

„Gott ist die Barmherzigkeit“

Analytische Diskussion einer These von Mouhanad Khorchide

VON FELICIAN GILGENBACH

In der noch jungen akademischen islamischen Theologie in Deutschland hat in den letzten Jahren Mouhanad Khorchide besonders auf sich aufmerksam gemacht. Seine Thesen fanden auch in den Medien große Resonanz. Mouhanad Khorchide, der in Saudi-Arabien aufwuchs, ist seit 2010 Professor für Islamische Religionspädagogik an der Universität Münster. In seinen Monographien „Islam ist Barmherzigkeit“ (2012), „Scharia – der missverstandene Gott“ (2013) und „Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus“ (2015) unternimmt Khorchide es, ein modernes Verständnis des Islam zu entwickeln, das uneingeschränkt aufklärungs-, freiheits- und demokratiekompatibel ist.¹ Er versucht insbesondere, sich der intellektuellen Herausforderung durch die europäische Aufklärung und eine erneuerte christliche Theologie zu stellen. Khorchide hat aber auch außerakademische Ziele: Er möchte möglichst viele praktizierende Muslime für sein Islamverständnis gewinnen und so zur Modernisierung des Islam in Deutschland beitragen. Außerdem möchte er die einseitige, negative Sicht von Islamkritikern auf „den“ Islam aufbrechen.²

Khorchide wendet sich gegen fundamentalistische islamische Positionen, beispielsweise gegen eine ahistorische, nicht-kontextualisierende Koranauslegung³, gegen die Ablehnung der unantastbaren Würde und Freiheit des Menschen, insbesondere gegen die Ablehnung der Religionsfreiheit, sowie gegen eine soteriologisch exklusivistische Theologie der Religionen⁴. An die Stelle der Orthodoxie tritt bei ihm die Orthopraxie als entscheidende Bedingung zur Erlangung des Heils.⁵ Ein zentraler Aspekt seiner Bücher ist die Auseinandersetzung mit islamischen Gottesbildern: Gegen das bei vielen Muslimen verbreitete Bild eines „Diktator-Gottes“, der zu seiner Selbstbestätigung vom Menschen verherrlicht werden möchte, von ihm Gehorsam verlangt und ihm Angst einflößt⁶, stellt Khorchide das Bild eines absolut barmherzigen Gottes, der die Würde und Freiheit des Menschen achtet und

¹ Das Werk *W. Kasper/M. Khorchide*, Gottes Erster Name. Ein islamisch-christliches Gespräch über Barmherzigkeit, Ostfildern 2017, konnte für diesen Aufsatz nicht mehr berücksichtigt werden.

² Vgl. *M. Khorchide*, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br. 2012, 27; 191–195.

³ Vgl. ebd. 146 f.; 148; 159–167.

⁴ Vgl. ebd. 88; 96; 98; 144; 146; 189 f.

⁵ Vgl. ebd. 66 f.; 85–91; 116.

⁶ Vgl. ebd. 25; 63 f. – Mit der Kritik eines solchen Gottesbildes möchte Khorchide auch einen Beitrag leisten zur Überwindung von patriarchalen Gesellschaftsstrukturen und autoritären Regimen, die dieses Gottesbild für ihre Zwecke instrumentalisieren (vgl. ebd. 212–214; 218).

durch seine Offenbarung, in der er sich selbst mitteilt und dem Menschen Gemeinschaft mit sich anbietet, in einen Dialog mit dem Menschen eintritt⁷. Mit dieser „Theologie der Barmherzigkeit“⁸ möchte Khorchide „sowohl Gott als auch dem Menschen gerecht werden“⁹. Insgesamt betreibt Khorchide nichts weniger als den Versuch einer Neuausrichtung der gesamten islamischen Theologie – ein Unterfangen, für das die vereinten Anstrengungen einer Vielzahl von Wissenschaftlern notwendig wären. Denn die Fülle und die Komplexität der zu bearbeitenden Probleme sind gewaltig.

Bislang hat Khorchide noch keine systematische Gesamtdarstellung seiner Theologie vorgelegt. Die erwähnten Monographien sind von relativ geringem Umfang und bewusst populärwissenschaftlich gehalten – vermutlich aus Gründen größerer Breitenwirksamkeit. Aus ihnen werden die zentralen Themen und Thesen seiner Theologie sowie wichtige islamisch-theologische Begründungsfiguren erkennbar. Zu vielen wichtigen Fragen hat sich Khorchide aber bislang noch gar nicht oder nur andeutungsweise geäußert. Seine Theologie scheint auch noch stark in Entwicklung begriffen zu sein. So viel kann allerdings jetzt schon gesagt werden: Seine Bücher stellen Meilensteine auf dem Weg zu einer deutschsprachigen islamischen Theologie dar, die sich auf der Höhe der Zeit bewegt – sowohl hinsichtlich der akademischen als auch der gesellschaftlichen Diskurse.

Khorchides Thesen sind nicht nur im innerislamischen Diskurs eine Sensation, sie stellen auch eine Steilvorlage für den christlich-muslimischen Dialog dar, zumal Khorchides Theologie erkennbar beeinflusst ist durch die christliche (katholische) Theologie *post et secundum* Zweites Vatikanisches Konzil und durch die Philosophie der Aufklärung, vor allem die Philosophie Kants.¹⁰ Die von Khorchide in den Mittelpunkt gestellte Barmherzigkeit Gottes ist nicht nur ein zentrales Thema des Koran,¹¹ sondern auch des Alten und des Neuen Testaments.¹² Sie ist außerdem ein Hauptthema der Verkündigung von Papst Franziskus (man denke nur an das „Heilige Jahr der Barmherzigkeit“). Die Konvergenz zwischen einer erneuerten christlichen Theologie und Khorchides Theologie der Barmherzigkeit gibt Christen wie Muslimen Grund zu Freude und Dankbarkeit – sie zählt mit zu den positiven ‚Zeichen der Zeit‘.

⁷ Vgl. ebd. 27; 29; 33 f.; 66 f.; 72; 109 f.; 218.

⁸ Ebd. 27.

⁹ Ebd. 218.

¹⁰ Christlich- bzw. katholisch-theologische und kantische Einflüsse sind besonders deutlich erkennbar in: *Khorchide*, Islam, 29; 62; 64; 72; 109 f.; 116; 117 f.; sowie in: *M. Khorchide*, Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus, Freiburg i. Br. 2015, 33.

¹¹ Man denke nur an die „Basmala“, mit der fast alle Suren (außer Sure 9) beginnen: „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmer.“ – Zur Barmherzigkeit Gottes im Koran vgl. auch: *G. Böwering*, God and his Attributes, in: *J. McAuliffe* (Hg.), *Encyclopedia of Qur'an*; Band 2, Leiden 2002, 316–331; *D. Peterson*, Mercy, in: *J. McAuliffe* (Hg.), *Encyclopedia of Qur'an*, Band 3. Leiden 2003, 377–380.

¹² Vgl. *I. Broer*, Barmherzigkeit. I: Biblisch, in: *LThK*³ 2 (1994) 13–15; *W. Kasper*, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i. Br. ²2012, 94.

Angesichts all dessen sollte die Barmherzigkeit Gottes auch verstärkt Thema im christlich-muslimischen Dialog sein.

Khorchides Anliegen verdient volle Unterstützung, auch von christlichen Theologen. Im christlich-muslimischen Dialog (nicht nur mit Khorchide) stellt sich nicht die Frage, *ob* Gott barmherzig ist, sondern *wie* Gottes Barmherzigkeit genau zu denken ist. Aus intellektueller Redlichkeit ist dabei auch auf philosophisch und theologisch problematische Aspekte hinzuweisen. Der vorliegende Aufsatz befasst sich daher mit Khorchides These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, und befragt sie daraufhin, ob sie seinem Anspruch, „Gott gerecht zu werden“, genügt. Ich unternehme dies zwar als Christ, aber allein mit den Mitteln der Vernunft (Klärung von Begriffen, Prüfung auf logische Konsistenz und Kohärenz). Es geht mir dabei auch nicht allein um Khorchide; vielmehr verwende ich seine Theologie als ein Beispiel, anhand dessen ich Fragen diskutiere, die für jede theistische Gotteslehre von Interesse sind, nämlich die Fragen, was die Aussage „Gott ist barmherzig“ bedeutet, ob Gott (essenziell) barmherzig sein kann, und wenn ja, wie. Keinesfalls möchte ich Khorchides Anliegen – das ich unterstütze – kritisieren, sondern dessen bisherige theologische Durchführung. Es geht mir nicht um die oben skizzierten Ziele und grundlegenden Inhalte seiner Theologie, sondern um deren Mittel, nicht um das *Was*, sondern um das *Wie*. Ich möchte unter anderem dazu beizutragen, Khorchides Ansatz besser gegen philosophische Einwände abzusichern, damit er sich dauerhaft im Diskurs bewähren kann.

Ich werde so vorgehen, dass ich zunächst Khorchides Verständnis von Gott und Gottes Barmherzigkeit möglichst genau rekonstruiere. Sodann werde ich Probleme der logischen Konsistenz und Kohärenz aufzeigen, die Khorchides These, dass Gott die Barmherzigkeit ist, mit sich bringt. Schließlich werde ich mögliche Wege einer Weiterentwicklung seiner Theologie aufzeigen, die die genannten Probleme zu umgehen vermag.

1. Khorchides These: „Gott ist die Barmherzigkeit“

1.1 Khorchides Gottesbegriff

Zur Frage, was er unter „Gott“ versteht, hat Khorchide bislang keine systematischen Ausführungen gemacht. Es finden sich aber viele Hinweise, aus denen Eckpunkte seines Gottesverständnisses erkennbar werden.

Khorchide setzt sehr wahrscheinlich eine „perfect being theology“ voraus – eine philosophische Gotteslehre, die Gott als jenes Wesen bestimmt, über welches hinaus nichts Größeres oder Vollkommeneres gedacht werden kann (*quo maius cogitari nequit*). Khorchide spricht zwar nicht explizit von Gott als „quo maius cogitari nequit“, verweist aber öfter auf Gottes Vollkom-

menheit und Unüberbietbarkeit.¹³ Gottes Vollkommenheit fungiert bei ihm als Kriterium zur Bestimmung von Eigenschaften Gottes, und zwar sowohl positiv als auch negativ: Wenn, so Khorchide, eine Wirklichkeit denkbar ist, die auf Grund ihrer Eigenschaften größer ist als diejenige Wirklichkeit, die „Gott“ genannt wird, so kann es sich bei letzterer nicht um „Gott“ handeln.¹⁴ Khorchide gebraucht das Kriterium der absoluten Vollkommenheit Gottes zur Begründung der wesenhaften Barmherzigkeit Gottes,¹⁵ aber auch zur Begründung seiner Ablehnung eines „Diktator-Gottes“:

Ein vollkommener Gott ist auf jeden Fall größer als ein Gott, der die Schöpfung benötigt, um verherrlicht zu werden und sich dadurch in seiner Majestät bestätigt zu fühlen.¹⁶

Gott besitzt Khorchide zufolge unter anderem die Eigenschaften der Allmacht und der Allwissenheit.¹⁷ Er ist unbedingt, das heißt von nichts abhängig, unveränderlich und ewig außerhalb der Zeit.¹⁸ Außerdem ist nach Khorchide „Gott“ die erste Ursache der Welt,¹⁹ der „Schöpfer und Erhalter der Welt“²⁰. Khorchide versteht Gottes Schaffen im Sinne einer „*creatio continua*“.

Doch die Bestimmung Gottes als „*quo maius cogitari nequit*“ ist nach Khorchide noch nicht ganz adäquat: Denn Gott sei immer „größer [...] als wir es uns vorstellen können“²¹ und letztlich unbegreiflich²². Diese zweite Bestimmung Gottes greift die Formel „*allahu akbar*“ („Gott ist größer“) aus dem islamischen Ruf zum Gebet auf.²³ Sie lässt aber auch das „*deus semper maior*“ Augustins und die Bestimmung Gottes als „*quiddam maius quam cogitari possit*“ bei Anselm von Canterbury anklingen. Khorchide spricht also nicht nur „*viā affirmatīvā*“, sondern auch „*viā negatīvā*“ und „*viā eminentiae*“ von Gott. Er äußert sich allerdings nicht dazu, welche Theorie der theologischen Prädikation er zu Grunde legt.

1.2 Khorchides Verständnis der Barmherzigkeit Gottes

Im Zentrum der Theologie Mouhanad Khorchides, wie er sie in seinen 2012 und 2013 erschienen Büchern dargelegt hat, steht die Barmherzigkeit Gottes. Für die Barmherzigkeit Gottes gibt es im Koran zwei Ausdrücke: „*ar-rahmān*“ („der Barmherzige“) und „*ar-rahīm*“ („der Erbarmer“). Zwischen

¹³ Vgl. *Khorchide*, Gott, 31 f.; 55; 70 f.; 82; 85; *Khorchide*, Islam, 70.

¹⁴ Vgl. *Khorchide*, Islam, 64.

¹⁵ Vgl. ebd. 64.

¹⁶ Ebd. 70. – Vgl. auch ebd. 25; sowie *Khorchide*, Gott, 31 f.

¹⁷ Vgl. *M. Khorchide*, Anstöße zu einer Theologie der Barmherzigkeit, in: *Ders.* (Hg.), *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām*, Münster 2014, 15–36, 25.

¹⁸ Vgl. *Khorchide*, Islam, 34; 70–72; *Khorchide*, Anstöße, 30.

¹⁹ Vgl. *Khorchide*, Islam, 28.

²⁰ Ebd. 34.

²¹ Ebd. 64. – Vgl. auch *Khorchide*, Gott, 84.

²² Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 15.

