

Prof. Dr. Abdoldjavad Falaturi

Wie ist menschliche Gotteserfahrung¹ trotz des strengen islamischen Monotheismus möglich?

Bereits die Formulierung „Wie ist menschliche Gotteserfahrung trotz des strengen islamischen Monotheismus möglich?“ soll über die bloße Frageform hinaus das Problem als ein besonderes ansprechen. Es fragt sich nun, warum dies als Problem angesehen werden soll.

¹ Offensichtlich haben die islamischen Theologen und Philosophen kein Bedürfnis verspürt, über ihre Spekulationen über Gott, die Notwendigkeit seiner Existenz und über seine Eigenschaften hinaus, die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit einer menschlichen Gotteserfahrung zu stellen. Es ist sogar schwer, einen passenden arabischen oder persischen Ausdruck für Gotteserfahrung zu finden, ohne Gefahr zu laufen, den islamischen Gott in seiner absoluten Transzendenz zu schmälern, ihn zu vermenschlichen bzw. zu verweltlichen. Es ist deshalb geboten, bei dieser unserer Fragestellung von der rein religiösen Empfindung eines frommen Muslims auszugehen und sich quellenmäßig streng an den Koran zu halten, ohne die Meinungsverschiedenheit der islamischen Richtungen und Schulen mitspielen zu lassen.

Eine menschliche Gotteserfahrung im Islam ist deshalb ein Problem, weil im allgemeinen die islamischen philosophischen und theologischen Bücher den islamischen Gott in seiner absoluten Einheit und Einzigkeit so über alle möglichen Seinskategorien hinausdenken und ihn so von den Menschen trennen, daß nur einem philosophisch geschulten Menschen bestenfalls eine abstrakte, rationale Gotteserfahrung ermöglicht wird, eine Art Erfahrung aber, die jederzeit durch Erschütterung der Prämissen zusammenbrechen kann.

Problem ist die islamische Gotteserfahrung ferner deshalb, weil nicht selten in den polemischen Schriften gegen den Islam den Muslimen vorgeworfen wird², daß ein solcher abstrakter Monotheismus über den Verstand der Masse der Muslime hinausgeht, ihre Verbindung mit Gott unmöglich macht und diese zu Personen- und Gegenstandskult (Steine, Bäume, Grabmäler usw.) führt. Problem ist diese weiterhin deswegen, weil es in der islamischen Überzeugung keinen existentiellen Grund gibt, der zu einer dementsprechenden Verbindung mit Gott führt, wie dies z. B. im Christentum durch Sündenfall und Erlösung (hier sei auch an den Buddhismus gedacht) der Fall ist.

Problem ist schließlich die Gotteserfahrung auch deshalb, weil die Bezeichnung des Islam als eine Gesetzesreligion den Menschen als dem Buchstaben des Gesetzes Unterworfenen und Gott bestenfalls als einen gerechten und in diesem Sinne herzlosen, allgewaltigen, bezwingenden, zornigen, rachsüchtigen, von einer unberechenbaren Willkür geleiteten Herrscher - als furchterregendes Ungeheuer - hinstellt, der auf die Ankunft des Jüngsten Tages wartet, wo er

² Ich denke hier speziell an die Diskussionen, die in neuerer Zeit die christlichen Missionare in den islamischen Ländern geführt haben.

endlich den Menschen zeigt, was er kann: Hölle für dich, du Abtrünniger, und Paradies für dich, du Guter, du Braver.

Soweit einige Gründe, warum die islamische Gotteserfahrung ein Problem darstellt. Zu allen diesen Schwierigkeiten und Problemen geben in der Tat die islamischen Gelehrten und ihre Werke vielfach Anlaß; gemeint sind Philosophen, Theologen, Juristen und z.T. Ethiker - um die islamischen Mystiker von vornherein auszuschließen, auf die wir später nur hinweisend zurückkommen werden.

Wenden wir uns nun dem Stifter des Islam, Muhammad, zu, der zum Glück kein Theologe, kein Wissenschaftler und kein Systematiker gewesen ist und nicht seine Lehre im Koran gemäß verschiedener Disziplinen auseinandergerissen und sie um den eigentlichen Kern, um die Gotteserfahrung, gebracht hat.

