al-Āmidī, Sayf ad-dīn. *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn*. Bde. I-III. Aḥmad Farīd al-Mazīdī (Hg.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2003.
- al-Āmidī, Sayf ad-dīn. *Ġāyat al-marām fī ʿilm al-kalām*. Aḥmad Farīd al-Mazīdī (Hg.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2004.
- al-Āmidī, Sayf ad-dīn. *Kaṣf at-Tamwihāt fī Ṣarḥ ar-Rāzī ʿalā l-Iṣārāt wa-t-Tanbīhāt li-r-Raʾīs Ibn Sīnā*. Aḥmad Farīd al-Mazīdī (Hg.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2013.
- al-Aṣʿarī, Abū l-Ḥasan. *Kitāb Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*. Ritter, Hellmut (Hg.), Beirut / Berlin: Klaus Schwarz, 2005.
- al-Aṣʿarī, Abū l-Ḥasan. *Kitāb al-Lumaʾ fī r-radd ʿalā ahl az-zayġ wa-l-bidaʾ*. In: McCarthy, Richard J. (Hg.), *The Theology of al-Ashʿari*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.
- al-Aṣʿarī, Abū l-Ḥasan. *Kitāb al-Ibāna*. In: *Ar-Rasāʾil as-Sabʿa fī l-ʿAqāʾid*. Hayderabad: Matbaʿa ʿĠamʿiyyāt Dāʾirāt al-Maʾārif al-ʿUṭmāniyya, 1948.
- al-Baġdādī, ʿAbd al-Qāhir. *Al-Farq bayna l-firaq*. Muḥammad ʿUṭmān al-Ḥuṣṭ (Hg.), Kairo: Maktabat Ibn Sīnā, 1988.
- al-Baġdādī, ʿAbd al-Qāhir. *Uṣūl ad-dīn*. Istanbul: Matbaʿat ad-Dawla, 1928.
- al-Bāqillānī, Abū Bakr. *Kitāb at-Tamhīd*. McCarthy, R. J., (Hg.). Beirut: Muʾassisat al-kutub at-Ṭaqafiyya, 1957.

Sekundärliteratur

- ʿAbd al-Ġabbār, Qāḍī. *Al-Muḥtaṣar fī uṣūl ad-dīn*. In: ʿImāra, Muḥammad (Hg.). *Rasāʾil al-ʿadl wa-t-tawḥīd*. Bde. I-II. Kairo: Dār aṣ-Ṣurūq, 1988.
- Abramov, Binyamin. *Anthropomorphism and interpretation of the Qurʾān in the theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm*. Leiden: Brill 1996.
- Abū Dawūd, Sulayman Ibn Aṣʿaṭ. *Sunan*. Bde. I-V, Riyad: Maktabat Dār as-Salām, 2008.
- Abū Tammām, Ḥabīb ibn Aws. *An Ismaili Heresiography: The „Bāb al-Shayṭān“ from Abū Tammām’s Kitāb al-Shajara*. W. Madelung und P. Walker (Hg. und Übs.). Leiden: Brill, 1998.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*. Freiburg i. Br.: Herder, 2008.
- Acar, Rahim. *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna’s and Thomas Aquinas’ Positions*. Leiden: Brill, 2005.
- Adams, Robert M. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: University Press, 1994.
- Allard, Michel. *Le problème des attributs divins dans la doctrine d’al-Aṣʿarī et de ses premiers grands disciples*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1965.
- Ansorge, Dirk. „Gottes Rede in der Zeit. Dogmatische Überlegungen zum Verhältnis von Offenbarung und Geschichte in Islam und Christentum.“ In: Bausenhardt G. et al. (Hg.) *Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen. Für Peter Hünemann*. Freiburg: Herder 2010.

- Appelqvist, Hanne. „Ästhetik.“ In Weiberg Anja und Majetschak Stefan (Hg.). *Wittgenstein Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin: Metzler, 2022.
- Ardeshir, Mohammad. „Brouwer's notion of intuition and theory of knowledge by presence.“ In: Van Atten M. et al. (Hg.). *One Hundred Years of Intuitionism, 1907–2007*. Basel: Birkhauser, 2008.
- Arif, Syamsuddin. „Al-Āmidī's Reception of Ibn Sīnā: Reading *al-Nūr al-Bāhir fī al-Hikam al-Zawāhir*.“ In: Y. T. Langermann (Hg.). *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*. Turnhout: Brepols, 2009.
- Basinger, Daniel. „Omniscience and Deliberation: A Response to Reichenbach.“ In: *International Journal for Philosophy of Religion* 20 (1986).
- Bauke-Ruegg, Jan. *Die Allmacht Gottes: Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*. Berlin: De Gruyter, 1998.
- Benevich, Fedor. „The Classical Ash'ari Theory of *Aḥwāl*: Juwaynī and his Opponents.“ In: *Journal of Islamic Studies*, 27/2 (2016).
- Blumenberg, Hans. „Kontingenz.“ In: Gallig, Kurt et al. (Hg.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 3. Auflage. Tübingen: Mohr, 1959.
- Bosworth, Clifford E. „Karrāmiyya.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Bd. IV. Leiden: Brill, 1978.
- Breger, Herbert. „Die mathematisch-physikalische Schönheit bei Leibniz.“ In: *Revue Internationale de Philosophie*, 48, Nr. 188. 2 (1994).
- al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Al-Nāṣir, Muḥammad Zuhayr (Hg.), Beirut: Dār Tawq an-Naḡāt, 2002.
- Burrell, David B. *Freedom and Creation in Three Traditions*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.
- Canterbury, Anselm von. *Cur Deus Homo. Warum ist Gott Mensch geworden?*. Lateinisch und Deutsch, München: Kösel, 1956.
- Canterbury, Anselm von. *Proslogion*. Schmitt, F. S. (Hg.). Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1984.
- Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Clayton, Philip. *Das Gottesproblem. Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie*. Paderborn: F. Schöningh, 1996.
- Conradi, Elisabeth und Vosman, Frans (Hg.). *Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*. Frankfurt am Main: Campus, 2016.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Volume 2, Mediaeval Philosophy. Augustine to Scotus*. London: Continuum, 2003.
- Craig, William Lane. „Der kosmologische Kalām-Gottesbeweis.“ In: Bromand, J., Kreis G. (Hg.), *Gottesbeweise – von Anselm bis Gödel*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Craig, William Lane. *Time and Eternity. Exploring God's Relationship to Time*. Wheaton: Crossway, 2001.
- Cusanus (Nikolaus von Kues). *Textauswahl in deutscher Übersetzung, Heft 3: De visione Dei / Das Sehen Gottes*. Pfeiffer, H. (Übs.). 3. Auflage, bearbeitet am Institut für Cusanus-Forschung. Trier: Paulinus-Verlag, 2007. https://cusanus-institut.de/wp-content/uploads/2019/11/Textauswahl-H.-3_De-visione-Dei.pdf (Aufgerufen am: 04. August 2023)
- aḍ-Ḍaḥabī, Šams ad-Dīn. *Al-'Uluww li-l-'Alīyyi l-Ġaffār*. Ibn 'Abd al-Maḡṣūd, Ašraf (Hg.). Riyad: Maktabat Aḍwā'u s-Salaf, 1990.
- Davidson, Herbert A. „Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy.“ In: *Philosophy East and West* 18 (1968).