²³ Vgl. *Khorchide*, Islam, 64.

diesen beiden Ausdrücken gibt es nach Khorchide wichtige Unterschiede: Die Eigenschaft²⁴ Gottes „ar-raḥīm“ bedeute, so Khorchide, dass Gott dem sündigen Menschen vergibt. Sie sei eine Reaktion Gottes auf die Sünde des Menschen und daher abhängig von menschlichem Handeln: Wenn die Menschen nicht sündigten, bräuchte Gott ihnen nicht zu vergeben und wäre nicht „ar-raḥīm“. „Ar-raḥīm“ ist für Khorchide ein Handlungsattribut, eine akzidentelle Eigenschaft Gottes: Gott könnte auch Gott sein, ohne (aktuell) „ar-raḥīm“ zu sein.²⁵ Außerdem sei Gott nur gegenüber den Gläubigen²⁶ „ar-raḥīm“, nicht jedoch gegenüber allen Menschen.²⁷ Die Eigenschaft „ar-raḥīm“ lasse sich ferner nicht nur von Gott, sondern auch von Menschen aussagen.²⁸

„Ar-raḥmān“ dagegen könne nur von Gott ausgesagt werden, weil damit *unüberbietbare* Barmherzigkeit gemeint sei.²⁹ Die Eigenschaft „ar-raḥmān“ sei zum einen inhaltlich umfassender als die Eigenschaft „ar-raḥīm“: Sie sei der ewige Wille Gottes, den Menschen zu schaffen, sich ihm bedingungslos zuzuwenden, ihm seine Liebe und Gemeinschaft anzubieten, sich ihm zu offenbaren, für ihn zu sorgen, ihn zu beschützen und ihn im Jenseits auferstehen zu lassen und zu vervollkommen.³⁰ Hinzu komme bei „ar-raḥmān“ noch die Komponente des Mitfühlens und der Empathie.³¹ „Ar-raḥmān“ habe auf Grund der sprachlichen Verwandtschaft mit „raḥīm“ („Mutterleib“) außerdem „eine physische und emotionale Konnotation mütterlicher Liebe“³². Die Barmherzigkeit Gottes im Sinne von „ar-raḥmān“ gelte bedingungslos allen Menschen – Glaubenden wie Nicht-Glaubenden.³³

Zum anderen ist Gottes Eigenschaft „ar-raḥmān“ nach Khorchide „unabhängig von menschlichem Handeln“³⁴, sie hat „zuvorkommenden Charakter“³⁵. „Ar-raḥmān“ ist ein Wesensattribut, eine essenzielle Eigenschaft Gottes.³⁶ Gott könnte nicht Gott sein, ohne „ar-raḥmān“ zu sein – ein Gott, der nicht „ar-raḥmān“ ist, ist nicht denkbar.³⁷ Gott kann daher nicht frei entscheiden, ob er barmherzig im Sinne von „ar-raḥmān“ sein möchte

²⁴ „Barmherzigkeit“ bzw. „ar-raḥmān“ und „ar-raḥīm“ sind natürlich keine „Eigenschaften“ im Sinne nur einstelliger Prädikate, sondern mehrstellige Prädikate. In Anlehnung an Khorchides Sprachgebrauch verwende ich aber ebenfalls den Terminus „Eigenschaften“.

²⁵ Vgl. *Khorchide*, Islam, 32.

²⁶ Ein „Gläubiger“ bzw. ein „Muslim“ ist nach Khorchide „jeder, der sich zu Liebe und Barmherzigkeit bekennt und dies durch sein Handeln bezeugt [...], auch wenn er nicht an Gott glaubt“ (*Khorchide*, Islam, 88).

²⁷ Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 17.

²⁸ Vgl. ebd. 17.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. *Khorchide*, Islam, 33 f.; sowie *ders.*, Gott, 73.

³¹ Vgl. *Khorchide*, Gott, 74; 85.

³² *Khorchide*, Anstöße, 16, Fn. 10.

³³ Vgl. ebd. 17.

³⁴ *Khorchide*, Islam, 32.

³⁵ *Khorchide*, Gott, 73.

³⁶ Vgl. *Khorchide*, Islam, 32 f.; 35; 45; 72; sowie *ders.*, Anstöße, 16; 25; 34; 36.

³⁷ Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 25.

oder nicht.³⁸ Khorchide geht sogar so weit, Gott mit der Barmherzigkeit gleichzusetzen:³⁹ „Gott ist die Barmherzigkeit.“⁴⁰ Dass „ar-rahmān“ eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, leitet Khorchide natürlich aus dem Koran ab,⁴¹ aber auch aus der Vollkommenheit Gottes: „Ein Gott, der uns mit Liebe und Barmherzigkeit zu sich ruft, ist größer [als ein „Gott“, der dies nicht täte].“⁴² Die These, dass Barmherzigkeit eine *essenzielle* Eigenschaft Gottes ist, macht eine Besonderheit von Khorchides Theologie gegenüber der Mehrheitsposition in der islamischen Theologie aus.⁴³

Khorchide erkennt, dass seine These, Barmherzigkeit sei eine essenzielle Eigenschaft Gottes, bestimmte Probleme mit sich bringen könnte; diese Probleme glaubt er aber erfolgreich zu umgehen. Khorchide erkennt erstens das Problem, dass die Zuschreibung von Emotionen wie Barmherzigkeit und Mitleid an Gott ein anthropomorphes Gottesbild nach sich ziehen könnte; ein solches möchte er vermeiden. Er möchte ausschließen, dass Gott veränderlich und damit zeitlich ist.⁴⁴ Khorchide löst dieses Problem mit seiner Unterscheidung von „ar-rahīm“ als Handlungsattribut und „ar-rahmān“ als Wesensattribut Gottes. Gottes Barmherzigkeit im Sinne von „ar-rahmān“ bedeute, dass Gott *ewig* gewillt sei, den Menschen zu schaffen etc.⁴⁵, weshalb Gott beziehungsweise Gottes Wille keiner Veränderung unterliege.⁴⁶ Zweitens erkennt Khorchide das Problem, dass Gott, wenn er ewig barmherzig ist, auch ein ewig existierendes Woraufhin seiner Barmherzigkeit benötigt, dass also die Schöpfung ewig ist. Um dieses Problem zu vermeiden, definiert Khorchide Gottes ewige Barmherzigkeit als Gottes ewigen *Willen*, den Menschen zu schaffen etc. Durch die Schaffung des Menschen werde somit Gottes Barmherzigkeit nicht aktualisiert beziehungsweise realisiert, sondern nur offenbart beziehungsweise manifestiert.⁴⁷

1.3 Khorchides Verständnis der Freiheit Gottes

In Khorchides Buch „Gott glaubt an den Menschen“ (2015) tritt, verglichen mit seinen früheren Publikationen, die Rede von der Barmherzigkeit Gottes stark zurück. In den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt stattdessen der Begriff der Freiheit (sowohl Gottes als auch des Menschen). Khorchide

³⁸ Vgl. ebd. 34.

³⁹ Vgl. *Khorchide*, Islam, 35; 72.

⁴⁰ Ebd. 32. – Bei dieser Formulierung hat vielleicht auch die neutestamentliche Aussage, dass Gott Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,8.16), Pate gestanden.

⁴¹ Vgl. ebd. 33 f.; 35.

⁴² Ebd. 64 [Hinzufügung: F. G.]. – Vgl. auch *Khorchide*, Anstöße, 32.

⁴³ Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 31.

⁴⁴ Vgl. ebd. 29 f.; 32.

⁴⁵ Die vollständige Aufzählung all dessen, was Gott – Khorchide zufolge – auf Grund seiner Barmherzigkeit ewig zu tun gewillt ist, kürze ich hier und an anderen Stellen mit ‚etc.‘ ab.

⁴⁶ Vgl. ebd. 30.

⁴⁷ Vgl. *Khorchide*, Islam, 71 f.; sowie *ders.*, Anstöße, 28; 30; 35 f.

spricht mehrfach davon, dass Gott unbedingte, absolute Freiheit ist.⁴⁸ Wie ist dieser Wandel zu bewerten? Distanziert sich Khorchide etwa von den zentralen Thesen seiner vorangehenden Veröffentlichungen, dass Gott ein vollkommenes Wesen und Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist? Khorchide äußert sich in „Gott glaubt an den Menschen“ nicht explizit zu diesen Fragen. Nur eine sorgfältige Analyse des Textes hilft hier weiter.

Khorchide versteht „Freiheit“ als Selbstbestimmung. Notwendige Bedingung für Selbstbestimmung ist nach Khorchide „grenzenlose und prinzipielle Offenheit“⁴⁹. Diese prinzipielle, zunächst rein formale Offenheit erhält dadurch einen bestimmten Inhalt, dass sich der Mensch für etwas Konkretes öffnet und es bejaht. Von daher setzt Khorchide „Freiheit“ auch gleich mit dem selbstbestimmten „Sich-Öffnen-für ...“ und „Bejahen-von ...“. Ihre Bestimmung beziehungsweise Erfüllung findet Freiheit im Sich-Öffnen für die Freiheit *eines anderen*.⁵⁰ Von Gott gilt also: „Gott, als unbedingte Freiheit gedacht, ist das unbedingte ‚Sich-Öffnen‘.“⁵¹ Weil Gott Freiheit ist, ist er ewig gewillt, sich der Freiheit eines anderen, nämlich des Menschen, zu öffnen und diese zu bejahen; weil Gott Freiheit ist, ist er „dem Menschen ewig zugewandt“^{52 53}.

Gibt Khorchide mit diesem Verständnis von „Gott“ als „unbedingte Freiheit“ die „perfect being theology“ zu Gunsten der nominalistischen Willkürgottkonzeption auf? Meines Erachtens nicht. Denn Khorchide spricht weiterhin von der Vollkommenheit Gottes als einem oder dem entscheidenden Kriterium zumindest zur negativen Bestimmung von Gottes Eigenschaften (Ausschluss eines egozentrischen „Diktator-Gottes“) sowie davon, dass Gott Eigenschaften, über die auch der Mensch verfügt, in absoluter, vollkommener Weise verwirklicht.⁵⁴ Es gibt für ihn also so etwas wie eine „*analogia entis*“ zwischen dem Menschen und Gott. Außerdem hat Khorchides Freiheitsbegriff eine unübersehbar normative Komponente: Wer nicht bereit ist, sich der Freiheit eines anderen zu öffnen und diese zu bejahen, ist gar nicht „frei“ im vollen und eigentlichen Sinn. Dies gilt ihm zufolge auch für Gott. Schließlich wäre die Konzeption eines Willkürgottes für Khorchides Ansatz – gelinde gesagt – kontraproduktiv: Es wäre ein Gott, bei dem der Mensch sich nie sicher sein könnte, wie er handelt, dem er nicht vertrauen könnte, vor dem er Angst haben müsste. Mit anderen Worten: Ein Willkürgott ist genau das, wogegen sich Khorchides gesamter Ansatz richtet. Aus diesen Gründen ist anzunehmen, dass Khorchide auch weiterhin eine „perfect being theology“ vertritt.

⁴⁸ Vgl. *Khorchide*, Gott, 27; 69; 70.

⁴⁹ Ebd. 26.

⁵⁰ Vgl. ebd. 26–28; 59.

⁵¹ Ebd. 27.

⁵² Ebd. 69.

⁵³ Vgl. ebd. 27; 69.

⁵⁴ Vgl. ebd. 31 f.; 55; 70; 82; 85.

Damit stellt sich aber immer noch die Frage, wie Gottes Freiheit zu verstehen ist: Ist „Freiheit“ eine Eigenschaft⁵⁵ Gottes beziehungsweise ein genereller Term oder ist „Freiheit“ ein singulärer Term im Sinne einer Kennzeichnung Gottes (wie „quo maius cogitari nequit“)? Khorchide setzt Gott nicht nur mit der Barmherzigkeit, sondern auch mit der Freiheit gleich: „Gott ist demnach Freiheit.“⁵⁶ „Für gläubige Muslime ist diese absolute Freiheit mit Gott gleichzusetzen, denn er ist dem Menschen ewig zugewandt.“⁵⁷ „Die Freiheit“ ist für Khorchide also eine Kennzeichnung, mit der alternativ zu „quo maius cogitari nequit“ auf Gott referiert werden kann. Zugleich scheint Freiheit für ihn eine Eigenschaft Gottes zu sein, und zwar eine essenzielle Eigenschaft.⁵⁸

Khorchide lässt ungeklärt, wie sich „Freiheit“ und „Barmherzigkeit“ im Sinne von „ar-rahmān“ semantisch zueinander verhalten. Bedeuten „Freiheit“ und „Barmherzigkeit“, wie Khorchide sie versteht, dasselbe? Zumindest sind „Freiheit“ und „Barmherzigkeit“ einander sehr ähnlich: Alles, was Gott auf Grund seiner Barmherzigkeit von Ewigkeit her für den Menschen zu tun gewillt ist (Schöpfung, Offenbarung, Angebot der Liebe etc.), ließe sich meines Erachtens auch unter „Freiheit“ im Sinne des Sich-Öffnens subsumieren.⁵⁹ Gleiches gilt für die Komponenten des Mitfühlens und der Empathie. Hingegen hat „Freiheit“ nicht die Konnotation mütterlicher Liebe, die „ar-rahmān“ hat. Bei „ar-rahmān“ wiederum fehlt der Aspekt der Selbstbestimmung, der nach Khorchide notwendig für Freiheit ist. „Freiheit“ und „Barmherzigkeit“, wie Khorchide sie versteht, überschneiden sich also, sind aber nicht völlig synonym. Aufgrund der großen Schnittmenge zwischen beiden Begriffen ist nicht davon auszugehen, dass Khorchide die These, dass Barmherzigkeit im Sinne von „ar-rahmān“ eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, aufgegeben hat.⁶⁰

1.4 Vernunft und Offenbarung als Quellen der Gotteserkenntnis nach Khorchide

Schließlich bleibt noch zu klären, welche Rolle laut Khorchide Vernunft und Offenbarung bei der Gotteserkenntnis spielen. Seine Position scheint in dieser Frage nicht eindeutig zu sein. In jedem Fall ist für ihn der Koran

⁵⁵ Nach Khorchides oben genannter Definition von „Freiheit“ müsste man – genau genommen – von einer Relation sprechen.