Eine Beschäftigung mit dem Koran zeigt, daß die Frage: „Wie ist menschliche Gotteserfahrung trotz des strengen islamischen Monotheismus möglich?“ nicht nur das Problem, sondern auch die Antwort darauf involviert: Eine menschliche Gotteserfahrung ist gerade deshalb gewährleistet, weil es sich nach Muhammad um einen strengen Monotheismus, d.h. um die Ausschaltung jeder Art von Mittler (Mensch, Natur, Prinzip usw.) zwischen Gott und den Menschen handelt.

Wie ist dies zu verstehen?

Eine Erläuterung dafür ist möglich, wenn wir uns der Analyse der drei Begriffe zuwenden, die der Ausdruck „menschliche Gotteserfahrung“ enthält: nämlich Gott, Mensch und Gotteserfahrung.

Was ist Gott nach dem Koran?

Seine Antwort darauf ist: „Sag: Er ist Gott (Allah), ein Einziger, Gott der unveränderliche. Er hat weder Kinder gezeugt, noch ist er selber gezeugt worden. Keiner ist ihm gleichrangig.“³ Noch schärfer und entschiedener formuliert, heißt die auf die Ablehnung der Vermenschlichung Gottes gerichtete Antwort: „Es gibt nichts, was ihm gleich ist.“⁴ Diese Art negativer Beschreibung bekundet zwar die Einheit und Einzigkeit Gottes, also den strengen Monotheismus, zeigt aber in dieser Form nicht, wie ein solches über alles Wirkliche und Denkbare hinausgehende Wesen zu erfahren ist.

Ebensowenig können uns die anthropomorphistisch klingenden Aussagen über den islamischen Gott einer Lösung unseres Problems näherbringen. Daß er „der Hörende“ (as-sam) und „der Sehende“ (al-basir)⁵ ist, daß er „Antlitz“ (wagh)⁶, „Hand“ (yad)⁷ und „Thron“ ('ars)⁸ besitzt, besagt längst nicht, daß man ihn erfährt und wie man ihn erfährt. (Ganz davon zu schweigen, daß alle diese Äußerungen, die zur Illustration des göttlichen Verhältnisses zu seinem Geschöpf dienen sollen, in der Regel von den sunnitischen und schiitischen Theologen zur Verdeutlichung der Vollkommenheit und absoluten Einheit Gottes umfunktioniert werden.)

Auch die Begegnung (liqä') des Menschen mit Gott, von welcher der Koran berichtet, soll erst am Tage des Gerichts und nicht im Diesseits in Erfüllung gehen⁹. "Und doch müßte nach der koran-

³ Koran 112,1-4.

⁴ Ebd. 42,11.

⁵ Ebd. 17,1.

⁶ Ebd. 2,100.

⁷ Ebd. 5,64.

⁸ Ebd. 9,129.

⁹ Ebd. 6,31: „Die haben den Schaden, die es als Lüge erklärt haben, daß sie (dereinst beim Gericht) ihrem Herren begegnen würden.“ Vgl. ebd. 18,110.

ischen Überzeugung dem Menschen ständig die Möglichkeit gegeben sein, seinen Gott zu erfahren, da Gott ihm stets „näher als die Halsschlagader“¹⁰ ist.

Unter allen Wesens- und Tateigenschaften, die dem Gott des Islam zugeschrieben werden, scheint eine symbolische Charakterisierung der Existenz Gottes und seines Verhältnisses zu seinem Geschöpf am besten den Zugang zu dem Geheimnis der Gotteserfahrung zu verschaffen. Es handelt sich um eine existentielle Illustration des göttlichen Daseins, die der Koran vornimmt, welche im Laufe der islamischen Geschichte immer wieder die islamischen Philosophen und Mystiker - weniger die Theologen (mutakallimün) und am wenigsten die Rechtsgelehrten (fuqaha) - beschäftigt und welche recht unterschiedliche Interpretationen erlaubt hat. Aber nicht diese Interpretationen - die kaum etwas mit der Frage hier zu tun haben -, sondern vielmehr die koranische Antwort auf unser hier zu behandelndes Problem liegt im Mittelpunkt unseres Interesses. Sie lautet:

