

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrag der Gesellschaft herausgegeben von
Florian C. Reiter
unter Mitwirkung von
Christian Bauer, Desmond Durkin-Meisterernst, Lutz Edzard,
Patrick Franke, Sebastian Günther, Jürgen Hanneder,
Herrmann Jungraithmayr, Karénina Kollmar-Paulenz,
Jens Peter Laut, Joachim Friedrich Quack und Michael Streck

Band 164
2014



Harrassowitz Verlag

Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V. (DMG)

1. Vorsitzender und Beauftragter für die DMG-Bibliothek: Prof. Dr. Walter Slaje, Seminar für Indologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 06099 Halle, E-Mail: walter.slaje@indologie.uni-halle.de; 2. Vorsitzender: Prof. Dr. Michael P. Streck, Altorientalisches Institut, Universität Leipzig, Goethestr. 2, 04109 Leipzig, E-Mail: mstreck@rz.uni-leipzig.de; 1. Geschäftsführer: Dr. Peter Stein, Theologische Fakultät, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6, 07737 Jena, E-Mail: Peter.Stein@uni-jena.de; 2. Geschäftsführer und Schriftleiter der ZDMG: Prof. Dr. Florian C. Reiter, Sinologie, Humboldt-Universität Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, E-Mail: florian.c.reiter@rz.hu-berlin.de; Schatzmeister: Andreas Pohlus, Seminar für Indologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 06099 Halle, E-Mail: pohlus@indologie.uni-halle.de; Beisitzer: Prof. Dr. Desmond Durkin-Meisterernst, Turfanforschung, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Jägerstr. 22–23, 10117 Berlin, E-Mail: durkin-meisterernst@bbaw.de; Prof. Dr. Patrick Franke, Islamwissenschaft, Universität Bamberg, An der Universität 11, 96047 Bamberg, E-Mail: patrick.franke@uni-bamberg.de; Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz, Institut für Religionswissenschaft, Universität Bern, Vereinsweg 23, CH-3012 Bern, E-Mail: karenina.kollmar-paulenz@relwi.unibe.ch; Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack, Ägyptologisches Institut, Universität Heidelberg, Marstallhof 4, 69117 Heidelberg, E-Mail: Joachim_Friedrich.Quack@urz.uni-heidelberg.de

Homepage der DMG: <http://www.dmg-web.de> (hier auch Informationen zu Preisen und Stipendien)

Redaktion der ZDMG

Verantwortlich: Prof. Dr. Florian C. Reiter (s.o.)

Fachherausgeber: Prof. Dr. Christian Bauer (Südostasiatische Philologien), Humboldt-Universität Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, E-Mail: christian.bauer@staff.hu-berlin.de; Prof. Dr. Desmond Durkin-Meisterernst (Iranistik), s.o.; Prof. Dr. Lutz Edzard (Semitistik, Linguistik), Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 91054 Erlangen, E-Mail: lutz.edzard@fau.de; Prof. Dr. Patrick Franke (Islamwissenschaft), s.o.; Prof. Dr. Sebastian Günther (Arabistik), Humboldtallee 19, 37073 Göttingen, E-Mail: guenther@uni-goettingen.de; Prof. Dr. Jürgen Hanneder (Indologie), Deutschhausstraße 12, 35032 Marburg, E-Mail: hanneder@staff.uni-marburg.de; Prof. Dr. Hermann Jung-raithmayr (Afrikanistik), Unter dem Gedankenspiel 56, 35041 Marburg; Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz (Tibetologie, Mongolistik, Religionswissenschaft), s.o.; Prof. Dr. Jens Peter Laut (Turkologie), Waldweg 26, 37073 Göttingen, E-Mail: jlaut@phil.uni-goettingen.de; Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack (Ägyptologie), s.o.; Prof. Dr. Florian C. Reiter (Ostasien), s.o.; Prof. Dr. Michael Streck (Altorientalistik), Goethestr. 2, 04109 Leipzig, E-Mail: mstreck@rz.uni-leipzig.de.

Erscheinungsweise: Jährlich 2 Hefte (2014 3 Hefte)

Bezugsbedingungen: Jahresabonnement € 84,-, Einzelheft € 43,50, jeweils zuzüglich Versandkosten. Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen müssen bis zum Ablauf eines Jahres erfolgen. Mitglieder der DMG erhalten die Zeitschrift für den Mitgliedsbeitrag (€ 60,- p.a.). **Bestellungen** an den Harrassowitz Verlag (s.u.) oder über jede Buchhandlung.

Anträge auf Eintritt in die DMG (Formular auf der Homepage der DMG unter „Kontakt/Mitgliedschaft“) und **Anschriftenänderungen** an die Geschäftsführung (s.o.).

Fachartikel und Rezensionen: Autorenrichtlinien (style sheet) liegen dem Jahressinhaltsverzeichnis in Heft 2 (2014 in Heft 3) bei und können von der Homepage der DMG (s.o.) heruntergeladen werden. Beiträge sind in elektronischer Form (möglichst per E-Mail) beim Schriftleiter einzureichen.

Rezensionsangebote sind an die Fachherausgeber zu richten (s.o.), von denen auch die Rezensionsexemplare angefordert werden. Für unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare besteht weder ein Recht auf Besprechung noch auf Rücksendung. Wenn erwünscht, wird eine Replik veröffentlicht, jedoch keine Gegenreplik.

Der Redaktion angebotene Beiträge dürfen nicht bereits veröffentlicht sein oder gleichzeitig veröffentlicht werden. Wiederabdrucke erfordern die Zustimmung der Herausgeber. Die ZDMG ist ein *refereed journal*. Die Autoren sind für die wissenschaftlichen Aussagen und Meinungen in ihren Beiträgen ausschließlich selbst verantwortlich.

Herstellung und Vertrieb der ZDMG

Satz und Layout: Claudius Naumann, Ernst-Thälmann-Str. 79, 14532 Kleinmachnow,

E-Mail: claudius.naumann@snaufu.de

Verlag: Harrassowitz Verlag, 65174 Wiesbaden, Fax: 06 11-53 0999, E-Mail: verlag@harrassowitz.de, <http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V., 2014

Die Zeitschrift einschließlich aller ihrer Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung der DMG unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISSN 0341-0137

INHALT

des 164. Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Nachruf

TAMER, GEORGES: Wolfdietrich Fischer (1928–2013)	1
--	---

Aufsätze

BADRY, ROSWITHA: Zur Problematik einer Verknüpfung von gendertheoretischen Ansätzen und literaturwissenschaftlicher Textanalyse	107
BRODERSEN, ANGELIKA: Das Kapitel über die „schönen Namen Gottes“ im <i>Talḥīṣ al-adilla li-qawā'id at-tauḥīd</i> des Abū Ishāq aṣ-Ṣaffār al-Buḥārī (gest. 534/1139).	375
BUYANER, DAVID: Zur etymologischen Beurteilung des Pahlavi-Rechtsbegriffs <stwl>. Beiträge zur Erklärung der mittelpersischen Rechts- und Religionsterminologie. I.	699
DIEM, WERNER: Arabische Grammatik und islamische Theologie oder „Wie gewaltig ist doch Gott!“	609
FLOOR, WILLEM: Who Were the Candle Extinguishers or <i>Cheragh-kosban</i> ?	129
FUEHRER, BERNHARD: <i>Mencius</i> for Han Readers. Commentarial Features and Hermeneutical Strategies in Zhao Qi's Work on the <i>Mencius</i>	501
GOLDSTEIN, MIRIAM: Arabic Book Culture in the Work of a Jerusalem Karaite: Abū l-Faraj Hārūn and his <i>Glossary of Difficult Biblical Words</i>	345
HASSELBACH, REBECCA: Agreement and the Development of Gender in Semitic (Part I)	33
HASSELBACH, REBECCA: Agreement and the Development of Gender in Semitic (Part II)	319
HAUENSCHILD, INGEBORG: Bei den sibirischen Türkvölkern übliche Namen für Eichhörnchen, Flughörnchen und Streifenhörnchen	687
HELLMANN-RAJANAYAGAM, DAGMAR: <i>Yālppāṇa Vaipava Mālai, Kailāya Mālai</i> und <i>Vaiyāp Pāṭal</i> : Kulturelle Wahrnehmungen in der historischen Literatur der Jaffna-Tamilen.	469
HELLWIG, OLIVER: Materialgruppen in der indischen Alchemie	451
HERIN, BRUNO: The Northern Dialects of Domari	407
HINÜBER, OSKAR VON: Mitteilung aus einer vergangenen Welt. Frühe indische Buddhisten und ihre Inschriften	13
LIEBRENZ, BORIS: „Mit Gold nicht aufzuwiegen“: Der Wert von Büchern im osmanischen Syrien (11.–13. / 17.–19. Jahrhundert)	653
MAZUZ, HAGGAI: Islamic and Jewish Law on the Colors of Menstrual Blood	97

MEISTERERNST, BARBARA: Vernacular Elements and Literary Language in Han Period Chinese: A Linguistic Comparison of Corresponding Chapters in the <i>Shiji</i> and the <i>Hànshū</i>	207
MONSCHEIN, YLVA: Lavieren zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik – Signaturen einer obskuren Regierungsführung im Roman <i>Fengshen yanyi</i>	767
OELSNER, JOACHIM: Wie griechisch ist Babylonien in hellenistischer Zeit? Zu den griechischen Sprachzeugnissen aus Babylonien	297
PERRY, RITA (†): Von Ganymed zur Nāgakönigin. Gedanken zum Fragment einer Gandhāraskulptur in deutschem Privatbesitz	179
PIGONIOWA, MARIOLA: <i>Tejas</i> in Kālidāsa	719
REITER, FLORIAN C.: The Taoist Canon and the Representation of Taoist Exorcist Traditions	789
RUBIN, URI: The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy. On the Interpretation of the Qur’ānic Sūrat al-Aḥzāb (33)	65
RYBATZKI, VOLKER/WU KUOSHENG: An Old Turkic Epitaph in Runic Script from Xi’an (China). The Epitaph of Qarī čor tegin	115
SCHNEIDER, JOHANNES: Vom Omen zum Orakel. Bemerkungen zu einigen Todesvorzeichen der indotibetischen Tradition	739
SLAJE, WALTER: Die DMG und ihr Auftrag. Eröffnungsansprache zum 32. Deutschen Orientalistentag in Münster.	7
VIRKUS, FRED (†): Schenkungspraxis und Patronageverhältnisse im Reich der Cālukyās von Bādāmi	145
VOIGT, RAINER: Zum Nord-‘Argobba	593

Miszellen

DEGENER, ALMUTH: Barlaam the priest.	527
HANNEDER, JÜRGEN: The Legacy of Otto Stein—New Evidence.	811
WALRAVENS, HARTMUT: Pavel Stepanovič Popov (1842–1913) – ein wenig bekannter russischer Sinologe	235

Bücherbesprechungen

ALBERS, YVONNE: <i>Scheiternde Zeugen, machtlose Wähler. Der Zuschauer im zeitgenössischen libanesischen Theater</i> . Von LALE BEHZADI	570
BALDI, SERGIO: <i>Dictionnaire des emprunts arabes dans les langues de l’Afrique de l’ouest et en swahili</i> . Von HERRMANN JUNGRAITHMAYR.	818
BIRKEN, ANDREAS: <i>Atlas of Islam: 1800–2000</i> . Von JONATHAN M. BLOOM.	264
BRONNER, YIGAL/WHITNEY COX/LAWRENCE MCCREA (Hrsg.): <i>South Asian Texts in History. Critical Engagements with Sheldon Pollock</i> . Von WALTER SLAJE	574
CHERNIAK, ALEX: <i>Mahābhārata. Book Six. Bhīṣma. Volume One. Including the “Bhagavad Gītā” in Context</i> . Von PETER BISSCHOP	276
CHIARELLI, LEONARD C.: <i>A History of Muslim Sicily</i> . Von SARAH DAVIS-SECORD	849
DAIBER, HANS: <i>Islamisches Denken im Dialog der Kulturen</i> . Von HANS HINRICH BIESTERFELDT	837

DAVIES, WILLIAM D.: <i>A Grammar of Madurese</i> . Von EDWIN WIERINGA	277
DIMITROV, DRAGOMIR: <i>Šabdālamkāradoṣavibhāga. Die Unterscheidung der Lautfiguren und der Fehler</i> . Von EDWIN GEROW	273
DOVÉ, PETER: <i>Landschaft und Utopie. Studien zur erzählten Natur in der arabischen und frankophonen Literatur Marokkos</i> . Von SUSANNE ENDERWITZ.	566
EL-BIZRI, NADER (Hrsg.): <i>Epistles of the Brethren of Purity. The Iḥwān al-Šafāʾ and their Rasāʾil. An Introduction</i> . Von HEIDRUN EICHNER	552
ELGER, RALPH / YAVUZ KÖSE (Hrsg.): <i>Many Ways of Speaking About the Self. Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th–20th Century)</i> . Von SUSANNE ENDERWITZ.	267
EMON, ANVER M.: <i>Islamic Natural Law Theories</i> . Von FRANK GRIFFEL	261
FLORIDA, NANCY K.: <i>Javanese literature in Surakarta manuscripts. Volume 3: Manuscripts of the Radya Pustaka museum and the Hardjonagaran library</i> . Von EDWIN WIERINGA	584
FRAHM, ECKART: <i>Geschichte des alten Mesopotamien</i> . Von MICHAEL P. STRECK.	825
FRAJZYNGIER, ZYGMUNT / ERIN SHAY (Hrsg.): <i>The Afroasiatic Languages</i> . Von CARSTEN PEUST	531
FREIBERGER, OLIVER / CHRISTOPH KLEINE: <i>Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung</i> . Von PETRA KIEFFER-PÜLZ.	863
FUCHS, SIMON WOLFGANG: <i>Proper Signposts for the Camp: The Reception of Classical Authorities in the Gihādī Manual al-ʿUmda fi Iʿdād al-ʿUdda</i> . Von MEIR HATINA	835
GARBUTT, KATHLEEN: <i>Mahābhārata. Book Five. Preparations for War</i> . Von PETER BISSCHOP	276
GEHLKEN, ERLEND: <i>Weather Omens of Enūma Anu Enlil. Thunderstorms, Wind and Rain</i> . Von MARCO STOCKHUSEN	535
GEMEINHARDT, PETER / ANNETTE ZGOLL (Hrsg.): <i>Weltkonstruktionen. Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam</i> . Von DARIA PEZZOLI-OLGIATI.	252
GENTZ, JOACHIM: <i>Understanding Chinese Religions</i> . Von FLORIAN C. REITER	585
GNILKA, JOACHIM: <i>Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt</i> . Von ABDEL-HAKIM OURGHI.	558
GÖRKE, ANDREAS / KONRAD HIRSCHLER (Hrsg.): <i>Manuscript Notes as Documentary Sources</i> . Von HANS DAIBER	543
GROB, EVA MIRA: <i>Documentary Arabic Private and Business Letters on Papyrus. Form and Function, Content and Context</i> . Von LUCIAN REINFANDT	828
GUGLER, THOMAS K.: <i>Mission Medina. Daʿwat-e Islāmī und Tablīgī Ġamāʿat</i> . Von NADJA-CHRISTINA SCHNEIDER.	553
HANNEDER, JÜRGEN: <i>Mokṣopāya – Weg zur Erlösung</i> . Von EDWIN GEROW	859
HONIGBERGER, JOHANN MARTIN: <i>Als Leibarzt am Hofe des „Löwen vom Panjab“ Ranjit Singh. Nachdruck der Reiseerlebnisse, Wien 1853 mit einem Nachwort von JÜRGEN HANNEDER</i> . Von OSKAR VON HINÜBER	857
KONGUR, ISTVÁN MÁNDOKY: <i>Kunok és magyarok</i> . Von JULIAN RENTZSCH	268
KUBBA, SAM (Hrsg.): <i>The Iraqi Marshlands and the Marsh Arabs. The Maʿdan, their Culture and the Environment</i> . Von ACHIM ROHDE	568

