

## Kurzer Überblick über die klassische Theologie des sunnitischen Islam

Jens Bakker\*

### Abstract

This article provides a short overview of the system of classical theology of Sunnite Islam. “Classical theology” refers to the form of this science predominant in the realm of Sunnite theology at least from the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> to the 13<sup>th</sup>/19<sup>th</sup> centuries. The eight basic disciplines of theology are characterised by their classical definitions, followed by a short description of their tasks. In doing so, the author shows that classical theology explicitly defines itself as a scientific theology because it relates itself to the profane sciences, such as philosophy, from which it draws the epistemology and philosophy of science. Thereby, classical theology integrates itself with philosophy into a new paradigm of sciences.

It is also revealed that the development of the sciences in both the Islamic World and the Latin West take their point of departure from the same foundation, namely the works and achievements of Ibn Sīnā, and are therefore two branches of the same tree. Bakker finds evidence of a similarity between the attitude of classical Islamic theologians towards the relationship between reason and cognition from revelation and that characteristic of the European Enlightenment. However, this way of thinking emerges much earlier in the context of classical theology of Sunnite Islam.

**Keywords:** History of sciences, Enlightenment, epistemology, history of Islamic thought, reason and revelation, Islamic philosophy, Sunnite Islam, Islamic theology, classical theology of Sunnite Islam, standard works, Dogmatics, *kalām*, Islamic law, *fiqh*, *Ḥadīth*, Ibn Sīnā, Ibn al-Ḥāǧib, al’Īǧīy, at-Taftāzānīy, al-Ġurǧānīy.

### 1 Einleitung

Die Etablierung eines Faches „Islamische Studien“ oder „Islamische Theologie“ an mehreren deutschen Universitäten, nicht zuletzt auch in Osnabrück,<sup>1</sup> ist zweifellos geeignet, in breiteren akademischen und gesellschaftlichen Kreisen das Interesse an der Frage zu wecken, was denn die islamische Theologie überhaupt sei und ob es sich dabei um eine Wissenschaft im strengen Sinn handele und ihr damit zurecht ein Ort an der Universität zukomme. In dieser Untersuchung soll versucht werden, auf beide Fragen in rudimentärer Form eine Antwort zu geben.

---

\* Dr. Jens Bakker ist Mitglied der interdisziplinären Forschungsgruppe „Bildung, Religion, Frieden“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück. Seine Hauptarbeitsgebiete sind die Geistes- und Wissenschaftsgeschichte der islamischen Welt, insbesondere die Geschichte der sunnitischen Theologie in Mittelalter und früher Neuzeit.

1 Zu diesen Ereignissen siehe z.B. Michael Kiefer, „Islamische Theologie, Islamischer Religionsunterricht – Kritische Anmerkungen zur Funktion und Praxis der neu gegründeten Beiräte“, in: Klaus Spenlen (Hg.), *Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit*, Düsseldorf university press, Düsseldorf 2013, S. 213-228, dort besonders S. 214-215.

Diese Betrachtung wird dabei vom Standpunkt der Islamwissenschaft<sup>2</sup> – also einer profanen Geschichts- und Geisteswissenschaft<sup>3</sup> – unternommen, d.h. dass eine Theologie nur insofern in den Blick kommen kann, als sie eine menschliche Aktivität in dieser sinnlich wahrnehmbaren Welt ist. Ein Urteil darüber, ob sie die Inhalte der Offenbarung Gottes in angemessener Weise darlegt, kann nicht Aufgabe des Historikers sein, sondern steht nur dem Theologen zu.

Wenn es also darum geht, die islamische Theologie aus der Sicht der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte zu betrachten, sollte zunächst definiert werden, was man in diesem profanwissenschaftlichen Betrachtungsrahmen unter „Theologie“ verstehen könnte. In Anlehnung an die Begriffsbestimmung, die Tilman Nagel vorschlägt,<sup>4</sup> bezeichnet der Autor als „Theologie“ das Bemühen der Bekenner einer Religion, die Inhalte ihrer Religion systematisch zu erfassen und darzulegen.<sup>5</sup>

Diese Definition ist als eine sehr allgemeine, religions- und nicht nur wissenschaftsgeschichtlichen Zwecken dienende anzusprechen, unter die ganz unterschiedliche Formen von Theologie – wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche – fallen, und es werden sich wohl in fast jeder Religion Phänomene finden lassen, die von diesem Begriff der Theologie erfasst werden. Unter einer wissenschaftlichen Theologie versteht der Autor nun aber eine Theologie, die sich bewusst und explizit zu einem wissenschaftlichen Paradigma in Bezug setzt. Mit einem wissenschaftlichen Paradigma sei hier ein zielgerichtetes und wohlüberlegtes Bestreben, die Wirklichkeit rein rational zu erkennen, gemeint, das eine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie aufweist.<sup>6</sup>

Das anfangs genannte Erkenntnisziel dieser Untersuchung, nämlich die Frage danach zu beantworten, was islamische Theologie ist und ob sie als wissenschaftliche Theologie angesprochen werden kann, muss also im Hinblick auf diese Definition für „wissenschaftliche Theologie“ weiter präzisiert werden: Es soll zum einen darin bestehen, ein umrisshaftes Bild der systematischen Gestalt der islamischen Theologie zu zeichnen, d.h. dass ihre Einteilung in ihre Grunddisziplinen mitsamt einer knappen Angabe der Aufgaben bzw. Inhalte derselben geboten werden soll, wodurch ein Aspekt der Wissenschaftstheorie,

2 Zum Begriff der „Islamwissenschaft“ vgl. z.B. Martin Plessner, *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft, ein Versuch*, (= Philosophie und Geschichte 31), J. C. B. Mohr <Paul Siebeck>, Tübingen 1931, S. 7: „Die Islamwissenschaft, genauer: die Geschichte der politischen, kulturellen und geistigen Entwicklung der islamischen Welt als eines Ganzen sowie der einzelnen Völker, die sich zur Religion Muḥammads bekannten oder bekennen, ist einer der jüngsten Zweige am Baume der morgenländischen Studien.“

3 Zum Begriff der Geschichts- und Geisteswissenschaften vgl. z.B. die Artikel „Geschichte“ und „Geisteswissenschaften“ in: Armin Regenbogen/Uwe Meyer (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, (= Philosophische Bibliothek, Band 500), Felix Meiner, Hamburg 1998, S. 254 bzw. 245, sowie Hans Poser, *Wissenschaftstheorie, Eine philosophische Einführung*, (= Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 18125), Philipp Reclam jun., Stuttgart 2001, S. 210.

4 Vgl. dazu Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie, Von Mohammed bis in die Gegenwart*, C. H. Beck, München 1994, S. 10.

5 Zur Diskussion dieser Begriffsbestimmung vgl. auch die Dissertation des Autors *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert (NGTSl)*, (Bonner Islamstudien Band 23), EB, Berlin 2012, § 1.3, S. 33; § 3.1, S. 507.

6 Diese Begriffsbestimmung für „wissenschaftliche Theologie“ dürfte – nach Meinung des Autors – durchaus das zusammenfassen, was wohl auch von vielen zeitgenössischen Vertretern christlicher Theologie unter diesem Begriff verstanden wird, wenn der Autor die Ausführungen von Wilfried Härle, *Dogmatik*, (= De Gruyter Lehrbuch), Walter de Gruyter, Berlin 1995, § 1 und § 3 (S. 3-9 und S. 14-28), richtig interpretiert.

die die islamische Theologie zur Anwendung bringt, beleuchtet und zugleich die Frage nach ihrem Wesen ein Stück weit beantwortet wird. Zum anderen soll auf die Erkenntnistheorie, die von ihr zugrundegelegt wird, hingewiesen werden. Dabei wird hier keine Forschung betrieben, sondern einige Ergebnisse eigener Forschung und der anderer zusammengefasst und, indem diese zusammengeschaut werden, einige Schlussfolgerungen aus ihnen gezogen.