„Gott ist das Licht von Himmel und Erde. Sein Licht ist einer Nische zu vergleichen, mit einer Lampe darin. Die Lampe ist von Glas umgeben, das (so blank) ist, wie wenn es ein funkelnder Stern wäre. Sie brennt von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, der weder östlich noch westlich ist und dessen Öl fast schon hell gibt, (noch) ohne daß (überhaupt) Feuer darangekommen ist - Licht über Licht. Gott führt seinem Licht zu, wen er will, und er prägt den Menschen die Gleichnisse. Gott weiß über alles Bescheid.“¹¹

Wichtig sind für uns folgende Aussagen:

a) Allah ist Licht.

¹⁰ Ebd. 50,16.

¹¹ Ebd. 24,35.

b) Dieses Licht leuchtet aus sich heraus.

c) Dieses Licht ist Licht von Himmel und Erde, nämlich vom Kosmos.

d) Gott führt seinem Licht zu, wen er will.

Es ist sicherlich kein Licht im physikalischen Sinne gemeint. In gleicher Weise kommt Licht im Koran in einem anderen Zusammenhang vor: Torah¹², Evangelium¹³ und Koran¹⁴ enthalten alle Licht. Beide Anwendungen haben etwas Gemeinsames: im Gehalt und in der Auswirkung. Das erste Licht, Gott, ist auf der Wirklichkeitsebene das eigentlich Wahre, die absolute Wahrheit. Das zweite, nämlich das Licht in Torah, Evangelium und Koran, ist die pure Wahrheit, Wahrheit auf der Glaubensebene: Gott als Licht von Himmel und Erde läßt diese in Erscheinung treten. Das Licht des wahren Glaubens erhellt den einzig richtigen Weg zu dem Einen, zu Gott.

Beide Lichtarten leuchten aus sich heraus, eben weil sie in ihrer Eigenschaft als pure Wahrheit per se und nicht durch etwas anderes leuchten.

Die Aussage, Gott ist Licht von Himmel und Erde (des Weltalls), und das darauf folgende Gleichnis lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich hier nicht um irgendeine Art Pantheismus handelt. Es

¹² Ebd. 5,44: „Wir haben die Thora herabgesandt, die (in sich) Rechtleitung und Licht enthält, damit die Propheten, die sich (Gott) ergeben haben (aslamü), für diejenigen, die dem Judentum angehören, danach entscheiden...“

¹³ Ebd. 5,46: „Und wir gaben ihm (Jesus) das Evangelium, das (in sich) Rechtleitung und Licht enthält, damit es bestätige, was von der Thora vor ihm da war, und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen.“

¹⁴ Ebd. 4,174: „Ihr Menschen! Nunmehr ist (durch die koranische Offenbarung) von Eurem Herrn ein klarer Beweis (burhän) zu Euch gekommen. Und wir haben ein offenkundiges Licht zu Euch herabgesandt.“

ist auch nicht etwa an eine weltimmanente Physis zu denken. Gott ist von der Welt getrennt und doch mit ihr verbunden (Transzendenz und Inhärenz zugleich). Darüber, wie diese Verbindung im einzelnen aussieht, geben Hunderte von Koranversen Auskunft. Sie drücken aus, daß er der einzige Schöpfer von Himmel und Erde und allem, was sich dazwischen befindet, ist. Er ist nicht nur Schöpfer von allem, was existiert, er bringt darüber hinaus auch alle Geschehnisse, alle Ereignisse und alle Erscheinungen, die man sonst Menschen, Tieren, Pflanzen, Erde, Himmel, Sonne, Mond, Wolken, Wind, Regen, Tag, Nacht und mit einem Wort allen anderen Seienden zuschreibt, unmittelbar hervor. Alles geht auf seine Handlung und seine Wirkung zurück. Er ist also Licht von alldem, was es außer ihm gibt, alles tritt durch sein Licht in Erscheinung. Er ist nicht die Welt. Das gesamte Weltall ist aber mit allem, was sich darin befindet und ereignet, von ihm durchdrungen. Er ist überall, ohne räumlich zu sein. Er ist immer gegenwärtig, ohne zeitlich zu sein (wenn man ihn und seine Handlung mit einer sukzessiven vergänglichen Zeit in Beziehung setzt, so macht man sein Licht vergänglich¹⁵).