- De Cillis, Maria. *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazālī and Ibn 'Arabī*. London: Routledge, 2013.
- Descartes, René. „Brief an M. Mersenne vom 15. April 1630.“ In: *Oeuvres de Descartes*. Charles, A. und Tannery, P. (Hg.). Paris: J. Vrin, 1974.
- Descartes, René. *Meditationen über die erste Philosophie*. Wohlers, Christian (Hg.). Hamburg: Felix Meiner, 2009.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*. Leiden: Brill 1994.
- Eichner, Heidrun. „Al-Āmidī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī: Two 13th-Century Approaches to Philosophical Kalām.“ In: Erkol, A., Adak A. und I. Bor (Hg.). *Uluslararası Seyfuddīn Āmidī Sempozyumu Bildirileri*. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Eichner, Heidrun. *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy. Philosophical and Theological summae in Context* (unveröffentlichte Habilitationsschrift). Halle, 2009.
- Elkaisy-Friemuth, Maha. *God and Humans in Islamic Thought. 'Abd al-Jabbār, Ibn Sīnā and al-Ghazālī*. London: Routledge, 2006.
- El-Omari, Racha. *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Ka'bī (d. 319/931)*. Brill: Leiden, 2016.
- El-Rouayheb, Khaled. „Theology and Logic.“ In: Schmidtke Sabine (Hg.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: University Press, 2016.
- El-Rouayheb, Khaled. „Must God Tell Us the Truth? A Problem in Ash'arī Theology.“ In: B. Sadeghi, A. Q. Ahmed, A. Silverstein und R. Hoyland (Hg.). *Islamic Cultures, Islamic Contexts*. Leiden: Brill, 2015.
- Endress, Gerhard. „Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East.“ In: Montgomery, J. E. (Hg.): *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters, 2006.
- Endress, Gerhard. „Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele: Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam.“ In: *Oriens* 34 (1994).
- Endress, Gerhard. „Die dreifache Ancilla: Hermeneutik und Logik im Werk des Sayfaddīn al-Āmidī.“ In: D. Perler und U. Rudolph (Hg.). *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden: Brill, 2005.
- Evers, Dirk. „Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Zum Verhältnis von Gott und Wirklichkeit.“ In: Audretsch J. und Nagorni K. (Hg.). *Das Wirkliche und das Mögliche. Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch* (Herrenalber Forum 60). Karlsruhe: Evangelische Akademie, 2010.
- al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad. *Risāla fī l-'aql*. Bouyges, Maurice (Hg.). Beirut: Imprimerie Catholique, 1938.
- Flint, Thomas P. *Divine Providence. The Molinist Account*. London: Cornell University Press, 1998.
- Floyd, Juliet und Putnam, Hilary. „Wittgensteins ‚berüchtigter‘ Paragraph über das Gödel-Theorem: Neuere Diskussionen.“ In: Ramharter, Esther (Hg.). *Prosa oder Beweis? Wittgensteins ›berüchtigte‹ Bemerkungen zu Gödel. Texte und Dokumente*. Berlin: Parerga, 2008.
- Frank, Richard M. „The Ash'arite ontology. I: Primary entities.“ In: *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999). Nachgedruckt in Gutas, Dimitri (Hg.). *Classical Islamic Theology: The Ash'arites. Texts and Studies on the Development and History of Kalām*. Bd. III, Aldershot 2008.
- Frank, Richard M. *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*. London: Duke University Press, 1994.
- Frank, Richard M. „Abu Hashim's Theory of 'States': Its Structure and Function.“ In: *Actas do quarto congresso de estudos árabes e islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro de 1968*. Leiden: Brill, 1971.