Nun blickt die islamische Theologie auf eine Geschichte von fast 1400 Jahren zurück, und die islamische Religionsgemeinschaft weist nicht wenige konfessionelle Gruppen wie etwa die der Sunniten, Zwölfer-Schiiten und Ismailiten<sup>7</sup> auf, so dass es – um den gegebenen Rahmen nicht zu sprengen, aber trotzdem wesentliche und gut fundierte Informationen zu bieten – zwingend notwendig ist, den Gegenstand der vorliegenden Betrachtung einzuschränken. Deshalb sei eine Form der Theologie ausgewählt, die im Hinblick auf die Zahl der Anhänger sowie Raum und Zeit besonders weite Verbreitung erfahren hat. Da die Konfession der Sunniten seit jeher die weitaus meisten Bekenner aufzuweisen hatte, wird in der gegenwärtigen Untersuchung ausschließlich diese Gemeinschaft in den Blick genommen.

In seiner Dissertationsschrift konnte der Autor nun zeigen, dass sich in der sunnitischen Glaubensgemeinschaft spätestens im 5./11. Jahrhundert eine Form der Theologie herausgebildet hatte, die wenigstens vom 7./13. Jahrhundert bis zum 13./19. Jahrhundert vorherrschend gewesen ist.<sup>8</sup> Wie wir gleich noch sehen werden, hat sie auch an der heutigen theologischen Diskussion einen erheblichen Anteil. Diese Theologie hat der Autor die „klassische Theologie des sunnitischen Islam“ genannt, was auch hier beibehalten wird. Entsprechend seinem Ziel, eine historisch möglichst wirkmächtige und repräsentative Theologie zu betrachten, sei hier also ausschließlich die klassische Theologie des sunnitischen Islam berücksichtigt.

## 2 Die Quellen für die klassische Theologie

Da es im sunnitischen Islam keine hierarchische, personell und als Organisation deutlich konturierte religiöse Institution – also so etwas wie ein kirchliches Lehramt – gibt, die festlegen könnte, was Theologie zu sein hat und aus deren Verlautbarungen man die normative Form der Theologie zuverlässig erheben könnte,<sup>9</sup> müssen andere Wege beschritten

---

7 Als einführende Literatur zu den Zwölfer-Schiiten und den Ismailiten sei auf die Monographien von Heinz Halm, *Die Schia*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, bzw. Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*, erste Paperback-Ausgabe, Cambridge University Press, Cambridge u.a. 1992 (Erste Ausgabe 1990), hingewiesen.

8 Vgl. dazu insbesondere *NGTSI* § 3.3.4 (S. 601-626), S. 695-696 (Ende § 3.3.5.2), S. 765-767 (§ 4.2.3, Nr. 2) und S. 847 (Ende § 4.3).

9 Vgl. z.B. die Ausführungen bei Stephen E. Tamari, *Teaching and Learning in 18th-Century Damascus: Localism and Ottomanism in an Early Modern Arab Society*, a Dissertation submitted to the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in History, UMI Dissertation Services, Ann Arbor, Michigan 1999, p. 94-95. Diese Aussage über die sunnitische Religionsgemeinschaft ist auch eines der Gesamtergebnisse der Dissertation des Autors, in der er alle allgemeinsten Momente, die die klassische Theologie der Form und dem Inhalt nach bestimmen, ermittelt hat, indem Quellen aus allen dafür relevanten Textgattungen zusammengeschaut wurden, sich jedoch keine Hinweise auf eine solches Lehramt finden lassen konnten. Vgl. dazu z.B. *NGTSI*, das Resümee auf den Seiten 849-853.

werden, um in Erfahrung zu bringen, was in breiten Kreisen der sunnitischen Theologen als wahr und normativ sowie gültig und sinnvoll angesehen wurde.

In seiner Dissertation hat der Autor gezeigt, dass es Texte gibt, die weit verbreitet – d.h. mindestens in Nordafrika, dem Nahen Osten sowie Klein- und Südasien – und über lange Zeiträume hinweg der Lehre und dem Studium der Theologie zugrundegelegt wurden, wobei sie diese weite Verbreitung ausschließlich durch die Beliebtheit erfuhren, die sie bei Lehrern und Schülern genossen. Aus dieser ausgedehnten zeitlichen und räumlichen Verbreitung ist mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit zu schließen, dass solcherart Texte zuverlässig darüber Auskunft geben, was eine große Hauptströmung der Theologen als wahr und gültig anerkannt hat. Diese Texte, die für uns heute – ebenso wie für die Studenten der Theologie in der Vergangenheit – also die Quellen für die Inhalte dessen sind, was der Autor als klassische Theologie bezeichnet, hat er „Standardwerke“ genannt.<sup>10</sup>

Im dritten Abschnitt seiner Dissertation hat der Autor das System der theologischen Wissenschaften dadurch erhoben, dass zunächst zwei Darstellungen dieses Systems – eine ausführliche, einen dicken Band füllende aus dem 10./16. Jahrhundert, die auch die profanen Wissenschaften mit einschließt,<sup>11</sup> und eine sehr knappe vom Beginn des 6./12. Jahrhunderts, die sich zwar auf die theologischen Wissenschaften beschränkt, diese aber mit den profanen in Bezug setzt<sup>12</sup> – betrachtet und diese Betrachtung mit der von Ausführungen aus noch im 12./18. Jahrhundert gebräuchlichen Standardwerken, die einzelne oder mehrere Disziplinen definieren und beschreiben oder sich mit Teilen des Systems der theologischen Wissenschaften befassen, verbunden.

Da sich zeigte, dass all diese Quellen im Hinblick auf die Grundzüge der theologischen Wissenschaften übereinstimmen, kann sicher gefolgert werden, dass es sich bei dem in diesen Quellen beschriebenen System – wobei mit „System“ die übereinstimmenden Grundzüge, die die einzelnen theologischen Wissenschaften und ihr Verhältnis zueinander und das der Theologie als Ganzes zu den profanen Wissenschaften definieren,

10 Den Nachweis für die Existenz solcher Standardwerke hat der Autor in *NGTSI*, § 4.1, geführt. In § 4.2 bietet er eine Liste von Standardwerken zu allen Grunddisziplinen der klassischen Theologie, wobei für jedes einzelne Werk erwiesen wird, dass es sich um ein Standardwerk handelt.

11 Dabei handelt es sich um *mißtāhu s-sa'ādah* des am 30. Rağab 968/13. April 1561 in Konstantinopel verstorbenen 'Işām ad-Dīn 'Abū l-Ḥayr 'Aḥmad b. Muştafā Ṭāškubrīzādah (zu seiner Biographie siehe Barbara Flemming, „*Ṭāshkōprüzāde*“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, X, T-U, E. J. Brill, Leiden 2000, p. 351-352). Die bibliographischen Daten einer Edition dieses Werkes, die vom Autor verwendet wurde, lauten wie folgt: 'Aḥmad b. Muştafā Ṭāškubrīzādah, *mawsū'atu muştalahāti mißtāhi s-sa'ādati wa-miştābihi s-siyādati fī mawḏū'āti l-'ulūmi*, ed. Rafīq al-'Ağam und 'Alīy Dahrūğ, erste Auflage, Maktabat Lubnān Nāşirūn, Beirut 1998.