Der Mensch als ein Teil des Weltalls ist ebenso ein Werk Gottes. Seine Zeugung, Geburt, Kindheit, Jugend, sein Alter, Erwachen, Schlafen und alle seine anderen Handlungen gehen auf Gott zurück. Er (Gott) ist derjenige, der alle diese Erscheinungen hervorbringt: „Und nicht Ihr (gemeint sind die Gläubigen) habt sie getötet, sondern Gott, und nicht Du (gemeint ist Muhammad) hast jenen Wurf ausgeführt, sondern Gott.“¹⁶ Das bedeutet, daß auch der Mensch und seine Handlungen als ein Teil des Weltalls nur durch

¹⁵ Vgl. A. Falaturi, Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam, in: Glauben an den einen Gott, hrsg. von A. Falaturi und W. Strolz (Freiburg i.Br. 1975) 130ff.

¹⁶ Koran 8,17.

das Licht, durch den immer gegenwärtigen, allein wirkenden Gott zur Erscheinung kommen.

Daß der Koran einen so beschaffenen Gott ferner mit Leben, Wissen, Macht, Willen und anderen Eigenschaften ausstattet, braucht hier nicht betont zu werden. Wichtig ist für uns festzustellen, wie nun das gesamte Werk Gottes (der Mensch eingeschlossen) zu ihm steht. Dazu sagt der Koran generell: „Die sieben Himmel und die Erde und (alle) ihre Bewohner preisen ihn. Es gibt (überhaupt) nichts, was ihn nicht lobpreisen würde.“¹⁷ Das Lobpreisen setzt eine gewisse Gotteserfahrung voraus, ob man dies will oder nicht, wie dies in einem anderen Zusammenhang im Koran bestätigt wird: „Und vor Gott werfen sich alle, die im Himmel und auf Erden sind - sei es gutwillig oder widerwillig - (in Anbetung) nieder.“¹⁸ Der allein wirkende Gott wird in seiner Einheit und Einzigkeit durch sein Werk, wozu auch der Mensch gehört, erfahren, gepriesen und angebetet¹⁹, ob seine Geschöpfe dies wollen oder nicht, ob sie dies

¹⁷ Ebd. 17,44.

¹⁸ Ebd. 13,15.

¹⁹ Lobpreisen, sich niederwerfen, anbeten usw. setzen als Handlungen Willen und Bewußtsein des Handelnden voraus. Will nun der Koran mit dieser seiner Überzeugung, daß es nichts gibt, „was ihn nicht lobpreisen würde“ usw. eine gewisse Beseeltheit des Weltalls und dessen, was dazu gehört, vertreten? Wenn nicht, wie sollen dann die toten Gegenstände ihren Schöpfer lobpreisen usw.? Diese Frage ist seitens der islamischen Gelehrten vielfach und aus verschiedenen Blickwinkeln diskutiert worden. Uns scheint, daß zwischen dieser und der anderen koranischen Überzeugung, daß alles, was es außer Gott gibt, ein auf Gott hinweisendes Zeichen (äya) ist, eine immanente Beziehung besteht. Jedes Geschöpf als Werk Gottes weist durch sein von ihm abhängiges Dasein auf seinen Schöpfer hin. Durch die Erfüllung der ihm daseinsmäßig zugeteilten Aufgaben demonstriert jedes Geschöpf seine Unterwerfung vor seinem erhabenen Schöpfer, und durch das Wunder der Schöpfung, woran jedes Geschöpf beteiligt ist, lobpreist es die Vollkommenheit seines Herrn (rabb). Um so intensiver kann der Koran diese Überzeugung vertreten, als er die göttliche Wirklichkeit wie ein Licht vor Augen führt, von dessen Wirkung die ganze Schöpfung durchdrungen ist, was zugleich eine daseinsmäßige Gotteserfahrung seitens seiner Geschöpfe bedeutet.

wissen oder nicht; eine gewaltige Überzeugung, woran der Koran mit einer erstaunlichen Konsequenz festhält. Das bedeutet: Er ist der einzige Gott, und deshalb kann nur er allein als ein solcher erfahren und angebetet werden.