- Frank, Richard M. „Al-Ma'dūm wa-l-Mawjūd. The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers.“ In: *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 14 (1980).
- Frank, Richard M. „The Divine Attributes According to the Teaching of Abū l-Hudhayl al-'Allāf.“ In: *Le Muséon* 82 (1969). Nachgedruckt in: Gutas Dimitri (Hg.). *Early Islamic Theology. The Mu'tazilites and al-Ash'arī*. Bd. II. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes. Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, New York: State University of New York Press, 1978.
- Frankfurt, Harry. „The Logic of Omnipotence.“ In: *The Philosophical Review* 73/2 (1964).
- Gardet, Louis. „Al-Djubbā'ī.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Bd. II, Leiden: Brill, 1991.
- al-Ġazzālī, Abū Hāmid Muḥammad. *Al-Iqtīṣād fī l-i'tiqād*, Çubukçu, A. und Atay, H. (Hg.), Ankara: Nur Matbaası, 1962.
- al-Ġazzālī, Abū Hāmid Muḥammad. *Al-Iqtīṣād fī l-i'tiqād*. Al-Ḥalīlī, 'Abdullāh Muḥammad (Hg.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004.
- al-Ġazzālī, Abū Hāmid Muḥammad. *Tahafut al-Falasifa*. Dunyā, Sulaymān (Hg.). Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966.
- al-Ġazzālī, Abū Hāmid Muḥammad. *The Incoherence of the Philosophers*. Marmura, Michael (Hg.). Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- al-Ġazzālī, Abū Hāmid Muḥammad. *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*. Muḥammad Zuhayr Ḥāfiẓ (Hg.), Medina: al-Madina li-ṭ-ṭibā'a wa-n-Naṣr 1992.
- Gendin, Sidney. „Omnidoing.“ In: *Sophia* 6/3 (1967).
- Giddens, Anthony. *Konsequenzen der Moderne*. Schulte, Joachim (Übs.). 8. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.
- Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash'arī*. Paris, Cerf, 1990.
- Gimaret, Daniel. „Mu'tazila.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Bd. VII. Leiden: Brill 1993.
- Goldstick, Daniel. „Could God make a contradiction true?“ In: *Religious Studies*, Bd. 26, Nr. 3 (1990).
- Goodman, Lenn E. *Islamic Humanism*. Oxford: University Press, 2003.
- Griffel, Frank. „On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage He Received.“ In: *Journal of Islamic Studies*, 18 (2007).
- Griffel, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Gutas, Dimitri. „Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach.“ In: Al-Ghous, Abdelkader (Hg.). *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*. Bonn: University Press, 2018.
- Gutas, Dimitri. „The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350.“ In: J. Janssens und D. De Smet (Hg.). *Avicenna and his Heritage*. Leuven, University Press, 2002.
- Gutas, Dimitri. „The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy.“ In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, (2002).
- al-Ġuwaynī, Abū l-Ma'ālī 'Abd al-Malik. *Kitāb al-Irṣād ilā qawā'ī al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*. In: Walker, Paul (Übs.). *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*. Reading: Garnet, 2000.
- Gwynne, Rosalind. „Al-Jubbā'ī, al-Ash'arī and the Three Brothers: The Uses of Fiction.“ In: *Muslim World* 75 (1985).
- Harris, James. *Hume. An Intellectual Biography*. Cambridge: University Press, 2015.
- Hartmann, Angelika. „Al-Malik al-Manṣūr (gest. 617/1220), ein ayyūbidischer Regent und Geschichtsschreiber.“ In: *ZDMG*, 136, Nr. 3 (1986).
- Harvey, Ramon. *Transcendent God, Rational World. A Māturīdī Theology*. Edinburgh: University Press, 2021.

- Hasker, William. *God, Time, and Knowledge*. London: Cornell University Press, 1989.
- Hasker, William. „How good/bad is middle knowledge? A reply to Basinger.“ In: *International Journal for Philosophy of Religion* 33, Nr. 2 (1993).
- Hassan, Laura. „The Encounter of *Falsafa* and *Kalām* in Sayf al-Dīn al-Āmidī's Discussion of the Atom: Asserting Traditional Boundaries, Questioning Traditional Doctrines.“ In: *The SOAS Journal of Postgraduate Research* 6 (2014).
- Hassan, Laura. *Ash'arism Encounters Avicennism: Sayf al-Dīn al-Āmidī on Creation*. Piscataway: Gorgias Press, 2020.
- Hinds, Martin. „Miḥna.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Bd. VII. Leiden: Brill, 1993.
- Hodgson, Marshall G. S. „Bayān b. Sam'ān al-Tamīmī.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Bd. I. Leiden: Brill, 1960.
- Holtzman, Livnat. „Anthropomorphism.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Fleet, Kate et al. (Hg.). Brill Reference Online. Web. 12. Aug. 2023.
- Horten, Max. „Was bedeutet *ma'nā* als philosophischer Terminus.“ In: *ZDMG* 64 (1910).
- Hudson, Hud. „Omnipresence.“ In: Flint, Thomas P./Rea, Michael C. (Hg.). *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: University Press, 2009.
- İbn Fūrak, Abū Bakr. *Muğarrad Maqālāt aš-šayḥ Abī l-Ḥasan al-Aṣ'ārī*. Gimaret, Daniel (Hg.). Beirut: Dār al-Mašriq, 1987.
- İbn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad*. Bde. I-XXX. Šu'ayb al-Arna'ūt (Hg.). Beirut: Mu'assasāt ar-Risāla, 1992.
- İbn Sīnā, Abū 'Alī. *Al-Išārāt wa-t-Tanbīhāt*. In: Forget, J. (Hg.). *Le livre des théorèmes et des avertissement, publié d'après les mss. de Berlin, de Leyde et d'Oxford*. Leiden: Brill, 1892.
- İbn Sīnā, Abū 'Alī. *The Metaphysics of the Healing. Aš-Šifā': al-Ilāhiyāt*. Marmura, Michael (Übs.). Provo: Brigham Young University Press, 2005.
- Jackson, Frank. „What Mary Didn't Know.“ In: *Journal of Philosophy* 83 (1986).
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe*. Timmermann, J. (Hg.). Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- Kapitan, Tomis. „Agency and Omniscience.“ In: Martin M. und Monnier R. (Hg.). *The Impossibility of God*. New York: Prometheus, 2003.
- Kars, Aydogan. *Unsayng God. Negative Theology in Medieval Islam*. Oxford: University Press, 2019.
- Khorchide, Mouhanad. *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*. Freiburg: Herder, 2018.
- Koujah, Rami. „Divine Purposiveness and its Implications in Legal Theory: The Interplay of *Kalām* and *Uṣūl al-Fiqh*.“ In: *Islamic Law and Society* 24 (2016).
- Kreiner, Armin. *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.
- Kretzmann, Norman und Stump, Eleonore. „Eternity, Awareness and Action.“ In: *Faith and Philosophy* 9 (1992).
- Kretzmann, Norman. „Omniscience and Immutability.“ In: *Journal of Philosophy* 63 (1966).
- Kvanvigs, Jonathan L. *The Problem of Hell*. Oxford: University Press, 1993.
- La Croix, Richard. „The Impossibility of Defining 'Omnipotence'.“ In: *Philosophical Studies* 32 (1977).
- Lambton, Ann. „Khalīfa.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Bd. IV. Leiden: Brill, 1997.
- Lammer, Andreas. „Eternity and Origination in the Works of Sayf al-Dīn al-Āmidī and Athīr al-Dīn al-Abḥārī: Two Discussions from the Seventh/Thirteenth Century.“ In: *The Muslim World*, 107 (2017).
- Lammer, Andreas. „Time and Mind-Dependence in Sayf al-Dīn al-Āmidī's *Abkār al-afkār*.“ In: D. N. Hasse und A. Bertolacci (Hg.). *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*. Berlin: Walter de Gruyter, 2018.