12 Damit meint der Autor einen Abschnitt aus der Einleitung des berühmten 'Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālīy aṭ-Ṭūsīy zu seinem *al-mustaşfā min 'ilmi l-'uşūli* (unter der Überschrift *bayānu martabati hādā l-'ilmi wa-nisbatihī 'ilā l-'ulūmi*): 'Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālīy, *al-mustaşfā min 'ilmi l-'uşūli*, unveränderter Nachdruck der ersten Auflage al-Maṭba'ah al-'Amīriyah bi-Būlāq 1322 A. H., zwei Bände, Dār Şādir, Beirut ohne Jahr, I, S. 5-7; 'Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālīy aṭ-Ṭūsīy, (lebte 450-505 A. H.), *al-mustaşfā min 'ilmi l-'uşūli*, ed. Muḥammad Sulaymān al-'Aşqar, zwei Bände, erste Auflage, Mu'assasat ar-Risālah, Beirut 1417/1997, I, S. 36-38). al-Ġazālīy lebte von 450/1058 bis Ġumādā II 505/Dezember 1111. Vgl. zu seiner Biographie W. Montgomery Watt, „*al-Ġhazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī*“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, II, C-G, E. J. Brill, Leiden 1965, p. 1038-1041, der auch mitteilt, dass al-Ġazālīy seinen *mustaşfā* im Jahr 503/1109 vollendet habe (vgl. ebd., p. 1040).

so dass sie eine geordnete Gesamtheit bilden, gemeint ist – um das über den oben genannten langen Zeitraum weitaus vorherrschende handelt.<sup>13</sup>

Nun hat der Autor als Textgrundlage für die Standardwerke ausschließlich Druckausgaben – zumeist neuere – verwendet.<sup>14</sup> Der Sachverhalt, dass diese Standardwerke auch heute noch immer wieder gedruckt werden, lässt es wahrscheinlich erscheinen, dass die klassische Theologie immer noch eine nicht unbedeutende Rolle im theologischen Diskurs spielt.

### 3 Das System der theologischen Wissenschaften

Im Folgenden seien also diese den untersuchten Quellen für die klassische Theologie gemeinsamen Grundzüge, die die einzelnen theologischen Disziplinen ihrem Wesen nach bestimmen und in eine geordnete Gesamtheit integrieren, eben das klassische System der Theologie, kurz umrissen. Dabei soll im Ansatz deutlich werden, dass zur Formulierung dieses Systems die Wissenschaftstheorie der profanen Wissenschaften der klassischen Zeit – also der Philosophie – angewandt wurde. Bei dieser Darstellung fasst der Autor in der Hauptsache Teile dessen zusammen, was in § 3 seiner Dissertation dargelegt wird. Kommen auch Inhalte aus anderen Abschnitten seiner Arbeit oder aus anderer Sekundärliteratur zur Sprache, wird dies eigens angemerkt.

Die Gesamtheit der Theologie bzw. der theologischen Wissenschaften, die *al-‘ulūmu š-šar‘īyah*, *al-‘ulūmu d-dīnīyah* oder manchmal auch *al-‘ulūmu l-‘islāmīyah* genannt werden und die in Unterscheidung von der Philosophie, die als die Erkenntnis der Wirklichkeit nach Maßgabe des natürlichen Erkenntnisvermögens bestimmt wird, als Erkenntnis der Wirklichkeit unter Berücksichtigung der Offenbarung definiert wird, wird von den klassi-

---

13 Wie schon oben erwähnt, konnte der Autor in seiner Untersuchung nur nachweisen, dass das klassische System der theologischen Wissenschaften – gemeint mit dem „klassischen System“ sind die Grundzüge des Systems der Theologie im infrage stehenden Zeitraum – sich bereits im 5./11. Jahrhundert herausgebildet hatte, denn al-Ġazālī beschreibt ja ein schon vor ihm ausformuliertes Konzept, und dass es spätestens im 7./13. Jahrhundert das vorherrschende gewesen ist, da der älteste Text, von dem der Autor zeigen konnte, dass er kurz nach seiner Entstehung als Standardwerk verwendet wurde, und der das klassische System der theologischen Wissenschaften voraussetzt – nämlich *al-muḥtaṣaru l-‘uṣūlī* des Ibn al-Ḥāǧib –, im 7./13. Jahrhundert anzusiedeln ist. Vgl. dazu *NGTSI*, § 3.3.4, insbesondere S. 623-626, S. 695-696 (Ende § 3.3.5.2), S. 765-767 (§ 4.2.3, Nr. 2) und S. 847 (Ende § 4.3). Ġamāl ad-Dīn ‘Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. ‘Umar b. ‘Abī Bakr al-Mālikī, der als Ibn al-Ḥāǧib bekannt ist, wurde nach 570/1174-5 im oberägyptischen Esna geboren und starb am 24. Šawwāl 646/11. Februar 1249 in Alexandria. Vgl. zu seiner Biographie H. Fleisch, „*Ibn al-Ḥāǧib, Djamāl al-Dīn Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. ‘Umar b. Abī Bakr al-Mālikī*“, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, III, H-Iram, E. J. Brill, Leiden 1971, p. 781. Für dieses Werk lassen sich z.B. folgende Textausgaben nennen: Ġamāl ad-Dīn ‘Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. ‘Umar b. ‘Abī Bakr Ibn al-Ḥāǧib, (lebte 571-646 A. H.), *muḥtaṣaru muntahā s-su‘li wa-l-‘amal fī ‘ilmayī l-‘uṣūlī wa-l-ḡadal*, ed. Naǧīr Ḥamādū, zwei Bände, erste Auflage, Dār Ibn Ḥazm, Beirut 1428/2006; ‘Aǧud ad-Dīn [‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Aḥmad] al-‘Īǧī (gest. 756 A. H.), *šarḥu muḥtaṣari l-muntahā l-‘uṣūlīyi ta‘līfī l-‘imāmi Ibnī l-Ḥāǧibi l-mutawaffā 646 h., ma‘a ḥāšiyati l-‘allāmati Sa‘di d-Dīni t-Taftāzānīyi l-mutawaffā 791 h. wa-ḥāšiyati l-muḥaqqiqi s-Sayyidi š-Šarīfī l-Ġurǧānīyi l-mutawaffā 816 h., wa-ma‘a ḥāšiyati l-muḥaqqiqi Ḥasanīni l-Harawīyi ‘alā ḥāšiyati s-sayyidi l-Ġurǧānīyi*, ed. Ša‘bān Muḥammad ‘Ismā‘īl, unveränderter Nachdruck der Ausgabe al-Maṭba‘ah al-‘Amīriyah, Būlāq und al-Maṭba‘ah al-Ḥayrīyah, Kairo, Ende Rabī‘ I 1319 A. H., zwei Teile in einem Band, Maktabat al-Kullīyāt al-‘Azharīyah, Kairo 1403/1983.