Soweit die koranische Überzeugung, insofern der Koran von der Wirklichkeit Gottes, d.h. von dem das ganze Weltall durchdringenden Licht, ausgeht.

Basierend auf dieser Grundlage - und so wenden wir uns der zweiten Frage, was ist der Mensch, und der dritten Frage, wie ist seine Gotteserfahrung, zu - ebnet das Licht in Torah, Evangelium und Koran eine andere Gotteserfahrung. Nicht eine entstehungs- und daseinsbedingte und insofern schicksalhafte, sondern - und darauf kommt es eigentlich an - eine auf einem freien Willen²⁰ begründete

²⁰ Wie ist der freie Wille des Menschen trotz der allumfassenden göttlichen Tätigkeit denkbar? Damit greifen wir eins der ältesten und schwierigsten Probleme auf, dessen Lösung den Muslimen von Anfang an viel Kopfzerbrechen bereitet hat. Die Art und Weise, wie man dieses Problem löste, wurde sogar das Kriterium für die Benennung der ersten theologischen Schulen: Gabnya (Vertreter des göttlichen Zwangs) und Qadariya (Vertreter der Willensfreiheit). Auch die späteren Schulen mußten sich für die eine oder andere Lösung oder für einen Kompromiß entscheiden (so die As'ariten und Schiiten, jeder natürlich auf andere Weise).

Für die Gabriya spricht die oben geschilderte koranische Überzeugung, daß Gott der Alleinwirkende ist und noch dazu die ausdrückliche Bestätigung: „Gott hat Euch geschaffen und das, was Ihr tut“ (Koran 37,96; vgl. 53,39). Für Qadariya spricht die im Koran und in der Tradition immer wieder betonte Verpflichtung des Menschen, sich an Gebote und Verbote zu halten, worauf dann Lohn und Strafe folgen. Eine solche Verpflichtung muß die Willensfreiheit voraussetzen, wenn sie nicht in sich widersprüchlich sein soll. Aber auch diese Überlegung findet im Koran ihre Bestätigung: „Gott verlangt von niemandem (bzw. verpflichtet niemanden) mehr, als er zu leisten vermag. Jedem kommt (dereinst) zugute, was er begangen hat“ (Koran 2,1286). Entgegen diesen beiden gegensätzlichen Thesen und gegenüber der schiitischen wie auch as'aritischen Kompromißlösung des Problems bietet - unserer Untersuchung nach - der Koran noch eine andere Lösung, die der hier aufgeführten Gott-Mensch-Beziehung völlig entspricht. Ein Studium der Namen Gottes und seiner Taten, die Koran und Tradition ihm zuschreiben, lassen uns zu dem Ergebnis kommen, daß in der

existentielle Gotteserfahrung: Unter allen Gottesgeschöpfen zeichnet sich der Mensch (neben dem Dschinn) dadurch aus, daß er - und diesmal nicht mehr Gott - als ein handelndes Wesen das Ziel der Schöpfung erfüllt bzw. erfüllen kann:

„Und ich habe die Dschinn und die Menschen nur dazu geschaffen, daß sie mir dienen.“²¹ Die Umkehrung dieser Aussage heißt: Würde der Mensch Gott nicht dienen, so käme seine Erschaffung nicht zustande. Der Sinn seiner Erschaffung ist einzig und allein darin begründet, daß er Gott dient und somit das Ziel der Schöpfung erfüllt.

Was heißt hier dienen, und wie und warum soll dies den Sinn der Schöpfung ausmachen?