⁵⁶ *Khorchide*, Gott, 27.

⁵⁷ Ebd. 69.

⁵⁸ Vgl. ebd. 27; 55; 69 f.

⁵⁹ Die große Nähe von „Freiheit“ und „Barmherzigkeit“ wird besonders deutlich in *Khorchide*, Gott, 69; 74.

⁶⁰ In *Khorchide*, Gott, 32 und 69, erwähnt Khorchide ausdrücklich (unter Verwendung von Textbausteinen aus früheren Büchern!), dass Gott auf Grund seiner Barmherzigkeit ewig gewillt ist, den Menschen zu schaffen.

„die erste Hauptquelle“⁶¹ der Gotteserkenntnis. Unklar bleibt, inwieweit die menschliche Vernunft unabhängig von Offenbarung eine Quelle der Gotteserkenntnis ist – inwieweit also eine rein philosophische Theologie möglich ist. Nach Khorchide kann der Mensch allein aus Vernunft erkennen, „dass die Schöpfung einen Verursacher braucht“⁶², nicht jedoch die Eigenschaften dieses Verursachers. Für die Erkenntnis von Gottes Eigenschaften, allen voran seine Barmherzigkeit, sei der Mensch auf Gottes historische Offenbarung, den Koran, angewiesen.⁶³ Im Widerspruch oder zumindest in starker Spannung zu diesen Aussagen steht einerseits Khorchides Begründung der These, dass Gott essenziell barmherzig ist, mit Gottes Vollkommenheit beziehungsweise seinem Größer-Sein,⁶⁴ andererseits seine These, dass es so etwas wie eine „*analogia entis*“ zwischen dem Menschen und Gott gibt: Gott verwirklichte Eigenschaften, die auch dem Menschen zukommen, in absoluter, unüberbietbarer Weise.⁶⁵ Khorchide spricht sogar davon, dass Gott sich im Menschen `beziehungsweise in dessen Eigenschaften „manifestiert“, so dass der Mensch „zum Mikrokosmos der göttlichen Attribute wird“⁶⁶. Daher bildeten „die Eigenschaften Gottes eine Brücke zwischen Gott und dem Menschen“⁶⁷. Dann aber müsste es doch möglich sein, allein mit den Mitteln der Vernunft von den Eigenschaften des Menschen auf Gottes Eigenschaften zu schließen – es sei denn, dass die Tatsache, dass zwischen Mensch und Gott eine „*analogia entis*“ besteht, nur durch Gottes historische Offenbarung erkannt werden kann. Ob dies der Fall ist, lässt Khorchide aber offen.

Diese Darstellung von Khorchides Thesen zu Gott und Gottes Barmherzigkeit hat gezeigt, wie wenig ausgearbeitet seine Theologie in vielen Punkten noch ist beziehungsweise wie stark noch in Entwicklung begriffen. Was Khorchide bislang vorgelegt hat, weist aber nicht nur Leerstellen auf, sondern ist aus philosophischer Sicht teilweise sehr problematisch, wie die folgende Prüfung seiner Thesen auf ihre logische Konsistenz und Kohärenz hin zeigt. Ich konzentriere mich dabei auf die Barmherzigkeit als essenzielle Eigenschaft Gottes. Bei der Freiheit als essenzieller Eigenschaft Gottes treten strukturanaloge Probleme auf.

⁶¹ *Khorchide*, Anstöße, 15.

⁶² *Khorchide*, Islam, 28.

⁶³ Vgl. ebd. 28; *Khorchide*, Anstöße, 20; sowie *ders.*, Gott, 84.

⁶⁴ Vgl. *Khorchide*, Islam, 64.

⁶⁵ Vgl. *Khorchide*, Gott, 31 f.; 55; 70; 82; 85.

⁶⁶ Ebd. 70.

⁶⁷ Ebd.

2. Konsistenz- und Kohärenzprobleme von Khorchides These

2.1 Gottes Identität mit der Barmherzigkeit

Ein erstes Bündel von Problemen bringt Khorchides Aussage mit sich, dass Gott die Barmherzigkeit ist. Meines Erachtens vertritt Khorchide mit dieser Aussage die These, dass Gott mit der Eigenschaft der Barmherzigkeit identisch ist. Dies wird deutlich anhand seiner Begründung dieser Aussage: Dass Gott die Barmherzigkeit ist, begründet Khorchide mit den Koranstellen 17:110 und 7:56.⁶⁸ In Q 7:56 wird das – wie „allāh“ – grammatikalisch maskuline Wort für „nah“ auf das grammatikalisch feminine „rahma“ bezogen: „Die Barmherzigkeit Gottes [*rahma*], er ist nah.“⁶⁹ In Q 17:110 wird „ar-rahmān“ als Name verstanden, mit dem Gott alternativ zu „allāh“ angerufen werden kann, was auf die Identität von „allāh“ und „ar-rahmān“ schließen lässt. Nach gängiger Meinung wird in Q 17:110, wie auch in Q 1:1, der in vorislamischer Zeit in Südarabien unter dem Namen „rahmānān“ verehrte Hochgott mit „allāh“ identifiziert; „ar-rahmān“ wird unter „allāh“ als Hauptnamen Gottes subsumiert und so zunehmend zu einer Eigenschaft „allāhs“ / Gottes.⁷⁰ Khorchide interpretiert diese Stellen so, dass hier Gott mit der Barmherzigkeit (mit bestimmtem Artikel!) gleichgesetzt wird (das heißt also: Gott = die Barmherzigkeit).⁷¹ Dasselbe gilt für die Freiheit Gottes – auch hier spricht Khorchide davon, dass Gott mit ihr „gleichzusetzen“ sei.⁷²

Die These, dass Gott mit den Eigenschaften der Barmherzigkeit und der Freiheit identisch ist, ist jedoch aus mehreren Gründen problematisch. Zum einen sind Eigenschaften abstrakte, apersonale Entitäten. Wenn Gott mit einer Eigenschaft identisch ist, dann ist Gott eine abstrakte Entität, was im Widerspruch zu seinem Person-Sein steht.⁷³ Khorchide müsste nun versuchen, zwei verschiedene Hinsichten für Gottes Person-Sein und sein Eigenschaft-Sein zu finden, was problematisch werden dürfte.

Zum anderen ist Identität eine symmetrische und transitive Relation: Wenn A mit B identisch ist, dann ist auch B mit A identisch (Symmetrie); und wenn A mit B identisch ist und B mit C, dann ist auch A mit C identisch (Transitivität). Nun identifiziert Khorchide Gott aber nicht nur mit der Barmherzigkeit, sondern auch mit der Freiheit. Daraus folgt: Gott ist nicht nur mit der Barmherzigkeit und der Freiheit je für sich identisch, sondern Barmherzigkeit und Freiheit sind auch untereinander identisch. „Barmher-

⁶⁸ Vgl. *Khorchide*, Islam, 35.

⁶⁹ Q 7:56 (zitiert nach *Khorchide*, Islam, 35).

⁷⁰ Vgl. *Böwering*, 317 f.

⁷¹ Vgl. *Khorchide*, Islam, 35; 72. – Demgegenüber behauptet die *christliche* Theologie nicht, dass Gott mit der *Liebe* identisch ist. Die vielzitierte Aussage „Gott ist die Liebe“ stellt eine Fehlübersetzung dar; im Griechischen heißt es lediglich: „Ο θεός ἀγάπη ἐστίν.“ (1 Joh 4,8.16).

⁷² Vgl. *Khorchide*, Gott, 69.

⁷³ Diesen Hinweis verdanke ich O. Wiertz.

zigkeit“ und „Freiheit“ bedeuten also dasselbe. Dies ist aber widersinnig, denn die Prädikatschemata von „barmherzig“ und „frei“, wie Khorchide diese Begriffe versteht, überschneiden sich zwar, sind aber, wie oben gezeigt wurde, nicht identisch.

Dass Gott mit der Barmherzigkeit und der Freiheit identisch ist, legt ferner nahe, dass Gott auch mit seinen anderen essenziellen Eigenschaften identisch ist (mit seiner Allmacht, seiner moralischen Vollkommenheit, seiner Allwissenheit etc.). Dies besagt die These der „metaphysischen Einfachheit“ Gottes. Ob Khorchide sie vertritt, ist nicht klar; er sollte sie allerdings besser nicht vertreten. Denn dann wären alle Eigenschaften Gottes untereinander identisch. Dies hätte zur Folge, dass die Begriffe Allmacht, Allwissenheit usw., die verschiedene Begriffe sind, immer dasselbe bedeuteten, was in sich widersprüchlich wäre.⁷⁴ Jegliches Sprechen über Gott wäre damit unmöglich beziehungsweise immer paradox. Angesichts all dieser Probleme wäre es wohl besser, auf die These, dass Gott mit der Barmherzigkeit und der Freiheit identisch ist, zu verzichten.⁷⁵

Ein Ausweg aus diesen Problemen könnte für Khorchide die These sein, dass Gott zwar nicht mit der Barmherzigkeit und der Freiheit identisch ist beziehungsweise gleichgesetzt werden kann, dass Gott Barmherzigkeit und Freiheit aber auf vollkommene Weise verwirklicht. Einige Passagen in seinen Publikationen weisen in diese Richtung.⁷⁶

2.2 Barmherzigkeit als essenzielle (aktuale) Eigenschaft Gottes

Noch viel gravierendere Probleme bringt die These mit sich, dass Barmherzigkeit (im Sinne von „ar-rahmān“) eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist. Gottes Barmherzigkeit bedeutet nach Khorchide: Gott will von Ewigkeit her den Menschen schaffen, sich ihm offenbaren, ihm seine Gemeinschaft anbieten etc. „Barmherzig“ ist also offenbar ein mehrstelliges Prädikat, das eine Relation bezeichnet:⁷⁷ X will von Ewigkeit her Y schaffen etc. Zu einer Relation gehört logisch notwendig mindestens ein Worauffin, auf welches das Relatum bezogen ist, ein Terminus ad quem der Relation.⁷⁸ Terminus ad quem von Gottes essenzieller Barmherzigkeit ist laut Khorchide der Mensch.⁷⁹

⁷⁴ Auch diesen Hinweis verdanke ich O. Wiertz.

⁷⁵ Vertreter der These der metaphysischen Einfachheit Gottes würden wohl schon die Voraussetzung meiner Kritik in Frage stellen: dass nämlich Gott überhaupt Eigenschaften besitzt. Auf die Diskussionen um die metaphysische Einfachheit Gottes kann ich hier nicht weiter eingehen. Khorchide spricht jedenfalls immer wieder ausdrücklich von verschiedenen „Eigenschaften“ Gottes, zu denen unter anderem Barmherzigkeit und Freiheit gehören (vgl. z. B. *Khorchide*, Islam, 70; 71; 72; *Khorchide*, Gott, 55 f.; 70–77; 85).

⁷⁶ Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 17; sowie *ders.*, Gott, 55; 70.

⁷⁷ Dasselbe gilt für „frei“: „Freiheit“ ist nach Khorchide das „Sich-Öffnen-für ...“ und die „Bejahung von ...“ (vgl. *Khorchide*, Gott, 26 f.; 59).

⁷⁸ Relatum und Terminus ad quem einer Relation können auch identisch sein.

⁷⁹ Vgl. *Khorchide*, Islam, 33 f. – Der Mensch ist ebenfalls der Terminus ad quem von Gottes

Weil Gott essenziell barmherzig ist, gehört es zu seinem Wesen, den Menschen schaffen zu wollen, sich ihm offenbaren zu wollen etc.⁸⁰ Gott will logisch notwendig den Menschen schaffen – ein Gott, der nicht den Menschen schaffen will, ist nicht denkbar. Mit Gottes essenzieller Barmherzigkeit geht also eine signifikante Einschränkung von Gottes Willensfreiheit einher: Gott könnte nicht den Menschen nicht schaffen wollen. Nun ist Gott aber nicht nur essenziell barmherzig, sondern auch essenziell allmächtig und allwissend,⁸¹ das heißt: Gott besitzt die zur Ausführung seines Willens erforderliche Macht und das dazu nötige Wissen. Daher kann Gott alles tun, was er tun will.⁸² Außerdem gilt: Wer eine Handlung H tun will, hat begrifflich notwendig die feste Absicht, H auszuführen, wenn⁸³ er oder sie H ausführen kann, und versucht, H auszuführen. Weil Gott aber logisch notwendig allmächtig und allwissend ist (das heißt alles tun kann, was er tun will), tut er logisch notwendig auch faktisch alles, was er tun will.⁸⁴ Daher schafft Gott logisch notwendig den Menschen, offenbart sich ihm, bietet ihm seine Gemeinschaft an etc. Mit anderen Worten: Die Existenz des Menschen (und Gottes Offenbarung an ihn etc.) folgt logisch notwendig aus dem Wesen Gottes. Gott kann nicht den Menschen nicht schaffen.⁸⁵ Gott ist nicht frei darin, den Menschen zu schaffen. Gott ist auf den Menschen angewiesen, er braucht den Menschen, um er selbst sein zu können. Gott ist wesensnotwendig vom Menschen abhängig.⁸⁶

Es stellt sich nun aber unausweichlich die Frage: Ist ein solcher „Gott“, der wesensnotwendig von etwas Geschaffenem abhängig ist, noch dasjenige, „worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“? Sind die beiden Thesen Khorchides, dass Gott ein vollkommenes Wesen und dass Gott essenziell barmherzig ist, logisch unvereinbar? Die Antwort auf diese Fragen hängt natürlich entscheidend davon ab, was unter „Vollkommenheit“ und „großmachenden Eigenschaften“ zu verstehen ist. Einer verbreiteten Intuition zufolge widerspräche es der Vollkommenheit Gottes, auf etwas Geschaffenes angewiesen zu sein. Khorchide teilt diese Intuition: „Er [Gott] ist sich selbst genug und auf niemanden angewiesen.“⁸⁷

essenzieller Freiheit (vgl. *ders.*, Gott, 27; 69).