- Lange, Andrea. *Allmacht Denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats*. Sankt Ottilien: Eos Verlag, 2012.
- Laycock, Steven W. „Actual and Potential Omniscience.“ In: *International Journal for Philosophy of Religion* 26, Nr. 2 (1989).
- Leaman, Oliver. „Abd al-Jabbar and the Concept of Uselessness.“ In: *Journal of the History of Ideas*, 41:1 (1980).
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: University Press, 2001.
- Lee, Sukjae. „Occasionalism.“ In: *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, Online Edition. Aufgerufen am 10. August 2023. URL = <https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/>
- Leftow, Brian. *Time and Eternity*. Ithaca: University Press, 1991.
- Leibniz, Gottfried W. *Metaphysische Abhandlungen*. In: Ulrich J. (Hg.), *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 2014.
- Lessing, Gotthold E. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Berlin: C. F. Voß, 1780.
- Lowry, Joseph E. „The Prophet as lawgiver and legal authority.“ In: Brockop J. E. (Hg.). *The Cambridge Companion to Muhammad*. Cambridge: University Press 2010.
- Lynch, Patrick J. *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Madelung, Wilferd und Schmidtke, Sabine. *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu-I-Husayn Al-Basri's Mu'tazili Theology Among the Karaites in the Fatimid Age*. Brill: Jerusalem Studies in Religion and Culture, 2006.
- Madelung, Wilferd. „Al-Māturīdī.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Band VI. Leiden: Brill, 1991.
- Madelung, Wilferd. „Der Kalām.“ In: *Grundriss der arabischen Philologie* (GAP). Band 2. Gätje, Helmut (Hg.). Wiesbaden: Reichert, 1987.
- Madelung, Wilferd. „Al-Mughīriyya.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Band VII. Leiden: Brill, 1993.
- Maimonides (Moses ben Maimon). *Führer der Unschlüssigen (Dalālat al-hā'irīn)*. Medicus F. (Hg.). Leipzig: Felix Meiner 1924.
- Malcom, Norman. „Anselm's Ontological Arguments.“ In: *The Philosophical Review* 69, Nr. 1 (1960).
- Martin, Michael. „A Disproof of the God of the Common Man.“ In: Martin M. und Monnier R. (Hg.). *The Impossibility of God*. New York: Prometheus, 2003.
- McCarthy, Richard J. *The Theology of al-Ash'ari*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.
- Mirsadri, Saida. „Iqbal's Process Worldview. Toward a New Islamic Understanding of the Divine Action.“ In: Sanders, J., von Stosch, K. (Hg.). *Divine Action. Challenges for Muslim and Christian Theology. Beiträge zur Komparativen Theologie*, Bd. 35, Paderborn: Brill Schöningh, 2021.
- Moris, Zailan. *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra. An Analysis of the al-hikmah al-'arshiyyah*. London: Routledge, 2003.
- Murphy, Mark. „Theological Voluntarism.“ In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Online Edition. Aufgerufen am 11. August 2023, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/voluntarism-theological/>.
- Nader, Albert N. „Al-Balkhī.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Vol. I. Leiden: Brill, 1960.
- Nagasawa, Yujin. *God and Phenomenal Consciousness. A Novel Approach to Knowledge Arguments*. Cambridge: University Press, 2008.
- Nagel, Thomas. „What Is it Like to Be a Bat?“ In: *The Philosophical Review* 83, Nr. 4 (1974). Neuauflage: Nagel, Thomas. *What Is It Like to Be a Bat? / Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?* Stuttgart: Reclam, 2018.

- Nasr, Seyyed Hossein. „Qurʾān.“ In: *Encyclopædia Britannica Online*. (Aufgerufen am 10. August 2023).
- Nyberg, Henrik S. „Abu ʿl-Huḡḡayl al-ʿAllāf.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Bd. VII. Leiden: Brill, 1986.
- Oppy, Graham. *Describing Gods. An Investigation of Divine Attributes*. Cambridge: University Press, 2014.
- Paret, Rudi. *Der Koran*. 10. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007.
- Pedersen, Daniel und Lilley, Christopher. „Divine Simplicity, God’s Freedom, and the Supposed Problem of Modal Collapse.“ In: *Journal of Reformed Theology* 16 (2022).
- Pinnock Clark et al. *The Openness of God he Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove: InterVarsity, 1994.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn. *Al-Arbaʿīn fī uṣūl ad-dīn*. as-Saqā, A. Ḥ. (Hg.), Kairo: Maktabat Kulliyyat al-Azhariyya, 1986.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn. *Al-Maʿālib al-ʿāliya min al-ʿilm al-ilāhī*. Al-Saqā A. Ḥ. (Hg.). Beirut: Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1987.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn. *Šarḥ al-iṣārāt wa-t-tanbīhāt*. Najafzāda, A.R. (Hg.). Bde. I-II, Teheran: Anḡuman-i Āṭār wa-Mafāḥir-i Farhangī, 2005.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn. *At-Taḥsīn al-kabīr: Maḥāṭib al-ḡayb*. Bde. I-XXXII. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Rizvi, Sajjad. „Mulla Sadra.“ In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy, Online Edition, Aufgerufen am 18. August 2023*.
- URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/mulla-sadra/>
- Rogers, Katherin A. *Perfect Being Theology*. Edinburgh: University Press, 2002.
- Rowe, William. *Can God be Free?* Oxford: Clarendon, 2004.
- Rudolph, Ulrich. „Occasionalism.“ In: Schmidtke Sabine (Hg.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: University Press, 2016.
- aš-Šāfiʿī, Ḥaṣan. *Al-Āmidī wa-ārāʾuhū l-Kalāmīyya*. Kairo: Dār as-salām, 1998.
- aš-Šaḥrastānī, Tāḡ ad-Dīn. *Nihāyat al-aqdām fī ʿilm al-kalām*. Guillaume, A. (Hg.). Kairo 2009.
- Schärtl, Thomas. „Allmacht, Allwissen und Allgüte.“ In: Viertbauer K. und Gasser G. (Hg.). *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*. Berlin: Metzler, 2019.
- Schärtl, Thomas. „Gottes Ewigkeit und Allwissenheit.“ In: *ThPh* 88 (2013).
- Schärtl, Thomas. „Leibniz’ Theodizee im theologischen Kontext“, <https://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/dogmatik/personen/propach/schaertl.pdf> (Aufgerufen am 10.09.2023.)
- Schlesinger, George. *New perspectives on Old-Time Religion*. Oxford: Clarendon, 1988.
- Schmidtke, Sabine. „Neuere Forschungen zur Muʿtazila unter besonderer Berücksichtigung der späteren Muʿtazila ab dem 4./10. Jahrhundert.“ In: *Arabica* 1998.
- Schmidtke, Sabine. „Rationale Theologie.“ In: R. Brunner (Hg.). *Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*. Stuttgart: Kohlhammer, 2016.
- Schmidtke, Sabine. „Verheissung und Drohung (Al-Waʿd Wa-l-Waʿd).“ In: Schmidtke, Sabine (Hg.). *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsāʿī (um 838/1434/35 – nach 906/1501)*. Leiden: Brill 2000.
- Schöck, Cornelia. „Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745 – 6) and the ʿJahmiyyaʿ and ʿDirār b. ʿAmr (d. 200/815).“ In: Schmidtke Sabine (Hg.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: University Press, 2016.
- Schwarz, Gregor. „The 13th Century Copto-Arabic Reception of Fakhr al-Dīn al-Rāzī: Al-Rashid Abu l-Khayr Ibn al-Ṭayyib’s *Risalat al-bayʿān al-aḡhar*.“ In: *Intellectual History of the Islamicate World*, 2 (2014).
- Searle, John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: University Press, 1969.