Damit ist sicher keine blinde Dienerschaft eines unterjochten Sklaven gemeint. Dienen ist auch nicht ein verbales Bekenntnis zum

Tat nach der koranischen Überzeugung der alleinwirkende Gott Urheber aller Geschehnisse und Taten ist, selbst die negativ bewerteten Handlungen werden ihm zugeschrieben, z.B. daß er „Ränke schmiedet“ (Koran 3,54), daß er diesen oder jenen Menschen „irreführt“ (z.B. ebd. 44,88), (um hier von den theologischen Deutungen dieser und ähnlicher Passagen abzusehen). Es gibt aber nur eine einzige Tätigkeit, die per definitionem aus dem Allein-wirkend-Sein Gottes ausgenommen wird, nämlich Gott-Dienen, was, wie oben erklärt, das Ziel der Schöpfung ausmacht. Selbst wenn ein überzeugter Muslim den Widerspruch hinnehmen und für möglich halten würde, daß Gott sich selbst anbetet ('abada nafsabü), so müßte er seiner Überzeugung zuwider die ganze Schöpfung für sinnlos halten, weil Gott sich demnach selbst dienen könnte, wofür dann die Erschaffung von Dschinn und Mensch unnötig wäre.

Stimmen wir aber dieser Ausnahme zu, so kann die Verpflichtung des Menschen zum Dienen und zu jeder Handlung ohne jeden Widerspruch seine Willensfreiheit voraussetzen. Auf diese Weise finden die Argumente der Qadariya und Gabriela jeweils ihre Rechtfertigung, ohne sich zu widersprechen, wie man das bislang angenommen hat. Zur allgemeinen Orientierung vgl. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in early Islam* (London 1948); H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam* (Paderborn-München-Wien 1962) 97 ff.

²¹ Koran 51, 56.

Islam. Selbst der Glaube im Sinne einer alleinigen Überzeugung, daß es einen Gott gibt, kann nicht das hier gemeinte Dienen ersetzen. Dienen ('ibāda) ist vielmehr die Verwirklichung desjenigen Lichts, das Thora, Evangelium und Koran enthält, die Verwirklichung des Islam als die eines einzig wahren Lichts²², eines Islam nämlich, der als einzig wahre Religion²³ allen Propheten und Gesandten von Beginn der Schöpfung an bis Muhammad verkündet wurde.

Somit ist die Bezeichnung: 'abd (Diener) als Träger des Lichts, des Islam, und als Vollzieher desselben, die wichtigste koranische Bezeichnung für den Menschen, nicht für den Menschen, wie er ist, sondern wie er nach dem göttlichen Erschaffungsplan sein soll. Adam, Abraham, Moses, David, Salomon, Jesus und Muhammad waren alle 'abd (Diener), aber ein richtiger 'abd. Sie gehörten zu denjenigen, die den Islam, die Hingabe, voll und ganz verwirklicht haben. Die Verwirklichung dieser Hingabe geschieht aber nicht durch leblose Handlungen wie Beten, Fasten, Almosengabe usw. und auch nicht dadurch, daß man diesen oder jenen moralischen Wert verwirklicht; ein Vollzug der Hingabe ist vielmehr dann gewährleistet, wenn der Inhalt des von Gott herabgesandten Lichts nur in einer auf Gott gerichteten reinen Absicht und Aufrichtigkeit (ihlās)²⁴ verwirklicht wird.

Sich aufrichtig auf Gott einzustellen erstreckt sich nicht nur auf die rituellen Handlungen, sondern auch auf alle menschlichen Handlungen (die man für eine bloße Befolgung der Buchstaben des Ge-

²² Ebd. 39, 22: „Ist denn einer, dem Gott die Brust für den Islam geweitet hat, so daß er im Licht von seinem Herren steht?“

²³ Ebd. 3,19 „(Als einzig wahre) Religion gilt bei Gott der Islam.“

²⁴ Ebd. 39, 11: „Sag: Mir wurde befohlen, Gott zu dienen (a'buda Allah) und mich dabei in meinem Glauben ganz auf Ihn einzustellen.“ Vgl. ferner 39,2; 39,14; 2,139; 7,29; 98,5 usw.

