

# Schöpfung zwischen Koran und Kalām

# FRANKFURTER SCHRIFTEN ZUM ISLAM

*Koordination*

Udo Simon

## ISLAM IM DISKURS

*herausgegeben von*

Ömer Özsoy

BAND 8

2019

Mira Sievers

# Schöpfung zwischen Koran und Kalām

Ansätze einer Koranischen Theologie

2019



EBVERLAG

Bibliografische Information  
der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner  
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.  
Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen sowie die  
Einspeicherung und Verarbeitung in  
elektronischen Systemen bedürfen der  
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Titelbild: Mira Sievers

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt  
Berlin, 2019

ISBN: 978-3-86893-260-7

E-Mail: [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)

Internet: [www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de)

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen  
Printed in Germany

# Inhaltsverzeichnis

<b>VORWORT</b> .....	9
<b>1. EINLEITUNG</b> .....	11
1.1 Koran und Kalām als Spannungsfeld .....	11
1.2 Das Konzept der Koranischen Theologie .....	17
1.2.1 Nicolai Sinais Forderung nach einer “Koranischen Theologie” ....	17
1.2.2 Mögliche Vorläufer von Koranischer Theologie in der Tradition .....	19
1.2.3 Begriffsschärfung “Theologie” .....	26
1.3 Die Chronologie des Korans .....	30
1.3.1 Chronologische und kanonische Reihenfolge .....	30
1.3.2 Traditionelle Versuche der Rekonstruktion der Chronologie durch Überlieferungsmaterial .....	31
1.3.3 Traditionelle Versuche der Rekonstruktion der Chronologie durch Untersuchung von Sprache und Inhalt .....	33
1.3.4 Moderne Rekonstruktionsversuche .....	36
1.3.5 Schlussfolgerung .....	38
1.4 Der Kontext des Korans .....	39
1.4.1 Einführung .....	39
1.4.2 Das “Historische Bewusstsein” und das “Prinzip historischer Sagbarkeit” .....	39
1.4.3 Die Spätantike .....	42
1.4.4 Das Herkunftsmilieu des Korans .....	48
1.4.5 Das “Neue” am Koran – Konsequenzen für die Arbeit .....	50
1.5 Die Kalām-Theologie als Systematisierung der Koranischen Theologie .....	51
1.5.1 Die Untersuchung der Kalām-Theologie .....	51
1.5.2 Die Frage der zu untersuchenden Periode .....	56

<b>2.</b>	<b>SCHÖPFUNG IN DER KORANISCHEN THEOLOGIE.....</b>	<b>59</b>
2.1	Vorbemerkungen.....	59
2.1.1	Einführung.....	59
2.1.2	Die Wurzel <i>ḥ-l-q</i> in den semitischen Sprachen.....	61
2.1.3	Das Wort <i>ḥalq</i> in der altarabischen Dichtung.....	62
2.2	Mekka I – Die Geschöpflichkeit des Menschen.....	66
2.2.1	Subjekt der Schöpfung.....	66
2.2.2	Objekte der Schöpfung.....	68
2.2.3	Bestimmungen des Schöpfungsvorgangs.....	70
2.2.4	Das Ausgangsmaterial der Schöpfung.....	73
2.2.5	Schöpfung und Belehrung.....	79
2.2.6	Schöpfungsaussagen durch andere Verben.....	84
2.2.7	Gottes Einrichtung der Welt – Q 78 und Ps 104.....	86
2.2.8	Zusammenfassung.....	89
2.3	Mekka II – Die Stellung des Menschen in der Schöpfung.....	91
2.3.1	Subjekt der Schöpfung.....	91
2.3.2	Objekte der Schöpfung.....	92
2.3.3	Bestimmungen des Schöpfungsvorgangs.....	93
2.3.4	Die Schöpfung <i>bi-l-ḥaqq</i> .....	96
2.3.5	Die Adam-Iblīs-Erzählung und die Urschöpfung.....	100
2.3.6	Schöpfung in der Mariensure (Q 19).....	106
2.3.7	Das Ausgangsmaterial der Schöpfung.....	110
2.3.8	Weitere Beobachtungen.....	113
2.3.9	Schöpfungsaussagen durch andere Verben.....	115
2.3.10	Zusammenfassung.....	117
2.4	Mekka III – Ausdifferenzierung der koranischen Schöpfungstheologie.....	119
2.4.1	Subjekt der Schöpfung.....	119
2.4.2	Objekte der Schöpfung.....	121
2.4.3	Bestimmungen des Schöpfungsvorgangs.....	122
2.4.4	Die Adam-Iblīs-Erzählung.....	127
2.4.5	Die <i>Fiṭra</i> – Hinordnung zu Gott?.....	130
2.4.6	Das Ausgangsmaterial der Schöpfung.....	132
2.4.7	Weitere Beobachtungen.....	136
2.4.8	Schöpfungsaussagen durch andere Verben.....	138
2.4.9	Zusammenfassung.....	139