KUNITZSCH, PAUL/RICHARD LORCH: <i>Theodosius, De habitationibus. Arabic and Medieval Latin Translations.</i> Von GOTTHARD STROHMAIER.	832
LEHMANN, ANNE-GELKE: <i>Die Ernennungsurkunde eines Sufis aus dem Syrien des 18. Jahrhunderts.</i> Von RALF ELGER.	556
LIEBAU, HEIKE/ANDREAS NEHRING/BRIGITTE KLOSTERBERG (Hrsg.): <i>Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert.</i> Von JÜRGEN HANNEDER.	580
LOHLKER, RÜDIGER: <i>Islamisches Recht.</i> Von HANS-GEORG EBERT.	847
MATTHÄUS, HARTMUT/NORBERT OETTINGER/STEPHAN SCHRÖDER (Hrsg.): <i>Der Orient und die Anfänge Europas. Kulturelle Beziehungen von der Späten Bronzezeit bis zur Frühen Eisenzeit.</i> Von KAI LÄMMERHIRT.	245
MILICH, STEPHAN/FRIEDERIKE PANNEWICK/LESLIE TRAMONTINI (Hrsg.): <i>Conflicting Narrative. War, Trauma and Memory in Iraqi Culture.</i> Von PETER HEINE.	851
MILWRIGHT, MARCUS: <i>The Fortress of the Raven. Karak in the Middle Islamic Period (1100–1650).</i> Von ALBRECHT FUESS.	565
MÜLLER, HANNELORE: <i>Religionen im Nahen Osten. Band 1: Irak, Jordanien, Syrien, Libanon.</i> Von DMITRY SEVRUK.	842
NOHL, ARND-MICHAEL/BARBARA PUSCH (Hrsg.): <i>Bildung und gesellschaftlicher Wandel in der Türkei – Historische und aktuelle Aspekte.</i> Von CHRISTIANE CZYGAN.	853
PICARD, CHRISTOPHE (Hrsg.): <i>La mer et le sacré en Islam médiéval.</i> Von KATHERINE E. FLEMING.	838
PINK, JOHANNA: <i>Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Polarisierung und nationalstaatliche Interessen.</i> Von HERIBERT BUSSE.	561
RAIH, ASMAA: <i>Arabische Frauenliteratur und Interkulturalität.</i> Von KARIN SCHWEISSGUT.	254
RICHTER, THOMAS/SARAH LANGE: <i>Das Archiv des Idadda. Die Keilschrifttexte aus den deutsch-syrischen Ausgrabungen 2001–2003 im Königspalast von Qaṭna.</i> Von JOSUÉ J. JUSTEL.	819
RUSTOM, MOHAMMED: <i>The Triumph of Mercy. Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā.</i> Von PETER ADAMSON.	833
SAVAGE-SMITH, EMILIE: <i>A New Catalogue of Arabic Manuscripts in the Bodleian Library, University of Oxford.</i> Von FABIAN KÄS.	548
SCHATZ, MERLE: <i>Ögedei mergen qayan-u üliġer. Die Geschichte vom weisen Qayan Ögedei. Transkription, Glossar, Index und Zusammenfassung.</i> Von KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ.	867
SCHRODE, PAULA: <i>Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung. Konstituierung religiöser Praxis und sozialer Positionierung unter Muslimen in Deutschland.</i> Von NIKOLA TIETZE.	845
SCHWEITZER, SIMON D.: <i>Schrift und Sprache der 4. Dynastie.</i> Von FRANCIS BREYER.	540
SEIF, HADI: <i>Persian Painted Tile Work from the 18th and 19th Centuries: The Shiraz School.</i> Von ULRICH MARZOLPH.	817
SINGLETON, MARK: <i>Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice.</i> Von JAYANDRA SONI.	578

SOKOLOFF, MICHAEL: <i>A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum.</i>	
VON NATHAN WASSERMAN	823
SPÄT, ESZTER: <i>Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition.</i>	
VON KHANNA OMARKHALI	571
SPECTORSKY, SUSAN A.: <i>Women in Classical Islamic Law. A Survey of the Sources.</i>	
VON MAYA SHATZMILLER	258
SUNDERMANN, WERNER/ALMUT HINTZE/FRANÇOIS DE BLOIS (Hrsg.): <i>Exegisti monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams.</i>	
VON LUDWIG PAUL	271
WALTISBERG, MICHAEL: <i>Satzkomplex und Funktion. Syndese und Asyndese im Althocharabischen.</i> Von BO ISAKSSON	247
ZELEALEM LEYEW: <i>Wild Plant Nomenclature and Traditional Botanical Knowledge among Three Ethnolinguistic Groups in Northwestern Ethiopia.</i>	
VON RONNY MEYER	826

Repliken

GEROW, EDWIN: Besprechung von DRAGOMIR DIMITROV: <i>Śabdālamkāradoṣavibhāga. Die Unterscheidung der Lautfiguren und der Fehler.</i>	
VON DRAGOMIR DIMITROV	588

Nachrichten über Angelegenheiten der DMG

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 25. September 2013 in Münster	279
Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 12. Mai 2011 bis zum 24. September 2013	285
Kassenbericht 2012	285
Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für die Zeit vom 1. 1. 2012 bis zum 31. 12. 2012.	286
Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2012.	287
Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 17. Mai 2014 in Leipzig.	869
Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 25. September 2013 bis zum 16. Mai 2014	877
Kassenbericht 2013	878
Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für die Zeit vom 1. 1. 2013 bis zum 31. 12. 2013.	879
Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2013.	880

Zur Erinnerung

Die ZDMG von 1853	295
Die ZDMG von 1854	591
Die ZDMG von 1855	887

**Das Kapitel über die „schönen Namen Gottes“
im *Talḥiṣ al-adilla li-qawā'id at-tauḥīd*
des Abū Ishāq aṣ-Ṣaffār al-Buḥārī (gest. 534/1139)**

VON ANGELIKA BRODERSEN, Bochum

Summary: The article focuses on the significance of the Divine names in the theological concept of aṣ-Ṣaffār al-Buḥārī, a follower of Abū Maṣū' al-Māturīdī's (d. 333/944). Usually conceived as a subject of pious devotion or dealt with in specific treatises concentrating on linguistic aspects, the theory of the Divine names reflects fundamental differences in the conception of Divine attributes as it is represented in Mu'tazilī, Aṣ'arī and Māturīdī writings. Principally based upon the analysis of the relation name—named (*al-ism wa-l-musammā*), it is demonstrated how the Divine names are being integrated in an extensive system of *kalām* and, by this, expand this system from a merely rhetorical base of discussion to a means of understanding the relationship of God to mankind as a main component of the religious discourse.

1 Der Autor

Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ismā'īl b. Abī Naṣr aṣ-Ṣaffār al-Buḥārī¹ gehört zu den bislang weniger bekannten Theologen jener sunnitischen Schulrichtung, die seit dem ausgehenden 8./14. Jh. als „Māturīdīya“ bezeichnet wird.² Ab dem späten 5./11. Jh. in Transoxanien nachweisbar, bezieht sie sich direkt oder indirekt auf Abū Maṣū' al-Māturīdī (gest. 333/944), der seinerseits auf der Grundlage theologischer Traditionen ḥanafītischer Prägung ein zusammenhängendes Lehrgebäude erarbeitete.³ Insofern verstehen die Vertreter der Māturīdīya durchgehend Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) selbst als maßgebliche Autorität.

¹ Auch: b. Aḥmad b. Ishāq b. Ṣait b. al-Ḥakam az-Zāhid. BROCKELMANN (GAL 1, S. 548/Nr. 427) nennt ihn „Ibrāhīm b. Ishāq“, was lediglich im Titel der Londoner Handschrift des *Talḥiṣ al-adilla* (MS British Museum 1577 [MDLXXVII], Add. 27526) erscheint und vermutlich fehlerhaft ist, da die bio-bibliographischen Quellen dagegen sprechen.

² Diese Bezeichnung lässt sich als explizite Benennung der östlichen Ḥanafīya das erste Mal in Sa'd ad-Dīn at-Taftazānīs (gest. 792/1390) Kommentar zum Glaubensbekenntnis des Naḡm ad-Dīn an-Nasafī (gest. 537/1142) nachweisen: *Ṣarḥ al-'aqā'id an-nasafīya*. Die Erwähnung in aṣ-Ṣabūnīs *Kitāb al-Bidāya min al-kifāya fī l-bidāya* (S. 54/2) kann dagegen nicht als früher Beleg gewertet werden, da das vom Editor in den Text übernommene *min al-māturīdīya* lediglich in einer Handschrift zwischen den Zeilen ergänzt wurde, also aller Wahrscheinlichkeit nach eine spätere Hinzufügung darstellt.

³ RUDOLPH 1997b, S. 394–404.

Der erste Hinweis auf aṣ-Ṣaffār und sein Werk findet sich erst gut ein- einhalb Jahrhunderte nach seinem Tod bei einem anderen māturīdītischen Autor, Abū l-Barakāt an-Nasafī (gest. 710/1310), in dessen *Kitāb al-I‘timād fī l-i‘tiqād*.⁴ Nähere, wenn auch spärliche biographische Informationen liefern dann die bekannten *Tabaqāt*-Werke: Demnach gehörte aṣ-Ṣaffār einer bekannten Gelehrtenfamilie ḥanafītischer Tradition an. Sowohl sein Vater Ismā‘īl b. Aḥmad b. Ishāq b. Ṣait als auch der Großvater Abū Naṣr, sogar der Urgroßvater waren als herausragende Gelehrte der Ḥanafīya bekannt.⁵ In seinem *Talḥīṣ al-adilla* beruft sich aṣ-Ṣaffār wiederholt auf seinen Vater, der 461/1069 hingerichtet wurde, und nennt gelegentlich auch den Großvater.⁶

Wenig Genaues ist dagegen über das Leben aṣ-Ṣaffārs selbst bekannt. Da die Quellen zwei seiner Lehrer in Buḥārā verorten, ist anzunehmen, dass diese Stadt auch das Zentrum seines eigenen Wirkens war. Hier wurde aṣ-Ṣaffār zunächst von seinem Vater unterrichtet, unter dessen Anleitung er sowohl die *Āṭār aṭ-Ṭaḥāwīs* (gest. 321/933) als auch das Abū Ḥanīfa zugeschriebene, jedoch vermutlich von Abū Muqātil as-Samarqandī (gest. 208/832) verfasste⁷ *Kitāb al-‘ālim wa-l-muta‘allim* studierte.⁸ – Dass diese Schriften aṣ-Ṣaffār bekannt waren, beweisen wiederholte Zitate im *Talḥīṣ al-adilla*. Das angegebene Sterbedatum des Vaters siebzig Jahre vor aṣ-Ṣaffārs eigenem Tod lässt dagegen zumindest Skepsis angebracht erscheinen. Al-Laknawī nennt als weiteren Lehrer aṣ-Ṣaffārs einen gewissen Abū Ḥaḍḍ. Dessen genaue Identität ist unsicher. Möglicherweise handelt es sich um Abū Ḥaḍḍ ‘Umar b. Maṣṣūr al-Bazzāz al-Buḥārī, den Abū l-Mu‘īn an-Nasafī (gest. 508/1114) als zuverlässigen *faqīh* anführt.⁹ Nach al-Laknawī studierte aṣ-Ṣaffār unter Abū Ḥaḍḍ die Schrift *as-Siyar al-kabīr* des direkten Studenten Abū Ḥanīfas, Muḥammad b. al-Ḥasan aṣ-Ṣaybānī (gest. 189/805).¹⁰ Auch auf dieses Werk beruft er sich gelegentlich. Schließlich erwähnen die Quellen, dass aṣ-Ṣaffār selbst zahlreiche Schüler hatte.¹¹

Aṣ-Ṣaffār verfasste mindestens fünf Werke, von denen der *Talḥīṣ al-adilla* offenbar am besten bekannt war. Der Autor nennt darin als weitere eigene Schriften ein *Kitāb al-Ibāna ‘an iḥbāt ar-risālāt*¹² sowie ein *Kitāb al-Fuṣūl*.¹³

⁴ Ed. A. M. ISMAIL, S. 99. Die Textstelle bezieht sich vermutlich auf aṣ-Ṣaffārs Behandlung der Gottesschau der Gläubigen im Jenseits; siehe BRODERSEN 2011, S. 910.

⁵ Al-Laknawī: *Fawā'id*, S. 7.

⁶ BRODERSEN 2011, Index.

⁷ RUDOLPH 1997a, S. 45–47.

⁸ Ibn Abī l-Wafā': *al-Ġawāhir*, 1, S. 73–75.

⁹ In seinem *Kitāb Tabṣirat al-adilla fī uṣūl ad-dīn*, S. 821.

¹⁰ Al-Laknawī: *Fawā'id*, S. 9.

¹¹ Al-Laknawī: *Fawā'id*, S. 7; Ibn Quṭlūbugā: *Tāğ at-tarāğim*, S. 22, Nr. 56.

¹² Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 139, 801.

¹³ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 841, Anm. 1.

Al-Laknawī kennt darüber hinaus neben dem *Kitāb Talḥīṣ az-zāhidī* ein *Kitāb as-Sunna wa-l-ḡamāʿa*, worunter man sich wohl eine Art islamischen Katechismus vorzustellen hat und das mit dem von BROCKELMANN genannten Kairiner Manuskript einer Schrift aṣ-Ṣaffār, in dem Antworten auf dogmatische Fragen zu finden sein sollen, identisch sein könnte. Auf diesen Text bezieht sich vermutlich as-Suyūṭī, der in seinem *Tuḥfat al-ḡulasāʾ* aṣ-Ṣaffār Meinung zur Gottesschau der Engel kritisiert.¹⁴

Die einzige bisher mit Sicherheit identifizierte und edierte Schrift aṣ-Ṣaffār ist der *Talḥīṣ al-adilla li-qawāʿid at-tauḥīd* (Das Kompendium der Beweise für die Grundlagen des Ein-Gott-Glaubens). Dieses Werk diente der Forschung bislang in erster Linie als Quelle, aus der sich Leben und Lehre älterer Denker rekonstruieren lassen.¹⁵ Dabei ergibt eine nähere Betrachtung, dass aṣ-Ṣaffār durchaus als eine nicht unbedeutende Gestalt der islamischen Geistesgeschichte bezeichnet werden kann. Seine Kenntnisse beschränkten sich keineswegs auf die islamischen Wissenschaften im engeren Sinn. So zitiert er beispielsweise aus einer Schrift des Galen¹⁶ und setzt sich in differenzierter Weise mit den christlichen Trinitätslehren der Ost- und Westsyrer auseinander.¹⁷ Und dass seine Werke auch über den Kreis der Māturīdīya hinaus studiert wurden, beweist die eben genannte Bemerkung as-Suyūṭīs.

Bei dem *Talḥīṣ al-adilla* handelt es sich um eine umfangreiche theologische Abhandlung, in der aṣ-Ṣaffār die sunnitische Lehre mit Beweisen aus Koran und Überlieferung, aber auch mit Mitteln des Verstandes darlegen und gegen mögliche Kritik verteidigen will. Die Schrift weist dabei einige Eigentümlichkeiten auf. Denn der Autor befolgt im Großen und Ganzen zwar die übliche Anordnung der Themen – epistemologische und ontologische Voraussetzungen – Gott – Glaube – Prophetentum – Eschatologie. Aber er vertieft einzelne Punkte, die er offenbar als besonders wichtig erachtet. So setzt er sich ausführlich mit verschiedenen Arten von Akzidenzien auseinander.¹⁸ Ein besonders wichtiges Thema im *Talḥīṣ al-adilla* ist jedoch die Auseinandersetzung mit den „schönen Namen Gottes“, die ca. ein Drittel des gesamten Textes ausmacht.

¹⁴ As-Suyūṭī: *Tuḥfat al-ḡulasāʾ*, S. 351. Diesen Hinweis auf as-Suyūṭī verdanke ich Herrn Prof. CLAUDE GILLIOT, Aix-en-Provence.

¹⁵ Zum Beispiel GIMARET 1989. GIMARET nutzt die Londoner Handschrift des *Talḥīṣ* als eine wichtige Quelle zur Rekonstruktion der Lehren al-Qalānīsīs. Auch DAIBER 1975 macht vom *Talḥīṣ* ausgiebig Gebrauch.

¹⁶ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 80, 602.

¹⁷ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 402.

¹⁸ Vgl. BRODERSEN 2005.