⁸⁰ Vgl. *Khorchide*, Islam, 71; sowie *ders.*, Gott, 32.

⁸¹ Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 25; sowie *ders.*, Gott, 28; 32; 72; 74 f.

⁸² Gott kann natürlich nicht etwas tun, was in sich oder für Gott zu tun logisch unmöglich ist – aber dies würde Gott auch nicht tun wollen. Offensichtlich ist es nach Khorchide nicht logisch unmöglich, dass Gott den Menschen schafft, sich ihm offenbart etc.

⁸³ Nicht die *Absicht* zur Ausführung von H, sondern die *Ausführung* ist konditioniert.

⁸⁴ Dies sieht auch Khorchide so: Gott ist der, „der seinen Willen durchsetzt“ (*Khorchide*, Gott, 74).

⁸⁵ Wenn Gott zeitlich ist, kann er sich allenfalls den Zeitpunkt aussuchen, an dem er den Menschen schafft. Er kann die Erschaffung des Menschen aber nicht auf den „Sankt-Nimmerleins-Tag“ verschieben.

⁸⁶ Dieselben Konsequenzen ergeben sich aus Gottes essenzieller Freiheit (vgl. hierzu *Khorchide*, Gott, 69).

⁸⁷ *Khorchide*, Islam, 70 [Hinzufügung: F. G.].

Gott ist allmächtig, und er ist im Grunde weder auf jemanden angewiesen, noch braucht er jemanden.⁸⁸

Gott [...] ist in sich genügsam, er ist auf niemanden angewiesen. [...] Gott wird ausschließlich durch sich selbst bestimmt, dafür braucht er nichts anderes.⁸⁹

Gott ist nach Khorchide „der Souveräne, der in sich vollkommen und daher auf niemanden angewiesen ist“⁹⁰. Mit der Vollkommenheit und Souveränität Gottes begründet Khorchide gerade seine Ablehnung eines „Diktator-Gottes“, der auf die Verherrlichung durch den Menschen angewiesen ist.⁹¹ Auch nach Khorchide gehört die Unabhängigkeit Gottes von der Schöpfung also zu Gottes Vollkommenheit.⁹² Damit verwickelt sich Khorchide aber in einen Widerspruch zwischen der von ihm zu Grunde gelegten „perfect being theology“ einerseits und seiner These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, andererseits.⁹³

Dass es zur Vollkommenheit Gottes und damit zu Gottes Wesen gehört, von der Schöpfung unabhängig zu sein, ist, wie angemerkt, eine verbreitete Intuition, die Khorchide teilt. Ist diese Intuition aber auch wahr? Die These, dass zum Wesen Gottes seine Unabhängigkeit von der Schöpfung gehört, bedarf einer weiteren argumentativen Stützung. Ich möchte dazu allerdings nicht direkt bei der Vollkommenheit Gottes ansetzen, sondern bei einer bestimmten Eigenschaft Gottes, nämlich seiner Allmacht.

Exkurs I: Gottes Allmacht

Für gläubige Menschen – Christen wie Muslime – ist Gott jene Instanz, von der sie unbedingt und unter allen Umständen Fürsorge, Hilfe und Beistand erwarten und auf die sie sich im Leben und im Sterben verlassen. Gott ist für gläubige Menschen jene Instanz, von der sie ihr Heil erhoffen.⁹⁴ Das Vertrauen und Hoffen der Gläubigen auf Gott ist aber nur dann sinnvoll, wenn Gott ihnen tatsächlich unter allen Umständen Heil schenken *kann*, wenn er also der gegenüber allem Mächtigere ist.⁹⁵ Von daher lässt sich gut begründen,

⁸⁸ *Khorchide*, Gott, 28 f.

⁸⁹ Ebd. 32.

⁹⁰ Ebd. 74.

⁹¹ Vgl. *Khorchide*, Islam, 25; 70; sowie *ders.*, Gott, 31 f.

⁹² Die These, dass Gottes Vollkommenheit seine Unabhängigkeit von der Schöpfung impliziert, bedeutet nicht notwendig, dass Gottes Vollkommenheit seine völlige Beziehungslosigkeit impliziert. Denn es ist ja auch ein relationaler Monotheismus denkbar (siehe christliche Trinitätstheologie).

⁹³ Im Widerspruch zu seiner „perfect being theology“ steht ebenfalls Khorchides These, dass Freiheit (im Sinne des Sich-Öffnens für ...) eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist.

⁹⁴ Auf die Frage, was genau unter „Heil“ zu verstehen ist, geben Christen und Muslime durchaus unterschiedliche Antworten – wobei Khorchides Verständnis von Heil dem katholischen sehr nahe kommt (Heil als ewiges Leben in der Gemeinschaft mit Gott, vgl. DV 1–2; 6); ein wichtiger Unterschied besteht darin, dass für Khorchide Jesus Christus nicht der notwendige Heilmittel ist. In diesem Zusammenhang kommt es aber nur darauf an, dass Gläubige – Christen wie Muslime – von Gott „Heil“ erwarten.

⁹⁵ Selbstverständlich gibt es noch weitere notwendige Bedingungen, die erfüllt sein müssen,

dass es zu Gottes Wesen gehört, allmächtig zu sein – und zwar unabhängig davon, ob man eine „perfect being theology“ vertritt oder nicht. Nun bedarf aber einer weiteren Klärung, was genau unter „Allmacht“ zu verstehen ist. Ich werde Khorchides These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, anhand zweier verschiedener Allmachtsbegriffe diskutieren, die einzeln oder auch zusammen vertreten werden können.

Eine von analytischer Religionsphilosophie geprägte Definition von „Allmacht“, die auch gut zu einer „perfect being theology“ passt, könnte wie folgt lauten: X ist genau dann allmächtig, wenn X maximale Kompetenz besitzt, das heißt, wenn X alles tun kann, was für ein Wesen mit den essenziellen Eigenschaften von X logisch möglich ist, und wenn die maximale Kompetenz von X nicht von der maximalen Kompetenz eines anderen logisch möglichen Wesens übertroffen wird.⁹⁶ Da sich Gottes essenzielle Barmherzigkeit nicht logisch notwendig aus anderen unstrittig essenziellen Eigenschaften Gottes (wie zum Beispiel der moralischen Vollkommenheit) ergibt, gäbe es, wenn man diese Definition von „Allmacht“ zu Grunde legte, ein logisch mögliches Wesen, das *ceteris paribus* größere maximale Kompetenz besitzt als jenes Wesen, das Khorchide „Gott“ nennt – nämlich ein Wesen, das nicht essenziell barmherzig ist und daher die Handlung, den Menschen zu schaffen, unterlassen könnte.⁹⁷ Gemäß dieser Definition von „Allmacht“ ist Khorchides „Gott“ also nicht allmächtig und daher nicht Gott.

Gemäß einer anderen Definition besteht Gottes Allmacht darin, „daß er in schlechthin allem, was tatsächlich geschieht, der Mächtige ist“⁹⁸, weil alles Geschaffene in jeder Hinsicht von Gott abhängig ist.⁹⁹ Nun gilt aber aus begrifflichen Gründen: Wenn X von Y abhängig ist, ist Y in derjenigen Hinsicht, in der es Terminus ad quem der Abhängigkeitsrelation ist, logisch notwendig von X unabhängig. Mit anderen Worten: Abhängigkeitsverhältnisse sind stets asymmetrisch; Selbstverursachung ist logisch unmöglich. Daher kann X in derjenigen Hinsicht, in der X von Y abhängig ist, nicht Terminus ad quem einer Abhängigkeit von Y sein. Weil nun aber gemäß diesem Verständnis von „Allmacht“ der Mensch beziehungsweise die Schöpfung in *jeder* Hinsicht von Gott abhängig ist, ist es logisch unmöglich, dass Gott in *irgendeiner* Hinsicht vom Menschen beziehungsweise der Schöpfung abhängig ist.¹⁰⁰ Khorchides These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft

damit das Vertrauen der Gläubigen auf Gott sinnvoll ist – allen voran die Bedingung, dass Gott existiert.

⁹⁶ Hinweis *Wiertz*.

⁹⁷ Ein Handlungsfähiger kann sich nicht dafür entscheiden, nicht zu handeln; auch Unterlassungen stellen daher Handlungen dar (vgl. *K. Steigleder*, Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth, Freiburg i. Br. 1999, 29).

⁹⁸ *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 1991, 77.

⁹⁹ Vgl. ebd. 32. – Gott ist demnach der „παντοκράτωρ“ (Offb 1,8; 4,8; 19,6).

¹⁰⁰ Dies betont auch Khorchide immer wieder (s. o.). – Damit ist natürlich die Möglichkeit *jeglicher* realer Relation Gottes zur Welt in Frage gestellt und von daher auch die Möglichkeit

Gottes ist, impliziert aber, dass Gott vom Menschen abhängig ist (und zwar wesensnotwendig), und ist daher auch mit diesem Verständnis von „Allmacht“ logisch unvereinbar.

Khorchide selbst hat bislang keine explizite Definition von Gottes Allmacht vorgelegt. Die erste, analytische Definition würde gut zu seiner „perfect being theology“ passen; das zweite Verständnis der Allmacht Gottes (Gott als „παντοκράτωρ“) ist koranisch sehr gut bezeugt¹⁰¹ und von daher für Khorchide als muslimischen Theologen verbindlich. Entsprechend findet sich das zweite Verständnis von Gottes Allmacht immer wieder in seinen Texten angedeutet.¹⁰²

Als Zwischenergebnis kann festgehalten werden: Die von Khorchide geteilte Intuition, dass Gott logisch notwendig beziehungsweise essenziell von allem Geschaffenen unabhängig ist, ist als wahr anzusehen. Am Inhalt dieser Intuition ist unbedingt festzuhalten, weil nur sie die Allmacht Gottes garantiert, welche wiederum eine entscheidende Voraussetzung religiöser Vollzüge ist, in die der Glaube an Gott eingebettet ist. Die Allmacht Gottes ist als zu Gottes Wesen gehörig anzusehen, weil Gott jene Instanz ist, von der Gläubige Heil erwarten. Der Widerspruch zwischen Khorchides These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, und dem (auch von Khorchide vertretenen) Begriff Gottes besteht also weiter.¹⁰³

2.2.1 Diskussion verschiedener Lösungsansätze

2.2.1.1 Barmherzigkeit als essenzielle Potenzialität Gottes?

Es ist unklar, ob Khorchide dieses Widerspruchsproblem nicht erkennt oder ob er es zwar erkennt, aber gelöst zu haben glaubt. Er behauptet: „Gott braucht die Schöpfung nicht, um barmherzig zu sein.“¹⁰⁴ Außerdem stellt er die rhetorische Frage: „Braucht Gott die Schöpfung, um vollkommen zu werden?“¹⁰⁵, auf die er selbst die Antwort gibt: „Sicher nicht!“¹⁰⁶ Khorchide denkt bei diesen Aussagen wohl in erster Linie an das Problem, dass aus der ewigen Barmherzigkeit Gottes die Ewigkeit der Schöpfung folgen könnte.

der Barmherzigkeit Gottes gegenüber einer geschöpflichen Wirklichkeit überhaupt (vgl. *Knauer*, 39; 77; 83–87; vgl. auch *H.-J. Höhn*, *Gott – Offenbarung – Heilswege*. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 160–171). Auf diese Problematik kann ich hier allerdings nicht weiter eingehen. Sie sollte in jedem Fall auch Gegenstand des christlich-muslimischen Dialogs sein.

¹⁰¹ Vgl. Q 1:2; 3:26; 13:2; 36:81–83; 57:1–2; 57:5; 80:17–22. – „Creation is seen in the Qurʾān as God’s permanent work, an understanding that sees creation as the ongoing existence of the world rather than as one single event at the beginning of the universe. [...] Creation is a process experienced by humans as happening at each and every moment.“ (*Böwering*, 326 f.)

¹⁰² Vgl. *Khorchide*, *Islam*, 34; sowie *ders.*, *Gott*, 28 f.; 74 f.

¹⁰³ Im Widerspruch zum Begriff Gottes steht ebenfalls Khorchides These, dass Freiheit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist.

¹⁰⁴ *Khorchide*, *Islam*, 72.

¹⁰⁵ *M. Khorchide*, *Wie wird im Islam Verschiedenheit in der Einheit Gottes gedacht? Versuch einer islamisch-theologischen Erwiderung auf die Trinitätslehre*, in: *K. v. Stosch* (Hg.), *Trinität. Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Paderborn 2013, 151–157, 154.

¹⁰⁶ *Ebd.* 154.