2.5	Medina – Schöpfung als Randthema .....	142
2.5.1	Subjekt der Schöpfung .....	142
2.5.2	Objekte der Schöpfung .....	143
2.5.3	Bestimmungen des Schöpfungsvorgangs .....	143
2.5.4	Die Adam-Iblīs-Erzählung .....	146
2.5.5	Schöpfungsaussagen im Kontext des koranischen Rechts .....	149
2.5.6	Schöpfungsaussagen durch andere Verben .....	150
2.5.7	Zusammenfassung .....	151
2.6	Systematische Zusammenfassung .....	152
2.6.1	Einführung .....	152
2.6.2	Gott als Schöpfer .....	152
2.6.3	Von der Schöpfung des Menschen zur Schöpfung des gesamten Kosmos .....	153
2.6.4	Die Art und Weise der Schöpfung und ihr Zweck .....	155
2.6.5	Die Koranische Theologie der Schöpfung des Menschen .....	157
2.6.6	Beitrag zur Theorie der Chronologie des Korans .....	159
<b>3.</b>	<b>SCHÖPFUNG IN DER KLASSISCHEN KALĀM-THEOLOGIE...</b>	<b>161</b>
3.1	Einführung .....	161
3.2	Schöpfung im Kontext des Gottesbeweises .....	163
3.2.1	Überblick .....	163
3.2.2	Der mu‘tazilitische Beweis für den Schöpfer der Welt .....	164
3.2.3	Der aš‘aritische und māturīditische Beweis für den Schöpfer der Welt .....	169
3.2.4	Eine aš‘aritische Sicht auf die Schöpfung aus dem Nichts .....	173
3.2.5	Al-Aš‘arīs teleologisches Argument .....	175
3.2.6	Zusammenfassung .....	178
3.3	Schöpfung im Kontext der Attributenlehre .....	180
3.3.1	Überblick .....	180
3.3.2	Mu‘tazilitische Attributenlehre – Wesenhaft mächtig .....	181
3.3.3	Aš‘aritische Attributenlehre – Mächtig durch eine Macht .....	184
3.3.4	Māturīditische Attributenlehre – “Erschaffen” als urewiges Attribut .....	185
3.3.5	Zusammenfassung .....	190
3.4	Schöpfung im Kontext der Eschatologie .....	191
3.4.1	Überblick .....	191

---

3.4.2	Schöpfung in der mu‘tazilitischen Eschatologie .....	193
3.4.3	Schöpfung in der aš‘arischen Eschatologie .....	196
3.4.4	Schöpfung in der māturīditischen Eschatologie .....	202
3.4.5	Zusammenfassung .....	208
<b>4.</b>	<b>SCHLUSSFOLGERUNGEN .....</b>	<b>211</b>
4.1	Schlussfolgerungen für das Betreiben von Koranischer Theologie .....	211
4.2	Von der klassischen Kalām-Theologie zu einer zeitgenössischen Systematischen Theologie .....	213
	<b>ANHANG .....</b>	<b>219</b>
	<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>225</b>
a)	Antike Primärliteratur .....	225
b)	Rabbinische Primärliteratur.....	225
c)	Klassisch-islamische Primärliteratur.....	226
d)	Sekundärliteratur .....	229