- Seitschek, Hans Otto. „Wiedererinnerung/Anamnesis.“ In: Schäfer C. (Hg.): *Platon-Lexikon*, Darmstadt: WBG, 2007.
- Shannon, Nathan D. „The epistemology of divine conceptualism.“ In: *International Journal for Philosophy of Religion* 78 (2015).
- Shihadeh, Ayman. „From Al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th century developments in Muslim philosophical Theology.“ In: *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005).
- Shihadeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Leiden: Brill, 2006.
- aš-Širāzī, Abū Ishāq. *Al-Luma' fī uṣūl al-fiqh*. Muḥyi ad-Dīn Dīb Mistū und Yūsuf 'Alī Badīwī (Hg.). Beirut: Dār al-Kalim aṭ-ṭayyib/Dār Ibn Kaṭīr, 1995.
- Sobel, Jordan H. *Logic and Theism. Arguments for and against beliefs in God*. Cambridge: University Press, 2009.
- Soto-Bruna, Maria-Jésus. „Die Schöpfung des Endlichen als „Sehen gottes“: Cusanus (De visione Dei) und Johannes Scottus Eriugena.“ In: Kijewska, A. et al. (Hg.). *Eriugena Cusanus*, Lublin: Wydawnictwo, 2011.
- Stump, Eleonore. „Omnipresence, Indwelling, and the Second-Personal.“ In: *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (2013).
- Suleiman, Farid. *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*. Berlin: De Gruyter, 2019.
- Swinburne, Richard. „Gott als die einfachste Erklärung des Universums.“ In: *Logos* 2 (2010).
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. 2. Auflage. Oxford: University Press, 2016.
- Taliaferro, Charles. „The Magnitude of Omnipotence.“ In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Bd. 14, Nr. 2 (1983).
- Taşköprüzade, Ahmed. *Miftāḥ as-Sa'āda wa-Miṣbāḥ as-Sayyāda fī Mawḍū'āt al-'Ulūm*. Bde. I-III. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. O.J.
- aṭ-Ṭabarānī, Abū l-Qāsim ibn Aḥmad. *al-Mu'ğam al-awsaṭ*. Bde. I-X. Ṭāriq ibn 'Awd Allāh und 'Abd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm (Hg.). Kairo: Dār Ḥaramayn, 1995.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr. *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. Bde. I-XXV. 'Abdallāh ibn 'Abd al-Muḥsin at-Turkī (Hg.). Kairo, 2001.
- Tatari, Muna. *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung*. Münster: Waxman, 2016.
- Thiele, Jan. „Abū Hāshim al-Jubbā'ī's (d. 321/933) Theory of 'States' (*aḥwāl*) and its Adaption by Ash'arite Theologians.“ In: S. Schmidtke (Hg.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: University Press, 2016.
- Thiele, Jan. „Ḥāl (Theory of 'states' in Theology).“ In: *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Fleet, Kate et al. (Hg.). Brill Reference Online. Web. 8. Aug. 2023.
- Thiele, Jan. *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya. Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ*. Leiden: Brill, 2013.
- Tye, Michael. *Consciousness Revisited. Materialism Without Phenomenal Concepts*. Cambridge: University Press, 2009.
- Van Ess, Josef. „The Logical Structure of Islamic Theology.“ In: Von Grunebaum G. E. (Hg.). *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970.
- Van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bde. I-VI, Berlin: Walter de Gruyter, 1991–1997.
- Van Ess, Josef. „Tashbīḥ wa-tanzīḥ.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Bd. X. Leiden: Brill, 2000.
- Van Ess, Josef. *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hīğra*. Wiesbaden: Steiner, 1977.