14 Zu Textausgaben von Standardwerken vgl. das Literaturverzeichnis von *NGTSI* zusammen mit der Liste von Standardwerken in § 4.2. Darüber hinaus lassen sich für zahlreiche der vom Autor dort aufgeführten Standardwerke noch weitere Druckausgaben finden, die er nicht verwendet und dementsprechend im Literaturverzeichnis nicht erwähnt hat.

schen Theologen in acht Grunddisziplinen eingeteilt. Dabei ist mit „Grunddisziplinen“ gemeint, dass diese die erste Einteilung dieser Gesamtheit bilden und diese acht Grundabteilungen bisweilen noch jeweils in weitere Unterdisziplinen zerfallen können. Diese Einteilung stellt sich also folgendermaßen dar:

**1** – Die Dogmatik (*‘ilmu l-kalāmi/‘ilmu ‘uṣūli d-dīni/‘ilmu t-tawhīdi wa-ṣ-ṣifāti*): Sie hat die Aufgabe, die theoretischen Aussagen der Offenbarung durch Beweise, die Gewissheit – d.h. Wissen – begründen, zu beweisen. Die Dogmatik steht an der Spitze der theologischen Wissenschaften, da sie die Wahrhaftigkeit der Offenbarung nur durch dem natürlichen Erkenntnisvermögen zugängliche Argumente erweisen muss und damit die Grundlage für alle übrigen theologischen Wissenschaften legt.

Würde nämlich der Wahrheitsanspruch der Offenbarung nicht ausschließlich vernünftig begründet werden können, ergäbe sich ein Zirkelschluss, da dieser Wahrheitsanspruch dann in der Form des Arguments „ich bin ein Gottesgesandter, da ich sage, dass ich ein Gottesgesandter bin, und dies ist eine wahre Aussage, eben da ich ja ein Gottesgesandter bin“, auf sich selbst beruhen würde.

Zum Erweis der Wahrheit der Offenbarung muss zunächst die Existenz Gottes rein vernünftig bewiesen werden, da man nicht wissen kann, dass eine Offenbarung von Gott kommt, wenn man nicht weiß, dass Gott existiert. Desgleichen muss rein vernünftig erwiesen werden, dass Gott bestimmte Attribute zukommen, so dass deutlich wird, dass er es vermag, Gesandte zu den Menschen zu senden und die Wahrhaftigkeit solcher Gesandten unzweifelhaft durch Wunder zu beglaubigen. Schließlich muss ohne Rückgriff auf Argumente, die auf dem Wahrheitsanspruch der Offenbarung beruhen, gezeigt werden, dass Muḥammad ein durch Beglaubigungswunder von Gott bestätigter Gesandter gewesen ist.<sup>15</sup>

Ist dies geleistet, kann auch die Offenbarung als Erkenntnisquelle herangezogen werden, da ihr göttlicher Ursprung und damit ihre unbedingte Wahrhaftigkeit bewiesen sind. Allerdings sind der Erkenntnis aus der Offenbarung gewisse Grenzen gesetzt, die durch das Wesen der Kommunikationsform, die dem Menschen zugänglich ist, also der Sprache, in der die Offenbarung nur erfolgen kann, bedingt sind.

So lässt sich die Offenbarung zur Gewinnung theoretischer Aussagen – für die, wie oben bereits festgestellt, Gewissheit gefordert wird – nur dann heranziehen, wenn die ja in sprachlicher Form vorliegenden Aussagen unzweifelhaft authentisch<sup>16</sup> und eindeutig sind und sicherer Erkenntnis der Vernunft, auf der der Wahrheitsanspruch der Offenbarung beruht, nicht widersprechen.

Aussagen der Offenbarung, die unmittelbar wörtlich interpretiert unzweifelhaft gewisser Vernunftkenntnis widersprechen, sind z.B. solche, die Gott in anthropomorpher Form beschreiben. Sie müssen deshalb in einer Weise interpretiert werden, die mit dem im Einklang steht, was die Vernunft auf natürlichem Wege von Gott weiß, was nur erreicht werden kann, wenn sie in einem übertragenen Sinne verstanden werden. D.h. dass die Vernunftkenntnis, die zum Erweis der Wahrhaftigkeit der Offenbarung führt, stets als Kontext einer jeden Aussage der Offenbarung mitgedacht werden muss und im Falle, dass ein Offenbarungstext offensichtlich eine Bedeutung zu haben scheint, die dieser gewissen

---

15 Die Notwendigkeit, die Wahrhaftigkeit der Offenbarung rein vernünftig zu beweisen, hat der Autor in *NGTSI*, § 2.2.4.2.7 (S. 201-218), besprochen.

16 Vgl. Dazu *NGTSI*, § 2.2.4.2.8 (S. 218-234).

Vernunftkenntnis widerspricht, als kontextueller Hinweis berücksichtigt werden muss, der darauf verweist, dass eine übertragene Bedeutung des betreffenden Wortlauts intendiert ist.<sup>17</sup>

Nun ist die Dogmatik in mehrfacher Hinsicht diejenige Wissenschaft, die den Bezug zu den profanen Wissenschaften, d.h. zur Philosophie der klassischen Zeit – die ja, wie oben bereits erwähnt, als die Erkenntnis der Realität nach Maßgabe unseres natürlichen Erkenntnisvermögens definiert wird –, herstellt und an der deutlich wird, dass es sich bei der klassischen Theologie um eine sich bewusst wissenschaftlich verstehende Theologie handelt:

Die Abteilung der Dogmatik als derjenigen Wissenschaft, die sich mit dem Erweis der theoretischen Aussagen der Offenbarung befasst, ist durch die Einteilung der Philosophie in theoretische – d.h. Metaphysik, Mathematik und Physik – und praktische Wissenschaften – d.h. Ethik, Ökonomik und Politik – motiviert. Dies zeigt, dass die Wissenschaftstheorie der profanen Wissenschaften auf die theologischen angewandt wird.

Deutlich wird diese Übernahme der Wissenschaftstheorie der profanen Wissenschaften auch daran, dass man darauf bedacht ist, die Dogmatik – in der gleichen Art, wie dies für die philosophischen Disziplinen üblich ist – begrifflich genau durch eine Definition zu bestimmen, und sie durch Identifizierung ihres Gegenstandes,<sup>18</sup> ihrer Rangstufe im Gesamt der Wissenschaften und ihres Zieles von anderen Wissenschaften – theologischen wie profanen – abzugrenzen und mit ihnen in Beziehung zu setzen.<sup>19</sup>

Der Beweis der Wahrhaftigkeit der Offenbarung, der ja auch den Beweis für die Existenz Gottes und einige seiner Attribute mit einschließt, wird bewusst in eine Form geführt, die auch den Kriterien der philosophischen Wissenschaften für gewisses Wissen standhalten kann. Dementsprechend findet die Behandlung der Fragestellungen der Philo-

---

17 Die Problematik der Gewinnung theoretischer Aussagen aus der Offenbarung hat der Autor in *NGTSI* nicht behandelt, vgl. dazu Nicholas Heer, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymīyah and the *Mutakallimūn*", in: Mustansir Mir (Ed.), *Literary Heritage of Classical Islam, Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*, The Darwin Press, Princeton/New Jersey 1993, p. 181-195. Heer führt auf p. 182-183 für diese Sicht auf das Verhältnis von natürlicher Erkenntnis und Erkenntnis aus Offenbarung hinsichtlich theoretischer Aussagen auch jeweils eine Textpassage aus zwei Werken über Dogmatik, nämlich aus *ṣarḥu l-maqāṣidi* des Sa'd ad-Dīn Mas'ūd b. 'Umar at-Taftāzānī und aus dem Kommentar as-Sayyid aš-Šarīf 'Alīy b. Muḥammad al-Ġurġānīys zu den *mawāqif* 'Aḍud ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān b. 'Aḥmad al-'Īġīys an, von denen der Autor nachweisen konnte, dass sie Standardwerke waren (vgl. *NGTSI*, § 4.2.1, Nr. 2 und 3, S. 753-754).