# VORWORT

Diese Untersuchung ist als Doktorarbeit mit vielerlei Unterstützung und unter sehr guten Bedingungen entstanden und wurde im November 2018 verteidigt. Zuallererst möchte ich dem Betreuer meiner Dissertation danken, Prof. Dr. Ömer Özsoy, der mich immer warmherzig beriet, mich mit seiner koranexegetischen Expertise unterstützte und mir ein hohes Maß an Vertrauen entgegenbrachte. Ich schätze mich glücklich, dass er seit dem ersten Semester meines Studiums in vielfältiger Weise mein Lehrer ist. Ebenfalls danke ich Prof. Dr. Angelika Neuwirth, die nach einem segensreichen Aufenthalt in Jerusalem die Zweitbetreuung übernommen hat, intensiv mit mir die Voraussetzungen des Unterfangens diskutierte und mich insbesondere im Koranteil auf so manche Spur brachte. Ohne sie hätte diese Arbeit nicht entstehen können.

Sowohl materiell als auch inhaltlich wurde mein Projekt durch das DFG-Graduiertenkolleg "Theologie als Wissenschaft" gefördert. In den Kolloquien konnte ich Teile meiner Arbeit vorstellen und sie mit den Angehörigen des Graduiertenkollegs diskutieren. Besonders zu nennen sind Dr. Lisa Marie Wichern, die mich neben ihren vielen hilfreichen Anmerkungen zur Arbeit im Allgemeinen insbesondere zur rabbinischen Literatur beriet, sowie Dr. Tabea Kraaz, von deren gedankenreichen Anmerkungen ich unter anderem im Lesekreis zur Gotteslehre profitieren konnte.

Verschiedene Personen haben mich bei bestimmten Teilen der Arbeit unterstützt: Hervorzuheben sind Dr. Ayman Shihadeh bei der Konzipierung des Kalām-Teils, Prof. Dr. Daniel Boyarin bei der göttlichen Weisheit in der rabbinischen Literatur und Dr. S. Fritz Forkel bei der Interpretation der alt-arabischen Dichtung. Prof. Dr. Tobias Specker hat meine Arbeit von der ersten Idee begleitet, unterstützt und immer wieder wertvolle Anregungen aus christlich-theologischer Perspektive eingebracht. Zudem habe ich in verschiedenen Phasen des Projekts hilfreiche Gespräche mit mehreren Angehörigen des Frankfurter Instituts für Studien der Kultur und Religion des Islam führen können. Hier ist besonders meine Kollegin Nadja Aboulenein zu nennen, die in besonderer Weise meine Begeisterung für Kalām teilt. Ihnen allen möchte ich herzlich danken.

Der größte Dank gilt Johanna Sievers, die mich während der gesamten Erstellung der Dissertation sowie bei den zeitgleichen persönlichen Herausforderungen liebevoll unterstützte, bestärkte und auffing. Sie war mir eine unermüdliche Diskussionspartnerin, hat unzählige kritische Anmerkungen gemacht und den Text nicht zuletzt lektoriert. Durch ihre Unterstützung wurde die Arbeit zu dem, was sie heute ist.

Frankfurt am Main, Februar 2019

Mira Sievers

# 1. EINLEITUNG

## 1.1 Koran und Kalām als Spannungsfeld

Es ist häufig bemerkt worden, dass Propheten keine Theologen sind.<sup>1</sup> Sie verkünden daher Glaubensvorstellungen nicht in systematischer Weise. In diesem Sinne sind auch die an sie ergangenen Offenbarungen keine theologischen Abhandlungen. Diese Beobachtung ist für den Propheten Muḥammad und den Koran besonders treffend: In den 114 Suren, die sich teilweise stark in Länge, Stil und Thema unterscheiden, werden Glaubenswahrheiten benannt, aber keine Glaubensartikel systematisch aufgezählt.<sup>2</sup> Ebenso werden an verschiedenen Stellen Ge- und Verbote verkündet, doch die umfassende Darstellung eines Rechtssystems sucht man vergeblich. Und auch die narrativen Bestandteile des Korans sind so beschaffen: Erzählungen, zum Beispiel von israelitischen Propheten, finden sich fast nirgends vollständig, sondern es wird auf sie angespielt, es werden Passagen herausgegriffen oder lediglich die Namen der Protagonisten erwähnt.