- Van Ess, Josef. *Die Erkenntnislehre des 'Aḏūdaddīn al-Īrī: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. Wiesbaden: Steiner, 1966.
- Von Stosch, Klaus. *Gott – Macht – Geschichte: Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*. Freiburg i. Br.: Herder, 2006.
- Von Stosch, Klaus. *Einführung in die Systematische Theologie*. Paderborn: Brill/Schöningh, 2019.
- Von Stosch, Klaus. *Einführung in die Komparative Theologie*. Paderborn: Brill/Schöningh, 2021.
- Walker, Paul E. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Aba Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge: University Press, 1993.
- Watt, Montgomery W. „Al-Aṣṣḥāḥ.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Bd. I. Leiden: Brill 1991.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch – Deutsch*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Weiss, Bernard. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2010.
- Weiss, Bernard. „Al-Āmidī, Sayf al-Dīn.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Fleet, Kate et al. (Hg.). Brill Reference Online. Web. 10. Aug. 2023.
- Wiertz, Oliver J. „Allgegenwart, (Außer-)Zeitlichkeit und Unveränderlichkeit.“ In: Viertbauer K. und Gasser G. (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Berlin: Metzler, 2019.
- Williams, Wesley. „Aspects of the Creed of Imam Ahmad Ibn Hanbal. A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse.“ In: *IJMES* 34 Nr. 3 (2002).
- Wisnovsky, Robert. „One Aspect of the Avicennan Turn in Sunnī Theology.“ In: *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004).
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Anscombe, G. E. M. (Englische Übs.), Malden: Blackwell, 1958.
- Wolfson, Harry A. *The philosophy of the Kalām*, Cambridge: University Press, 1976.
- Yazdi, Mahdi Ha'iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy. Knowledge by Presence*. New York: Suni Press, 1992.
- Zagzebski, Linda. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. Oxford: University Press, 1991.
- Zagzebski, Linda. „Omniscience.“ In: Meister C. und Copan P. (Hg.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. Abingdon: Routledge, 2007.
- Zagzebski, Linda. „Omnisubjectivity.“ In: Kvanvig, J. (Hg.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. Oxford: University Press, 2008.
- Zysow, Aron. „Karrāmiyya.“ In: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Schmidtke, Sabine (Hg.). Oxford: University Press, 2016.

Personenregister

- ‘Abbād Ibn Sulaymān 64, 84
 ‘Abd al-Ġabbār, Qāḍī 60, 80
 Abū l-Huḍayl (al-‘Allāf) 56, 57, 79, 145, 194, 196, 198, 199, 201
 Abu Zayd, Nasr Hamid 208, 218
 al-Āmidī, Sayf ad-Dīn 4, 5, 6, 7, 8, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 56, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 103, 104, 105, 106, 107, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 131, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 156, 157, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 173, 177, 178, 181, 182, 185, 187, 189, 192, 193, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 214, 215, 216, 217, 218
 ‘Amr ibn ‘Ubayd 196
 Anselm von Canterbury 74, 100, 181, 217
 Aquin, Thomas von 99, 128, 133, 134, 135, 139, 152
 Arif, Syamsaddin 28
 Aristoteles 97, 138, 180, 196
 al-Aṣ‘arī, Abū Ḥasan 15, 54, 61, 62, 64, 66, 79, 80, 81, 91, 94, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 136, 142, 170, 191, 197, 201
 Augustinus, von Hippo 139, 181
 Averroes (Ibn Rušd) 149
 al-Baġdādī, ‘Abd al-Qāhir 15, 52, 64, 79, 81, 115, 116, 118, 141, 142, 143, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 198, 190, 191, 192, 198, 199, 217
 al-Bāqillānī, Abū Bakr ibn aṭ-Ṭayyib 15, 64, 81, 141, 142, 162, 167, 207
 Bayān b. Sam‘ān an-Nahdī 51
 Bišr al-Marīsī 194
 Bišr ibn al-Mu‘tamir 109
 Craig, William 153
 Cusanus, Nikolaus von (lat. Nicolaus Cusanus) 185, 186, 187
 Descartes, René 96, 107, 133
 Dirār b. ‘Amr 54, 198
 Duns Scotus, Johannes 157
 Eichner, Heidrun 28, 30
 El-Rouayheb, Khaled 28
 Endress, Gerhard 28
 al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad 104, 127, 212
 Ġahm ibn Šafwān 32, 54, 145
 Ġahmiyya 142, 148
 al-Ġawālīqī, Hišām b. Sālim 52
 Ġawāribī, Dāwūd 52
 al-Ġazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad 15, 17, 25, 71, 127, 167, 179, 180
 Gendin, Sidney 97
 Ġibrīl (Engel Gabriel) 47, 167, 201, 203, 218
 Goldstick, Daniel 97
 al-Ġubbāṭī, Abū ‘Alī 57, 61, 62, 145, 172, 190, 193
 al-Ġuwaynī, ‘Abd al-Malik (Imām al-Ḥaramayn) 15, 55, 60, 71, 141, 142
 Harvey, Ramon 160, 161
 Hasker, William 164, 182
 Hassan, Laura 28
 Hudson, Hud 188
 Hume, David 106, 107, 216
 Husserl, Edmund 159
 Ibn ‘Abbās 38
 Ibn ‘Arabī, Muḥyī ad-Dīn 205, 212
 ibn ‘Aṭā, Wāṣil 196
 Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad 15, 64
 Ibn Kullāb, ‘Abd Allāh 170, 201
 Ibn Sīnā, Abū ‘Alī 11, 15, 16, 18, 19, 25, 27, 28, 68, 121, 126, 127, 128, 129, 144, 147, 179, 180, 211, 212, 216
 Ibn Wāṣil, Ġamāl ad-Dīn 18, 196
 al-‘Iḡlī, Muġīra b. Sa‘īd 51
 Jackson, Frank 156
 al-Ka‘bī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh 120, 190

- Kant, Immanuel 187
 Kapitan, Tomis 155
 Khorchide, Mouhanad 206, 207, 218
 Koujah, Rami 28
 Kretzmann, Norman 153, 182, 183
 Kues, Nikolaus von (s. Cusanus) 185, 186, 187, 217

 Lammer, Andreas 28
 Lange, Andrea 94, 97, 102, 103
 Laycock, Steven 159, 160
 Leftow, Brian 182, 183
 Leibniz, Gottfried W. 131, 132, 133, 134, 135
 Lessing, Gotthold E. 105
 Lilley, Christopher 128