2 Die Fragestellung

Aṣ-Šaffār behandelt damit ein Problem, das zu den Grundfragen der islamischen Attributenlehre gehört. Er kann dabei auf eine lange Tradition zurückblicken. Denn dass es sich bei der Lehre von den göttlichen Namen und Attributen um eine der zentralen, wenn nicht die zentrale Fragestellung islamischer Theologie schlechthin handelt, ergibt sich schon aus der fundamentalen Bedeutung des *tauhīd*, dem die Vielzahl der tradierten Gottesnamen entgegenzustehen scheint. Insofern ist es verständlich, dass die Attributenlehre schon in der Auseinandersetzung sunnitischer Theologen mit der weit verzweigten Lehre der Muʿtazila einen breiten Raum einnimmt, und entsprechende Abschnitte finden sich in nahezu jeder theologischen Abhandlung.

Die Namen Gottes im engeren Sinn dagegen wurden so gut wie ausschließlich in speziellen Darstellungen behandelt, die großenteils verloren sind und sich nur teilweise aus späteren Quellen rekonstruieren lassen. Einen Überblick über die Schriften, die die Namen Gottes thematisieren, gibt DANIEL GIMARET in seinem umfangreichen Werk.¹⁹ GIMARET führt dabei 23 Schriften an, die bis zum Auftreten al-Ġazālīs entstanden sind. Als frühestes Beispiel nennt er das *Kitāb al-ʿIbāna ʿan asmāʾi llāh* des Grammatikers Abū l-ʿAbbās al-Mubarrad (gest. 285/898), dessen Existenz nur aus späteren Zitaten bekannt ist.²⁰ Dieses Schicksal teilen die meisten der von GIMARET besprochenen Schriften. Dabei reicht die Spannweite dieser Werke, betrachtet man zunächst ausschließlich die Textgattungen, von rein philologischen Kommentaren über theologische Erklärungen im Rahmen der Behandlung der *ṣifāt Allāh* bis zu eher spirituell motivierten Erläuterungen, denen auch al-Ġazālīs *al-Maqṣad al-asnā* zuzurechnen ist. Die Aspekte gehen jedoch oft ineinander über, so dass eine strenge Trennung der Gattungen nicht immer möglich ist.²¹ Erörterungen der Gottesnamen im Rahmen umfassender *kalām*-Werke beschränken sich dagegen meist auf eine Darlegung der linguistischen Grundlagen und bieten keine ausführliche Kommentierung der einzelnen Namen. Ein Beispiel dafür ist Abū Maṣūʾir al-Baġdādīs *Kitāb Uṣūl ad-dīn*, das in einem Kapitel eine kurze Zusammenfassung der theoretischen Ausführungen seines nach wie vor unedierten *Tafsīr asmāʾi llāh al-ḥusnā* bietet. Die eigentliche Erörterung der Gottesnamen dagegen besteht in deren Aufzählung ohne weiteren Kommentar.

Das grundsätzliche Problem, das den Abhandlungen über die Namen Gottes zugrunde liegt, besteht in der Relation der vielen Namen zu einem

¹⁹ GIMARET 1988, bes. S. 16–35.

²⁰ GIMARET 1988, S. 16.

²¹ GIMARET 1988, S. 15.

einzigen Benannten, nämlich Gott. Für die Muʿtazila als frühe rationalistische Strömung liegt der Ausweg in der strikten Trennung von „Name“ (*ism*) und dem damit Benannten (*musammā*). So unterteilt zwar beispielsweise ʿAbbād b. Sulaimān (gest. 250/864) nach Darstellung al-Ašʿarī²² die göttlichen Namen im Hinblick auf ihre Beziehung zum Begriff der Handlung (*fiʿl*) und präsentiert eine dreifache Kategorisierung: Gottesnamen, die keinen Bezug zu einer Handlung, weder Gottes noch auf die eines Anderen, aufweisen, liegen den wesenhaften Attributen zugrunde. Genannt werden die Namen *al-ʿalīm*, *al-qadīr*, *al-ḥayy*, *as-samīʿ*, *al-baṣīr*, *al-qadīm*, *al-ilāh*. Eine weitere Kategorie bilden die Namen, denen ein göttliches Handeln zugrunde liegt, z. B. *al-ḥāliq*, *ar-rāziq*, *al-bāriʿ* etc. Hier besteht also eine Relation zu den sogenannten Handlungsattributen. Schließlich gibt es noch Gottesnamen, die einzig aus der Sichtweise des Menschen zu erklären sind, somit auf dessen Handlungen zurückgehen. Hierzu gehören passivische Ausdrücke wie *al-maʿlūm*, *al-madʿūw*, *al-madkūr* etc.²³

Besonders diese dritte Kategorie von Gottesnamen wirft Fragen nach ihrer Beziehung zu Ewigkeit und Einsheit Gottes auf; schließlich wird Gott aus der Perspektive eines erkennenden, anrufenden oder gedenkenden Subjekts beschrieben. Aber auch diese Problematik lässt sich letztendlich durch die Sichtweise lösen, die für die Muʿtaziliten charakteristisch werden sollte: Der Name wird als bloße Benennung (*tasmiya*) verstanden, die keine wesenhafte Verbindung zum *musammā* aufweist.²⁴ Vielmehr ist diese Benennung als sprachliche Äußerung ein rein menschlicher Akt, der sowohl die grundsätzliche Festlegung des Namens als auch dessen wiederholte Nennung bezeichnet.²⁵ Dann ist die Diversität der Namen Gottes kein Widerspruch zu seiner Einsheit, da sie lediglich die verschiedenen Aspekte des göttlichen Handelns vom menschlichen Standpunkt her wiedergeben.²⁶

Eine andere Position vertraten die sunnitischen Traditionalisten. Hier beziehen sich die Namen Gottes auf etwas real Existierendes, nämlich auf die einzelnen göttlichen Attribute als das Benannte (*musammā*). Anders als in muʿtazilitischen Systemen wird also die Existenz der Attribute als vom göttlichen Wesen grundsätzlich zu unterscheidende Entitäten vorausgesetzt; das Problem der Vielheit der Gottesnamen verschiebt sich hier letztlich auf die Attribute und deren Relation zum einen göttlichen Wesen.²⁷ Ein Mittelweg

²² Al-Ašʿarī: *Maqālāt*, S. 499.

²³ Hierzu siehe GIMARET 1988, S. 107.

²⁴ Zur Entwicklung dieser Position innerhalb der muʿtazilitischen Attributenlehre vgl. im Einzelnen PRETZL 1940, S. 9–11.

²⁵ GÄTJE 1974, S. 168.

²⁶ KUKKONEN 2011, S. 659.

²⁷ Ebd.

zwischen diesen Polen wurde schließlich von Aš‘ariten vertreten, die innerhalb der Namen und Attribute Gottes differenzierten. So wurde zwischen Attributen des Wesens (*ṣifāt ad-dāt*), die als mit diesem Wesen weder identisch noch nicht identisch gedacht wurden, und denen der göttlichen Handlung (*ṣifāt al-fi‘l*) unterschieden.²⁸ Als eine dritte Kategorie von Namen und Attributen wurden schließlich solche aufgefasst, die Gottes ewige Existenz bezeichnen.²⁹

Es wurde bereits darauf verwiesen, dass Abhandlungen über die Namen Gottes verschiedenen Textsorten zugewiesen werden können. Entsprechend unterscheiden sich die Schwerpunkte: Ging es den rationalen Theologen des *kalām* in erster Linie um den ontologischen Status der göttlichen Namen und Attribute, legten mystisch orientierte Autoren den Akzent auf die Interpretation des berühmten Prophetenspruchs: „Gott hat neunundneunzig Namen, hundert minus eins. Wer sie aufzählt, wird ins Paradies eintreten.“³⁰ Es sollte al-Ġazālī vorbehalten bleiben, hier eine Synthese herzustellen, indem er auf philosophischer Grundlage – besonders wichtig hier die Differenzierung des Existenzbegriffs in linguistische, d. h. expressive und indikative, partikulare, also reale und fundamentale sowie Existenz im Geist, somit kognitiv und formal³¹ sowie die dreifache Konzeption von Identität als synonyme bzw. totale Identität, Identität durch Merkmalsinklusion und akzidentielle Identität³² – einerseits die aš‘aritische Dreiteilung der göttlichen Namen überwinden konnte,³³ andererseits – und dies ist sein erklärtes Ziel – sowohl eine praktische Anleitung als auch eine theoretische Untermauerung der Aneignung der göttlichen Namen durch den Menschen lieferte.³⁴ Dadurch konnte al-Ġazālī die mu‘tazilitische Gleichbewertung der

²⁸ KUKKONEN 2011, S. 659f.

²⁹ Vorgestellt z. B. bei al-Baġdādī: *Tafsīr*; siehe GIMARET 1988, S. 107f. Wie dem entsprechenden Kapitel bei GIMARET zu entnehmen ist (S. 97–115), wurden jedoch innerhalb der Aš‘arīya durchaus abweichende Meinungen vertreten; andererseits verläuft die Trennlinie zwischen Mu‘tazila und Aš‘arīya keinesfalls immer so eindeutig, wie es hier den Anschein haben mag.

³⁰ Zu Überlieferung und Auslegung des *ḥadīṯ* vgl. insbesondere GIMARET 1988, S. 51–68.

³¹ Al-Ġazālī: *Maqṣad*, S. 25f.; vgl. GÄTJE 1974, S. 161–166; KUKKONEN 2010, S. 55–74, hier S. 59; KUKKONEN 2011, S. 669 Anm. 25 verweist auf vier Existenzebenen in al-Ġazālīs *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*.

³² Al-Ġazālī: *Maqṣad*, S. 28f.; GÄTJE 1974, S. 169–171; KUKKONEN 2011, S. 662f.

³³ Hier spielt das Konzept der akzidentiellen Identität die entscheidende Rolle. KUKKONEN 2011, S. 670 verweist hier auf Ibn al-‘Arabī offensichtlich von al-Ġazālī übernommene Aussage in den *Fuṣūṣ al-ḥikam* (S. 93): „Jeder (göttliche) Name bezeichnet sowohl das Wesen als auch seine eigene Realität in Bezug auf sich selbst. Das Benannte ist eins. Also ist der Erhebende (*al-mu‘izz*) der Erniedrigende (*al-mudīll*) in Bezug auf das Benannte, aber der Erhebende ist nicht der Erniedrigende in Bezug auf sich selbst und seine eigene Realität.“

³⁴ KUKKONEN 2011, S. 670.

göttlichen Namen aufgreifen, ohne deren Konsequenz, nämlich die Leugnung der Realität der Attribute, zu ziehen. Ebenso kann er die Lehre der Traditionalisten von der Realität der göttlichen Attribute akzeptieren, ohne dass dabei deren Schlussfolgerung eines vielfachen *musammā* notwendig wäre. Dabei spielt es dann auch keine Rolle mehr, dass das göttliche Wesen dem menschlichen Verstand letztlich nicht zugänglich ist. Insofern kann al-Ġazālīs Darstellung durchaus als Meilenstein in der Auseinandersetzung mit den göttlichen Namen gelten.

In diesem Rahmen bewegt sich also die Diskussion über die Namen Gottes bis zum Auftreten aṣ-Ṣaffārs. Nach wie vor ausschlaggebend für unsere Kenntnisse über die Tradition, aus unterschiedlichen Blickwinkeln Kommentare zu den Namen Gottes zu verfassen, ist das Werk GIMARETS, wobei die genannten Artikel GÄTJES und besonders KUKKONENS zusätzlich wertvolle Detailinformationen zu al-Ġazālīs Auseinandersetzung mit der Materie liefern. Allerdings stützt sich GIMARET ausschließlich auf muʿtazilitische und aṣʿarītische Quellen. Dies mag in erster Linie darauf zurückzuführen sein, dass Texte aus der Tradition der Māturīdīya erst in den letzten zwei Jahrzehnten vermehrt durch Editionen der Forschung zugänglich gemacht wurden und noch längst nicht in zufriedenstellender Weise systematisch ausgewertet sind. Während wir also über die Attributenlehre der Aṣʿarīya bereits seit der Untersuchung von MICHEL ALLARD³⁵ sehr gut informiert sind, besteht bezüglich der Māturīdīya noch erheblicher Forschungsbedarf. Der vorliegende Artikel soll hier einen ersten Beitrag leisten. Denn da bereits ein oberflächlicher Vergleich zeigt, dass die Attributenlehre der Māturīdīya nicht in allen Punkten mit der aṣʿarītischen Doktrin übereinstimmt – man denke etwa an die Beurteilung der *ṣifāt al-fiʿl* –, ist zu erwarten, dass auch das Verständnis der Namen Gottes als sozusagen praktischer Aspekt der Auseinandersetzung mit den göttlichen Aspekten in gewisser Weise differiert.

3 Die Namen Gottes im *Talḥīṣ al-adilla*

Als erster Autor in der Nachfolge al-Māturīdīs, der sich explizit mit den Gottesnamen auseinandersetzt, begegnet uns Abū Ṣakūr as-Sālimī (2. Hälfte 5./11. Jh.) mit seinem *Kitāb at-Taḥbīd fī bayān at-tauḥīd*. Neben der grundsätzlichen Frage, ob Gott mit seinen Namen nicht nur angerufen (*madʿuw*) und seiner gedacht (*madkūr*) (fol. 50b–51a), sondern ob er auch mit ihnen benannt (*musammā*) wird (fol. 51a), befasst sich as-Sālimī auch mit der Beziehung eines Namens zum Benannten (fol. 51b), der Anzahl der Gottesnamen

³⁵ ALLARD 1965.

(fol. 52b), den nicht geoffenbarten (*bi-ğairi s-samāʿ*) Namen (fol. 53a) sowie den Namen der Gesandten bzw. Propheten und Engel (fol. 53b). Die Aussagen sind jedoch relativ kurz gehalten. Es finden sich kaum ausführliche argumentative Gedankengänge und erst recht kein Kommentar zu den einzelnen Namen, so dass as-Sālimīs Schrift für eine eingehendere Untersuchung wenig ergiebig ist. Dagegen behandelt aṣ-Ṣaffār die Gottesnamen, die er bei den „rechtgläubigen Altvorderen“ (*as-salaf aṣ-ṣālih*) belegt sieht und an denen er schon aus diesem Grund keinen Zweifel zulassen will,³⁶ so ausführlich, dass eine nähere Betrachtung auf dem Hintergrund der eben skizzierten Tradition lohnend erscheint. Er orientiert sich dabei an der alphabetischen Reihenfolge der Anfangsbuchstaben. So ergibt sich eine Anzahl von mehr als 130 Gottesnamen, obwohl Namen, die in einem sprachlichen oder inhaltlichen Zusammenhang stehen, oftmals zusammen behandelt werden. Ein Vergleich mit den von GIMARET vorgestellten, von den Kommentatoren benutzten Listen der Gottesnamen³⁷ legt den Schluss nahe, dass aṣ-Ṣaffār die Liste ad-Dimašqīs vorlag,³⁸ die er noch vielfach ergänzt. Seine eingehende Erörterung der Gottesnamen stellt aṣ-Ṣaffār, wie auch al-Ġazālī, in einen theoretischen Rahmen. Die folgende Darstellung soll diese Argumentationsgänge untersuchen; die Interpretation der einzelnen Gottesnamen kann dabei nicht behandelt werden.

3.1 Allgemeine Voraussetzungen

Dass Gott die Namen und Attribute grundsätzlich zukommen, sieht der Autor im Koran offenbart und im *ḥadīṭ* tradiert. Auch die Übereinkunft (*iğmāʿ*) der Gemeinde als dritter Säule der Urteilsfindung bestätigt diese Lehre.³⁹

Der wichtigste Koranvers, auf den sich auch andere Autoren berufen, ist für aṣ-Ṣaffār Kor. 7,180: „Und Gott stehen (all) die schönen Namen zu. Ruft ihn damit an.“⁴⁰ Wie auch al-Bağdādī⁴¹ erklärt aṣ-Ṣaffār als erstes die feminine Form *al-ḥusnā*, also einen grammatikalischen Aspekt des Verses. Die Bedeutung dieses Begriffs in Bezug auf die Namen Gottes sieht er darin, dass diese Namen alle Konnotationen äußerer und innerer Schönheit in sich vereinen.⁴² Als weitere Beispiele für Koranverse, in denen Gott ausdrücklich

³⁶ Vgl. Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 653f.

³⁷ Zu den verschiedenen Listen siehe GIMARET 1988, S. 55–84.