Um dies zu verstehen, muss die spezifische mediale Gestalt des Korans als eine ‐mündliche Schrift‐ bedacht werden:<sup>3</sup> Die Mündlichkeit wird bereits in der koranischen Selbstbezeichnung *al-qurʿān* – ‐Rezitation‐ oder ‐Lesung‐ – aus-

---

<sup>1</sup> Die berühmte Formulierung geht auf Ignaz Goldziher, *Vorlesungen*, 80, zurück: ‐Propheten sind nicht Theologen. Die Botschaft, die sie aus unmittelbarem Drang des Gewissens bringen, die Glaubensvorstellungen, die sie erwecken, stellen sich nicht als ein mit Überlegung geplantes Lehrgebäude dar; ja sie trotzen zumeist den Versuchen festgefügtter Systematik.‐ Die Formulierung wird häufig aufgegriffen, zum Beispiel von Tilman Nagel, *Einführung*, 222, und Seymour Vesey-Fitzgerald, ‐Nature and Sources‐, 87, welcher im Hinblick auf das islamische Recht ergänzt, dass Propheten auch keine Rechtsgelehrten seien.

<sup>2</sup> Dies beschreibt Alford T. Welch wie folgt: ‐Major doctrines and regulations for the Muslim community, which are never stated systematically in the Qurʿān, are introduced gradually and in stages that are not always clear. There are apparent contradictions and inconsistencies in the presentation of both the beliefs and the regulations, and the latter are sometimes altered to fit new situations. Thus it is essential to know the approximate dates or historical settings of some passages, and at least the chronological order of others, if they are to be understood fully.‐ ‐Al-Kurʿān‐.

Nagel spricht von ‐bescheidenen Ansätzen‐ solcher Aufzählungen im Koran und nennt Q 2:3–5, Q 2:285 und Q 112 als Beispiele für Zusammenfassungen islamischer Glaubenswahrheiten. *Einführung*, 222. Sabine Schmidtke verdanke ich die Formulierung, dass der Koran ‐Glaubenswahrheiten benennt‐. ‐Rationale Theologie‐, 167.

<sup>3</sup> Diese Formulierung wählen Navid Kermani, *Gott ist schön*, 175, und Angelika Neuwirth, *Spätantike*, 31–34.

gedrückt, die schon in den frühesten Suren vorkommt.<sup>4</sup> Verschiedene Verse, wie Q 17:78, machen besonders deutlich, dass *al-qurʿān* unbedingt als mündlicher Vortrag zu verstehen ist.<sup>5</sup> Aber auch nach der schriftlichen Sammlung (*ḡamʿ*) des Korans um die Mitte des 1./7. Jahrhunderts spielte und spielt der rezitierte Koran eine zentrale Rolle für Muslime.<sup>6</sup> Neben der alltäglichen Rezitation im islamischen Ritualgebet (*ṣalāh*) werden auch öffentliche Veranstaltungen abgehalten, bei denen der Koran kunstvoll rezitiert wird.<sup>7</sup> Die theologische Tradition der Muslime nimmt ebenfalls vielfach auf die Mündlichkeit des Korans Bezug – besonders augenfällig ist die Bezeichnung der Offenbarung in Kalām-Texten als *samʿ* (“Hören”), welche auf die Rezipientenperspektive verweist, sowie in Fiqh-Texten als *ḥiṭāb* (“Anrede”), die die Sprecherperspektive ausdrückt.<sup>8</sup>

Nimmt man die Mündlichkeit des Korans und seine damit einhergehende Bezogenheit auf außertextliche Ereignisse und Entwicklungen im Kontext der muslimischen Gemeindebildung ernst, dann ist anzuerkennen, dass zu unterschiedlichen Zeitpunkten entstandene Suren und Passagen nicht direkt miteinander in Verbindung stehen.<sup>9</sup> Der Koran ist, wie Angelika Neuwirth formuliert, nicht “von einem Autor konzipiert, nach einem vorgefaßten Plan entfaltet”, sondern er hat sich in einer Dialogsituation mit den Ersthörern entwickelt.<sup>10</sup> Auch aus diesem Grund sind die in ihm benannten Glaubenswahrheiten noch nicht systematisiert.