setzes hält). Selbst Trinken, Essen, Schlafen, Gehen, Kaufen und alles, was ein 'abd vollbringt, fallen darunter. Ein richtiger abd, der alles in einer auf Gott gerichteten Aufrichtigkeit vollbringt, steht damit nicht nur in einem direkten aktiven Kontakt (einer dementsprechenden Erfahrung) mit Gott, dem er seiner Entstehung und seinem Dasein nach schicksalhaft verbunden ist und von dem er als ein Stück des Weltalls durchdrungen ist, ein richtiger abd lebt darüber hinaus mit ihm (mit Gott)²⁵. Er strebt danach, in einem so nahen Kontakt - Wir „sind ihm (dem Menschen) näher als die Halsschlagader“²⁶ - Gottes Wohlgefallen zu erwerben²⁷, dies als Ausdruck eines Dankes, den nur der Mensch unter allen Seienden, als ein neben Gott allein handelnder und wirkender, Gott entgegenbringen kann.

Nicht der Körper des Menschen, sondern seine Seele, davon aber nicht die ratio, sondern das Herz ist es, welches die Stätte einer solchen ständigen Mensch-Gott-Beziehung, einer Begegnung mit Gott als einer Got-teserfahrung ist; einer Gotteserfahrung, die weder als rational noch als empirisch (z.B. in der Begegnung mit einer Person) zu bezeichnen ist. Sie ist ein Gotteserlebnis sui generis. Es handelt sich auch in keiner Weise um ein mystisches Erlebnis im üblichen Sinne, darauf kommen wir zurück. Es ist ein Gotteserlebnis, das in der Verwirklichung des von Gott herabgesandten Lichts stattfindet. Der Mensch, und allein der Mensch, ist imstande, dieses Ziel der Schöpfung zu erfüllen, weil ihn der Schöpfer von Anfang an als ein dieses Licht, Islam, in sich tragendes Geschöpf geschaffen hat:

²⁵ Vgl. ebd. 2,153; 5,11; 29,69 usw.

²⁶ Ebd. 50,16.

²⁷ Ebd. 2,265.

„Richte nun Dein Antlitz auf die (einzig wahre) Religion! (Das ist) die natürliche (besser gesagt schöpfungsmäßige) Art (fitra), in der Gott die Menschen erschaffen hat. Die Art und Weise, in der Gott (die Menschen) geschaffen hat, kann man nicht abändern, das ist die richtige Religion, aber die meisten Menschen wissen (es) nicht.“²⁸

Das bedeutet: Das Dienen, die Verwirklichung des Islam, des Lichts, die in der Gotteserfahrung begründet ist, ist keine Erlösung von einem existentiellen schicksalhaften Übel. Das ist vielmehr die Entfaltung dessen, was dem Menschen vom Schöpfer mitgegeben ist, nämlich die Entfaltung des eigentlichen Kerns seines Daseins, d.h. die Entfaltung des in ihm versteckten, verborgenen Beisammenseins mit Gott, die Entfaltung des Islam, die Entfaltung der Hingabe an einen einzigen Gott; eine Entfaltung, die in allen ihren Phasen eine vollwertige Gotteserfahrung ist. Man kann sie genauso gut als Zurückgewinnung dessen bezeichnen, was von der Schöpfung her jedem Menschen mitgegeben, aber ihm verborgen geblieben ist, oder als Zurückfinden zu dem ihm von der Schöpfung her mitgegebenen Islam. Allenfalls handelt es sich um den Vollzug des Islam, des Lichts, der in jedem Menschen bereits verankerten Hingabe an den einzigen Gott, so daß es sich bei einem wahrhaften 'abd um einen dauerhaften, stets gleichen - und nicht um einen sich sukzessiv vervollkommnenden - Vollzug handelt; dieser ist stets die Erfahrung eines immer und überall gegenwärtigen Gottes.

Gewiß, es gelingt nicht jedem, dies voll und ganz und ohne Fehlschritte zu erreichen. Dies wird bereits am Beispiel des ersten Menschen, Adam, demonstriert²⁹. Auf dem Wege, ein richtiger 'abd zu

²⁸ Ebd. 30,30.