Für diese Interpretation spricht die Art und Weise, wie Khorchide dafür argumentiert, dass Gott die Schöpfung nicht braucht, um barmherzig zu sein:

Gott war durch seine bedingungslose Barmherzigkeit immer für die Schöpfung des Menschen entschieden, das heißt, er war immer in Beziehung zu dieser Schöpfungs-idee. Mit dem Hervorbringen der Schöpfung wächst die göttliche Barmherzigkeit nicht, sie wird nur offenbart, so wie die Liebe einer Mutter, die ihr Kind nicht erst zu lieben lernt, wenn es da ist, sondern schon von vornherein veranlagt ist und den Wunsch hat, es zu lieben. Durch die Geburt des Kindes wird diese Liebe, die bis jetzt als Wunsch und Potenzial da war, zur Wirklichkeit [...].¹⁰⁷

Dieses Argument Khorchides kann wie folgt verstanden werden: Da Gottes Barmherzigkeit darin bestehe, ewig den Menschen schaffen *zu wollen*, werde Gottes Barmherzigkeit durch die faktische Erschaffung des Menschen nicht realisiert, sondern nur offenbart; daher folge aus der essenziellen, ewigen Barmherzigkeit Gottes nicht die Ewigkeit der Schöpfung.¹⁰⁸

Unklar ist, ob Khorchide mit dem soeben zitierten Argument auch begründen möchte, warum Gott trotz seiner essenziellen Barmherzigkeit nicht von der Schöpfung abhängig ist. Das Argument könnte zumindest Ansatzpunkte für eine Lösung des Problems der Abhängigkeit Gottes von der Schöpfung enthalten. Khorchide bringt implizit zwei Unterscheidungen ins Spiel: (1) die Unterscheidung zwischen einer verborgenen und einer offenbaren Wirklichkeit und (2) die Unterscheidung zwischen einer potenziellen und einer aktuellen Wirklichkeit. Die erste Unterscheidung ist epistemologisch, die zweite ontologisch. Allerdings ist die erste Unterscheidung für das Problem der Abhängigkeit Gottes von der Schöpfung irrelevant: Ob Gottes essenzielle Barmherzigkeit nun verborgen oder offenbar ist (epistemische Ebene) – daran, dass Gott vom Menschen abhängig ist (ontologische Ebene), ändert sich nichts. Interessanter ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen einer potenziellen einer aktuellen Wirklichkeit: Die These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, ließe sich dahingehend verfeinern, dass Gott nicht essenziell *aktuell* barmherzig, sondern essenziell *potenziell* barmherzig ist, dass Barmherzigkeit eine notwendige Möglichkeit, aber keine Notwendigkeit für Gott ist.¹⁰⁹ Bislang lehnt Khorchide diese Deutung allerdings ab und verbaut sich dadurch diesen Lösungsweg: „Seine [Gottes] Liebe und Barmherzigkeit waren immer *verwirklicht*.“¹¹⁰

Diese *Potenziale* [der Liebe und Barmherzigkeit] sind dadurch *verwirklicht*, dass Gott immer für die Erschaffung des Menschen entschieden war.¹¹¹

¹⁰⁷ Ebd. 157.

¹⁰⁸ Vgl. auch *Khorchide*, *Islam*, 71 f.; sowie *ders.*, *Verschiedenheit*, 154; *ders.*, *Anstöße*, 28; 30; 35 f.

¹⁰⁹ Genauso könnte Khorchide mit der These, dass Gott essenziell frei ist, verfahren.

¹¹⁰ *Khorchide*, *Verschiedenheit*, 155 [Hervorhebung und Hinzufügung: F. G.].

¹¹¹ Ebd. 154 [Hervorhebung und Hinzufügung: F. G.].

2.2.1.2 Ein anderer Terminus ad quem von Gottes Barmherzigkeit?

Wenn Khorchide sowohl an der Allmacht Gottes als auch an der essenziellen aktualen Barmherzigkeit Gottes festhalten möchte, bleibt ihm zur Lösung des daraus entstehenden Widerspruchsproblems noch die Möglichkeit, nach einem anderen, nicht-geschöpflichen Terminus ad quem von Gottes Barmherzigkeit zu suchen. In diesem Fall müsste Khorchide allerdings den Begriff „Barmherzigkeit“ (im Sinne von „ar-rahmān“) neu definieren, deren Terminus ad quem nach seiner bisherigen Begriffsbestimmung der Mensch ist.¹¹² Ein Ansatzpunkt für eine solche Lösung findet sich ebenfalls im oben zitierten Argument Khorchides: Khorchide spricht beiläufig von der „Schöpfungsidee“. Die Schöpfungsidee kann aber auf zwei Weisen verstanden werden:¹¹³

(1) Im ersten Fall ist die Schöpfungsidee nur von Gott gedacht, ein ewiger Gedanke Gottes. Gott *hat* die Schöpfungsidee als einen Gedanken. Inhalt der Schöpfungsidee sind die Erschaffung des Menschen durch Gott, das Angebot seiner Liebe und Gemeinschaft an ihn, Gottes Offenbarung gegenüber dem Menschen, seine Fürsorge für ihn und die Auferstehung des Menschen (vgl. Khorchides Verständnis von „ar-rahmān“). Terminus ad quem von Gottes Barmherzigkeit ist aber nicht der Mensch, sondern die Schöpfungsidee. Weil Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, denkt Gott die Schöpfungsidee notwendig und ewig. Gott ist daher nicht frei darin, die Schöpfungsidee zu denken.

Um die Abhängigkeit Gottes vom Menschen auszuschließen, muss die Schöpfungsidee so konzipiert sein, dass daraus, dass Gott notwendig die Schöpfungsidee denkt, nicht notwendigerweise folgt, dass Gott den Menschen erschafft. Daher denkt Gott die Schöpfungsidee, insofern er sie notwendig denkt, nur als etwas Mögliches, nicht aber als etwas Wirkliches oder Notwendiges.¹¹⁴ Mit anderen Worten: Die Schöpfungsidee kann als Woraufhin von Gottes essenzieller Barmherzigkeit nur etwas nur Mögliches sein. Dann kann aber auch die Relation der Barmherzigkeit selbst, in der Gott zur Schöpfungsidee steht, nur etwas nur Mögliches sein. Gemäß dieser Konzeption wäre Barmherzigkeit also doch nur eine essenzielle Potenzialität Gottes – was Khorchide bislang ablehnt.

Nach dieser ersten Variante ist Gottes Barmherzigkeit von seinem Akt des Denkens der Schöpfungsidee verschieden. Khorchide könnte aber auch versuchen, Gottes Barmherzigkeit gleichzusetzen mit dessen Akt des Denkens der Schöpfungsidee (als etwas nur Mögliches). Gott könnte dann sogar essenziell aktual barmherzig sein, wie von Khorchide behauptet. Bei beiden

¹¹² Das Gleiche gilt für Khorchides Verständnis der Freiheit Gottes.

¹¹³ Die folgende Unterscheidung von zwei verschiedenen Verständnisweisen der Schöpfungsidee basiert zum Teil auf: A. Langenfeld, Begründete Gottesrede? Eine Antwort auf Mouhanad Khorchide, in: v. Stosch, Trinität, 159–169, 163.

¹¹⁴ Wenn die Welt kontingenterweise ewig wäre, dächte Gott die Schöpfungsidee ewig (aber nicht notwendig) auch als etwas Wirkliches. Khorchide lehnt bislang aber die Ewigkeit der Welt ab.

Varianten der Schöpfungs-idee als Gedanke treten allerdings Probleme mit dem Begriff der Barmherzigkeit auf, wie weiter unten gezeigt werden soll.

(2) Im zweiten Fall ist die Schöpfungs-idee eine ontologische Instanz in Gott, ähnlich den platonischen Ideen. Gott *ist* (in einer gewissen Hinsicht) die Schöpfungs-idee. Die Schöpfungs-idee gehört zu den essenziellen Eigenschaften Gottes. Die Schöpfungs-idee selbst, nicht die Schöpfung, ist das Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit – die Barmherzigkeits-Relation, in der Gott steht, ist eine Relation Gottes auf Gott selbst. Daher ist Gott nicht von der Schöpfung abhängig oder ihrer bedürftig. Weil die Schöpfungs-idee als Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit faktisch (und notwendig) existiert, ist Gott essenziell aktuell barmherzig. Die ursprünglichen Probleme sind damit gelöst.

Auf den ersten Blick mag diese Lösung attraktiv erscheinen. Sie bringt jedoch andere Probleme mit sich: Einerseits muss vorausgesetzt werden, dass Gott Person ist (da nur ein personaler Gott zur Barmherzigkeit fähig ist), andererseits, dass Gott Idee ist. Ideen sind apersonale, abstrakte Entitäten. Hier scheint ein logischer Widerspruch vorzuliegen: Person-Sein schließt Idee-Sein aus und umgekehrt. Khorchide müsste nun versuchen zu zeigen, dass beides doch miteinander vereinbar ist und sich zwei verschiedene Hinsichten für Gottes Person-Sein und sein Idee-Sein angeben lassen. Ob ihm dies gelingen kann, sei dahingestellt.

Wie bereits erwähnt, müsste Khorchide bei beiden Varianten der Schöpfungs-idee als Terminus ad quem von Gottes Barmherzigkeit den Begriff „Barmherzigkeit“ (im Sinne von „ar-rahmān“) neu definieren. Es stellt sich daher die Frage, was unter „Barmherzigkeit“ zu verstehen ist – und ob etwaige Neu-Definitionen, bei denen die Schöpfungs-idee das Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit ist, mit dem Begriff der Barmherzigkeit vereinbar sind.

Exkurs II: Der Begriff „Barmherzigkeit“

Die Bedeutung des deutschen Wortes „Barmherzigkeit“ ist stark durch die Bibel und die christliche Tradition geprägt. Barmherzigkeit ist eine „Form der [Nächsten-]Liebe“¹¹⁵, und zwar die spontane, freiwillige und tatkräftige Zuwendung zu und Hilfe für einen in Not Geratenen.¹¹⁶ Die Notlage kann körperlich (zum Beispiel Fehlen von Nahrung, Kleidung, Gesundheit, Obdach) oder seelisch sein (zum Beispiel Schuld, Irrtum, Trauer, Verzweiflung).¹¹⁷ Barmherzigkeit hat einen effektiven und einen affektiven Aspekt: Der Barmherzige leistet dem in Not Geratenen nicht nur tatkräftige Hilfe (effektiver Aspekt), sondern öffnet sich ihm und seiner Not auch innerlich und empfin-

¹¹⁵ A. Elsässer, Barmherzigkeit; III: Theologisch-ethisch, in: LThK³ 2 (1994) 15–16, 16 [Hinzufügung: F. G.].

¹¹⁶ Vgl. ebd. 15–16.

¹¹⁷ Vgl. die sieben leiblichen und sieben geistigen Werke der Barmherzigkeit gemäß der christlichen Tradition.

det Mitleid mit ihm (affektiver Aspekt).¹¹⁸ Als eine Form der Nächstenliebe ist Barmherzigkeit zunächst eine moralische Verpflichtung.¹¹⁹ Gefühle entziehen sich aber größtenteils der Kontrolle des Willens; insofern Barmherzigkeit Mitleid und Mitgefühl impliziert, ist sie daher supererogatorisch.

In der Bibel wird Barmherzigkeit aber nicht nur dem Menschen, sondern auch Gott zugeschrieben. Barmherzigkeit ist biblisch „die grundlegende Eigenschaft Gottes“¹²⁰.

Nach dem Zeugnis der ganzen Schrift, des Alten wie den [sic!] Neuen Testaments, ist die Barmherzigkeit Gottes [...] die Eigenschaft Gottes, welche in Gottes heilsgeschichtlicher Selbstoffenbarung den ersten Platz einnimmt.¹²¹

Zur Barmherzigkeit Gottes gehören biblisch die eben genannten Aspekte, die auch zwischenmenschliche Barmherzigkeit hat – einschließlich des affektiven Aspekts.¹²² Gottes Barmherzigkeit ist biblisch aber noch umfassender: Sie besteht darin, dass Gott für den Menschen „Lebens- und Segensräume“¹²³ schafft. Gottes Barmherzigkeit ist „die das Leben erhaltende, schützende, fördernde, neu schaffende und aufbauende Macht Gottes“¹²⁴. Gott wendet sich dem Menschen zu, nimmt sich seines Elends an, greift zu seinen Gunsten ein, befreit und erlöst ihn.¹²⁵ Die menschliche Not, derer sich Gott erbarmt, ist besonders die Gottesferne auf Grund der Sünde.¹²⁶ Gott hält auf Grund seiner Barmherzigkeit seinen gerechten Zorn über die Sünde zurück, gibt dem Menschen eine Chance zur Bekehrung, vergibt ihm, stellt das gestörte Verhältnis zwischen sich und dem Menschen wieder her und schenkt ihm Gemeinschaft mit sich.¹²⁷ Die vorrangige Option Gottes gilt außerdem den Armen und Machtlosen.¹²⁸ Gottes Barmherzigkeit ist also das gesamte Werk von Schöpfung und Erlösung; in der Rede von Gottes Barmherzigkeit ist die gesamte biblische Heilsgeschichte zusammengefasst.¹²⁹

Auf Grund der sprachlichen Verwandtschaft zwischen *רַחֲמִים* (Barmherzigkeit) und *רֶחֶם* (Mutterschoß, Gebärmutter) hat Gottes Barmherzigkeit im Hebräischen zum Teil mütterliche Konnotation. Dadurch wird das eher

¹¹⁸ Vgl. Kasper, 25; 29 f.; Broer, 13 f.

¹¹⁹ Zu Barmherzigkeit als Form der gebotenen Nächstenliebe vgl. auch Jesu Beispiel vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,25–37).

¹²⁰ Kasper, 94. – „Das Hebräische und das Griechische kennen [...] für die vom Begriff Barmherzigkeit gemeinte Sache nicht nur ein Wort. Die gebräuchlichsten Stämme sind *רַחֲמִים* (Güte), *רַחֵם* (sich erbarmen) und *רַחֲמָנִי* (gnädig sein) sowie *ἐλεέω* (Mitleid haben), *σπλαγχνίζομαι* (sich erbarmen), *οἰκτιρῶ* (Mitleid haben).“ (Broer, 13)

¹²¹ Kasper, 94.

¹²² Vgl. Broer, 14; Kasper, 50.

¹²³ Kasper, 53.

¹²⁴ Ebd. 62.

¹²⁵ Vgl. ebd. 51; 54.

¹²⁶ Vgl. ebd. 100.

¹²⁷ Vgl. Broer, 14; Kasper, 61; 100.

¹²⁸ Vgl. Kasper, 63 f.; E. Salmann, Barmherzigkeit; II: Systematisch-theologisch, in: LThK³ 2 (1994) 15.