<sup>4</sup> Das Nomen *qurʿān* findet sich fünf Mal in den frühmekkanischen Suren (Q 55:2; 56:77; 75:17; 84:21; 85:21), Q 73:20 lässt sich als späterer Einschub deuten. Sinai, “Frühmekkanische Suren”, Sure 75. Da zu diesem Zeitpunkt erst einige Suren vorlagen, ist es ausgeschlossen, dass *qurʿān* schon den gesamten, schriftlich festgehaltenen Koran meinte.

Arthur Jeffery weist auf das verwandte christlich-syrische Wort *qeryānā* hin, welches die Schriftlesung bezeichnet, William Graham betont dessen doppelte Verwendungsweise für die mündliche Rezitation einer Schriftstelle und die rezitierte Schriftstelle selbst. In jedem Fall hat bereits das syrische Wort eine starke mündliche Konnotation. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, 234; Graham, *Beyond the Written Word*, 90.

<sup>5</sup> “Verrichte das Gebet vom Sonnenuntergang bis zur Finsternis der Nacht und die Rezitation der Morgendämmerung (*qurʿān al-faḡr*). Die Rezitation der Morgendämmerung wird bezeugt.”

<sup>6</sup> Dies wird ausführlich dargestellt bei Kermani, *Gott ist schön*, 175–96.

<sup>7</sup> Graham führt noch einige weitere Gelegenheiten und Situationen auf, bei denen die Koranrezitation eine Rolle spielt. *Beyond the Written Word*, 102–09. Zu den öffentlichen Veranstaltungen siehe Kermani, *Gott ist schön*, 192–96.

<sup>8</sup> Auf die Verwendung von *samʿ* verweist Kermani, *Gott ist schön*, 176. Beispiele sind im Kalām Ašʿarī, *Ḥatt*, 148, und Ġuwaynī, *Iršād*, 358, und im Fiqh Ġaṣṣāṣ, *Fuṣūl*, 1: 289, und Rāzī, *Maḥṣūl*, 1: 385 (*ḥiṭāb* wird hier umschrieben als “Gott spricht” – *yatakallamu llāh*).

<sup>9</sup> Özsoy, “Geschichtlichkeit der koranischen Rede”, 83.

<sup>10</sup> Neuwirth, *Spätantike*, 25.

Dies stellte zu Beginn der Offenbarung kein Problem dar, da die so verkündeten Glaubenswahrheiten schrittweise von den Ersthörern erfasst und als Glaubensvorstellungen übernommen werden konnten. Spätestens aber mit dem Abschluss der Offenbarung, als sich die junge Gemeinde mit den Anhängern anderer Religionen auseinanderzusetzen begann, konnten diese Vorstellungen nicht mehr lose nebeneinanderstehen, sondern mussten einen gewissen Grad an Kohärenz und Konsistenz erreichen.<sup>11</sup> In dieser Notwendigkeit ist sicher ein entscheidender Faktor für die Herausbildung der Kalām-Theologie ab dem 1./7. und 2./8. Jahrhundert zu sehen.<sup>12</sup> Es ist diese Disziplin im späteren Kanon der islamischen Theologie, die sich mit dem systematischen Durchdenken der Glaubensvorstellungen der Muslime beschäftigt.