 Maimonides, Moses 98, 127, 128
 al-Mahdī, Muḥammad 29
 al-Ma'mūn (Kalif) 194, 214
 al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad 15, 160
 Molina, Luis de 163
 Moses 174, 175, 187
 Mu'ammār 143
 Mulla Ṣadra 210, 211, 212
 al-Mu'tasim bi-llāh (Kalif) 194
 al-Mutawakkil (Kalif) 195

 Nagel, Thomas 156
 Naẓẓām, Abū Ishāq ibn Sayyār 57, 79, 80, 120, 171, 190

 Oppy, Graham 155, 158

 Pedersen, Daniel 128
 Pike, Nelson 182
 Platon 210

 ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn 17, 19
 Rogers, Katherine 182
 Rowe, William 133

 aš-Šāfi'ī, Ḥasan 29, 144
 Schärfl, Thomas 152, 157
 Schlesinger, George 100
 Shannon, Nathan 154
 Sobel, Jordan H. 101
 Spinoza, Baruch 133
 Stosch, Klaus von 130
 Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn 18, 209, 212
 Suleiman, Farid 11, 25
 Swinburne, Richard 99, 182

 aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa'far Ibn Ġarīr 35, 38, 42
 Taliaferro, Charles 101

 al-Wāṭiq bi-llāh (Kalif) 194
 Weiss, Bernard 27
 Wiertz, Oliver 184
 Wittgenstein, Ludwig 106, 107, 157, 216
 Wolterstorff, Nicholas 182

 Zagzebski, Linda 158, 160
 Zamaḥṣarī, Abū l-Qāsim ibn 'Umar 60

Sachregister

Arabische Fachbegriffe

‘adl (Gerechtigkeit Gottes) 56, 88, 171
amr (Gebot Gottes) 114, 115
‘araḍ (Akzidens) 58, 85, 174, 196, 197, 198, 199

baṣar (Sehen Gottes) 8, 13, 42, 67, 166, 169,
170, 172, 176, 177, 185, 187
baqā’ (Endlosigkeit) 85, 162, 184
bi-lā kayfa (ohne zu fragen, wie) 61

ğā’iz al-wuḡūd (das Mögliche) 30, 122
ğawhar (Substanz/Atom) 58, 170, 174, 196

ḥāl (Zustand) 59
ḥayāt (Leben Gottes) 8, 13, 42, 65, 67, 166, 167,
177, 178, 187, 217

irāda (Wille Gottes) 7, 13, 36, 37, 39, 59, 65, 67,
75, 108, 109, 111, 117, 119, 120, 125, 126, 129,
137, 141, 180
istiwā’ (Gottes „erheben“ auf den Thron) 50, 53
iḥtiṣāṣ (Spezifizierung) 117
iḥtiyār (die menschliche Wahl) 38, 85, 115, 118,
125, 140
‘ilm (Wissen [Gottes]) 7, 13, 29, 40, 56, 59, 65,
67, 91, 111, 141, 142, 143, 145, 146, 149, 150,
176, 217
– ‘ilm al-ḥudūrī (unmittelbares Wissen) 209
– ‘ilm al-kalām (islamische systematische Theolo-
gie) 6, 12, 20
– ‘ilm ḍarūrī (notwendiges Wissen) 147, 217
– ‘ilm kulī (allumfassendes Wissen) 147, 149,
217
– ‘ilm mutaḡaddid (dynamisches Wissen) 148,
217
– ‘ilm ḥadīṭ (entstandenes Wissen) 148, 217
– ‘ilm ḥazārī (spekulatives Wissen) 147, 217
ittirād al-‘ādāt (Gewohnheit Gottes) 106, 124

kalām (Rede [Gottes]) 9, 13, 14, 17, 18, 19, 23,
29, 44, 47, 57, 64, 65, 67, 72, 108, 188, 189,
191, 193, 195, 196, 200, 201, 206, 207, 212
kasb (Aneignung) 135, 136, 141, 184, 216

luzūm (Notwendigkeit) 91

ma’nā (die reelle Entität) 60, 120,
māhiyya (Quidditas, „Washeit“) 70
miḥna (Inquisition) 194, 195, 214
muḥaṣṣiṣ (Spezifizierender) 117, 122, 123, 126,
139
mumkin (Mögliches) 75, 129, 216

rūḥ (Geist) 167, 177
ru’ya (Schau Gottes) 169, 175, 187

ṣamad (Selbstgenügsamkeit) 33, 74
sam’ (Hören Gottes) 13, 44, 67, 188, 189, 190
ṣay’ (ein Ding/Etwas) 34, 37, 41, 54, 58, 59, 104,
115, 142, 146, 171, 174
ṣifāt aḡ-ḡāt (Wesensattribute) 13, 60, 61, 109
ṣifāt al-fi’l (Tatattribute) 13, 61, 72, 109, 219

taḥṣiṣ (Spezifizierung) 71, 121, 125, 146, 202
tawḥīd (Einheit Gottes) 13, 14, 56, 74, 79, 171,
184
ṭubūt (bestehen) 59

waḥdāniyya (Einzigartigkeit) 69
waḥdat al-wuḡūd (Einheit des Seins) 205
wāḡib al-wuḡūd (notwendiges Sein) 30, 65, 66,
67, 69, 75, 82, 121, 129
wuḡūd (Existenz) 59, 66, 67, 70, 71, 84, 122, 123,
129, 173, 174, 177

Sonstige Begriffe:

Absolute Freiheit 87, 91, 100
Akzidens (‘araḍ) 60, 68, 70, 85, 176, 196, 197,
198, 199
Aneignung (kasb) 135, 141