¹²⁹ Vgl. Frère Emmanuel, Gottes Liebe – größer als gedacht. Warum es notwendig ist, unsere Vorstellungen von Gott zu hinterfragen, Ostfildern 2015, 106.

männlich geprägte Gottesbild im Alten Testament um eine weibliche Komponente ergänzt.¹³⁰

Die Rede von Gottes Barmherzigkeit betont außerdem die Souveränität und Freiheit Gottes: Gottes Werk von Schöpfung und Erlösung ist frei und ungeschuldet.¹³¹ Gottes Barmherzigkeit ist „Ausdruck der absoluten Souveränität Gottes und seiner unableitbaren Freiheit“¹³², sie ist „die Offenbarung seiner Transzendenz über alles Menschliche und über alles menschlich Berechenbare.“¹³³ Weil Gottes Werk der Schöpfung und Erlösung frei ist, wird Barmherzigkeit in der christlichen Theologie nicht als Wesenseigenschaft Gottes verstanden.¹³⁴

Khorchides bisheriges Verständnis des Gottesattributs „ar-rahmān“ stimmt weitgehend mit dem Verständnis von Gottes Barmherzigkeit in der Bibel und in der christlichen Tradition überein: In beiden Fällen geht es um die zentrale Eigenschaft Gottes, die (in christlicher Terminologie) das ganze Werk von Schöpfung und Erlösung umfasst. „Ar-rahmān“ hat auch für Khorchide eine mütterliche, weibliche Konnotation (wie das hebräische אִמָּתִיב). Eine weitere Gemeinsamkeit ist sicherlich die Betonung der Souveränität und Transzendenz Gottes durch die Rede von Gottes Barmherzigkeit beziehungsweise Gottes „ar-rahmān“-Sein.

Es gibt aber auch signifikante Unterschiede: Nach Khorchide ist Gottes Barmherzigkeit erstens keine Form der Liebe, sondern nur das Angebot Gottes, den Menschen zu lieben – sofern dieser sich auf Gott ausrichtet.¹³⁵ Mit anderen Worten: Gottes Barmherzigkeit und Gottes Liebe sind zwei disjunkte Kategorien. Diese Konzeption begründet Khorchide mit koranischen Aussagen.¹³⁶ Zweitens definiert Khorchide das Gottesattribut „ar-rahmān“ als den ewigen Willen Gottes, den Menschen zu schaffen etc. Zu „ar-rahmān“ gehört daher nach Khorchide notwendig der Aspekt der „benevolentia“ (Wohll wollen), nicht notwendig aber der Aspekt der „beneficientia“ (Wohltun).¹³⁷ In der christlichen Tradition hingegen gehören zur Barmherzigkeit wie zur Liebe immer „benevolentia“ und „beneficientia“. Khorchide weist drittens den Aspekt der Vergebung Gottes (allgemeiner gesprochen: die Reaktion Gottes auf eine konkrete Notlage des Menschen) dem Gottesattribut „ar-rahīm“ zu. Unklar ist schließlich viertens, ob das Gottesattribut „ar-rahmān“

¹³⁰ Vgl. ebd. 106. – Die Betonung der Barmherzigkeit durch Papst Franziskus ist von daher auch ein guter Anlass, an die weibliche Seite Gottes zu erinnern.

¹³¹ Vgl. *Salmann*; *Kasper*, 51; 56; 59.

¹³² *Kasper*, 51.

¹³³ Ebd. 59.

¹³⁴ Vgl. *Salmann*.

¹³⁵ Vgl. *Khorchide*, Islam, 33; sowie *ders.*, Verschiedenheit, 155 f.

¹³⁶ Vgl. *Khorchide*, Verschiedenheit, 155.

¹³⁷ Wie oben gezeigt, folgt aus Khorchides Ansatz, dass Gott notwendigerweise den Menschen schafft etc. Diese Konsequenz ergibt sich aber aus dem Gottesattribut „ar-rahmān“ *in Verbindung* mit anderen essenziellen Eigenschaften Gottes (Allwissenheit und Allmacht) und nicht aus „ar-rahmān“ allein.

nach Khorchide auch einen affektiven Aspekt hat: In einem Aufsatz möchte er die affektive Komponente eher dem Attribut „ar-raḥīm“ zuweisen, um die Unveränderlichkeit Gottes zu wahren;¹³⁸ in „Gott glaubt an den Menschen“ dagegen subsumiert er auch das Gottesattribut „ar-raḥmān“ unter die Kategorie des Mitgeföhls beziehungsweise der Empathie.¹³⁹

Diese Unterschiede zwischen der Bibel und der christlichen Tradition einerseits und Khorchide andererseits dürfen allerdings nicht überbewertet werden. Denn zum Wortfeld der Barmherzigkeit gehört im Koran und bei Khorchide auch „ar-raḥīm“; diejenigen Aspekte der Barmherzigkeit Gottes, die man aus christlicher Sicht bei „ar-raḥmān“ vermisst, lassen sich leicht dem Gottesattribut „ar-raḥīm“ zuweisen beziehungsweise finden sich nach Khorchides Verständnis bei diesem wieder. Alles in allem ist es inhaltlich sicher angemessen, das Gottesattribut „ar-raḥmān“, so wie Khorchide es versteht, im Deutschen mit dem Wort „Barmherzigkeit“ (genauer eigentlich: „der Barmherzige“) wiederzugeben, dessen Bedeutung von der Bibel und der christlichen Tradition geprägt ist.¹⁴⁰

Für die Fragestellung nach der Bedeutung des Wortes „Barmherzigkeit“ kann festgehalten werden: Barmherzigkeit ist eine asymmetrische, hierarchische Relation.¹⁴¹ Dass X gegenüber Y barmherzig ist, ist begrifflich nur dann möglich, wenn zwischen X und Y eine irgendwie geartete Ungleichheit, Asymmetrie oder Inkongruenz besteht. Damit X gegenüber Y barmherzig sein kann, muss Y gegenüber X in einer bestimmten Hinsicht weniger oder zu wenig haben oder sein. Die Ungleichheit kann beispielsweise ontologisch (Schöpfer – Geschöpf), moralisch (heiliger Gott – Sünder; Ideal – Wirklichkeit) oder versorgungsmäßig (Wohlstand – Armut) sein. Zur Barmherzigkeit gehören *benevolentia* (Wohllwollen) und *beneficentia* (Wohltun).¹⁴² Sowohl der Mensch als auch Gott können Subjekt beziehungsweise Relatum der Barmherzigkeit sein. Objekt beziehungsweise Terminus ad quem der Barmherzigkeit können Menschen beziehungsweise Personen sein. Andere Entitäten, die Objekt der Barmherzigkeit sein können, sind nicht-menschliche Lebewesen, die Schmerz empfinden können. So kann der Mensch zum Beispiel einem leidenden Hund gegenüber barmherzig sein. Terminus ad quem der Relation der Barmherzigkeit können jedoch nicht abstrakte Entitäten wie Ideen, Zahlen oder Propositionen sein. Was sollte es beispielsweise bedeuten, der Zahl „7“ oder der Proposition „Der König von Frankreich ist tot“ gegenüber barmherzig zu sein? Meines Erachtens können wir nicht verstehen, was es heißen soll, einer Zahl oder einer Proposition gegenüber barmherzig

¹³⁸ Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 29 f.; 32.

¹³⁹ Vgl. *Khorchide*, Gott, 74.

¹⁴⁰ Es liegt allerdings außerhalb meiner Kompetenz zu überprüfen, ob Khorchide mit seinem Verständnis von „ar-raḥmān“ den koranischen Befund korrekt interpretiert.

¹⁴¹ Vgl. *Kasper*, 51.

¹⁴² Dies gilt auch nach Khorchide. Nur impliziert das Gottesattribut „ar-raḥmān“ nach Khorchide nicht notwendig „beneficentia“, das Gottesattribut „ar-raḥīm“ dagegen schon.

zu sein. Dies spricht dafür, dass es eine analytische (begriffliche) Wahrheit ist, dass abstrakte Entitäten nicht Woraufhin der Relation der Barmherzigkeit sein können.

Ob man die Schöpfungs-idee nun als Gedanken Gottes oder als platonische Idee versteht – weil es sich um eine abstrakte Entität handelt, ist es logisch unmöglich, dass Gott der Schöpfungs-idee gegenüber „barmherzig“ ist. Eine wie auch immer geartete Schöpfungs-idee kommt daher nicht als Terminus ad quem von Gottes Barmherzigkeit infrage, und zwar nicht einmal von einer nur potenziellen oder kontingenten Barmherzigkeit. Auch die „wohlverwahrte Tafel“ (Q 85:22) oder die „Mutter der Schrift“ (Q 43:4), die im Koran erwähnt werden, kommen – wie auch immer sie verstanden werden – nicht als Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit infrage.¹⁴³ Da der Begriff der Person Gott sicherlich angemessener ist als der eines schmerzempfindlichen Lebewesens, ist also nach einem anderen, *personalen* Woraufhin von Gottes (essenzieller aktueller) Barmherzigkeit in Gott selbst zu suchen.

Aus christlich-theologischer Sicht wäre es nun naheliegend zu prüfen, ob eine der Personen der Dreifaltigkeit als Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit infrage kommt. Als islamischer Theologe wird Khorchide gewiss nicht dazu bereit sein anzunehmen, dass es mehrere Personen Gottes gibt. Er hat jedoch noch eine andere Option. Khorchide könnte einfach die *eine* Person Gottes als Relatum und zugleich als Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit annehmen – denn Relatum und Terminus einer Relation können in bestimmten Fällen identisch sein. Im menschlichen Bereich können Relatum und Terminus der Relation „Barmherzigkeit“ sicherlich identisch sein. Menschen können zum Beispiel gegenüber sich selbst barmherzig sein, wenn das Ideal (Wunschbild), das sie von sich selbst haben, und die Wirklichkeit des eigenen Lebens auseinanderklaffen. Allerdings ist es fraglich, ob auch *Gott* gegenüber sich selbst *barmherzig* sein kann. Denn Barmherzigkeit ist, wie erwähnt, eine asymmetrische Relation: Damit X gegenüber Y barmherzig sein kann, muss Y gegenüber X in einer bestimmten Hinsicht weniger oder zu wenig haben oder sein. Welcher Art sollte diese Asymmetrie Gottes gegenüber sich selbst sein? Meines Erachtens ist keine Asymmetrie Gottes gegenüber sich selbst denkbar, die derartig beschaffen ist, dass sinnvoll von der Barmherzigkeit Gottes zu sich selbst gesprochen werden kann.¹⁴⁴ Eine derartige Asymmetrie stünde auch offenkundig im Widerspruch zur von Khorchide vorausgesetzten Vollkommenheit Gottes.

Damit sind nun alle Möglichkeiten für alternative Termini von Gottes essenzieller aktueller Barmherzigkeit, die ich sehen kann, ausgeschöpft. Als

¹⁴³ Interessanterweise verweist Khorchide als muslimischer Theologe nicht explizit auf diese vom Koran erwähnten Entitäten als mögliche Termini der Barmherzigkeit Gottes. Er lässt überdies offen, in welchem Verhältnis diese Entitäten zur Schöpfungs-idee stehen.

¹⁴⁴ Daher wäre es auch logisch unmöglich, Gott im Rahmen einer christlichen, trinitarischen Gotteslehre als essenziell aktuell barmherzig zu denken.

Terminus ad quem von Gottes essenzieller aktueller Barmherzigkeit kommt nur etwas Geschöpfliches infrage.¹⁴⁵ Der in Khorchides Theologie entstehende logische Widerspruch zwischen der Allmacht und der essenziellen aktuellen Barmherzigkeit Gottes besteht daher weiter. Aber vielleicht gibt es noch andere Möglichkeiten, diesen Widerspruch aufzulösen.

2.2.1.3 Barmherzigkeit als Tugend Gottes?

Bislang wurde „Barmherzigkeit“ immer als mehrstelliges Prädikat betrachtet, das eine Handlung beziehungsweise eine Relation bezeichnet. Dies ist sicher die primäre Bedeutung von „Barmherzigkeit“. „Barmherzigkeit“ kann in einem abgeleiteten Sinn aber auch die *Tugend* eines Handelnden bezeichnen und damit ein einstelliges Prädikat sein. Könnte Gott nicht essenziell aktuell barmherzig im Sinne einer Tugend sein? Die Antwort auf diese Frage hängt entscheidend davon ab, was unter „Tugend“ zu verstehen ist.

Tugenden werden in erster Linie Menschen zugeschrieben. Für die Tugenden von Menschen gilt: Jeder Tugend T korrespondiert ein bestimmter Handlungstyp HT von moralisch guten oder „lobenswerten“¹⁴⁶ Handlungen; so korrespondiert beispielsweise der Tugend der Sanftmut der Handlungstyp der sanftmütigen Handlungen. Ein Handelnder besitzt genau dann eine Tugend T, wenn er (1) gewohnheitsmäßig, „leicht, unverzüglich und gerne“¹⁴⁷ Handlungstoken, die zu HT gehören, ausführt, und wenn er (2) bleibend dazu disponiert ist¹⁴⁸, gewohnheitsmäßig, leicht, unverzüglich und gerne Handlungstoken, die zu HT gehören, auszuführen. Die Disposition zu einer Handlung H umfasst den Willen und die (nicht direkt willentlich beeinflussbare) Fähigkeit, H zu tun, wenn entsprechende Umstände vorliegen.¹⁴⁹ Wer eine Tugend T besitzt, „hat die Art“¹⁵⁰, die Tendenz und die (auch emotionale) Neigung¹⁵¹, Handlungen vom Typ HT auszuführen; es gehört zu seinem Charakter, Handlungen vom Typ HT auszuführen.

Tugenden sind nicht angeboren, sondern müssen vom Menschen durch beständige Einübung erworben werden,¹⁵² das heißt durch Ausführung von Handlungstoken, die zum der Tugend T korrespondierenden Handlungstyp HT gehören; die häufige Ausführung derartiger Handlungstoken wirkt auf die Haltung und die Disposition des Handelnden zurück. Eine Tugend kann

¹⁴⁵ Weil sich nach Khorchide Freiheit wesentlich durch die Bejahung der Freiheit *eines anderen* vollzieht (vgl. *Khorchide*, Gott, 27), könnte Khorchide auch keinen anderen Terminus ad quem von Gottes essenzieller Freiheit finden. Er könnte natürlich „Freiheit“ auch gänzlich anders definieren; dann dürfte aber der Begriff „Freiheit“ für das Ziel seiner Theologie eher uninteressant werden.