Doch wie verhalten sich die in der Kalām-Theologie systematisierten Glaubensvorstellungen zu den im Koran benannten Glaubenswahrheiten? Was heißt es, dass Kalām “immer mit dem Koran im Hinterkopf” betrieben wurde oder dass muslimische Gelehrte eine “koranische Erinnerung” haben mussten?<sup>13</sup> **Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī** (gest. 324/936), der Namensgeber der aš‘aritischen Theologieschule, sieht nicht nur eine weitgehende inhaltliche Übereinstimmung, sondern seiner Meinung nach geht die gesamte Disziplin der Kalām-Theologie auf den Koran zurück:

<sup>11</sup> Neuwirth betont die veränderte Situation, die durch das Zusammentreffen mit den “offiziellen” Erben jener biblischen Traditionen”, auf die sich die Gemeinde schon in Mekka bezogen hatte, entstand. Dies habe zu “Fortschreibungen [...] und sogar Überarbeitungen” früherer Texte geführt. *Spätantike*, 518. Siehe zur “Dogmenbildung” auch Nagel, *Einführung*, 222.

<sup>12</sup> Dies beschreibt auch Hans Daiber, “Anfänge und Entstehung der Wissenschaft”, 360. Seiner Auffassung nach ging es der frühen Mu‘tazila “primär um die Abgrenzung von den Religionsgruppen der unterworfenen Minderheiten; dies geschah auf dem Wege einer systematischen Differenzierung der islamischen Glaubenssätze.” Um dies zu erreichen, stellte sie “ein rationallogisches Weltbild auf und *formulierte* die überkommenen Glaubenslehren in einer an den Argumentationen des Verstandes orientierten Weise”. Zu den frühesten erhaltenen Kalām-Texten siehe Josef van Ess, “Early Development” 883–86; Schmidtke, “Rationale Theologie”, 168–70.

<sup>13</sup> Die erste Formulierung stammt von van Ess, “Early Development”, 866: “*Kalām* was always applied with the Qur‘ān in mind. The Qur‘ān, however, uses *kalām* structures: the Prophet gets divine advice on how to question his Jewish, Christian or pagan opponents, and how to anticipate their answers.” Die zweite Formulierung ist von Kenneth Cragg, *Mind*, 26: “It [*ḥifẓ*] is also the traditional prerequisite of all further education. The Islamic scholar is required to have a Quranic memory. [...] *Ḥifẓ* has effectively Quranized the instincts of mind in Islam to a degree which could not have been the case if the Scripture had been only a written court of appeal.”

Es verhält sich so mit der gesamten Rede (*kalām*) über die Details der Fragen des Eingottglaubens und der göttlichen Gerechtigkeit (*furū‘ at-tawhīd wa-l-‘adl*): Sie ist nur aus dem Koran genommen (*innamā huwa ma’ḥudun mina l-qur’ān*).<sup>14</sup>

Mit Eingottglaube und göttlicher Gerechtigkeit zielt al-Aš‘arī hier auf die Gesamtheit der theologischen Systeme des Kalām ab.<sup>15</sup>

Eine solche Abhängigkeit der Kalām-Theologie vom zentralen islamischen Bezugstext ist jedoch nicht lange unwidersprochen geblieben. **Ibn Rušd** (gest. 595/1198) stellt in der Problembeschreibung zu Anfang seines *Kašf manāhiğ al-adilla* fest:

Alle diese Gruppen (Aš‘ariten, Mu‘taziliten, Ismā‘iliten und Traditionalisten)<sup>16</sup> vertreten unterschiedliche Glaubensüberzeugungen (*i‘tiqādāt muḥtalifa*) über Gott. Und sie haben viele Worte der Offenbarung (*alfāz aš-šar‘*) von ihrer wörtlichen Bedeutung (*‘an zāhirihā*) weggeführt hin zu Auslegungen, die sie auf jene Glaubensüberzeugungen angewandt haben. Sie behaupten, dass diese (Glaubensüberzeugungen) das erste Gesetz (*aš-šarī‘a al-ūlā*) seien, deren Annahme durch alle Menschen beabsichtigt war.<sup>17</sup>

Ibn Rušd stellt hier zunächst die Unvereinbarkeit der Positionen der verschiedenen Theologieschulen fest, welche mit der Überzeugung jeder einzelnen Gruppe einhergeht, der Offenbarung treu zu sein. Tatsächlich würden ihre Auslegungen jedoch häufig von der wörtlichen Bedeutung des Korans wegführen, die für die