³⁸ Vgl. GIMARET 1988, S. 56.

³⁹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 339.

⁴⁰ Ebd. Die Zählung und Übertragung der Koranverse orientiert sich hier und im Weiteren an der Übersetzung von R. PARET.

⁴¹ Al-Bağdādī: *Uṣūl*, S. 120.

⁴² Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 368.

seine Namen nennt, verweist aṣ-Ṣaffār auf die Suren 59 und 112.⁴³ Diese koranischen Grundlagen schließen also eine Leugnung der Gottesnamen und ihrer Realität aus. Einen eindeutigen Beweis aus der prophetischen Tradition sieht der Autor im bekannten *ḥadīṭ* von Abū Huraira: „Gott hat neunundneunzig Namen, hundert minus eins; wer sie aufzählt, wird das Paradies erlangen.“⁴⁴ Als Gewährsmann nennt er unter anderem den ḥanafitischen Autor Abū Bakr al-Ġaṣṣās (gest. 370/981), aber für die Forschung bedauerlicherweise nicht dessen verlorenen *Šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā*,⁴⁵ sondern den *Muḥtaṣar min tafsīr al-Qurʾān*.⁴⁶

Den überwiegenden Teil dieser Gottesnamen betrachtet aṣ-Ṣaffār dabei als von den göttlichen Attributen abgeleitet. Auch der Verstand beweist seiner Auffassung nach die ewige Existenz der Namen.⁴⁷ Denn Gott ist ohne jeden Zweifel in Ewigkeit z. B. wissend, also „der Wissende“ (*al-ʿālim*). Sonst müsste man ihn als unwissend, somit unfähig und als Gottheit für die Welt untauglich bezeichnen. Eine entsprechende Folgerung ließe sich auch für die anderen Gottesnamen ziehen.⁴⁸ Dadurch sieht aṣ-Ṣaffār ebenfalls bewiesen, dass nicht nur die Namen, sondern auch die ihnen zugrunde liegenden Attribute Gott in Ewigkeit zukommen.⁴⁹ So ist etwa der Name „der Wissende“ (*al-ʿālim*) vom Wissen (*ʿilm*) abgeleitet, der Name „der Allmächtige“ (*al-qādir*) von der göttlichen Allmacht (*qudra*).⁵⁰ Könnte man Gott nun Namen geben, ohne dass ihm zugleich das entsprechende Attribut zukäme, könnte man ihn mit allen in der Schöpfung möglichen Namen benennen. Aber das ist in Bezug auf Gott eben unmöglich.⁵¹

Aus dieser Ewigkeit der Namen und Attribute folgt für aṣ-Ṣaffār auch, dass sie wesenhaft (*dātī*) sind. Anders als die formal gleichlautenden Namen und Attribute der Schöpfung sind sie in keiner Weise erworben (*muktasab*), noch ergeben sie sich notwendig (*darūri*).⁵² Die Namen und Attribute Gottes können denen der Geschöpfe auch schon deshalb nicht ähnlich sein, weil diese zeitlich entstanden (*ḥādīṭ*) sind. Und dies kann, anders, als es die Muʿtazila behauptete, auf die Namen Gottes nicht zutreffen. Vielmehr sind

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 340.

⁴⁵ Dazu GIMARET 1988, S. 18, Nr. 11.

⁴⁶ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 368.

⁴⁷ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 340, 387.

⁴⁸ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 340, 388.

⁴⁹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 340, 387.

⁵⁰ Hier wird deutlich, dass aṣ-Ṣaffār, wie auch die anderen Māturīditen, in Übereinstimmung mit der Aṣʿarīya die Attribute als Substantive und nicht, wie die Muʿtazila, als Adjektive oder Partizipien begreift.

⁵¹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 341.

⁵² Ebd.

Gottes Namen und Attribute, wie eben gezeigt, ewig, und können nicht in gleicher Weise auf jemand Anderen angewandt werden. Denn die ewigen Namen und Attribute Gottes entsprechen seinem Wesen, d.h. sie beruhen auf der Bedeutung seines Gottseins (*ilāhīya*). Insofern sieht aṣ-Ṣaffār die göttlichen Namen und Attribute nicht im Widerspruch zur göttlichen Einsicht, sondern, im Gegenteil, als deren eigentliche Bestätigung.⁵³

In dieser Betonung der fundamentalen Unterschiede zwischen den Namen und Attributen Gottes einerseits und denen der Schöpfung andererseits besteht ein wichtiger Gegensatz zur eher mystisch-spirituell motivierten Betrachtungsweise, wie sie etwa bei al-Quṣairī in seinem *Šarḥ asmāʾi llāh al-ḥusnā* bzw. *Tabḥīr fī t-tadkīr*⁵⁴ zu beobachten ist, oder wie sie trotz der ausführlichen logischen und erkenntnistheoretischen Grundlegung das eigentliche Ziel des *Maqṣad al-Ġazālī*s darstellt. Denn aṣ-Ṣaffār gibt zwar bei seiner Erklärung der Gottesnamen von Zeit zu Zeit an, in welcher Weise der jeweilige Name auf einen Menschen angewandt werden kann. Aber ihm ist dabei in erster Linie wichtig, jede Ähnlichkeit zwischen göttlichen und menschlichen Attributen zurückzuweisen, während für die eben genannten Autoren gerade die möglichst weitgehende „Aneignung“ der Namen und Attribute Gottes (*at-taḥalluq bi-ablāqi llāh*) das eigentliche Ziel der Auseinandersetzung darstellt.⁵⁵

3.2 Terminologische Bestimmungen

Bis hierher referiert aṣ-Ṣaffār im Großen und Ganzen das grundlegende Verständnis der Namen und Attribute Gottes, wie es auch in den Schriften anderer Māturīditen begegnet. Aber er lässt es nicht mit dieser doch recht summarischen Darstellung bewenden. Denn im Weiteren setzt er sich detailliert mit den einzelnen Begriffen auseinander und versucht, ihre eigentliche Bedeutung innerhalb der Theologie herauszuarbeiten.⁵⁶

Er beginnt mit dem Namen, *al-ism*. Dessen semantischen Ursprung und grundsätzliche Bedeutung sieht aṣ-Ṣaffār im Substantiv *sumūw* (Höhe; Erhabenheit, Hoheit). Ein Name – oder, sprachwissenschaftlich betrachtet: ein Nomen⁵⁷ – ist also sozusagen „erhaben“ im Sinne von autark in der ihm

⁵³ Im Gegensatz zur Muʿtazila, die Namen und Attribute zur Wahrung der Einsicht ablehnte; aṣ-Ṣaffār: *Talḥīs*, S. 342.

⁵⁴ Abū l-Qāsim al-Quṣairī (gest. 465/1072): siehe GIMARET 1988, S. 22, Nr. 20.

⁵⁵ Nachweise bei GIMARET 1988, S. 24f.

⁵⁶ Zur grundlegenden Bedeutung der Begriffsbestimmungen für al-Ġazālī siehe *Maqṣad*, S. 17; dazu KUKKONEN 2010, S. 59.

⁵⁷ In der Sprachwissenschaft werden verschiedene Auffassungen darüber vertreten, was unter „Nomen“ zu verstehen sei. Wird der Terminus heute weitgehend als Synonym zu „Substantiv“ verwendet, gilt er im weiteren Sinn als „zusammenfassende Bezeichnung

selbst immanenten Bedeutung. Damit unterscheidet es sich einerseits vom Verb, das an eine bestimmte Zeitstufe gebunden ist, andererseits von der Präposition, die Satzteile zueinander in Beziehung setzt. Würde man dagegen *sima* oder *wasm* (Zeichen, Kennzeichen) als Ursprung von *ism* betrachten, wäre der Name ein reines Zeichen (*‘alam*) für das Benannte, würde darauf verweisen, ohne eine genauere Information über dieses Benannte zu geben (z. B. „Zaid“ nur als Hinweis auf die Person, ohne dass eine Information darüber impliziert ist, womit er gerade beschäftigt ist).⁵⁸ Dies betrachten jedoch die meisten Sprachwissenschaftler als falsch, wie der Autor sogleich anschließt. Denn es sprechen schon rein grammatikalische Gründe dagegen.⁵⁹

Dagegen verweist die *tasmiya* (weiterhin der Einfachheit halber mit „Benennung“ wiedergegeben; zur genauen Bedeutung vgl. oben Anm. 24) auf die Bedeutung eines Anderen, nämlich des Benannten (*musammā*). Unter *tasmiya* versteht aṣ-Ṣaffār in erster Linie den Vorgang der Nennung der bereits eingesetzten Namen. Wer also sagt: Der Name verweist auf das Benannte, der meint mit dem Namen die Benennung, oder er identifiziert ebenfalls *ism* mit *tasmiya*, leitet aber beide von *sima* ab. Wer dagegen der Meinung ist, der Name verweise auf eine Bedeutung (*ma‘nā*), die allein in ihm selbst besteht, unterscheidet richtig zwischen Namen und Benennung.⁶⁰

Wie auch für al-Ġazālī ist hier also die Frage der Identität bzw. Abgrenzung der Begriffe Name – Benennung – Benanntes von entscheidender Bedeutung. Aber aṣ-Ṣaffār kommt zu anderen Schlüssen. Denn anders als der Autor des *Maqṣad al-asnā* ist er nicht von philosophischen Gedanken beeinflusst und führt als Grundlage seiner Beweisführung nun die Lehre der

für nominale Wortarten, worunter in einigen Grammatiken alle deklinierbaren Wortarten (Substantiv, Adjektiv, Pronomen und Numerale) fallen, in anderen bezieht sich Nomen in diesem weiteren Sinne nur auf Substantive und Adjektive“ (BUSSMANN 2008, S. 477). Ich verstehe „Nomen“ entsprechend der zuletzt genannten Definition, so dass es letztlich unerheblich ist, ob es sich bei dem jeweiligen arabischen Terminus um ein echtes Nomen oder, wie es bei den Namen Gottes der Fall ist, um ein nominalisiertes Adjektiv handelt.

⁵⁸ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 343–346. Aṣ-Ṣaffār kann hier an die ältere Grammatikertradition anknüpfen, für die die Frage nach der Identität von Namen und Benanntem einen wichtigen Diskussionspunkt darstellte. So wird die Herleitung von *ism* aus der Wurzel *w-s-m* später mit der kufischen Richtung in Verbindung gebracht; Belege dazu liefert VAN ESS 1997, S. 201. Im Weiteren zeigt VAN ESS, dass diese Ansicht, eventuell über Mubarrad, auf Sībawaih zurückgeführt werden kann; siehe dazu auch KUKKONEN 2010, S. 64. Die Ableitung von *s-m-w* dagegen bezeichnet VAN ESS als Lehre der baṣrischen Grammatikerschule, die sich zuerst bei Abū ‘Uбайд nachweisen lässt; siehe VAN ESS 1997, S. 201f.

⁵⁹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 344f. nennt die Plural- und Diminutivformen.

⁶⁰ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 346f.

Identität von Name und Benanntem an, die al-Ġazālī zunächst strikt ablehnt, dann aber unter zwei Voraussetzungen doch zulässt.⁶¹

Wurde aṣ-Ṣaffār eingangs als der einzige bisher bekannte māturīdītische Autor vorgestellt, der sich mit den Namen Gottes ausführlich beschäftigt, so muss nun eine gewisse Einschränkung gemacht werden. Denn das Thema „Name und Benanntes“ bildet sozusagen die Nahtstelle zwischen der eigentlichen Attributenlehre und der Auseinandersetzung mit den göttlichen Namen im engeren Sinn und wird wohl aus diesem Grund auch von den anderen māturīdītischen Theologen zumindest kurz angesprochen. Theologiegeschichtlich besonders interessant ist dabei das *Kitāb at-Tambīd* Abū Šakūr as-Sālimīs.⁶² Denn as-Sālimīs Auffassung stellt praktisch die Vorstufe der Position dar, die sich später in der Māturīdīya durchsetzen sollte.

Nach einer kurzen Rekapitulation der Lehren, die er von Aš'arīya und Mu'tazila vertreten sieht,⁶³ stellt der Autor die Auffassung der *Ahl as-sunna wa-l-ġamā'a* vor.⁶⁴ Diese sind nach seiner Darstellung der Überzeugung, alle Namen Gottes seien ewig und weder mit Gott identisch noch nicht identisch. Eine Kategorisierung der göttlichen Namen lehnt as-Sālimī unter Hinweis auf die Attribute, bei denen dies auch nicht möglich sei, ebenso ab wie die Behauptung, Name und Attribut Gottes seien zeitlich geschaffen. Vielmehr ist Gott ewig mit seinen Attributen und Namen.⁶⁵ Dies begründet der Autor mit dem Hinweis, dass sich Gott selbst mit den „schönen Namen“ benannt hat. Und einerseits sind alle seine Namen zu den „schönen“ zu rechnen; es gibt keine Gottesnamen, die nicht „schön“ sind. Andererseits ist weder in Gott selbst noch in seiner Rede ein Geschaffensein in der Zeit (*ḥudūt*) denkbar.⁶⁶

In Bezug auf die Aussage, die Namen Gottes seien weder mit Gott identisch noch nicht identisch, argumentiert as-Sālimī in mehreren Schritten. Eine Identität schließt er aus, denn dann müsste auch das Benannte zählbar (*ma'dūd*) und damit vielfach sein. Darüber hinaus würde sich dann das Benannte, also Gott, im Mund desjenigen befinden, der einen seiner Namen nennt. Auch das verbietet sich natürlich von selbst.⁶⁷

⁶¹ Al-Ġazālī: *Maqṣad*, S. 32f. Wenn einerseits „Name“ durch „Bedeutungsgehalt des Namens“ ersetzt, also nicht mehr als reine Zusammenstellung von Lauten verstanden wird, andererseits „Wesen“ (*dāt*) als „Quiddität des Wesens“ interpretiert wird, könnte al-Ġazālī einer Identität zustimmen. Siehe auch GÄTJE 1974, S. 175; KUKKONEN 2010, S. 68–70; KUKKONEN 2011, S. 659f.

⁶² Siehe oben Anm. 37.

⁶³ As-Sālimī: *Tambīd*, fol. 51b.

⁶⁴ Zu dieser Selbstbezeichnung der Māturīdīya siehe RUDOLPH 1997a, S. 66 Anm. 135.

⁶⁵ As-Sālimī: *Tambīd*, fol. 51b–52a.

⁶⁶ As-Sālimī: *Tambīd*, fol. 52a.

⁶⁷ Ebd.

Behauptet man nun, der Name sei vom Benannten verschieden, wäre weder der Glaube irgendeines Gläubigen in der Welt noch die Rolle des Gesandten richtig. Denn geglaubt wird an *Allāh*, und das ist der Name unseres Schöpfers. Wäre nun der Name nicht mit dem Benannten identisch, wäre *Allāh* nicht der Schöpfer, sondern lediglich sein Name als Anordnung sprachlicher Zeichen, auf die sich dann der Glaube bezöge. Ebenso ist „Muḥammad“ der Name des Gesandten, und der Glaube richtet sich auf Muḥammad, den Gesandten Gottes. Wäre der Name nicht mit dem Benannten identisch, wäre Muḥammad nicht der Gesandte, und es wäre falsch, an ihn als solchen zu glauben. Auch das kann nicht richtig sein.

Durch diese Beweisführung steht für as-Sālimī fest, dass der Name weder das Benannte noch etwas Anderes als dieses ist, wie es auch für die Relation zwischen dem göttlichen Wesen und seinen Attributen gilt.⁶⁸ Es ist also offensichtlich, dass bereits die frühe sunnitische Theologie auch māturīdītischer Prägung bemüht war, die muʿtazilitische Doktrin vom Geschaffensein der göttlichen Namen und, daraus folgend, der Unterschiedlichkeit zum Benannten, also dem göttlichen Wesen, in Analogie zur Attributenlehre zu überwinden. Dabei schien zwischen ašʿarītischer und māturīdītischer Auffassung zunächst kein grundsätzlicher Widerspruch zu bestehen. Die Position as-Sālimīs lässt sich wohl am ehesten so erklären, dass auf Grund der – nicht-ašʿarītischen – Gleichstellung aller Namen Gottes diese auch gleich bewertet werden mussten.