¹⁴⁶ *M. Forschner*, Tugend; I: Philosophisch, in: LThK³ 10 (2001) 293–296, 293.

¹⁴⁷ *C. Schröer*, Habitus; II: Theologisch-ethisch, in: LThK³ 4 (1995) 1129. – Vgl. auch *Franz von Sales*, Philothea. Anleitung zum frommen Leben, Eichstätt 2007, 25.

¹⁴⁸ Vgl. *K. Hilpert*, Tugend. III: Theologisch-ethisch, in: LThK³ 10 (2001) 297–300, 298.

¹⁴⁹ Vgl. *P. Suchla*, Disposition. II: Psychologisch, in: LThK³ 3 (1995) 266–267, 266.

¹⁵⁰ *G. Krieger*, Habitus; I: Philosophisch-ethisch, in: LThK³ 4 (1995) 1128–1129, 1128.

¹⁵¹ Vgl. *Forschner*, 293; *Suchla*, 267; *Hilpert*, 299 f.

¹⁵² Vgl. *Forschner*, 293; *G. Krieger*, Disposition. I: Philosophisch, in: LThK³ 3 (1995) 266.

aber auch wieder verlorengehen (durch Ausführung von der Tugend entgegengesetzten Handlungstoken). Mit anderen Worten: Der Tugendhafte ist nicht zur Tugend determiniert, er bleibt in seinem Tugendhaft-Sein frei.¹⁵³

Im Rahmen einer „perfect being theology“, wie nicht zuletzt Khorchide sie vertritt, ist es logisch unmöglich, dass Gott (wie der Mensch) Tugenden erwerben und sich dadurch vervollkommen muss beziehungsweise dass Gott Tugenden wieder verlieren kann. Barmherzigkeit als essenzielle aktuelle Tugend Gottes implizierte, dass Gott nicht nur zur Barmherzigkeit disponiert ist, sondern auch immer wieder barmherzig handelt; Barmherzigkeit als Tugend impliziert Barmherzigkeit als Handlung und damit als Relation. Dafür wäre, wie oben gezeigt wurde, ein Woraufhin der Barmherzigkeits-Relation erforderlich, das Leid empfinden kann und zu dem eine Asymmetrie besteht. Als Terminus von Gottes Barmherzigkeit (als Relation) kommt, wie oben per Ausschlussverfahren gezeigt wurde, nur etwas Geschöpfliches infrage, sodass Gott von der Schöpfung abhängig würde und das Widerspruchsproblem erneut aufträte. Das Widerspruchsproblem träte auch dann auf, wenn Gottes essenzielle aktuelle Barmherzigkeit als bloße Disposition verstanden würde, einem leidempfindlichen Woraufhin, zu dem eine Asymmetrie besteht, Gutes zu tun. Denn die Disposition zu einer Handlung H impliziert, wie erwähnt, den Willen, H zu tun, wenn entsprechende Umstände vorliegen. Aus Gottes essenzieller aktueller Barmherzigkeit folgte daher in Verbindung mit Gottes Allmacht und Allwissenheit, dass Gott notwendig etwas Geschöpfliches hervorbrächte und daher von der Schöpfung abhängig wäre.

Übrig bliebe daher nur, Gottes essenzielle aktuelle Barmherzigkeit als bloße Fähigkeit Gottes (einem leidempfindlichen Woraufhin, zu dem eine Asymmetrie besteht, Gutes zu tun), zu konzipieren. „Barmherzigkeit“ in diesem Sinne fiel nicht mehr unter den Begriff der Tugend und auch nicht unter den Begriff einer Handlung. Kann dann aber überhaupt noch von „Barmherzigkeit“ gesprochen werden? Jemanden, der über die bloße Fähigkeit (nicht einmal den Willen!) verfügt, einem Notleidenden zu helfen, würden wir nicht als „barmherzig“ bezeichnen.¹⁵⁴ Dies spricht dafür, dass es eine begriffliche Wahrheit ist, dass Barmherzigkeit keine bloße Fähigkeit ist. Daher fällt auch diese Option aus. „Barmherzigkeit“ kann also auch keine essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes im Sinne eines einstelligen Prädikats sein.

2.2.1.4 Weitere Lösungsansätze

Als weiteren Lösungsversuch könnte Khorchide erstens die These aufstellen, Barmherzigkeit sei keine Eigenschaft erster Ordnung, sondern eine Eigenschaft zweiter Ordnung Gottes, das heißt eine Eigenschaft von Eigenschaften Gottes. Dann wäre aber Barmherzigkeit keine Eigenschaft Gottes selbst.

¹⁵³ Vgl. *Hilpert*, 298.

¹⁵⁴ Auch nach Khorchide gehört zur Barmherzigkeit im Sinne von „ar-rahmān“ zumindest der Aspekt der „benevolentia“.

Außerdem wäre dann etwas Abstraktes (nämlich Gottes Eigenschaften erster Ordnung) Subjekt der Barmherzigkeit, was mit dem Begriff der Barmherzigkeit logisch unvereinbar ist.

Ein weiterer Lösungsansatz könnte zweitens die These sein, dass das Wort „Barmherzigkeit“, wenn es von Gott ausgesagt wird, auf Grund der Analogie unserer Gottesrede eine etwas andere Bedeutung hat, als wenn es von Menschen ausgesagt wird, und dass daher die Relation „Barmherzigkeit“ bei Gott nicht unbedingt eine Asymmetrie zwischen Terminus und Relatum implizieren muss oder dass auch abstrakte Entitäten Terminus dieser Relation sein können. Dazu ist Folgendes zu sagen: Selbstverständlich ist unsere Gottesrede immer analog, was zu einer gewissen Liberalisierung der syntaktischen und semantischen Regeln eines Wortes führen kann. Einer solchen Liberalisierung sind aber Grenzen gesetzt:¹⁵⁵ Das Wort „Barmherzigkeit“ verlöre jede angebbare Bedeutung, wenn als Terminus der Relation „Barmherzigkeit“ bei Gott auch eine abstrakte Entität infrage käme oder wenn „Barmherzigkeit“ bei Gott keine Asymmetrie zwischen Relatum und Terminus voraussetzte. Wir wüssten dann nicht mehr, was „Barmherzigkeit“ bei Gott bedeuten soll; anstelle von „Gott ist barmherzig“ könnten wir genauso gut sagen „Gott ist XYZ“. Auch diese Option entfällt also.

Khorchide könnte drittens behaupten, dass Gott, weil er immer größer ist, als Menschen ihn denken können („allahu akbar“), logische Gesetze wie das Nichtwiderspruchsprinzip (NWP) transzendiert. Daher, so die mögliche These, gelte für unsere Aussagen über Gott nicht das Nichtwiderspruchsprinzip, weshalb die Aussage „Gott ist essenziell aktual barmherzig“ wahr sein könne, obwohl sie in sich widersprüchlich sei. Auch gegen diese mögliche Antwort sind schwerwiegende Bedenken geltend zu machen: Das NWP ist notwendige Bedingung der Möglichkeit, durch sprachliche Äußerungen etwas mitzuteilen – mit anderen Worten: Das NWP ist notwendige Bedingung der Möglichkeit jeder sprachlichen Kommunikation. Da Erkenntnis sprachlich vermittelt und immer Erkenntnis (eines Sachverhalts) *als etwas* ist, ist das NWP auch notwendige Bedingung der Möglichkeit jeglicher Erkenntnis. Das NWP ist zwar nicht notwendig ein Seinsgesetz, aber das Sein ist nicht anders denkbar und erkennbar als unter Voraussetzung des NWP. Wenn für Aussagen über Gott nicht das NWP gälte, wäre Gott nicht mehr erkennbar. Dann könnte aber auch Theologie keine Wissenschaft mehr sein, sondern allenfalls Dichtung oder Ähnliches. Solche verheerenden Konsequenzen wird Khorchide sicher vermeiden wollen; sie würden auch das Anliegen seiner Theologie konterkarieren.

Schließlich könnte Khorchide, viertens, zwar das NWP für unsere Aussagen über Gott akzeptieren, aber behaupten, dass das, was aus menschlicher Sicht logisch unmöglich sei, ja nicht tatsächlich logisch unmöglich sein müsse.

¹⁵⁵ Hinweis Wiertz.

Mit anderen Worten: Die These, dass Gott essenziell aktual barmherzig ist, sei, so die mögliche Antwort, eigentlich nicht widersprüchlich, sondern dies scheine nur aus menschlicher Sicht so zu sein. Darauf ist zu antworten: Auf Grund der grundsätzlichen Begrenztheit und Fehlbarkeit menschlichen Erkennens kann dies freilich nicht ausgeschlossen werden. Nach dem Stand dieser Untersuchung spricht aber nichts dafür, sondern alles dagegen. Es wäre daher irrational, diese These zu vertreten. Wenn Khorchide daran festhalten möchte, dass die These, Gott sei essenziell aktual barmherzig, nicht in sich widersprüchlich ist, muss er ein gutes Argument dafür vorbringen, indem er zeigt, wie sich der in dieser These enthaltene scheinbare Widerspruch auflösen lässt. Die aus meiner Sicht möglichen Lösungsansätze haben sich jedenfalls alle als untauglich erwiesen – abgesehen von der These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Potenzialität Gottes ist. Aber dies schließt Khorchide ausdrücklich aus.

2.2.2 Ergebnis der Diskussion

Als Ergebnis der Diskussion kann festgehalten werden: Khorchides These, dass Gott essenziell aktual barmherzig ist, ist in sich widersprüchlich.¹⁵⁶ Sie steht im Widerspruch zur „perfect being theology“, wie Khorchide sie vertritt, und unabhängig davon im Widerspruch zur Allmacht Gottes, die notwendig zu dem gehört, was wir meinen, wenn wir „Gott“ sagen. Es ist also logisch unmöglich, dass Gott essenziell aktual barmherzig ist. Zugespitzt formuliert: Khorchides „Theologie der Barmherzigkeit“ wird ihrem Anspruch, Gott gerecht zu werden, gerade *nicht* gerecht. Khorchide wird daher seine These, dass Gott essenziell aktual barmherzig ist, revidieren müssen. Täte er dies nicht, untergrübe er sein Ziel einer modernen islamischen Theologie, die Gott und dem Menschen gerecht werden will.¹⁵⁷

Weil ich, wie gesagt, Khorchides Anliegen unterstütze und es mein Ziel ist, dazu beizutragen, dass sich Khorchides Theologie auf Dauer und im Ganzen im Diskurs bewähren kann, möchte ich es nicht bei der Feststellung der Inkonsistenz von Khorchides Gotteslehre in ihrer bisherigen Gestalt belassen. Stattdessen werde ich im Folgenden Wege aufzeigen, wie Khorchide seine Gotteslehre so weiterentwickeln kann, dass einerseits durch diese die Würde und Freiheit des Menschen gewahrt bleiben beziehungsweise gefördert werden und dass andererseits logische Widersprüche auf Grund der Tatsache, dass Gott vom Menschen abhängig wird, vermieden werden.

3. Mögliche Wege der Weiterentwicklung von Khorchides These

Im Rahmen einer „perfect being theology“ liegt es auf den ersten Blick nahe, die moralische Vollkommenheit Gottes als Ausgangspunkt zu wählen für

¹⁵⁶ Dasselbe gilt für seine These, dass Gott essenziell frei ist.

¹⁵⁷ Vgl. *Khorchide*, Islam, 218.

eine Theologie, die, wie diejenige Khorchides, sowohl dem Gott-Sein Gottes als auch der Würde und Freiheit des Menschen gerecht werden möchte. Bislang spielt die moralische Vollkommenheit Gottes als solche in Khorchides Überlegungen keine nennenswerte Rolle.¹⁵⁸ Allerdings können wir Menschen – jedenfalls unabhängig von einer übernatürlichen Offenbarung Gottes – nicht aus der moralischen Vollkommenheit Gottes ableiten, wie Gott konkret handeln wird, weil wir nicht die Ziele und Handlungsoptionen Gottes kennen (weil wir nicht alle möglichen Welten kennen). Diese Tatsache ist außerdem zentral für eine stichhaltige Antwort auf das gegen die Existenz Gottes vorgebrachte logische Argument aus dem Übel.¹⁵⁹ Khorchide sollte daher für sein Projekt neben der moralischen Vollkommenheit Gottes noch auf andere offenbarte Eigenschaften Gottes zurückgreifen, durch die Gottes Handeln gegenüber dem Menschen näher bestimmt wird – wie zum Beispiel die Barmherzigkeit.

Khorchide wird sich wohl oder übel damit anfreunden müssen, dass Barmherzigkeit (im Sinne von „ar-rahmān“ und „ar-rahīm“) keine essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes ist. Barmherzigkeit (im Sinne von „ar-rahmān“ und „ar-rahīm“) kann aber eine essenzielle Potenzialität Gottes sein.¹⁶⁰ Dabei ist allerdings das Folgende zu beachten: Im modallogischen System S5 ist die Aussage „Es ist notwendigerweise möglich, dass p“ äquivalent zu „Es ist möglich, dass p“.¹⁶¹ Wenn Khorchide S5 akzeptierte, wäre daher mit der These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle potenzielle Eigenschaft Gottes ist, nicht viel gewonnen. Wenn Khorchide S5 dagegen nicht akzeptierte, hätte diese These einen substanziellen Gehalt. Khorchide könnte die These, dass Gott essenziell potenziell barmherzig ist, auch noch mit einer zweiten These verbinden, nämlich damit, dass Gott in der aktuellen Welt, die kontingent ist, nicht nur faktisch, sondern notwendig barmherzig ist, dass Gott also kontingenterweise notwendig barmherzig ist.¹⁶² Diese zweite These könnte für Khorchide besonders interessant sein.¹⁶³ Weil in S5 aber alle möglichen Welten gleich sind,¹⁶⁴ wäre diese These logisch unvereinbar mit S5. Khorchide sollte daher, wenn er diese beiden Thesen vertritt, keinesfalls S5 akzeptieren.