<sup>14</sup> Aš‘arī, “Ḥatt ‘alā l-baḥt”, 138. Fahr ad-dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) sieht dies fast 300 Jahre später ganz ähnlich: “Die Kalām-Theologie ist in ihrer Gänze im Koran enthalten (*fa-‘ilmu l-kalāmi kulluhū fī-l-qur’ān*).” Rāzī, *Tafsīr*, 1: 348. Für die Māturīdiyya lässt sich eine vergleichbare Vorstellung bei Abū l-Mu‘īn an-Nasafī (gest. 508/1114) finden: Die Kalām-Theologen hätten in ihren theologischen Diskussionen nichts zu dem hinzugefügt, worauf im Koran bereits hingewiesen wurde. Nasafī, *Tabṣira*, 2: 755. Siehe dazu auch Abschnitt 3.4.4.

<sup>15</sup> Während unter der Überschrift Eingottglaube (*tawhīd*) Gott und seine Attribute diskutiert werden, fällt unter göttliche Gerechtigkeit (*‘adl*) Gottes Beziehung zur Welt. Diese Einteilung in zwei grundlegende Prinzipien ist ursprünglich mu‘tazilitisch. Dafür, dass sich die gesamte Kalām-Theologie unter diese beiden Prinzipien subsumieren lässt, argumentiert Mānkadīm, *Šarḥ*, 122f.

<sup>16</sup> Im Arabischen stehen die Bezeichnungen *Aš‘ariyya*, *Mu‘tazila*, *Bāṭiniyya* und *Ḥašwiyya*. Während die Aš‘ariten nach Ibn Rušd zu seiner Zeit von den meisten Menschen für die *ahl as-sunna* – und damit für orthodox – gehalten worden seien, ist *Bāṭiniyya* hier vermutlich als abwertende Bezeichnung für Ismā‘iliten und *Ḥašwiyya* als abwertende Bezeichnung für Traditionalisten zu verstehen. Walker, “Bāṭiniyya”; Hoover, “Ḥašwiyya”.

<sup>17</sup> Ibn Rušd, *Kašf*, 100.

Masse der Gläubigen beabsichtigt war.<sup>18</sup> In Ibn Rušds Kritik klingt jedoch auch die Möglichkeit an, die koranische Perspektive auf die Glaubensüberzeugungen zu verstehen und dieses Verständnis mit den Positionen der Kalām-Theologie zu vergleichen.

Diese Kritik wird auch heute in ähnlicher Form vertreten: **Ömer Özsoy** (geb. 1963) meint, „dass es nicht immer das einzige Ziel der klassisch theologischen Diskussionen gewesen ist, die koranische Botschaft zu verstehen bzw. zu interpretieren“.<sup>19</sup> Während das Verständnis der koranischen Botschaft also möglicherweise ein Ziel der Kalām-Diskussionen unter mehreren gewesen ist, war es sicher nicht das einzige oder vielleicht nicht einmal das hauptsächliche. Es wäre also durchaus möglich, dass sich in den Kalām-Abhandlungen begründete Glaubensüberzeugungen von den im Koran formulierten Glaubenswahrheiten unterscheiden.<sup>20</sup>

**Tilman Nagel** (geb. 1942) geht noch deutlich weiter: Er spricht vom „Zerfall des koranischen Gottesbilds“ beziehungsweise „des Menschenbilds“ in der späteren islamischen Theologie.<sup>21</sup> Dieser Zerfall sei der Unvereinbarkeit der koranischen Vielfalt an Aussagen mit dem theologischen Ziel der Eindeutigkeit geschuldet.<sup>22</sup> Speziell im Hinblick auf das Menschenbild stellt er fest:

Die Theologie, deren Bestreben auf die Schaffung eindeutiger dogmatischer Feststellungen gerichtet ist, kann sich nicht mit einer unüberschaubaren Vielfalt individueller Entwicklungen zufriedengeben. Sie muß versuchen herauszufinden, was der Koran über den Menschen als Gattung aussagt bzw. koranische Belege ermitteln, die sich hinreichend verallgemeinern lassen.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> „Ich habe es für angebracht gehalten, in diesem Buch die wörtlichen (*zāhir*) Glaubensüberzeugungen zu untersuchen (*an affhaṣ*), von welcher die Offenbarung beabsichtigte, dass die Masse (*al-ḡumhūr*) sie übernimmt.“ Ibid., 99.