18 D.h. in der Fachsprache der klassischen islamischen Theologie bzw. der islamischen Philosophie ihres „Subjekts“ (*al-mawḍū'*).

19 Zusätzlicher Hinweis: Die Wissenschaftstheorie und ihre Anwendung auf die Dogmatik, einschließlich expliziter Bezüge zur philosophischen Wissenschaftstheorie, wird recht ausführlich z.B. jeweils am Anfang der Einleitungsteile folgender Werke dargestellt: Sa'd ad-Dīn Mas'ūd b. 'Umar b. 'Abd Allāh at-Taftāzānī (lebte 712 A. H.-793 A. H.), *ṣarḥu l-maqāṣidi*, ed. 'Abd ar-Raḥmān 'Umayrah, erste Auflage, fünf Bände, 'Ālam al-Kutub, Beirut 1409/1989, sowie as-Sayyid aš-Šarīf 'Alīy b. Muḥammad al-Ġurġānīy, *ṣarḥu kitābi l-mawāqifi li-l-qāḍi l-'imāmi 'Aḍudi d-Dīni 'Abdi r-Raḥmāni bni 'Aḥmada l-'Īġīyi*, ed. 'Abd ar-Raḥmān 'Umayrah, erste Auflage, drei Bände, Dār al-Ġīl, Beirut 1417/1997. Eine andere Ausgabe des letzteren Texts: as-Sayyid aš-Šarīf 'Alīy b. Muḥammad al-Ġurġānīy, *ṣarḥu l-mawāqifi li-l-qāḍi 'Aḍudi d-Dīni 'Abdi r-Raḥmāni l-'Īġīyi, l-mutawaffā 756 h., wa-ma-'ahū ḥāšiyatu 'Abdi l-Ḥakīmi s-Siyālkūtīyi wa-ḥāšiyatu Ḥasanin Čalabī bni Muḥammadin Šāhi l-Fanārīyi*, (= manšūrāt Muḥammad 'Alīy Bayḍūn), ed. Maḥmūd 'Umar ad-Dimyātīy, erste Auflage, acht Teile in vier Bänden, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Beirut 1419/1998. Von beiden Texten konnte der Autor nachweisen, dass sie Standardwerke waren (vgl. *NGTSI*, § 4.2.1, Nr. 2 und Nr. 3, S. 753-754).

sophie, die zur Erreichung dieses Ziels gelöst werden müssen, in der Dogmatik statt, so dass ein Teil der Philosophie in die Theologie integriert wird.

Da diese Fragestellungen zumeist der philosophischen Disziplin der Metaphysik (*al-'ilāhīyāt*) angehören, wird auch ein anderer Sachverhalt offenbar, der nach Auffassung der klassischen Theologen bedingt, dass die Dogmatik an der Spitze der theologischen Wissenschaften steht: Die Metaphysik ist nämlich das Haupt der philosophischen Wissenschaften und sie nimmt diese Position in der Hierarchie derselben nicht nur deshalb ein, da sie – wie ja auch die Dogmatik für die theologischen Wissenschaften – die Voraussetzungen für die übrigen philosophischen Wissenschaften bereitstellt, sondern auch, weil ihr Gegenstand (Subjekt: *al-mawdū'*) – nämlich das Seiende insofern es seiend ist – der denkbar allgemeinste ist und damit die Gegenstände der anderen Wissenschaften mit in sich einschließt. In ähnlich allgemeiner Weise bestimmen die Theologen den Gegenstand der Dogmatik zumeist als jegliches Erkennbare, dessen Erkenntnis zum Erweis einer theoretischen Lehre der Religion vonnöten ist.

Ebenso wie die Dogmatik werden entsprechend der philosophischen Wissenschaftstheorie auch die übrigen theologischen Wissenschaften behandelt, indem sie nämlich präzise definiert sowie ihre Voraussetzungen,<sup>20</sup> ihr Gegenstand und ihr Ziel bestimmt werden. Um dies ansatzweise deutlich werden zu lassen, wenden wir uns nun also den Grundzügen der übrigen theologische Wissenschaften zu.

**2 – Die praktische Theologie (*al-fiqh*):** Sie ist mit der Gewinnung der Normen der Offenbarung für das Handeln aus den Erkenntnisquellen für die Offenbarung befasst. In der Sekundärliteratur wird die praktische Theologie zumeist „islamisches Recht“ genannt.

Sie wird parallel zur Einteilung der Philosophie in theoretische und praktische von der Dogmatik unterschieden, die sich ja mit den theoretischen Aussagen der Offenbarung befasst.

Nach Auffassung der klassischen sunnitischen Theologie können die praktischen Normen nur aus der Offenbarung erkannt werden, da Gott frei wählt und der Mensch den Maßstab, an dem Gott sein Handeln beurteilt, nur aus der Mitteilung Gottes erfahren kann, da ihm die gänzlich freie und souveräne und damit zunächst unerforschliche Setzung Gottes ja anders nicht bekannt werden kann.<sup>21</sup>

Anders als in der Dogmatik, für deren Argumente gefordert wird, dass sie Gewissheit begründen, ist der größte Teil der Sätze der praktischen Theologie nicht gewiss, sondern hat lediglich den Status einer Vermutung. Im eigentlichen Arbeitsbereich des praktischen Theologen (*al-muḡtahid*), der darin besteht, für in der Offenbarung nicht explizit an-

---

20 Da Metaphysik bzw. Dogmatik die Voraussetzungen für alle übrigen philosophischen bzw. theologischen Wissenschaften bereitstellen, entnehmen sie anderen Wissenschaften keine Voraussetzungen; ihre Voraussetzungen sind nämlich apriorische Erkenntnisse, d.h. solche Erkenntnisse, die keines Beweises bedürfen, die aber unzweifelhaft wahr sind, wie z.B. der Satz, dass eine Aussage nicht zur selben Zeit und in derselben Hinsicht für denselben Gegenstand wahr und falsch sein kann, dass also z.B. zur selben Zeit eine Wand nicht schwarz und nicht-schwarz sein kann.

21 Die Begründung dafür, dass die praktischen Normen nur aus der Offenbarung erkannt werden können, hat der Autor in *NGTSI* nicht ausführlich besprochen, dort findet sich nur der kurze Hinweis, den al-Ġazālīy in seinem knappen Abriss des Systems der Theologie im *mustaṣfā* bietet (vgl. § 3.3.4, S. 614-615, Nr. 4 und Nr. 5; al-Ġazālīy, *al-mustaṣfā*, ed. al-Maṭba'ah al-'Amīriyah, I, S. 6; ed. al-'Ašqar, I, S. 37).



gesprochene und bisher noch nicht bedachte Situationen die Handlungsnormen der Offenbarung zu ermitteln, kann ausschließlich Vermutung gewonnen werden.<sup>22</sup>

Dass auf dem Gebiet der praktischen Theologie zumeist nur Vermutung erreicht werden kann, liegt an der Form, in der die Offenbarung wegen der begrenzten kognitiven Fähigkeiten des Menschen nur vorliegen kann.<sup>23</sup> Dieser Sachverhalt hat auch zur Folge, dass in der praktischen Theologie unterschiedliche Auffassungen gleichberechtigt nebeneinander stehen bleiben dürfen, denn wenn die Erkenntnisquellen für die Offenbarung keine Gewissheit sondern nur Vermutung vermitteln können, bieten sie somit zwangsläufig Raum für unterschiedliche Vermutungen, so dass die Bemühungen verschiedener praktischer Theologen zu voneinander abweichenden Ergebnissen führen können und in der Tat auch geführt haben und führen.<sup>24</sup>

**3** – Die Prinzipienlehre zur praktischen Theologie (*‘uṣūlu l-fiqhi*): Ihr Gegenstand sind die Regeln, gemäß derer die praktischen Normen aus den Erkenntnisquellen für die Offenbarung gewonnen werden.