¹⁵⁸ Khorchide begründet seine These, dass Gott essenziell barmherzig ist, bislang unter anderem mit der Vollkommenheit Gottes (vgl. *Khorchide*, Islam, 64; sowie *ders.*, Anstöße, 32), verweist dabei aber nicht explizit auf die *moralische* Vollkommenheit Gottes. – Dass Gott nicht essenziell aktuell barmherzig ist, beeinträchtigt nicht die moralische Vollkommenheit Gottes, weil dies logisch unmöglich ist.

¹⁵⁹ Dieses Argument besagt, dass die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und moralisch vollkommenen Gottes logisch unvereinbar sei mit der Existenz der faktisch in der Welt vorhandenen (physischen und/oder moralischen) Übel.

¹⁶⁰ Auch Freiheit, wie Khorchide sie versteht, könnte eine essenzielle Potenzialität Gottes sein.

¹⁶¹ Vgl. *T. Zoglauer*, Einführung in die formale Logik für Philosophen, Göttingen 2008, 125.

¹⁶² Es ist aber, wie gezeigt, logisch unmöglich, dass Gott notwendigerweise notwendig aktuell barmherzig ist.

¹⁶³ Vgl. zum Beispiel Q 6:12; 6:54.

¹⁶⁴ Vgl. *W. Löffler*, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2013, 59.

Außerdem könnte Khorchide „ar-rahmān“ („der Barmherzige“) nicht (nur) als generellen Term, der von Gott ausgesagt wird, sondern (auch) als singulären Term, mit dem auf Gott referiert wird, ins Spiel bringen.¹⁶⁵ Es gibt vier Arten singulärer Terme: „Eigennamen, Allgemeinamen (= Namen von Arten), Kennzeichnungen (definite Beschreibungen) und indexikalisch-deiktische Ausdrücke“¹⁶⁶. „Ar-rahmān“ könnte eine Kennzeichnung oder auch ein Eigenname Gottes sein. Bekanntlich war „ar-rahmān“ ein beziehungsweise der Name Gottes, bevor er in der Endredaktion des Koran unter „allāh“ als Hauptnamen Gottes subsumiert und dadurch zunehmend als Eigenschaft aufgefasst wurde.¹⁶⁷

Zunächst zu „ar-rahmān“ als Eigenname. Die heute einflussreichste Theorie der Referenz von Eigennamen geht auf Saul Kripke zurück. Dessen Theorie der direkten Referenz von Eigennamen „ist zwar kein universal anerkanntes Dogma der Bedeutungstheorie, kommt diesem Status aber ziemlich nahe“¹⁶⁸. „Nach Kripke sind Eigennamen [...] rigide Designatoren.“¹⁶⁹ Dies bedeutet: Eigennamen referieren in allen möglichen Welten auf denselben Gegenstand, unabhängig von den nicht-essentiellen Eigenschaften dieses Gegenstands. So bezeichnet nach Kripke zum Beispiel der Name „Aristoteles“ auch in derjenigen möglichen Welt Aristoteles, in der dieser nicht der Erzieher Alexanders des Großen war.¹⁷⁰ „Ar-rahmān“ („der Barmherzige“) referierte also auch in denjenigen möglichen Welten auf Gott, in denen Gott nicht (aktual) barmherzig wäre. Angesichts dieser Paradoxie wäre es wohl passender, „ar-rahmān“ als Kennzeichnung aufzufassen und dementsprechend auch den koranischen Sprachgebrauch zu interpretieren.¹⁷¹

„Ar-rahmān“ als Kennzeichnung (definite Beschreibung) wäre – unter der Voraussetzung, dass Khorchide eine „perfect being theology“ zu Grunde legt – wie folgt zu analysieren: „dasjenige, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann und das (aktual) barmherzig ist“. Mit dieser Kennzeichnung könnte in der aktualen, aber nicht in jeder möglichen Welt auf Gott referiert werden, weil es, wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, logisch

¹⁶⁵ Diese These ist zu unterscheiden von der These, dass Gott mit der Barmherzigkeit identisch ist. Letzteres würde bedeuten, dass Gott nicht nur den generellen Term „barmherzig“ instantiiert, sondern dass Gott mit diesem generellen Term identisch ist.

¹⁶⁶ O. Wiertz, Sprechen alle Religionen von demselben Gott? Anmerkungen zur Austauschbarkeit der Religionen aus philosophischer Perspektive, in: J. Arnold (Hg.), Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht, Münster 2012, 109–133, 116.

¹⁶⁷ Vgl. Böwering, 317 f. – Vgl. auch Q 17:110.

¹⁶⁸ Wiertz, Religionen, 120.

¹⁶⁹ Ebd. 118.

¹⁷⁰ Vgl. ebd. 118 f.

¹⁷¹ „Ar-rahmān“ wäre außerdem mit einem Sortalausdruck zu verbinden, damit klar ist, dass sich „ar-rahmān“ auf Gott und nicht auf irgendetwas anderes bezieht (vgl. Wiertz, Religionen, 121). Nach Khorchide bedeutet „ar-rahmān“ sprachlich „derjenige, der unübertreffliche ‚rahma‘ besitzt“ (Khorchide, Anstöße, 17) und kann daher nur auf Gott bezogen werden (vgl. Khorchide, Anstöße, 17); in „ar-rahmān“ ist also ihm zufolge der Sortalausdruck „dasjenige, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“, quasi mit enthalten. Dies spricht dafür, dass auch Khorchide „ar-rahmān“ eher als Kennzeichnung denn als Eigennamen auffassen würde.

unmöglich ist, dass Gott notwendigerweise notwendig aktuell barmherzig ist. Für Kennzeichnungen gilt außerdem, dass diese attributiv oder referenziell verwendet werden können.¹⁷² Ein Sprecher, der eine Kennzeichnung *referenziell* verwendet, möchte mit ihr auf einen bestimmten Gegenstand referieren „unabhängig davon, ob dieser Gegenstand die in der Kennzeichnung genannten Eigenschaften besitzt“¹⁷³. Ein Sprecher, der eine Kennzeichnung *attributiv* verwendet, referiert mit ihr auf denjenigen Gegenstand, der die in der Kennzeichnung genannten Eigenschaften tatsächlich besitzt.¹⁷⁴ Für Khorchide käme nur die attributive Verwendung der Kennzeichnung „ar-rahmān“ infrage.

Eine weitere Option für Khorchide könnte darin bestehen, die *Liebe* Gottes theologisch noch stärker zu akzentuieren; er könnte zum Beispiel von „Liebe“ als einer essenziellen aktuellen Eigenschaft Gottes sprechen. „Liebe“ ist eine Relation, die der Relation der „Barmherzigkeit“ in vielem ähnlich ist – ohne allerdings vorauszusetzen, dass irgendeine Ungleichheit zwischen Relatum und Terminus besteht. Der Begriff „Liebe“ ist zudem viel umfassender als der Begriff „Barmherzigkeit“. Inhaltlich kann „Liebe“ ungefähr so bestimmt werden: Jemanden zu lieben bedeutet, ihm um seiner selbst willen Gutes tun (zu wollen). Um auszuschließen, dass Gott von etwas Geschaffenem abhängig ist, müsste Khorchide Gott selbst als das konstitutive Woraufhin von Gottes wesensnotwendiger Liebe einführen. Zugleich würde er als muslimischer Theologe die Monopersonalität Gottes sicher nicht in Frage stellen wollen. Liebe als essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes wäre daher für Khorchide nur so denkbar, dass die *eine* Person Gottes sich selbst liebt. Gottes Liebe zum Menschen oder zur Schöpfung könnte – wie Gottes Barmherzigkeit – nur eine essenzielle Potenzialität Gottes sein beziehungsweise eine Eigenschaft Gottes, die kontingenterweise notwendig, aber nicht notwendigerweise notwendig ist.

Allerdings hat die Liebe Gottes im Koran bei Weitem keinen so hohen Stellenwert wie die Barmherzigkeit Gottes im Sinne von „ar-rahmān“. Von der Liebe Gottes ist im Koran fast ausschließlich als einer auf den Menschen bezogenen Eigenschaft die Rede;¹⁷⁵ als solche könnte sie aber keine essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes sein. Daher wäre eine Theologie der essenziellen aktuellen Liebe Gottes vom Koran her nur schwer begründbar, widerspräche ihm aber vermutlich auch nicht. Zudem spricht der Koran davon, dass Gott bestimmte Gruppen von Menschen nicht liebt, wie zum Beispiel die „Ungerechten“, die „Ungläubigen“ oder die „Sünder“.¹⁷⁶ Daher scheint dem Koran zufolge Gottes Liebe *zum Menschen* nicht bedingungslos

¹⁷² Vgl. *Wiertz*, Religionen, 127.

¹⁷³ Ebd. 127.

¹⁷⁴ Vgl. ebd.

¹⁷⁵ Vgl. Q 3:31; 5:54; 11:90; 19:96; 20:39; 60:8; 85:14.

¹⁷⁶ Vgl. Q 2:190; 3:32; 3:57; 4:36; 4:107; 6:141.

zu sein.¹⁷⁷ Dies erschwert es natürlich, koranisch mit der Liebe Gottes für die Menschenfreundlichkeit Gottes zu argumentieren. Ob die genannten Koranstellen aber auch so interpretiert werden könnten, dass Gott diese Gruppen von Menschen (die „Ungläubigen“ etc.) nur *in ihrer Eigenschaft als Sünder* nicht liebt,¹⁷⁸ vermag ich nicht zu beurteilen.

Khorchide selbst spricht häufig in einem Atemzug von „Liebe und Barmherzigkeit“ Gottes.¹⁷⁹ Bislang ist jedoch „Liebe“ für Khorchide keine essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes, sondern nur eine essenzielle Potenzialität Gottes, die sich aus Gottes Barmherzigkeit ergibt.¹⁸⁰ Was Khorchide davon abhält, Liebe als eine essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes zu betrachten, ist vermutlich die Annahme, dass Liebe immer eine *wechselseitige* Relation zwischen *verschiedenen* Personen sein muss.¹⁸¹ Deshalb kennt er als mögliches Woraufhin von Gottes Liebe auch nur den Menschen.¹⁸² Doch natürlich ist es auch möglich, dass eine Person sich selbst liebt oder dass ihre Liebe, wenn sie sich auf jemand anderen richtet, nicht erwidert wird. Das Woraufhin von Gottes essenzieller aktueller Liebe könnte für Khorchide natürlich nur die *eine* Person Gottes sein. Gottes Liebe zum Menschen könnte Khorchide als kontingenterweise notwendig und sogar als bedingungslos konzipieren, wenn er sie so verstünde, dass Gott zwar nicht die Sünde, aber den Sünder liebt.

Doch blieben auch bei einer islamischen „Theologie der Liebe Gottes“ einige Fragen offen: Könnte ein monopersonaler Gott den Menschen überhaupt um des Menschen selbst willen lieben? Könnte er überhaupt etwas oder jemanden außerhalb seiner selbst lieben? Wäre er nicht eher eine in sich geschlossene Monade? Wäre nicht ein Gott größer, zu dessen Wesen es gehörte, eine *andere* Person um ihrer selbst willen zu lieben – ein Gott, der eine aktuelle Gemeinschaft ist, ein „Wir“? An eine islamische „Theologie der Liebe Gottes“ könnte sich somit ein fruchtbarer christlich-muslimischer Dialog über Einheit und Vielheit in Gott, Gottes Relation zur Welt und den christlichen Glauben an die Dreifaltigkeit Gottes anschließen.

¹⁷⁷ Jedenfalls interpretiert Khorchide so die entsprechenden Koranstellen. Khorchide zufolge ist Gott zwar bedingungslos barmherzig gegenüber dem Menschen (was ihm zufolge auch das unbedingte *Angebot* der Liebe an den Menschen impliziert), liebt den Menschen jedoch nicht bedingungslos, sondern nur dann, wenn dieser sich auf Gott ausrichtet und vervollkommnet (vgl. *Khorchide, Verschiedenheit*, 155 f.).

¹⁷⁸ Vgl. *Langenfeld*, 168. – Auch Khorchide tendiert in diese Richtung: „Er [Gott; Hinzufügung F. G.] lehnt die Sünde ab, nicht jedoch den Menschen, der sündigt, denn diesem macht er weiterhin Angebote, er möge zurückkehren und Einsicht zeigen.“ (*Khorchide, Gott*, 215) Für Khorchide ist dies aber nur Ausdruck der unbedingten Barmherzigkeit, nicht jedoch der unbedingten Liebe Gottes.

¹⁷⁹ Vgl. z. B. *Khorchide, Verschiedenheit*, 154; 155.

¹⁸⁰ Vgl. ebd. 155 f. – Wie die obigen Untersuchungen zum Begriff der Barmherzigkeit ergeben haben, verhält es sich eher umgekehrt: Barmherzigkeit ist ein Spezialfall der Liebe.

¹⁸¹ Dieser Liebesbegriff wiederum stützt seine Auslegung der erwähnten Koranstellen, denen zufolge Gottes Liebe zum Menschen nicht bedingungslos zu sein scheint.

¹⁸² Vgl. *Khorchide, Verschiedenheit*, 151; 155 f.

Khorchides Theologie kann hier sicher auch in Zukunft zu wichtigen Klärungen beitragen.

Summary

Contemporary Muslim theologian Mouhanad Khorchide has put forward the thesis that mercy is an essentially actual attribute of God. In this paper, this thesis is first carefully analyzed and then examined for its logical consistence and coherence by clarifying the concepts of „God“ and „mercy“. It can be shown that Khorchide's thesis is logically inconsistent: It is logically impossible for God to be essentially actually merciful. The same is true of Khorchide's more recent thesis that freedom is an essentially actual attribute of God. In the last section, possible ways for a further development of Khorchide's theology are shown which avoid these problems.