Für aṣ-Ṣaffār steht dagegen außer Zweifel, dass Name und Benanntes immer identisch sind. Er beruft sich dafür auf Abū l-ʿAbbās al-Qalānīsī, al-Qaṭṭān⁶⁹ und al-Muḥāsibī, aber auch auf Sprachwissenschaftler, beispielsweise al-Ḥalīl b. Aḥmad, Sībawaih und Abū ʿUbaida, sowie Rechtswissenschaftler.⁷⁰

⁶⁸ Ebd. Diese Ansicht, für den Autor die Doktrin der *Ahl as-sunna wa-l-ğamāʿa*, wurde offenbar schon früher von verschiedenen Seiten vertreten; vgl. etwa al-Bazdawī: *Uṣūl*, S. 88f. zu Ibn Kullāb al-Qaṭṭān (gest. ca. 240/854). Ibn Kullāb begründete nach Darlegung dieses Autors seine Lehre damit, dass die Attribute gleichermaßen die Attribuierung (*waṣf*), das eigentliche Attribut (*ṣifa*) und das Attribuierte (*mauṣūf*) enthalten. Es wurde aber gezeigt, dass die Attribuierung etwas Anderes als das Attribuierte ist. Dagegen ist das Attribut weder etwas Anderes als das Attribuierte noch dasselbe wie dieses. Ebenso verhält es sich mit Benennung, Namen und Benanntem. Deshalb muss die Benennung etwas Anderes als das Benannte sein, während der Name weder etwas Anderes als das Benannte noch mit diesem identisch ist (vgl. VAN ESS 1997, S. 202). Aṣ-Ṣaffār dagegen (*Talḥīṣ*, S. 351) nennt den Koranausleger und Traditionalisten Ḥusain b. al-Faḍl al-Bağalī (3./9. Jh.) als Beispiel für diejenigen sunnitischen Theologen, die sich in dieser Frage nicht festlegen wollten und meinten, dass der Name weder das Benannte noch etwas Anderes als dieses sei.

⁶⁹ Vgl. dagegen oben die Darstellung al-Bazdawīs!

⁷⁰ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 348. Als Beispiel für eine Parallele bei ašʿarītischen Theologen sei hier auf al-Bağdādī: *Uṣūl*, S. 144 verwiesen. Wie al-Bağdādī schreibt, meinten die meisten

Dass diese Lehre jedoch innerhalb des Sunnitentums keineswegs unumstritten war, zeigt das Beispiel al-Ġazālīs. In seinem *Maqṣad* beruft er sich zum Teil auf die selben Koranstellen wie aṣ-Ṣaffār, kommt jedoch zu dem Schluss, dass Name und Benanntes unmöglich identisch sein können. Vielmehr bezeichnet der Name für ihn lediglich den Ausdruck als Hinweis auf das Benannte. Daher existiert er nur auf der Ebene der Sprache, nicht jedoch als Substanz oder im Intellekt. Darüber hinaus kann ein Name von verschiedenen Völkern in deren jeweiligen Sprachen festgelegt sein. Mit dem Benannten verhält es sich aber nicht entsprechend.⁷¹

Diese Ansicht al-Ġazālīs geht darauf zurück, dass er aufgrund seines stark philosophisch geprägten Verständnisses von Existenz die Benennung (*tasmiya*) im Gegensatz zu den meisten anderen Aṣ'arīten und den Māturīdīten auf den rein sprachlichen Vorgang beschränkt.⁷² Denn auch der Māturīdī Abū l-Mu'īn an-Nasafī bezieht sich auf die Existenz verschiedener Sprachen. So nennen z. B. Inder, Chinesen, Türken oder Perser die Gottesnamen in ihrer jeweiligen Sprache. Die Benennungen und Ausdrücke (*'ibārāt*) sind es also, die sich voneinander unterscheiden. Aber Gott ist einer, so wie auch ein einzelner Mensch wissend, hervorragend, selig oder gelehrt genannt werden kann. Jeder Gottesname, der genannt wird, egal in welcher Sprache, ist also immer Gott selbst.⁷³

Auch wenn die Grammatiker das Verb, bzw. die Handlung (*fi'l*), definieren als „Geschehnis, das der Name/das Substantiv hervorbringt“ (*inna l-fi'lu ḥadaṭ aḥdaṭahū l-ism*), dann meinen sie aṣ-Ṣaffārs Darstellung zufolge mit *ism* das Benannte (*musammā*), nicht aber die Benennung. Denn nicht die Benennung auf sprachlicher Ebene bringt dieses Geschehnis hervor, sondern das Benannte. Dieses Hervorbringen (*iḥdāt*) jedoch, so betont der Autor, darf nicht im Sinn von „Erschaffen“ (*tablīq*) verstanden werden. Die Handlung erfolgt vielmehr als Aneignung (*kasb*), nicht als Schöpfung; schließlich gehörten diese Grammatiker den Sunniten, nicht der Qadarīya an.⁷⁴

Diese Auffassung dürfte innerhalb der Māturīdīya letztlich unumstritten gewesen sein. Auch nach der Darstellung al-Bazdawīs vertreten die meisten *Ahl as-sunna wa-l-ḡamā'a* die Identität von Name und Benanntem (*al-ism wa-l-musammā wāḥid*), wobei die Benennung als etwas Anderes als das Benannte verstanden wurde (*at-tasmiya ḡairu l-musammā*).⁷⁵

seiner Gefährten (also die Aṣ'arīten ṣāfi'itischer Prägung), der Name sei das Benannte, und der jeweilige Ausdruck (*'ibāra*) dessen Benennung (*tasmiya*) durch sprachliche Mittel.

⁷¹ Al-Ġazālī: *Maqṣad*, S. 24ff.

⁷² Al-Ġazālī: *Maqṣad*, S. 25. Zu den verschiedenen Ebenen der Existenz bei diesem Autor siehe oben.

⁷³ An-Nasafī: *Baḥr*, S. 156.

⁷⁴ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 348.

⁷⁵ Al-Bazdawī: *Uṣūl*, S. 88; vgl. aṣ-Ṣabūnī: *Kifāya*, fol. 93b; *Bidāya*, S. 54.

Die Lehre von der Identität von Name und Benanntem stellt aṣ-Ṣaffār dann auch als Doktrin vor, die bereits von Abū Ḥanīfa und dessen frühen Anhängern vertreten wurde. Im *Kitāb al-Īmān* sage Abū Ḥanīfa beispielsweise, dass jemand, der schwört, einen bestimmten Menschen nicht zu kennen, diesen aber vom Sehen, nicht jedoch dem Namen nach kennt, seinen Schwur nicht gebrochen habe. Dagegen meinte Muḥammad b. al-Ḥasan (aṣ-Ṣaibānī), er habe sehr wohl einen Meineid geleistet. Der Name sei das Benannte, und es mache keinen Unterschied, ob der Schwörende den Betroffenen vom Sehen oder mit Namen kennt. Abū Ḥanīfa differenziert deshalb noch weiter: Zwar ist für ihn der Name auch das Benannte. Ist die betreffende Person abwesend, kennt man aber ihren Namen, dann kennt man sie selbst. Ist der Gekannte dagegen anwesend, muss sein Kennen nicht unbedingt die Kenntnis seines Namens bedeuten.⁷⁶

Ein weiteres Problem, das aṣ-Ṣaffār nun anspricht, stellt der Bedeutungsgehalt von Namen dar. Er bezieht sich wieder auf aṣ-Ṣaibānī und dessen *Kitāb al-Utṭāq*. Dort ist zu lesen, dass jemand, der einen Sklaven mit Namen „Freier“ (*Ḥurr*) besitzt und diesen so anspricht, damit keinesfalls meint, dass dieser Sklave freigelassen sei. Wäre der Name aber mit dem Benannten identisch, müsste die Benennung des Sklaven eigentlich zugleich seine Freilassung bedeuten. Aṣ-Ṣaffār sieht hier jedoch keine Schwierigkeit. Denn es ist offensichtlich, dass in diesem Fall vom Eigennamen (*ism al-alam*) die Rede ist, der als solcher keine Bedeutung hat.⁷⁷ Heißt z. B. jemand „Zaid“, hat dies nichts mit einer Zunahme (*ziyāda*) zu tun. Der Name „Ḥurr“ ist also auch eine bloße Benennung (*tasmiya*) und gibt keine Bedeutung wieder. Insofern besteht hier kein Widerspruch zur Lehre der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*.⁷⁸

Die Praxis bei Rechtsgeschäften sieht aṣ-Ṣaffār als weiteren Beleg für die Identität von Name und Benanntem. Als Beispiel nennt er die Heirat. Sagt man: „Zainab hat geheiratet“, dann wurde die Ehe für diese bestimmte Frau geschlossen, die Zainab heißt. Gleiches gilt für Scheidung oder Kaufgeschäfte.⁷⁹

Bis hierhin erklärt aṣ-Ṣaffār die Lehre der Identität von Namen und Benanntem durch sprachwissenschaftliche und traditionsgeschichtliche Argumente als Auffassung Abū Ḥanīfas und seiner Anhänger. Im Folgenden setzt

⁷⁶ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥiṣ*, S. 349.

⁷⁷ Aṣ-Ṣaffār drückt hier also das aus, was al-Ğazālī mit „Existenz in der Sprache“ bezeichnet. Denn für al-Ğazālī ist ein Name grundsätzlich eine rein linguistische Entität, wie KUKKONEN schreibt: „For a name is a linguistic entity, whereas a quiddity is a feature of an outward existent.“ (KUKKONEN 2011, S. 663)

⁷⁸ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥiṣ*, S. 349f.

⁷⁹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥiṣ*, S. 350; auch aṣ-Ṣābūnī, *Kifāya*, fol. 94a–b, *Bidāya*, S. 55.

er sich mit abweichenden Meinungen auseinander und widerlegt mögliche Gegenargumente in unterschiedlicher Weise. Er beginnt mit der Muʿtazila und der Ġahmīya. Die Meinung dieser Gruppierungen, der Name sei nicht mit dem Benannten identisch, sondern als bloße Benennung zu verstehen, hat in aṣ-Ṣaffār Augen zwei Gründe. Zum Einen leiten sie *ism* fälschlicherweise von *simā* (Zeichen, Kennzeichen) ab.⁸⁰ Zum Anderen behaupten sie, dass in der Ewigkeit weder Name noch Attribut existierte. Demzufolge verstehen sie Gottes Namen und Attribute als zeitlich geschaffen (*ḥādīṭ*).⁸¹

Der Ansicht der Muʿtazila liegt bei näherer Betrachtung also auch ein bestimmtes Verständnis von *ism* zugrunde. Daher hält es aṣ-Ṣaffār offensichtlich für angebracht, noch einmal auf linguistische Zusammenhänge einzugehen. Denn auch die Sprachwissenschaftler lehnten die Identität von *ism* und *musammā* nicht grundsätzlich ab. Vielmehr unterschieden einige zwischen Eigennamen (*asmāʾ al-ʿalam*), Eigenschaftswörtern (*asmāʾ aṣ-ṣifāt*) und Strukturwörtern (*asmāʾ al-binya*) und bezeichneten einige als mit dem Benannten identisch, andere nicht. Auf dieser Basis konnten dann (Ibn Kullāb) al-Qaṭṭān und al-Aṣʿarī eine entsprechende Differenzierung vornehmen.⁸²

Anschließend trägt aṣ-Ṣaffār verschiedene Argumente zusammen, um seine eigene Meinung zu verteidigen. Er beruft sich zunächst auf den Koran. Es heißt z. B.: „Preise den Namen deines höchsten Herrn“ (Kor. 87,1). Wäre der Name hier als reine Benennung zu verstehen, würde sich das Lob auf den Namen als Ausdruck beziehen, nicht auf den Herrn. Das ist nicht möglich.⁸³ Gleiches gilt für Kor. 55,78: „Voller Segen ist der Name deines Herrn, des Erhabenen und Ehrwürdigen.“ Das „Segensreiche“ kann nicht die Benennung sein, sondern nur der Herr. Denn Gott bezeichnet sich selbst als segensreich, wenn er sagt: „Voller Segen ist der, in dessen Hand die Herrschaft liegt“ (Kor. 67,1; andere Beispiele sind Kor. 25,1; 61). Dadurch ist für

⁸⁰ Zur Ableitung von *ism* siehe oben.

⁸¹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 350. Vgl. auch al-Baġdādī: *Uṣūl*, S. 115; al-Bazdawī: *Uṣūl*, S. 88f.; an-Nasafī: *Baḥr*, S. 156.

⁸² Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 351. Eine ähnliche Klassifizierung der Namen erwähnt bereits der frühe Māturīdī Abū Salama as-Samarqandī (2. Hälfte 4./10. Jh.): *Ġumal*, S. 16f.; zur Unterscheidung, wie sie al-Aṣʿarī vornahm, vgl. al-Baġdādī: *Uṣūl*, S. 115. Nach Meinung aṣ-Ṣābūnīs dagegen beruhen diese unterschiedlichen Auffassungen auf der Frage, ob die Namen Gottes ewig oder in der Zeit geschaffen sind. Nimmt man an, dass der Name vom Benannten verschieden ist, geht man davon aus, dass sie zeitlich geschaffen sind. Unterteilt man die Namen in verschiedene Kategorien, betrachtet man einige von ihnen als in der Zeit geschaffen, andere als ewig. Werden Name und Benanntes aber als identisch betrachtet, bedeutet dies die Ewigkeit der Namen insgesamt. Insofern ist diese Frage als Bestandteil der Attributenlehre zu sehen (aṣ-Ṣābūnī: *Kifāya*, fol. 93b).

⁸³ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 351. Al-Ġazālī dagegen sieht den Gebrauch von „Namen“ hier eher rhetorisch, also im pleonastischen oder metonymischen Sinn, siehe GÄTJE 1974, S. 160.

den Autor bewiesen, dass sich das, was dem Namen zugeschrieben wird, auf das Genannte beziehen muss.⁸⁴

Ein anderes Argument sieht aṣ-Ṣaffār in der Verwendung der Basmala. Man sagt nämlich: „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmer“, und das bedeutet: Durch Gott. Wäre der Name etwas Anderes als das Benannte, würde es bedeuten: Durch etwas Anderes als Gott. Der Lobpreis über dem Schlachtopfer und der Beginn jeder Handlung gälten dann etwas Anderem als Gott. Das Opfer wird aber nie etwas Anderem als Gott gewidmet.⁸⁵ Auch ein Eid bezieht sich immer nur auf Gott. Man kann also sagen: „Bei Gott“, oder „Beim Allmächtigen, beim Barmherzigen, beim Erbarmer.“ Der Schwur auf etwas Anderes als Gott ist nach dem *igmāʿ* der Gemeinde kein gültiger Eid, wohl aber der auf diese und ähnliche Namen. Also betrachtet die Gemeinde Namen und Benanntes als identisch.⁸⁶

Als weitere koranische Beweise nennt aṣ-Ṣaffār Kor. 12,40⁸⁷ wobei nicht den bloßen Namen, sondern den Wesen der Götzenbilder gedient wurde.⁸⁸ Auch Kor. 2,31–33 weist in diese Richtung: Wenn Gott Adam die Namen der Geschöpfe mitteilte, zeigte er ihm nach Ansicht des Autors das Benannte.⁸⁹ Dagegen spricht auch nicht, dass die Engel die Namen zunächst nicht kannten, obwohl sie die (benannten) Substanzen (*ʿayān*) sahen. Denn die Substanz erkennt nur derjenige, der weiß, worauf sich deren Name bezieht (*aṣl maudūʿ ism al-ʿain*). Wer z. B. die Bezeichnung „Mensch“ nicht kennt, kann einen Menschen nicht so benennen, auch wenn er ihn sieht. Adam erkannte die Beziehung der Substanzen zu ihren Namen, weil Gott sie ihn gelehrt hatte, die Engel jedoch nicht.⁹⁰

Dem Autor ist durchaus bewusst, dass dieses Argument auch gegen ihn verwendet werden kann. Denn wenn Adam die benannten Dinge durch ihre Namen erkannte, könnte das bedeuten, dass der jeweilige Name lediglich ein Zeichen (*ʿalama*) für das Benannte ist, mithin nicht das Benannte selbst.

⁸⁴ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 351f.; auch aṣ-Ṣābūnī: *Kifāya*, fol. 94a.