- Anamnese 210
 Anthropomorphismus 54, 135
 Aristotelische Logik 104, 197
 Attribut Gottes 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15,
 20, 22, 24, 25, 32, 33, 34, 43, 46, 49, 54, 56,
 58, 60, 61, 62, 64, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 78,
 79, 105, 142, 153, 164, 166, 205, 215, 216,
 218, 219
 Außerzeitlichkeit 7, 8
 Bahšāmiyya 58, 80
 Balkafa-Prinzip (*bi-lā kayfa*) 204, 212
 Bestmögliche Welt 133, 134
 Causa *Efficiens* 121
 Creatio *ex nihilo* 25
 Dialektik 18
 Einzigartigkeit (*waḥdāniyya*) 52, 69, 72, 74, 75,
 80, 135, 147, 153, 161, 165, 180, 215
 Einheit Gottes (*tawḥīd*) 13, 56, 143, 184
 Einheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*) 205
 Endlosigkeit 162, 184
 Entität (*ma'nā*) 58, 59, 62, 65, 67, 69, 70, 73, 79,
 84, 117, 120, 122, 157, 167, 168, 170, 185, 186,
 199
 Erkenntnisfähigkeit 68, 69
 Existenz (*wuḡūd*) 7, 8, 20, 21, 23, 25, 26, 28, 30,
 33, 37, 43, 58, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
 70, 71, 72, 75, 79, 80, 92, 101, 104, 112, 113,
 115, 117, 119, 122, 123, 128, 129, 133, 140, 141,
 145, 149, 150, 153, 155, 156, 162, 163, 168,
 170, 171, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 182,
 183, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 202, 203,
 205, 209, 210, 216
 Fledermaus-Argument 156, 217
 Freiheit 9, 39, 72, 75, 78, 87, 91, 93, 100, 101,
 103, 108, 118, 121, 124, 125, 126, 128, 130,
 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,
 140, 143, 151, 152, 162, 163, 184, 204, 216
 Freiheitskonditionale 163, 164
 Geist (*rūḥ*) 37, 154, 160, 167, 177, 211
 Gerechtigkeit Gottes (*'adl*) 56, 207
 Gesetz 39, 131
 Gewohnheit Gottes (*ittirād al-'ādāt*) 106, 124
 Gleichzeitigkeit 163, 182, 183
 Gottes Intentionen 152, 155
 Gottesbeweis 15, 80, 85, 185
 Hören Gottes (*sam'*) 8, 9, 44, 45, 46, 178, 189,
 190, 191
 Hišāmiyya 52
 Illuminationslehre 18
 Immanenz 13, 14, 160, 188, 206
 Inquisition (*miḥna*) 194, 214
 Indexikalische Ausdrücke 157
 Kausalität 39, 76, 87, 94, 103, 106, 107, 131, 135,
 136
 Kontingenz 76, 106, 107, 216
 Kosmologisches Argument 23, 85
 Leben Gottes (*ḥayāt*) 8, 43, 166, 167, 168, 177,
 178, 179, 180, 188, 217
 Liebe 102, 103, 124, 206, 207, 219
 Logik 11, 67, 68, 95, 96, 97, 98, 104, 108, 133,
 154, 177, 188, 196, 197, 215
 Mary's Room 156, 217
 Metaphysik 20, 25, 66, 68, 85, 108, 126, 129,
 197
 Mittleres Wissen 163
 Molinismus 152, 163, 164
 Muḡassima 48
 Mušabbihā 48, 53
 Mu'tazila 4, 5, 14, 32, 38, 54, 55, 56, 58, 60, 61,
 62, 65, 71, 78, 79, 85, 86, 88, 89, 91, 103,
 104, 106, 108, 109, 113, 114, 115, 116, 119,
 120, 124, 144, 145, 170, 171, 174, 175, 176,
 194, 195, 197, 199, 201
 Möglichen 129, 131, 216
 Notwendiges 122, 140, 147, 149, 168, 217
 Notwendigkeit (*luzūm*) 91
 Omnipräsenz 8, 33, 188
 Perfect Being 73, 181, 217
 Prädestination 72, 78, 141, 143, 163
 Proposition 152, 153, 154, 157, 158, 159

- Quasizeitliche Ewigkeit (QTE) 183
Quidditas (māhiyya) 70
- Reden Gottes (*kalām*) 8, 9, 10, 44, 105, 189, 199, 219
Reductio ad absurdum 90
- Schau Gottes (*ru'ya*) 169, 175, 187
 Selbstgenügsamkeit (*ṣamad*) 72, 74, 75
 Selbstverpflichtung 124
 Sehen Gottes (*baṣar*) 8, 10, 25, 42, 43, 44, 166, 169, 173, 178, 185, 186, 187, 215, 217
 Souveränität 7, 39, 72, 74, 78, 82, 87, 91, 95, 103, 125, 136, 140, 184, 216
 Spezifizierung (*taḥṣiṣ*) 117, 121, 122, 200, 202
 Şūfī-Tradition 205
- Tatattribute (*ṣifāt al-fi'l*) 13, 61, 64, 72, 109, 219
Theologia Negativa 4, 10, 32, 54
 Theophanie 48
 Transzendenz 13, 14, 25, 54, 58, 67, 74, 75, 125, 135, 136, 152, 153, 154, 159, 160, 165, 171, 186, 191, 197, 208, 212, 215, 216, 218
- Unbewegter Beweger 128, 138
 Unmittelbares Wissen 152, 210
 Unvergleichbarkeit 69
- Unveränderlichkeit 47, 71, 143, 181, 184, 186, 187, 216
 Urewiger Wille (*irāda qadīma*) 117
- Vernunft 14, 40, 72, 75, 105, 108, 109, 152, 153, 154, 171, 180, 190, 214
Visio beatifica (Schau Gottes) 169, 170, 171, 173, 174, 176, 187
- Vollkommenheit (*kamāl*) 9, 22, 23, 24, 25, 32, 35, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 82, 90, 91, 100, 124, 126, 127, 130, 133, 134, 135, 138, 139, 140, 147, 160, 164, 165, 173, 177, 181, 183, 184, 192, 193, 204, 215, 216, 217, 218
- Wahrnehmung 9, 43, 44, 46, 65, 93, 125, 150, 160, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 210
- Wesen Gottes (*ḡāt*) 4, 12, 13, 21, 57, 59, 62, 67, 71, 73, 80, 83, 84, 99, 118, 122, 153, 165, 170, 177, 179, 180, 181, 199, 200, 205
- Wille Gottes (*irāda*) 7, 25, 36, 38, 39, 108, 115, 118, 119, 120, 121, 124, 127, 135, 137, 216
- Wissen Gottes (*ʿilm*) 7, 10, 40, 41, 42, 78, 112, 123, 141, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 177, 216
- Zeitlosigkeit 73, 161, 182, 183, 218
 Zustand (*ḥāl*) 59