**4** – Die Wissenschaft vom Sufi-Weg (*‘ilmu t-taṣawwufi*): Sie ist als eine religiöse Psychologie anzusprechen, deren Ziel darin besteht, die negativen Eigenschaften der Seele zurückzudrängen oder diese gar von jenen zu läutern.

**5** – Die Wissenschaft von den Lesarten des Koran (*‘ilmu l-qirā’āti*): Ihr Gegenstand ist die Textgestalt und richtige Rezitation des Koran. Der Koran ist nach Auffassung der klassischen Theologie nicht nur hinsichtlich seines Inhalts, sondern auch im Hinblick auf seine konkrete sprachliche Form Offenbarung Gottes<sup>25</sup> und sein Text vielfältig bezeugt (*mutawātir*), d.h. von einer so großen Zahl Überlieferer übereinstimmend überliefert worden, dass kein Zweifel daran bestehen kann, dass der Wortlaut vorliegt, den Muḥammad seinen Zeitgenossen verkündet hat.<sup>26</sup>

Außerdem wird der Koran als das hauptsächliche Beglaubigungswunder für den Gottesgesandten Muḥammad angesehen, denn trotz der Aufforderung Muḥammads an seine Gegner, etwas hervorzubringen, das einem Abschnitt aus dem Koran als Sprachkunstwerk gleichkommt, um seinen Anspruch, Gottesgesandter zu sein, zu widerlegen, konnten diese,

---

22 Vgl. dazu auch NGTSI, § 2.2.4.2.3, S. 127-129, und den Artikel des Autors *“The Meaning of the Term Šarī‘ah in the Classical Theology of Sunnite Islam”*, in: Hikma, Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik, Band III, Heft 5, Kalam Verlag, Freiburg i. Br. Oktober 2012, p. 187-203, p. 198-200.

23 Die systematische Begründung dafür, warum die Erkenntnisquellen für die praktischen Normen der Offenbarung in der Regel nur Vermutung begründen können, hat der Autor in NGTSI nicht umfassend behandelt. Allerdings hat er einen bedeutenden Aspekt davon eingehend besprochen, nämlich dass der ganz überwiegende Teil der Berichte über die Worte und das Handeln des Gottesgesandten Muḥammad – die Hadithe –, die eine der Erkenntnisquellen für die Offenbarung sind, nicht so dicht bezeugt überliefert sind, dass sie Gewissheit hinsichtlich dessen gewährleisten, dass das dort Berichtete so geschehen ist. Vgl. dazu § 2.2.4.2.6 (S. 181-201) und § 2.2.4.2.8 (S. 218-34). Dazu, dass die Offenbarung den begrenzten kognitiven Fähigkeiten des Menschen Rechnung trägt, siehe auch den Artikel des Autors *“The Meaning of the Term Šarī‘ah in the Classical Theology of Sunnite Islam”*, p. 198-200.

24 Vgl. dazu ebd., p. 201-202.

25 Vgl. dazu NGTSI, § 2.2.2, S. 52.

26 Der Begriff der vielfältigen Bezeugung (*at-tawātur*) ist eine erkenntnistheoretische Kategorie, er wird in NGTSI, § 2.2.4.2.5 (S. 147-181), besprochen. Zur vielfältigen Bezeugung des Korantextes vgl. ebd. § 2.2.4.2.7 (S. 201-218).

obwohl sie zunächst viel zahlreicher als seine Anhänger und viele von ihnen Künstler des Wortes waren, solches nicht leisten.<sup>27</sup>

**6** – Die Koranauslegung (*‘ilmu t-tafsīri*): Sie ist bestrebt, die inhaltliche Bedeutung der Koranverse zu ermitteln.

**7** – Die Hadith-Wissenschaft (*‘ilmu l-Ḥadīthi*): Da der Gottesgesandte hinsichtlich der Übermittlung der Botschaft Gottes an die Menschen unfehlbar ist – hat Gott ihn doch durch das Beglaubigungswunder als wahrhaftigen Überbringer seiner Offenbarung ausgewiesen – sind alle seine Worte und Handlungen, die Sunna genannt werden, soweit sie religiöse oder praktische Bedeutung haben, Erkenntnisquelle für die Offenbarung.<sup>28</sup>

Die Berichte über die Worte und das Handeln des Propheten werden als Hadith bezeichnet.<sup>29</sup> Anders als der Text des Koran sind die meisten dieser Berichte (Hadithe) nicht vielfältig bezeugt überliefert, so dass sie kein Wissen, sondern nur Vermutung von dem in ihnen Berichteten begründen können.<sup>30</sup> Somit kommt die große Mehrheit der Hadithe nur als Erkenntnisquellen für praktische Normen der Offenbarung in Frage,<sup>31</sup> und da Vermutung graduelle Unterschiede aufweisen kann, eignet verschiedenen Hadithen, abhängig von bestimmten Faktoren, die die Stärke der Vermutung bedingen, die ein Hadith zu begründen vermag, eine unterschiedliche Autorität, über die Offenbarung Auskunft zu geben.<sup>32</sup>

Die Aufgabe der Hadith-Wissenschaft besteht nun darin, die Autorität der einzelnen Hadithe zu bestimmen. Darüber hinaus gehören zu ihr noch zahlreiche andere Teildisziplinen, die verschiedene sprachliche und inhaltliche Aspekte der Hadith-Literatur zum Gegenstand haben.<sup>33</sup>

**8** – Die Prinzipienlehre zur Hadith-Wissenschaft (*al-muṣṭalah*): Ihr Gegenstand sind die Regeln, nach denen die Autorität der Hadithe bestimmt wird.<sup>34</sup>

Aus diesem Überblick wird deutlich, dass es sich bei der klassischen Theologie um eine wissenschaftliche Theologie im oben definierten Sinn handelt, da sie sich mit einem profanwissenschaftlichen Paradigma – nämlich dem der Philosophie ihrer Zeit – in Beziehung setzt, ja sich sogar mit diesem in ein neues Wissenschaftsparadigma integriert. Dies lässt sich so begründen: Die Theologie bekennt sich zum – wie Heer es in seinem Artikel ausdrückt – „Primat der Vernunft“ (*the priority of reason*), d.h. es wird sowohl eingeräumt, dass der Wahrheitsanspruch der Religion vernünftig begründet werden muss, als auch festgestellt, dass die Offenbarung unbezweifelbarer natürlicher Erkenntnis nicht widersprechen kann und die Erkenntnisquellen für die Offenbarung dementsprechend

27 Vgl. dazu *NGTSI*, § 2.2.2, S. 53-54, und § 2.2.4.2.7, S. 209-216.

28 Vgl. zur Unfehlbarkeit des Propheten und zum Begriff ‚Sunna‘ in der klassischen Theologie *NGTSI*, § 2.2.2, S. 56-72.

29 Zur Definition des Begriffs ‚Hadith‘ vgl. *NGTSI*, § 2.2.2, S. 55-56 und S. 64-66.

30 Vgl. dazu *NGTSI*, § 2.2.4.3.2, S. 283-286; § 2.2.4.2.8 (S. 218-234). Berichte, die nicht vielfältig bezeugt (*mutawātir*) sind, werden als „einzeln bezeugt“ (*ḥabaru wāḥidin*, *ḥabaru ‘aḥādīn*) bezeichnet. Siehe zu diesem Begriff ebd. § 2.2.4.2.6 (S. 181-201).