⁸⁵ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 352. Die Verwendung der Basmala als Argument für die Identität von *ism* und *musammā* sieht VAN ESS zuerst von Abū ʿUbaid vertreten. Während für die Grammatiker ansonsten die Trennung von Namen und Benanntem kein Problem darstellte, solange nur der sprachliche Kontext betroffen war, wird hier also ein theologischer Aspekt eingeführt, der über die *Tafsīr*-Tradition ein wichtiger Bestandteil des *kalāms* werden sollte (siehe VAN ESS 1997, S. 201f.).

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Vgl. hier S. 11.

⁸⁸ Dieser Vers dient auch dem Aṣʿarīten al-Baḡdādī als Beweis (al-Baḡdādī: *Uṣūl*, S. 155). Dagegen sieht al-Ġazālī hier ein Argument gegen die Identität von Namen und Benanntem. Denn anderenfalls, so meint er, hätte die Interpretation „sie dienten nicht den Namen, sondern dem Benannten“ keinen Sinn (al-Ġazālī: *Maqṣad*, S. 37).

⁸⁹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 352.

⁹⁰ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 352f.

Deshalb betont aṣ-Ṣaffār, dass eben nicht der Name, sondern die Benennung (*tasmiya*) dieses Zeichen ist, wohingegen der Name mit dem Benannten identisch ist.

Wie wichtig dieser Punkt für aṣ-Ṣaffār ist, wird aus seinen folgenden Ausführungen ersichtlich. Es handelt sich hier nämlich keinesfalls um rein intellektuelle Spielereien oder um terminologische Abgrenzungen. Dass Name und Benanntes identisch sind, hat für den Autor vielmehr eine fundamentale theologische Bedeutung. Die gegenteilige Auffassung führt seiner Meinung nach zu einer Entleerung der Gesetze und Aufhebung der Urteile, sogar zur Aufhebung der Grundlagen des *tauḥīd*, der in enger Relation zu den göttlichen Namen und Attributen steht. Denn Gott sagt zu den *Ahl at-tauḥīd*: „Gott kommen die schönen Namen zu. Ruft ihn damit an“, und über die Ungläubigen: „und lasst die, die hinsichtlich seiner Namen vom rechten Weg abweichen“ (Kor. 7,180). Dieser immer wieder zitierte Koranvers beweist also für aṣ-Ṣaffār nicht nur die Existenz der Gottesnamen im Allgemeinen, sondern deren Identität mit dem Benannten, also dem göttlichen Wesen. Denn wer sagt: „Ich glaube an den Namen Gottes“, der glaubt an Gott. Dagegen wird kein Gott wirklich Ergebener (*muslim*) sagen: „Ich glaube an die Benennung Gottes“, oder: „Ich glaube an das Zeichen Gottes.“⁹¹

Das islamische Glaubensbekenntnis richtet sich aber nicht nur auf Gott. Auch der Glaube an das Gesandtentum Muḥammads ist ein unverzichtbarer Bestandteil. Dementsprechend betont aṣ-Ṣaffār in seiner Argumentation erneut, dass Gott die Sendung seines Gesandten Muḥammad bestätigt hat, indem er sagt: „Muḥammad ist der Gesandte Gottes“ (Kor. 48,29). Wäre der Name nur eine Benennung, käme das Gesandtentum somit der Benennung Muḥammads, nicht ihm selbst zu. Auch die anderen Gesandten und Propheten hätten keine Funktion mehr, wenn die Verheißung des Paradieses bzw. die Androhung der Hölle von etwas Anderem als ihnen ausgehen würde.⁹² Bewegt man sich dagegen auf der Grundlage Ğahm b. Ṣahwāns, der wie die Muʿtazila Name und Benanntes nicht als identisch ansah und behauptete, der Name sei nur ein hörbares Geräusch (*ṣaut yusmaʿ*) und ein Luftstrom (*rīḥ*), dann muss man sich dieses Geräusch und diesen Luftstrom als Gottheit und Gesandten vorstellen. Aber Gott bezeichnet durch Kor. 48,29 Muḥammad als Gesandten, wobei „Muḥammad“ und „Gott“ Namen sind. Und auch der Glaube mit allem, was er auferlegt, wäre nach der Meinung Ğahms ein Luftstrom und ein Geräusch. Daher führt diese Lehre nach Ansicht des Autors zu Entleerung (*taʿṭīl*) und Ketzerei (*zandaqa*).⁹³

⁹¹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 353f.; auch as-Sālimī: *Tambīd*, fol. 52a; al-Bazdawī: *Uṣūl*, S. 89f.; an-Nasafī: *Baḥr*, S. 156; aṣ-Ṣābūnī: *Kifāya*, fol. 93b-94a, *Bidāya*, S. 54f.

⁹² Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 354; auch as-Sālimī: *Tambīd*, fol. 52a; aṣ-Ṣābūnī: *Kifāya*, fol. 94b.

⁹³ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 355.

Als problematischen Punkt nennt aṣ-Ṣaffār nun die Vielheit der Gottesnamen. Neben Kor. 7,180 führt er das bekannte *ḥadīṭ* an, in dem der Gesandte von den neunundneunzig Namen Gottes spricht. Beide Texte könnten gegen die Identität von Name und Benanntem sprechen. Anderenfalls, könnte man schließen, wäre Gottes Wesen durch die Vielfältigkeit der Namen ebenfalls vielfältig.⁹⁴ Aṣ-Ṣaffār hält dem jedoch entgegen, dass mit den „Namen“ hier die Benennungen gemeint sind. Beide Begriffe verweisen auf eine Bedeutung, aber diese besteht beim Namen – als mit dem Benannten identisch – in ihm selbst, bei der Benennung in etwas Anderem. Gott und sein Gesandter zeigten also, dass dem einen Wesen des Schöpfers mehrere Benennungen zukommen, die dieses Wesen erklären und verdeutlichen.⁹⁵

Einige Gegner waren auch der Meinung, dass, wäre der Name das Benannte, auch Gott (*Allāh*) ein Name wäre, so wie er etwas Benanntes ist. Dann könnte man auch sagen, dass jemand dem Namen „Gott“ dient, so wie er Gott dient, und dass dieser Name vergibt, gnädig ist und Unterhalt gewährt, so wie man richtig sagt, dass Gott dies alles tut. Die bisher angeführten Argumente werden hier also förmlich umgekehrt: Es wird nicht gezeigt, dass der im Koran mehrfach genannte „Name Gottes“ das göttliche Wesen bedeutet, sondern dass es möglich sein müsste, alles, was über Gott ausgesagt wird, auch seinem Namen zuzuschreiben, was aber nicht der geläufigen Ausdrucksweise entspricht. Denn es ist nicht üblich, zu sagen, dass man auf dem Namen der Erde sitzt und den Namen der Mahlzeit isst. Wer das Wort „Feuer“ ausspricht, würde sich die Zunge verbrennen, und wer es auf sein Gewand schreibt, würde dieses Gewand verbrennen. Wer schließlich „süß“ ausspricht, würde schon dadurch die Süße schmecken. Und da all das nicht eintritt, kann der Name nicht das Benannte sein.⁹⁶

Aṣ-Ṣaffār beruft sich zur Widerlegung dieser Argumente zunächst auf die Übereinkunft der Gemeinde. Denn es existiert in der *ṣarīʿa* und der Sprachwissenschaft keine solche Übereinkunft, dass der Name „Gott“ eine Gottheit ist, dass man diesem Namen dient, dass er vergibt, gnädig ist oder Unterhalt gewährt. Dass man nicht auf dem Namen der Erde sitzt oder den

⁹⁴ Ebd. Dieses Argument erfreute sich in der Tat großer Beliebtheit. So diente es nicht nur der Qadarīya und der Muʿtazila als Begründung ihrer Auffassung (vgl. al-Baḡdādī: *Uṣūl*, S. 115). Auch in Kreisen der Aṣʿariya, die über die Relation von Namen und Benanntem anderer Meinung waren, galt die Vielheit der Gottesnamen als Argument gegen deren Identität mit dem göttlichen Wesen (vgl. al-Ġazālī: *Maqṣad*, S. 38f.). Und, wie bereits dargestellt, auch der Māturīdī as-Sālimī konnte sich aufgrund der Vielheit der Namen Gottes zu keiner eindeutigen Aussage durchringen (as-Sālimī: *Tambīd*, fol. 52a).

⁹⁵ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 356; vgl. aṣ-Ṣabūnī: *Kifāya*, fol. 94b.

⁹⁶ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 356f.; vgl. an-Nasafī: *Baḥr*, S. 157. Das Beispiel des Feuers war allgemein beliebt, wird von al-Ġazālī jedoch mit dem Hinweis auf ausschließlich rhetorischen Sprachgebrauch zurückgewiesen. Siehe GÄTJE: 1974, S. 160.

Namen der Mahlzeit isst, hat für den Autor ebenfalls keine inhaltlichen Gründe, sondern lässt sich lediglich durch eine Übereinkunft in der sprachlichen Gewohnheit begründen. Dagegen sieht er die Erwähnung des Feuers wie al-Ġazālī einfach als sprachlichen Ausdruck (*‘ibāra*) für das Feuer, nicht als dessen Realität (*ḥaqīqa*).⁹⁷ Deshalb verbrennen Zunge und Kleidung in den genannten Fällen nicht. Etwas Geschriebenes (*kitāba*) ist darüber hinaus nur der Ausdruck für eine bestimmte Inschrift (*naqš*) an einem bestimmten Ort, also miteinander verbundene Buchstaben, die auf eine Bedeutung verweisen, aber in sich selbst weder Name noch Benennung.⁹⁸ Daher führt auch das von an-Nasafī angeführte Schreiben des Namens *Allāh* in den Staub natürlich nicht dazu, dass Gott sich im Staub befindet.⁹⁹

Alle diese Argumente beweisen für aṣ-Ṣaffār ganz eindeutig, dass Name und Benanntes identisch sein müssen, wobei eigentlich alles davon abhängt, *ism* und *tasmiya* zu unterscheiden. Diese wichtige Unterscheidung ist bei as-Sālimī noch nicht konsequent getroffen, obwohl er schon zwischen dem Namen als (äußeres) Zeichen (*išāra*) und als (innerer) Botschaft (*ifāda*) differenziert und ausdrücklich betont, Gott werde mit dem Namen, nicht der Benennung benannt.¹⁰⁰ Trotzdem geht dieser Autor noch nicht über das aš‘arītische Denkmodell einer Dreiteilung der göttlichen Namen in ihrer Relation zum Benannten hinaus, wohingegen aṣ-Ṣaffār, wie auch seine anderen māturīdītischen Glaubensgefährten, keine Notwendigkeit einer derartigen Abstufung mehr sieht.

Nach dieser sehr ausführlichen Begründung der Identität aller Namen mit dem Benanntem geht aṣ-Ṣaffār daher zwar zur Unterteilung der Namen in verschiedene Kategorien über. Denn auch für ihn lassen sich die Namen Gottes hinsichtlich ihres Bedeutungsgehalts unterscheiden. So gibt es einige Namen, die ausschließlich das Wesen des Benannten ausdrücken, wie beispielsweise *aš-šai’* (Ding), *ad-dāt* (Wesen), *an-nafs* (Selbst), *al-mauğūd* (Existentes). Andere Namen verweisen auf das Wesen und zusätzlich auf eine Bedeutung, die im Wesen besteht und von der dieser Name abgeleitet ist. Der Name *al-‘ālim* etwa bezeichnet das göttliche Wesen und weist zugleich auf das Wissen als im Wesen bestehende Bedeutung hin. Außerdem drückt er eine Bedeutung aus, die mit dieser zusammenhängt, nämlich das Gewusste.¹⁰¹ Die Konsequenz der Aš‘arīya (und as-Sālimīs), diese Namen auch in Bezug auf ihre Relation zum Benannten zu kategorisieren, sieht aṣ-Ṣaffār dagegen nicht als notwendig an.

⁹⁷ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 357, an-Nasafī: *Baḥr*, S. 159.

⁹⁸ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 357.

⁹⁹ An-Nasafī: *Baḥr*, S. 159.

¹⁰⁰ As-Sālimī: *Tambīd*, fol. 51a.

¹⁰¹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 359.

Von der Mu‘tazila dagegen setzt sich der Autor durch die Ansicht ab, das Attribut an sich (*ṣifa*) sei vom Namen zu unterscheiden. Nicht der Name „der Wissende“ (*al-‘ālim*) ist das Attribut des Wissenden, sondern das Wissen (*‘ilm*). Andernfalls wäre das Wissen als Objekt mit dem wissenden Subjekt identisch, und das ist unmöglich.¹⁰² Als weiteren Begriff, der von *ism* und *ṣifa* zu unterscheiden ist, nennt aṣ-Ṣaffār gegen die Mu‘tazila konsequenterweise den *waṣf*, also die Beschreibung der Kategorie, der Art, des Zustandes oder einer Eigenschaft des Beschriebenen. Als Beispiel führt er Moses Beschreibung der Kuh an, die geschlachtet werden soll (Kor. 2,68). Wieder auf das Wissen als Beispiel bezogen heißt das, dass die Aussage „Zaid ist wissend“ (*Zaid ‘ālim*) eine Beschreibung Zaides ist und das Wissen ein Attribut, das in Zaid besteht. Wenn die Mu‘tazila dagegen *waṣf* und *ṣifa* als gleichbedeutend ansah und sich dabei auf die Sprachwissenschaft berief, dann hat sie offenbar die Sprachwissenschaftler missverstanden. Denn diese meinten, die Aussage „Zaid ist wissend“ sei ein Attribut des Sprechers und eine Beschreibung Zaides, nicht jedoch, dass Attribut und Beschreibung grundsätzlich identisch sind. Eine Gemeinsamkeit beider Begriffe kann in sprachwissenschaftlicher Hinsicht höchstens darin gesehen werden, dass beide Verbalsubstantive (*maṣdar*) von *waṣafa/yaṣifu* sind.¹⁰³

Als letzten Begriff erwähnt aṣ-Ṣaffār schließlich den *na‘t* (Beschreibung, Kennzeichnung; Qualifikativ), der eigentlich ein Synonym zu *ṣifa* darstellt. Auf Gott möchte er den Ausdruck trotzdem nicht anwenden. Denn er hat, besonders im 8. Verbalstamm, den Beiklang von „Erreichen einer äußersten Vollkommenheit“. So ist z. B. ein Pferd *munta‘it*, wenn es alle anderen im Rennen übertrifft.¹⁰⁴ Gott aber ist in Ewigkeit vollkommen, muss diese Vollkommenheit also nicht erst erreichen.¹⁰⁵

Man sieht, aṣ-Ṣaffār legt äußersten Wert auf Genauigkeit in der Sprache. Wie auch al-Ġazālī in seinem *Maqṣad* erklärt er detailliert die jeweiligen Begriffe, bevor er sich seinem eigentlichen Thema zuwendet. Auf diese Weise vermeidet er einerseits Missverständnisse. Im Bereich der Attributenlehre ist es beispielsweise unabdingbar, zu berücksichtigen, dass die Mu‘tazila unter *ṣifa* etwas völlig anderes verstand als die Sunniten. Andererseits kann er so Gegenmeinungen, die sich z. T. auf dieselben Textstellen stützen wie er selbst, mit dem Hinweis widerlegen, dass die entsprechenden Autoren diese Quellen eben falsch verstanden haben. Dieser nicht unbedingt objektiv zu nennenden Vorgehensweise entspricht der Eindruck einer gewissen Willkür bei aṣ-Ṣaffārs Verständnis von *ism* als entweder mit dem Benannten identisch

¹⁰² Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 360.

¹⁰³ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 362f.

¹⁰⁴ Hier verweist der Autor auf Abū Maṣṣūr al-Azharī (gest. 370/980) und sein *Kitāb Taḥdīb al-luġa*.

¹⁰⁵ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 366.

oder als bloßes sprachliches Zeichen, das auf das Benannte verweist, wohingegen sich al-Ġazālī streng auf linguistischen und philosophischen Grundlagen bewegt,¹⁰⁶ freilich am Ende doch eingestehen muss, dass diese zum Erfassen der göttlichen Realität unzureichend bleiben.¹⁰⁷ Auf diesen Grundlagen entwickelt aṣ-Ṣaffār dann die weitere Darstellung seiner Lehren.