<sup>19</sup> Özsoy, „Gottes Hilfe“, 199.

<sup>20</sup> Davon scheint auch Özsoy auszugehen: Er stellt das von ihm untersuchte Thema, nämlich die Theodizee, zunächst aus der Perspektive der islamischen Theologie und dann aus „Sicht des koranischen Geschichts- und Menschenbilds“ dar. Während sich im ersten Teil die Positionen der Kalām-Theologie finden, basiert der zweite Teil wesentlich auf einer eigenständigen Koranauslegung. Ibid., 200–08.

<sup>21</sup> Nagel, *Einführung*, 222–28, 292–98. Dies sind jeweils die Überschriften eines Unterkapitels.

<sup>22</sup> So stünde beispielsweise im Koran die Aussage „Nichts ist ihm gleich“ (Q 42:11) neben anthropomorphen Gottesbeschreibungen, die über Gottes Hören oder Sitzen sprechen. Ibid., 224.

<sup>23</sup> Ibid., 295.

Gleichwohl ist auch Nagel davon überzeugt, dass man unter Aussparung der späteren Deutungen "die Grundzüge der prophetischen Gotteserfahrung und Weltanschauung" erkennen könne, in welchem "das nachprophetische, mit Hilfe von Koranversen legitimierte System" nur potentiell enthalten sei.<sup>24</sup> In seinem Werk versucht er, diese Grundzüge zu beschreiben.

In der vorliegenden Arbeit soll das Spannungsverhältnis von in der Kalām-Theologie systematisierten Glaubensüberzeugungen und im Koran benannten Glaubenswahrheiten untersucht werden. Ausgehend von den eben dargestellten Bemerkungen von Ibn Rušd, Özsoy und Nagel sollte es möglich sein, die koranische Perspektive auf theologische Fragen darzustellen. Für ein solches Unterfangen erscheint das Konzept einer Koranischen Theologie vielversprechend, welches im nächsten Abschnitt eingeführt werden soll. Konkret soll in der Arbeit die Koranische Theologie der Schöpfung nachgezeichnet und systematisch dargestellt werden. Die Herausarbeitung der spezifisch koranischen Akzente im Bereich der Schöpfungstheologie stellt dabei das erste Hauptziel dar. Die Ergebnisse sollen dann mit der Kalām-Theologie der Schöpfung verglichen werden, um für die klassische Periode eine Verhältnisbestimmung von Koranischer Theologie und Kalām-Theologie vornehmen zu können. Dies soll Rückschlüsse für das Betreiben von Koranischer Theologie und Systematischer Theologie im Allgemeinen ermöglichen, was das zweite Hauptziel der Arbeit ist.

Die Umschrift des Arabischen folgt in dieser Arbeit den Konventionen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die Umschrift des Hebräischen der DIN-Norm 31636. Die Übersetzungen aus dem Englischen, Arabischen und Hebräischen stammen, sofern nicht anders angegeben, von der Verfasserin. Dies umfasst auch Übersetzungen von Koranstellen. Für Bibelzitate wird auf die *Zürcher Bibel* zurückgegriffen. Arabische Koranzitate werden aufgrund ihrer Verbreitung in der Lesart 'Āṣim nach Ḥafṣ angegeben, die auch in der Druckausgabe aus Kairo von 1924 Verwendung findet. Zeitangaben wie Sterbejahre werden üblicherweise sowohl in islamischer als auch in christlicher Zeitrechnung (n. d. H. / n. Chr.) angegeben.

---

<sup>24</sup> Ibid., 11f. Nagel weist darauf hin, dass die nachprophetischen Systeme gerade aus ihrer Vollständigkeit Plausibilität erhalten, man aber nicht glauben dürfe, diese im Koran selbst zu finden.