31 Vgl. *NGTSI*, § 2.2.4.2.8, S. 218-231.

32 Vgl. zum *unterschiedlichen* Gewicht, das Hadithen zukommen kann und zu den Faktoren, die dies bedingen *NGTSI*, § 2.2.4.3.2, S. 283-310.

33 Zur Hadith-Wissenschaft siehe auch *NGTSI*, § 2.2.4.1, S. 90-94.

34 Die Grundzüge der Hadith-Wissenschaft werden in *NGTSI*, § 2.2.4.1 (S. 77-99), erläutert.

interpretiert werden müssen. Dabei wird jedoch nicht einfach gleichsam *a priori* vorausgesetzt, dass Vernunft und Offenbarung sich nicht widersprechen können, da beide Wege zur Wahrheit sind, sondern die Einsicht in den Wahrheitsanspruch der Offenbarung wird ausschließlich der natürlichen Erkenntnis anheimgestellt. Würde die Vernunft diesen Wahrheitsanspruch nicht erweisen können, wäre die Offenbarung irrelevant.

Diese kompromisslose Option für die Vernunft als den einzigen Ausgangspunkt unserer Erkenntnis scheint dem Autor eine der Haltung der europäischen Aufklärung analoge Position zu sein, die die des Öfteren zu lesende oder zu hörende Behauptung, in der islamischen Welt habe es kein entsprechendes Phänomen gegeben, infrage zu stellen vermag.

Außerdem wird die Begründung des Wahrheitsanspruchs der Offenbarung nicht an einem selbstdefinierten Maßstab, sondern an dem der Wissenschaft ihrer Zeit gemessen, was seinen Ausdruck zum einen darin findet, dass das System der theologischen Wissenschaften gemäß der Wissenschaftstheorie, die in der Philosophie zur Anwendung kommt, errichtet wird und zum anderen darin, dass die Erkenntnistheorie der Philosophie auch ohne Einschränkung in der Theologie zugrundegelegt wird. Letztere Behauptung bedarf zusätzlicher Erläuterung:

Ansatzweise wurde schon einsichtig, dass in der Theologie eine systematische Erkenntnistheorie zur Anwendung kommt, nämlich im obigen Hinweis auf die Unterscheidung zwischen Gewissheit begründenden Argumenten, die zum Beweis von theoretischen Aussagen – wie etwa der Existenz Gottes und des Wahrheitsanspruchs der Offenbarung – vonnöten sind, und von Argumenten, die nur Vermutung substantiieren können und die im Bereich der praktischen Theologie ausreichend sind. Als erkenntnistheoretische Kategorien wurde im Zusammenhang mit dem Korantext die vielfältige und im Zusammenhang mit dem Hadith die einzelne Bezeugung genannt. Damit wird auch ansatzweise deutlich, dass die Erkenntnistheorie der Philosophie nicht nur in der Dogmatik, sondern in allen Zweigen der Theologie zugrundegelegt wird.

Diese Erkenntnistheorie nun, die in der klassischen Theologie zur Anwendung kommt, wird im Einleitungsteil von Texten über Dogmatik und nicht selten auch von Büchern über Prinzipienlehre zur praktischen Theologie dargelegt.<sup>35</sup> van Ess bietet in seiner Habilitationsschrift<sup>36</sup> die Übersetzung des Kapitels über Erkenntnistheorie aus einem Buch über Dogmatik, den *mawāqif* des ‘Aḏud ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Aḥmad al-‘Īḡīy (geb. wahrscheinlich 680/1281 in ‘Īḡ nahe Schiras, gest. 756/1355 ebendort),<sup>37</sup> das der Autor – zusammen mit dem Kommentar von Muḥammad b. ‘Alīy al-Ġurġānīy (geb. 740/1339 in

---

35 Vgl. dazu die Untersuchung von zentralen Elementen dieser Erkenntnistheorie anhand von Standardwerken für Dogmatik und Prinzipienlehre zur praktischen Theologie in *NGTSI*, § 2.2.4.2.1-2.2.4.2.5 (S. 100-181). Der Begriff der einzelnen Bezeugung wird allerdings in dogmatischen Werken wohl nicht behandelt, wahrscheinlich deshalb, da einzeln Bezeugtes keine Gewissheit begründen kann, jedenfalls aber in Texten über Prinzipienlehre zur praktischen Theologie, dort im Kapitel über „die Nachrichten“ (*mabḥaṭu l-‘aḥbāri*) oder die Sunna. Vgl. ebd. § 2.2.4.2.6 (S. 181-201).

36 Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des ‘Aḏudaddīn al-‘Icī, Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*, (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur [in Mainz], Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission Band XXII), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1966.

37 Zu seinen Lebensdaten vgl. J. van Ess, “al-‘Īḡīy, ‘Aḏud al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Rukn al-Dīn b. ‘Abd al-Ġhaffār al-Bakrī al-Šhabānkārī“, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, III, H-Iram, E. J. Brill, Leiden 1971, p. 1022.

Tāgū in der Nähe von Astarabad, gest. am 6. Rabī‘ II 816/7. Juli 1413 in Schiras)<sup>38</sup> zu diesem Text *al-’İğīys* – als Standardwerk nachweisen konnte<sup>39</sup> und neben anderen Standardwerken für die Betrachtung der Erkenntnistheorie in seiner Arbeit herangezogen hat.

Ein Vergleich der Darstellung der zentralen Elemente der Erkenntnistheorie, die der Autor dort behandelt hat, mit einer Darlegung aus einem philosophischen Text, *al-’išārātu wa-t-tanbīhāt* des ’Abū ’Alīy al-Ḥusayn b. ’Abd Allāh Ibn Sīnā (latinisiert Avicenna, geb. 370/980 in Afšānah nahe Buchara, gest. 428/1037 in Hamadan)<sup>40</sup> zusammen mit dem Kommentar des Našīr ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad aṭ-Ṭūsīy (geb. 11. Ğumādā I 597/17. Februar 1201 in Ṭūs, gest. am 18. Dū l-Ḥiġġah 672/25. Juni 1274 in Bagdad),<sup>41</sup> zeigt – worauf schon van Ess hinweist –, dass in philosophischen und theologischen Texten die gleiche Erkenntnistheorie zugrundegelegt wird.<sup>42</sup>

Der genannte philosophische Vergleichstext verweist uns auch auf eine zentrale Gestalt der islamischen Wissenschaftsgeschichte, nämlich auf Ibn Sīnā, dessen Bedeutung für die Entwicklung der Wissenschaften in den auf ihn folgenden Jahrhunderten von Gutas so charakterisiert wird:

„[...] Avicenna, der meiner Auffassung nach den Höhepunkt der Strömungen, die ihm vorangingen, und die Quelle all dessen, was nach ihm kommt, bildet. Ich glaube kaum, daß diese herausragende Position, die ich ihm zuweise, je von einem ernsthaften Forscher, der sich mit der Geistesgeschichte der islamischen Welt nach Avicenna befaßt, angezweifelt werden wird.“<sup>43</sup>

Der Einfluss des Ansatzes von Ibn Sīnā auf die hier in den Blick genommenen Fragestellungen, also auf das System der philosophischen und damit – was die klassische Theologie betrifft – auch auf das der theologischen Wissenschaften, besteht, wie Koutzarova in ihrer Arbeit *„Das Transzendente bei Ibn Sīnā“* durch eine systematische Analyse aller in diesem Zusammenhang relevanten Texte Ibn Sīnās gezeigt hat, darin, dass er das Gebäude der Wissenschaften stringent auf apriorischen Prinzipien begründet, indem er die Wissenschaftstheorie des Aristoteles konsequent auf alle Disziplinen der Philosophie, auch auf die

38 Zu seiner Biographie siehe A. S. Tritton, *“al-Djurdjānī, ’Alī b. Muḥammad“*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, II, C-G, E. J. Brill, Leiden 1965, p. 602-603.