3.3 Die Anzahl der Namen

Ein weiterer Punkt, der im Zusammenhang der Attributenlehre immer wieder diskutiert wurde, betrifft die genaue Anzahl (‘*adad*’) der Namen. Das bekannte *ḥadīṭ*, das in mehreren auf Abū Huraira zurückgehenden Fassungen überliefert ist, spricht von 99 Namen.¹⁰⁸ Aber schon die Existenz verschiedener Listen von Gottesnamen beweist, dass die Sache keineswegs eindeutig war. Und aṣ-Ṣaffār selbst erörtert im weiteren Verlauf seiner Schrift 138 verschiedene Gottesnamen. Daher scheint es ihm offenbar notwendig, auf das Thema der Anzahl der Namen näher einzugehen.

Auch an dieser Stelle soll zunächst die Schrift von aṣ-Ṣaffār’s älterem Glaubensgefährten as-Sālimī genauer betrachtet werden. Denn auch mit der Anzahl der Gottesnamen hat sich bereits dieser frühe māturīdītische Autor in seinem *Kitāb at-Tambīd* befasst. Nach as-Sālimī stimmten die Gelehrten (*fuqahā’*) unter den *Ahl as-sunna wa-l-ġamā’a* darin überein, dass die Namen Gottes weder auf eine bestimmte Anzahl beschränkt (*mahdūd*) noch überhaupt zählbar (*ma’dūd*) sind. Ebenso ist ihre Anzahl nicht endlich (*mutanāhin*). Es sind vielmehr unsere Nennungen und Ausdrücke für diese Namen, die begrenzt und zählbar sind. Insofern sind die Namen in Bezug auf ihre Nennung und für den Glauben zählbar, nicht aber in ihrer wirklichen Beschaffenheit und ihrer Funktion bei der Verehrung Gottes (‘*ibāda*’). Dies vergleicht der Autor mit der Beschreibung des Korans. Denn dieser ist die ungeschaffene Rede Gottes, nicht in sich uneinheitlich (*muḥtalif*), nicht in der Zeit entstanden (*ḥādīṭ*, anders als die anderen Offenbarungsschriften) oder zeitlich geschaffen (*muḥdat*). Er hat als solcher weder Begrenzung noch Endpunkt, weder Einschnitt (*qaṭ’*) noch Abschnitt (*faṣl*), weder Anfang noch Ende. Die Lesungen und Rezitationen des Korans dagegen sind beschränkt und zählbar, haben Einschnitte, Abschnitte, Anfang und Ende.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Zum aristotelischen Hintergrund seiner Argumente vgl. die genannten Artikel von GÄTJE und besonders KUKKONEN.

¹⁰⁷ Aber auch dieses Eingeständnis wendet al-Ġazālī ins Positive: „the recognition that one’s cognitive capacities simply are not suitably calibrated for the reception of the divine reality as it really is can serve as a first step towards the reception of those facets of the divine as are fit for disclosure.“ (KUKKONEN 2011, S. 674)

¹⁰⁸ Vgl. dazu GIMARET 1988, S. 51ff.

¹⁰⁹ As-Sālimī: *Tambīd*, fol. 52b.

Hinsichtlich der Frage nach der Beziehung der Gottesnamen untereinander kommt as-Sālimī zu der Feststellung, dass alle Namen in der Bedeutung eines einzigen existieren, so dass die Namen Gottes in ihrer Relation zueinander weder widersprüchlich (*muḥālif*) noch verschiedenartig sind. Und wenn sie, wie der Autor ein weiteres Mal betont, nicht zahlenmäßig beschränkt oder überhaupt zählbar sind, so ist doch hinsichtlich der *‘ibāda* jeder Name für sich (*‘alā ḥida*) wichtig, und es ist verpflichtend, an jeden einzelnen Namen zu glauben.¹¹⁰ Wenn z. B. jemand angibt, an „*Allāh*“ zu glauben, „*ar-raḥmān ar-raḥīm*“ dagegen nicht anerkennt, muss er also als ungläubig bezeichnet werden.

Trotzdem, so fährt as-Sālimī fort, sind alle Namen in Wirklichkeit ein einziger Name. Wenn jemand an das Benannte, also an Gott, glaubt und dabei einen einzigen Namen nennt – ohne einen anderen ausdrücklich abzulehnen –, ist sein Glaube richtig. Das ist so zu beurteilen, als ob er alle Gottesnamen genannt hätte, weil die Bedeutungen aller Namen in einem, und zwar in jedem einzelnen Namen vereint sind. Wer dagegen bestreitet, dass „*Allāh*“, „*ar-raḥmān*“ und „*ar-raḥīm*“ identisch sind, ist, wie eben dargelegt, ungläubig. Weil sich jedoch die Ausdrücke unterscheiden, kommt as-Sālimī zu dem Schluss, dass die Namen untereinander weder identisch noch nicht identisch sind. Vom Inhalt her gesehen ist *as-sāmi*‘ demzufolge nichts Anderes als *al-baṣīr* und umgekehrt. Deshalb ist nur die Aussage korrekt, ein Name ist nicht der andere, aber auch nichts Anderes als dieser, so wie es der Autor bei der Frage von Name und Benanntem festhält und wie es auch für die Beziehung der göttlichen Attribute untereinander gilt.¹¹¹

Durch diese Ausführungen zieht sich as-Sālimī insofern geschickt aus der Affäre, als er es offenbar für unnötig erachtet, auf eine konkrete Anzahl der Gottesnamen eingehen zu müssen. Zwar zitiert er zu Beginn des Kapitels über die Namen das besagte *ḥadīth*.¹¹² Dies stellt für ihn aber nur einen Beweis dafür dar, dass Gott die Namen grundsätzlich zukommen. Auf die genannte Anzahl geht er hingegen mit keinem Wort ein.

Aṣ-Ṣaffār dagegen setzt sich sehr wohl mit dieser im *ḥadīth* genannten Anzahl auseinander. Die Zahl 99 sieht er dabei nicht als definitiv an. Darin stimmt er mit anderen Autoren überein, die unterschiedliche Erklärungen für die Tatsache liefern, dass in der Überlieferung zwar eine konkrete Anzahl von Namen genannt wird, die der tradierten und *de facto* gebräuchlichen jedoch wesentlich höher liegt.¹¹³

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² As-Sālimī: *Tambīd*, fol. 51a.

¹¹³ Vgl. GIMARET 1988, S. 52. So meint etwa al-Baihaqī: *Asmāʿ*, S. 6, diese Namen seien die bekanntesten und eindeutigen. Eine ähnliche Ansicht vertritt al-Baḡdādī, für den Namen, die nicht in den 99 enthalten sind, Synonyme zu den bekannteren Namen

Auch aṣ-Ṣaffār argumentiert mit eher formalen Kriterien. Zwar nennt das *ḥadīṭ* 99 Namen Gottes. Aber für aṣ-Ṣaffār ist es durchaus denkbar, dass Gott nach der Offenbarung dieser Namen, also nach dem historischen Zeitpunkt der Entstehung dieser Tradition, noch weitere Namen offenbarte. Darauf deutet auch ein überliefertes Gebet (Muḥammad b. Iṣḥāq b. Ḥuzaima > Prophet) hin. Darin ist von Gottesnamen die Rede, mit denen Gott sich selbst benannt hat, die er im Koran offenbart, einem seiner Geschöpfe mitgeteilt hat oder die ihm ganz im Verborgenen zukommen. Besonders die letzte Gruppe von Namen, die also nur Gott selbst bekannt sind, ist für aṣ-Ṣaffār ein Beweis dafür, dass die Namen Gottes nicht zahlenmäßig erfasst werden können.¹¹⁴ Auch der Koranvers über die Gottesnamen (7,180) weist in diese Richtung, da hier die „schönen Namen“ Gottes angeführt werden, ohne dass sie auf eine bestimmte Anzahl beschränkt wären. Deshalb sind die *Ahl al-ḥaqq* im Gegensatz zu den Ḥārīḡīten der Ansicht, zum richtigen Glauben genüge es, Gott in einem seiner Namen zu kennen, vorausgesetzt, es werde kein anderer Name gelehrt.¹¹⁵ Denn es ist gar nicht möglich, alle Namen zu kennen, eben weil sie nicht zahlenmäßig begrenzt sind. Wenn im *ḥadīṭ* also von 99 oder auch 100–1 Namen Gottes die Rede ist, ist das einfach als Hinweis auf eine erhebliche Anzahl zu verstehen, nicht als konkrete numerische Angabe.¹¹⁶

Mit dieser Problematik eng verbunden ist die Frage, was *aḥṣāḥā* in diesem *ḥadīṭ* überhaupt bedeutet. Wie aṣ-Ṣaffār darlegt, handelt es sich um ein Homonym. Der Autor weist zunächst die Möglichkeit zurück, *iḥṣāʿ* als reine Aneinanderreihung (‘*add*) der Begriffe der Gottesnamen und damit *aḥṣā* als Synonym zu ‘*adda* zu verstehen. Die Möglichkeit, auf diesem Wege das Paradies zu erlangen, erscheint ihm offensichtlich als gar zu einfach.¹¹⁷ Für

darstellen. Die Beschränkung der Anzahl der Gottesnamen auf 99 bedeutet für diesen Autor nicht, dass diese Zahl nicht überschritten werden darf. Denn die Offenbarung – der al-Baḡdādī zuvor die Übereinstimmung der Gemeinde als Autorität der Tradition faktisch gleichstellt – enthält schon rein rechnerisch mehr Namen als 99. Vielmehr bedeutet diese Beschränkung, dass die Inhalte aller Namen Gottes auf die Bedeutungen dieser 99 beschränkt sind (al-Baḡdādī: *Uṣūl*, S. 119f.). Etwas spitzfindiger argumentiert al-Ġazālī. Für ihn sind beide Aussagen des *ḥadīṭ* eng aufeinander bezogen. So heißt es nämlich, derjenige, der diese 99 Namen aufzählt, wird ins Paradies eintreten. Es wird dadurch aber nicht ausgesagt, dass es keine weiteren Gottesnamen gibt. Schließlich kann man auch von einem König, der 1000 Untergebene hat, sagen, er habe 99, wer diese um Unterstützung bitte, habe keinen Widerstand von Feinden zu befürchten. Die besondere Bestimmung dieser Untergebenen liegt also darin, dass sie entweder außergewöhnlich stark sind, oder die Zahl von 99 ist einfach ausreichend, die Feinde abzuwehren. Das muss jedoch nicht bedeuten, dass insgesamt nicht mehr von ihnen existieren (al-Ġazālī: *Maqṣad*, S. 167–169.)

¹¹⁴ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 370; vgl. al-Ġazālī: *Maqṣad*, S. 168.

¹¹⁵ Vgl. dazu oben die Darstellung as-Sālimī.

¹¹⁶ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 370.

¹¹⁷ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 371. Ganz ähnlich ist auch al-Baḡdādī der Meinung, einem Heuchler oder „Beigeseher“ (*muṣṣriq*) könne es niemals möglich sein, durch bloßes Nen-

aṣ-Ṣaffār kann das „Aufzählen“ der bezeichneten Dinge auch bedeuten, sie zu beherrschen (*aṭāqa*). Ein Beispiel für dieses Verständnis sieht er in Kor. 73,20: „Er weiß, dass ihr es nicht würdet beherrschen können (*tuḥṣūbū*).“ Aber auch diese Interpretation ergibt für den Autor in Bezug auf die Gottesnamen keinen Sinn. Denn die Namen Gottes kann man nicht beherrschen im Sinne von „können“ oder „vermögen“.¹¹⁸

Somit bevorzugt aṣ-Ṣaffār wie auch die meisten anderen Autoren die dritte Möglichkeit, das „Aufzählen“ zu verstehen: die Kenntnis der Namen Gottes und das Erfassen ihrer Bedeutungen. Dieses Verständnis wird, wie GIMARET betont, bei einigen Autoren noch um den Begriff des Glaubens erweitert,¹¹⁹ wie das Beispiel al-Baġdādīs zeigt: *man aḥṣāhā* möchte dieser Autor im Sinne von „wer sie kennt und an sie glaubt“ verstehen, so dass seiner Auffassung nach jeder, der die Namen Gottes kennt und an sie glaubt und in diesem Zustand stirbt, zu den *Ahl al-ġanna* gehört.¹²⁰ Die Kenntnis (*maʿrifa*) der Gottesnamen ist auch für aṣ-Ṣaffār die richtige Bedeutung von *iḥṣāʾ*. Als Beispiel für diese Auslegung nennt er zunächst eine andere Fassung der Überlieferung, in der *ʿarafahā* statt *aḥṣāhā* zu lesen ist. Auch in Kor. 72,28 sieht der Autor dieses Verständnis von *iḥṣāʾ* belegt.¹²¹

Zur Ergänzung sei noch erwähnt, dass eine dritte Variante der betreffenden Tradition existiert, in der von *man ḥafizahā* die Rede ist. Statt um das Aufzählen der göttlichen Namen geht es hier also um deren „Bewahren“ im Sinne von „auswendig wissen“. Diese Fassung wird z. B. von al-Baihaqī angeführt¹²² und dient auch al-Ġazālī als Argument für sein Verständnis von *iḥṣāʾ*.¹²³ Auf diese Lesart, die dem rein mechanischen Vorgang der Aufzählung bemerkenswert nahe kommt, geht aṣ-Ṣaffār jedoch nicht ein.

3.4 Herkunft und Ableitung der Namen

Auch die Herkunft der Gottesnamen war umstritten. Ausgangspunkt der Diskussion war die Frage, ob die Namen menschlichen (durch logische Schlussfolgerung, *qiyās*) oder göttlichen (durch Offenbarung, *tauqīf*) Ursprungs sind, wobei, wie GIMARET gezeigt hat, die Trennlinie keineswegs

nen der 99 Gottesnamen ins Paradies zu gelangen. Auch wenn diese Leute in der Lage sein mögen, die Namen Gottes aufzuzählen, werden sie nicht zu den *Ahl al-ġanna* gerechnet (al-Baġdādī: *Uṣūl*, S. 121).

¹¹⁸ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 371.

¹¹⁹ Vgl. GIMARET 1988, S. 54f.

¹²⁰ Al-Baġdādī: *Uṣūl*, S. 121.

¹²¹ Ebd.

¹²² Al-Baihaqī: *Asmāʾ*, S. 13.

¹²³ Wobei er die Authentizität der *aḥṣāhā*-Fassung generell in Frage stellt, siehe al-Ġazālī: *Maqṣad*, S. 172.

eindeutig zwischen Muʿtazila und Sunnitentum zu ziehen ist. So vertreten etwa die Bagdader Muʿtaziliten wie Abū l-Qāsim al-Balḥī ebenfalls die These des *tauqīf*. Andererseits wird der *qiyās* neben den Muʿtaziliten auch von einigen Ašʿarīten, beispielsweise al-Bāqillānī oder dem Qādī Abū Yaʿlā, in gewissem Grade auch von al-Ġazālī bevorzugt.¹²⁴ Erschwerend kommt hinzu, dass sich der Begriff der göttlichen Offenbarung für die Anhänger des *tauqīf* nicht auf den Koran beschränkt, sondern auch die Propheten-tradition und den Konsens (*iğmāʿ*) einschließt. Auch die Übereinkunft der Gemeinde (*ittifāq al-umma*) wurde vielfach als Quelle für den *tauqīf* anerkannt, etwa von al-Ašʿarī. Wie GIMARET außerdem bemerkt,¹²⁵ konnte besonders der *iğmāʿ* als Rechtfertigung für die Verwendung von Namen verwendet werden, die weder im Koran noch in der *sunna* zu finden sind, und scheint in gewisser Weise ein Pendant zur Verstandestätigkeit der *qiyās*-Anhänger geworden zu sein. Insofern lassen sich auch diese beiden Wege, den Ursprung der Namen Gottes zu erklären, nicht so klar voneinander abgrenzen, wie es auf den ersten Blick erscheint.