²⁹ Ebd. 2, 35-37.

sein, auf dem Wege, sich zu dem in ihm verborgenen Licht zu finden, stehen dem Menschen allerlei Hindernisse im Weg. Der Kampf dagegen, das Hin und Her zwischen Gott und Nicht-Gott, bringt jedoch einen lebendigen praktischen Dialog zwischen Mensch und Gott. Auch das ist eine Gotteserfahrung auf eine andere Art. Selbst in seiner Sünde, in seinem „weg“ von Gott und „hin“ zum Nicht-Gott, erfährt der von seiner Schöpfung aus mit göttlichem Licht ausgestattete Mensch seinen Schöpfer, seinen Gott.

Betrachtet man unter diesem Aspekt³⁰ die Namen, Eigenschaften und Tätigkeiten, die der Koran Gott zuschreibt und die Beschaffenheiten, durch die der Mensch charakterisiert wird, so sieht man, daß diese alle die wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch, dem einzigen Geschöpf, dem die göttliche Liebe gilt, markieren³¹, Liebe, Zorn, Lohn, Strafe, Gnade usw. seitens des Schöpfers und Glaube, Unglaube, Gehorsam, Ungehorsam, Gutes, Böses, Reue usw. seitens des Menschen. So oder so kann sich der Mensch nicht davon befreien, sich bejahend oder verneinend in einem Zustand ständiger Gotteserfahrung zu befinden, auch wenn er theoretisch oder praktisch Gott ablehnt.

³⁰ Unter dem Aspekt der wirklichen Gott-Mensch-Beziehung und des möglichen Mensch-Gott-Dialoges.

³¹ Wenn wir beim Studium der Namen Gottes, seiner Wesens- und Tateigenschaften von der Analyse der Gott-Welt-Beziehung ausgehen, zu welcher der Koran Anlaß gibt (und zwar dadurch, daß er Gott vergleichsweise als Licht des Weltalls bezeichnet) - können wir unschwer feststellen, daß jeder Name und jede Eigenschaft Gottes ein Moment dessen ausmacht, was das koranische Lichtgleichnis über die Wirklichkeit seines Wesens verkündet. Zur allgemeinen Orientierung vgl. al-Asmä' al-husnä, in: EI2I, 714ff. G. C. Anawar/, *Un traite des noms divins*, in: *Arabic and Islamic Studies in honour of H. A. Gibb* (Leiden 1965) 36ff; Al-Ghazäli, *al-Maqasad al-asnä fi sarh ma'äni asmä' Allah al-husnä* (Beirut 1971).

Das bisher Gesagte ist keine Mystik. Es handelt sich lediglich um die vom Koran eindeutig und mit Nachdruck gebotene Frömmigkeit (diese Frömmigkeit, welche ein notwendiger Bestandteil der Lehre Muhammads ist, wurde von den islamischen Machthabern unterlassen und von den Theologen und Rechtsgelehrten, die sich mit der äußeren Form der Handlungen zufriedengeben, vernachlässigt. Bei der Aufgliederung der Lehre Muhammads in verschiedene Disziplinen fand sie nicht den ihr gebührenden Platz. Die Beharrlichkeit der Mystiker, die Frömmigkeit als den Kern ihres mystischen Verfahrens anzusehen und darauf ihre über den Koran hinausgehende Lehre aufzubauen, hat vielfach bei den Muslimen und bei den Islamforschern zu dem Irrtum geführt, daß die Frömmigkeit eine mystische Angelegenheit sei). Es ist auch keine mystische Interpretation des Koran. Es fällt jedoch einem Mystiker nicht schwer, mit einem Schritt das Ganze in eine mystische Dimension umzuwandeln. Die koranische Lehre steht nämlich, wie gezeigt, trotz der nicht stark genug zu betonenden Berührung zwischen Gott und Mensch, auf der Grundlage einer Trennung zwischen Gott und Mensch als zweier Entitäten. Ein Mystiker kann und will - und das ist oft genug in der islamischen Geschichte geschehen - die bestehende Grenze zwischen Gott und seinem Lieblingsgeschöpf Mensch aufheben, indem er die Vereinigung der beiden Lichtarten in einer unio mystica, also in der Selbsterfahrung des Lichts, anstrebt, eben deshalb, weil es sich dabei um den strengsten Monotheismus handelt, um ein und dasselbe Licht; Licht von Himmel und Erde, zu dem er (Gott) führt, wen er will.