39 Vgl. dazu *NGTSI*, § 4.2, Nr. 3 (S. 754-755).

40 Zu den Lebensdaten vgl. A.-M. Goichon, *“Ibn Sīnā“*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, III, H-Iram, E. J. Brill, Leiden 1971, S. 941-947, S. 941; und neuer: Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Work*, (= Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies 7), Brill, Leiden/New York 1988, p. 22-30, sowie Ders., *“Avicenna: 2. Biography“*, in: Ehsan Yarshater (Ed.), *Encyclopædia Iranica*, III, Ātaš-Bayhaqī, Routledge & Kegan Paul, London/New York 1989, p. 67-70.

41 Vgl. zu seinen Lebensdaten H. Daiber, *“al-Ṭūsī, Našīr al-Dīn, Abū Dja’far Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan“*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, X, T-U, E. J. Brill, Leiden 2000, p. 746-750, p. 746.

42 Vgl. van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S. 398-399; und *NGTSI*, § 2.2.4.2.5, S. 158-159; sowie ’Abū ’Alīy Ibn Sīnā, *al-’išārātu wa-t-tanbīhātu, ma’a šarḥi Našīri d-Dīni ṭ-Ṭūsīyi*, ed. Sulaymān Dunyā, Band I, dritte Auflage, Dār al-Ma’ārif, Kairo 1983, S. 341-350 und S. 353-355.

43 Dimitri Gutas, *“The Heritage of Avicenna: the Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350“*, in: Jules Janssens/Daniel De Smet, *Avicenna and his Heritage*, (= Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1 XXVIII), Leuven University Press, Leuven 2002, p. 81-97, p. 81 (Übersetzung durch den Autor).

Metaphysik, anwendet, was einen qualitativen Fortschritt für die Wissenschaftlichkeit des Denkens bedeutete.<sup>44</sup>

Auf diese Wissenschaftstheorie und Metaphysik betreffende Leistung Ibn Sīnās weist schon früher Honnefelder in seinem Aufsatz „*Der zweite Anfang der Metaphysik*“ aufgrund der Untersuchung der lateinischen Übersetzung von Texten Ibn Sīnās und der Rezeption seiner Gedanken bei lateinischen Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts hin.<sup>45</sup> Außerdem zeigt Honnefelder dort die Bedeutung dieser Rezeption für die entscheidende Weiterentwicklung des Wissenschaftsverständnisses im Abendland des Hochmittelalters auf, die nicht zuletzt die Voraussetzung für den Fortgang der wissenschaftstheoretischen und metaphysischen Diskussion bis in die Neuzeit bildet.<sup>46</sup>

Daran wird deutlich, dass die islamische Theologie zu einer Wissenschaftstradition gehört, die ihren Ausgang von den gleichen historischen Anfängen wie die abendländische nimmt und damit wissenschaftsgeschichtlich als die vielleicht etwas ältere Schwester der abendländischen christlichen Theologie anzuerkennen ist.

#### 4 Schlussbetrachtung

Wir haben also gesehen, dass die vom Standpunkt des Historikers betrachtet bisher wirkmächtigste Ausprägung der islamischen Theologie, die auch einer der Ausgangspunkte des zeitgenössischen theologischen Diskurses ist – nämlich die klassische Theologie des sunnitischen Islam –, eine wissenschaftliche Theologie im oben definierten Sinn ist, da sie sich mit einem wissenschaftlichen Paradigma – der sich im Gefolge von Ibn Sīnā entfaltenden islamischen Philosophie – in Bezug setzt, indem sie die Wissenschafts- und Erkenntnistheorie derselben zugrunde legt. Weiterhin wurde deutlich, dass auch das abendländische Wissenschaftsverständnis entscheidend vom wissenschaftstheoretischen Ansatz Ibn Sīnās geprägt wurde. Außerdem ist damit zu rechnen, dass die klassische Theologie des sunnitischen Islam hinsichtlich des Verhältnisses von natürlicher Erkenntnis und Erkenntnis aus Offenbarung schon viele Jahrhunderte früher eine Position eingenommen hat, die als der europäischen Aufklärung analog anzusehen ist.

Da also die islamische Theologie nicht nur eine wissenschaftliche Theologie im Vollsinn des Wortes ist, sondern im Hinblick auf ihre wissenschaftstheoretischen Voraus-

---

44 Vgl. Tiana Koutzarova, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā, Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien*, (= Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies, volume 79), Brill, Leiden/Boston 2009, S. 41-49, 419-422.

45 Vgl. Ludger Honnefelder, „*Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*“, in: Jan P. Beckmann u.a. (Hg.), *Philosophie im Mittelalter, Entwicklungslinien und Paradigmen*, zweite, durchgesehene Auflage, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996, S. 165-186, (Erste Auflage 1987), S. 169-173, 175, 181. Zur Bedeutung der Rezeption der islamischen Philosophie und anderer Wissenschaften für die Entwicklung der Wissenschaften im Abendland vgl. Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.), *Wissen über Grenzen, Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, (= Miscellanea Mediaevalia, Band 33), Walter de Gruyter, Berlin/New York 2006. Im Vorwort von Speer und Wegener, S. V, findet sich z.B. folgende Aussage: „Der Einfluß der arabischsprachigen Kultur und insbesondere der arabischsprachigen Wissenschaft auf das lateinische Mittelalter gilt der heutigen Mediävistik als eine unbestrittene Tatsache. Die Entdeckung des ‚vergessenen Erbes‘ und seine Bedeutung für das lateinische Mittelalter beschränkt sich jedoch nicht auf die Vermittlung der antiken Welt, sondern muß als ein komplexer Vorgang verstanden werden, der ein Wissensverständnis freisetzt, das die bis heute wirksame Entfaltung und Diversifizierung der Wissenschaften begründet.“

46 Vgl. dazu z.B. die Ausführungen am Anfang des Artikels auf S. 178-179.

setzungen auch dem gleichen historischen Entwicklungsstrang angehört wie die christlich-abendländische, kann meiner Auffassung nach kein Zweifel daran bestehen, dass ihr ein ebenbürtiger Platz an der Seite ihrer wissenschaftsgeschichtlich eben nicht ungleichen Schwester zusteht, nicht zuletzt auch damit beide, nachdem es zwischen ihnen jahrhundertlang zu keinem Gespräch oder nur zu sporadischem unerfreulichen Austausch gekommen ist, endlich in einen fruchtbaren Dialog treten können.