Aṣ-Ṣaffār erklärt sich nun als überzeugter Anhänger des *tauqīf*. Seiner Ansicht nach kann niemand selbst einen Namen für Gott bilden, weil Gottes Namen ihn in höchstem Maße verherrlichen. Ein von Menschen gebildeter Name kann also nie die Stufe eines geoffenbarten erreichen, wäre immer unzulänglich. Auch dafür nennt aṣ-Ṣaffār Kor. 7,180 als Beweis. Wenn Gott den Menschen aufträgt, ihn mit seinen schönen Namen anzurufen (gemeint ist wohl: und nicht, ihm eigenmächtig Namen zu geben), dann sieht der Autor dadurch bewiesen, dass es um die geoffenbarten Namen gehen muss. Zugleich sieht er hier bestätigt, dass nicht alle Namen, die sprachwissenschaftlich z. B. von einem Verb abgeleitet werden können, auf Gott anwendbar sind. Vielmehr können nur die Namen in Betracht kommen, die in Koran, Überlieferung und *iğmāʿ* festgelegt sind. Das gilt auch für *al-qadīm*, *al-mauğūd* und *aš-šaiʿ*, wie aṣ-Ṣaffār durch ausführliche Schriftbeweise erklärt.¹²⁶

Soweit die Theorie. Betrachtet man dagegen die Erklärung der einzelnen Gottesnamen, so fällt auf, dass sich aṣ-Ṣaffār keinesfalls auf diese drei Grundlagen beschränkt. So bemerkt er mehr als einmal, ein Name sei von der Gemeinde „vererbt“ (*tawāraṭat biḥīl-umma*), ohne eine konkrete Quelle anzugeben.¹²⁷ Insofern scheinen die Übergänge zwischen *ittifāq*, *iğmāʿ* und „Vererbung“ eines Namens recht fließend gewesen zu sein.

Wie aṣ-Ṣaffār anschließend darlegt, sind die meisten Namen Gottes von Bedeutungen (*maʿānin*) abgeleitet (*muštaq*), die im Wesen des Schöpfers be-

¹²⁴ GIMARET 1988, S. 39.

¹²⁵ GIMARET 1988, S. 44f.

¹²⁶ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 371–373.

¹²⁷ Zum Beispiel die Namen *ad-dāʿī* oder *al-maḥmūd*.

stehen. Es sind seine Attribute. Der Name „der Wissende“ (*al-‘ālim*) etwa ist abgeleitet von Gottes Wissen (*al-‘ilm*), „der Allmächtige“ (*al-qādir*) von seiner Allmacht (*qudra*), der Name „der Barmherzige, der Erbarmer“ (*ar-raḥmān ar-raḥīm*) von seiner Barmherzigkeit (*raḥma*). Der Gegenstand der Ableitung, d. h. das Attribut, geht dabei dem Namen nicht voraus oder umgekehrt. Denn dies wäre eine zeitliche Abfolge und würde erfordern, dass das Nachfolgende in der Zeit auftritt (*ḥudūt*). Das ist im ewigen Wesen Gottes nicht möglich.¹²⁸ Vielmehr soll nach Ansicht des Autors durch diese Ableitung (*ištiqāq*) gezeigt werden, dass die Namen eine Bedeutung haben (*ma‘nawī*) und nicht als Beinamen (*laqab*) zu verstehen sind. Ein Beinamen nämlich hat keine wirkliche Bedeutung (*taḥqīq ma‘nā*), außer der, dass er ein Eigenname ist (*ma‘nā ‘alamīya*). Eine Besonderung (des Trägers) findet jedoch nicht durch den bloßen Namen statt, sondern durch die Umsetzung (*taḥqīq*) seiner Bedeutung. Also besteht die eigentliche Bedeutung eines Namens in der eigentlichen Bedeutung seines Inhalts, entweder durch die Bedeutung der Ableitung selbst oder durch eine andere, auf die der Name hinweist und von der getrennt er nicht betrachtet werden kann.¹²⁹

Eine in diesem Zusammenhang oft behandelte Frage ist die der mehrdeutigen Ausdrücke im Koran, also der *alfāz mutašābihā* oder *mutašābihāt*. Denn wie kann Gott spotten (Kor. 2,15), Ränke schmieden (Kor. 3,54) oder sich auf seinem Thron zurechtsetzen (Kor. 7,54), wenn er als völlig anders als die Schöpfung verstanden werden soll? Aṣ-Ṣaffār möchte diese Anthropomorphismen nur auf ihren jeweiligen Kontext beschränkt sehen, also keine allgemeinen Beschreibungen, geschweige denn Namen Gottes aus ihnen ableiten. Wenn es z. B. heißt: „Und dein Herr kommt (*wa-ḡā‘a*)“ (Kor. 89,22), oder „Gott kommt (*fa-atā allāh*)“ (Kor. 16,26), ist es nicht zulässig, zu kombinieren und zu sagen: (*wa-ḡā‘a allāh*). Man kann Gott also nicht „Spötter“ (*mustahzi‘*) „Ränkeschmied“ (*mākir*) oder „Sich-Setzender“ (*mustawin*) nennen. Denn wären die hier zugrunde liegenden verbalen Ausdrücke nicht im Koran offenbart, könnte man sie unmöglich auf Gott beziehen. Da dies aber nun einmal der Fall ist, soll man die entsprechenden Verse nicht verallgemeinern oder unabhängig von ihrem jeweiligen Kontext betrachten. Wie diese Anthropomorphismen nun genau zu interpretieren sind, gibt aṣ-Ṣaffār dagegen nicht an.¹³⁰

Schließlich spricht aṣ-Ṣaffār noch eine Frage an, die man eher am Anfang der Auseinandersetzung erwartet hätte, nämlich die Klassifikation (*tafrīq*) der göttlichen Namen und Attribute. Eine solche Klassifikation, etwa nach

¹²⁸ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 379f.

¹²⁹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 380–388.

¹³⁰ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 388f. Al-Māturīdī: *Tauḥīd*, S. 353–356 erlaubte metaphorische Interpretation.

Wesens- und Handlungsattributen, kann es in seinen Augen nicht geben. Denn nach der Lehre der Māturīdīya sind sowohl die Namen Gottes als auch seine Attribute unterschiedslos ewig. Hier besteht also ein wichtiger Unterschied zur Lehre al-Aš‘arīs und seiner Nachfolger. Denn diese Denker wollten bekanntlich nur die Wesensattribute, nicht aber die Handlungsattribute als ewig anerkennen.¹³¹ Für aṣ-Ṣaffār dagegen, wie für die übrigen Māturīditen, ist auch das Handeln Gottes bzw. seine jeweilige Handlung (*fi‘l*) eines seiner Attribute (Kor. 2,253; 14, 27; 11,107) und besteht somit in seinem Wesen.¹³²

Als Konsequenz ist nach Ansicht aṣ-Ṣaffār keine Unterteilung der Namen möglich. Dagegen nennt er vier Gruppen von Namen, die einen Mangel (*naqs*) bezeichnen und deshalb nicht auf Gott angewandt werden dürfen. Da sind zunächst einmal die Namen, die auf irgendeine Art von Zeitlichkeit (*ḥadaṭ*) verweisen, wie etwa „der sich Bewegende“ (*al-mutaharrik*) oder „der Ruhende“ (*as-sākin*). Derartige Ausdrücke gehören zu den Kennzeichen des zeitlich Geschaffenseins (*min auṣāf al-ḥadaṭ*), von denen das Wesen des Schöpfers frei ist.¹³³ Auch Namen, die eine Ähnlichkeit Gottes mit der Schöpfung (*tašbīḥ*) ausdrücken, wie „Körper“ (*ḡism*) oder „Substanz(partikel)“ (*ḡauḥar*), sind nach Ansicht des Autors nicht auf Gott anwendbar.¹³⁴ Die dritte Gruppe beinhaltet Ausdrücke, die Gott als unfähig bezeichnen (*ta‘ḡīz*) und so einfach der Wahrheit widersprechen. Man kann z. B. nicht behaupten, dass sich Gottes Wille nicht auf die Handlungen der Geschöpfe erstrecke.¹³⁵ Und schließlich nennt der Autor die Namen, die vermitteln könnten, dass Gott ungerecht handelt (*taḡwīr*), etwas Unrechtes tut (*yaḏlimu*) oder dazu in der Lage ist, oder imstande ist, eine unmögliche (*muhāl*) Handlung zu vollbringen.¹³⁶ Aus diesen Darlegungen folgt, dass es auch keine Rangfolge unter den Gottesnamen gibt; für aṣ-Ṣaffār sind sie alle gleich wichtig und ehrwürdig. Insofern ist es in keiner Weise verwunderlich, sondern eine logische Konsequenz, dass aṣ-Ṣaffār die Gottesnamen in dem nun folgenden Teil seiner Schrift in alphabetischer Reihenfolge abhandelt, was er freilich mit pragmatischen Aspekten begründet (*li-yakūna aṣḥal fī ṭ-talab*). Er bespricht die Namen und damit zusammenhängende Fragen sehr ausführlich, manchmal geradezu weitschweifig. Nach *al-muhyī wa-l-mumīt* schiebt er beispielsweise längere Exkurse ein; er äußert sich dabei über die Auferstehung einzel-

¹³¹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 390.

¹³² Ebd. Die zuvor genannte Unterteilung der göttlichen Namen (aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 359, siehe Anm. 84) bezieht sich also nur auf deren Bedeutungsgehalt, hat jedoch keine Konsequenzen für Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Namen.

¹³³ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 395.

¹³⁴ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 395f.

¹³⁵ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 396f.

¹³⁶ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 397.

ner, abgetrennter Körperteile,¹³⁷ von Fehlgeburten in verschiedenen Stadien¹³⁸ oder von Opfern wilder Tiere oder Kannibalismus, den er als z. B. in Indien weit verbreitete, alltägliche Sitte betrachtet.¹³⁹

4 Schlussbetrachtung

Wenn aṣ-Ṣaffār die Auffassung vertritt, die Namen Gottes seien von dessen Attributen abgeleitet, jeder Name reflektiere also eine im Benannten bestehende Bedeutung, dann erinnert dies zunächst stark an die traditionalistische Lehre. Anders als die Traditionalisten belässt es aṣ-Ṣaffār jedoch nicht bei dieser den Verstand kaum befriedigenden Aussage. Vielmehr erklärt er diese Vielheit nicht als Widerspruch zum *tauhīd*, sondern als dessen wahre Bedeutung. Dies kann er, da nach māturīdītischer Lehre sämtliche Attribute, auf die sich die Namen Gottes beziehen, als ewig im göttlichen Wesen bestehend gedacht werden. Und weil sich die Attribute, sofern sie die Bedeutung des Gottseins (*ilāhīya*) wiedergeben, nicht voneinander unterscheiden, sind auch die Namen nicht in Bezug auf diese grundlegende Bedeutung, sondern nur hinsichtlich ihres spezifischen Inhalts unterschiedlich.

Genau diese Position wurde, wie oben¹⁴⁰ gezeigt, auch von al-Ġazālī vertreten. Allerdings bewegt sich dieser Autor auf philosophischen Grundlagen, wenn er die göttlichen Namen als Adjektive versteht, die insofern eine akzidentielle Identität besitzen, als sie auf dasselbe – göttliche – Wesen verweisen. Aṣ-Ṣaffār dagegen argumentiert ausschließlich innerhalb theologischer Grenzen. Auf der Basis māturīdītischer Attributenlehre ist der „Umweg“ über die Philosophie also nicht erforderlich, um sich der Frage anzunähern, wie die Namen Gottes, die auf seine Attribute zurückgehen, zueinander und zum göttlichen Wesen als *musammā* stehen. Auf der anderen Seite führt gerade dieser Umweg al-Ġazālī letztlich zur Aufhebung der ursprünglichen aṣ‘arītischen Unterteilung der Gottesnamen.

Es wurde auch deutlich, dass al-Ġazālīs Trennung des Namens als sprachliches Zeichen vom Benannten die māturīdītische, auch von aṣ-Ṣaffār vertretene Position der Identität beider keineswegs ausschließen muss. Denn al-Ġazālī gesteht durchaus die Möglichkeit zu, „Name“ als „Bedeutung des Namens“ und als mit dem Benannten identisch zu verstehen. Dadurch hebt er sich auch von der mu‘tazilitischen Lehre ab, nach der die Namen grundsätzlich rein sprachliche Zeichen und somit mit der Benennung (*tasmiya*)

¹³⁷ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 567f.

¹³⁸ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 572f.

¹³⁹ Aṣ-Ṣaffār: *Talḥīṣ*, S. 577.

¹⁴⁰ Siehe oben Anm. 33.

identisch sind. Auf der anderen Seite kennt auch aṣ-Ṣaffār die Möglichkeit, *ism* als reines Zeichen zu verwenden. Dadurch widerlegt er das Argument, dass die Vielheit der Gottesnamen deren Identität mit dem Benannten entgegensteht.¹⁴¹ Dies unterstützen auch seine Ausführungen zur konkreten Anzahl der Gottesnamen: Einerseits ist diese Anzahl unbegrenzt, andererseits schließt jeder einzelne Name Gottes die Bedeutungen aller anderen in sich.¹⁴² Auch hier gelangt aṣ-Ṣaffār also zu Ergebnissen, die denen al-Ġazālīs sehr ähnlich sind, ohne philosophische Denkweisen bemühen zu müssen.

Und auch die bereits angemerkte Willkür, die sich zuweilen in seinen Argumentationsgängen findet – schließlich erklärt der Autor an keiner Stelle, auf welcher logischen Grundlage er *ism* einmal als mit dem *musammā* identisch, ein anderes Mal als rein sprachliches Zeichen und somit identisch mit der *tasmiya* versteht –, steht nicht unbedingt im Widerspruch zu al-Ġazālīs Vorgehen, da auch dieser Denker die Unzulänglichkeit philosophischer, mithin menschlicher Mittel zum Erfassen der göttlichen Wirklichkeit eingestehen muss.

Durch die Behandlung der Gottesnamen innerhalb seiner umfangreichen *kalām*-Schrift erreicht aṣ-Ṣaffār über diese Ergebnisse hinaus zweierlei. So wird die Betrachtung der Gottesnamen, sonst eher als Teil der sog. Volksfrömmigkeit oder der Mystik betrachtet – und dieser Ansicht bleibt durch sein Konzept der „Aneignung“ der Gottesnamen letztlich auch al-Ġazālī verhaftet – zum integralen Bestandteil der islamischen Theologie, indem sie einem umfassenden theologischen System eingeordnet wird. Zum Anderen wird so der *kalām* an sich als Gattung der theologischen Literatur mehr als ein bloßes Werkzeug zur Verteidigung der als richtig vorausgesetzten Dogmen gegen inner- und außerislamische Gegner. Wird im Allgemeinen das Auftreten al-Ġazālīs insofern als Wendepunkt in der Geschichte des *kalām* betrachtet, als nun mehr philosophische Inhalte und Begriffe in den Vordergrund treten,¹⁴³ so ist dieser Wandel bei seinem jüngeren Zeitgenossen aṣ-Ṣaffār eher so zu verstehen, dass er die zugrunde liegenden Fragen in die Form des „traditionellen“ *kalām* integriert und dadurch der Theologie im eigentlichen Sinn einordnet. Dieser Unterschied wird in der Behandlung der theoretischen Voraussetzungen der Lehre von den Namen Gottes besonders deutlich. Aṣ-Ṣaffār geht, anders als al-Ġazālī, nicht über den Bereich der Theologie hinaus. Aber es geht ihm, anders als im eigentlichen *kalām*, ganz offensichtlich nicht in erster Linie darum, rhetorische Argumentationshilfen zu vermitteln, oder gar um reine Polemik als Selbstzweck, wobei der Inhalt letztendlich nebensächlich wäre. Vielmehr identifiziert er *kalām* bereits in der Einleitung seiner Schrift mit den

¹⁴¹ Siehe oben Anm. 94; Belege Anm. 95.

¹⁴² Siehe oben.

¹⁴³ Vgl. NAGEL 1994, S. 200–203; BERGER 2010, S. 100–103.

*uṣūl ad-dīn*¹⁴⁴ und zeigt so, dass das Wirken Gottes und die Beziehung zwischen Gott und Mensch im Mittelpunkt der gelehrten Auseinandersetzung stehen sollten, nicht die Theorie des Diskurses.

Literaturverzeichnis

Arabische Quellen

- Al-Baihaqī: *Asmāʿ* = Abū Bakr al-Baihaqī: *al-Asmāʿ wa-ṣ-ṣifāt*. Ed. M. Z. AL-KAUṬARĪ. Kairo 1358/1939.
- Abū l-Barakāt an-Nasafī: *Kitāb al-ʿitimād fī l-iʿtiqād*. Ed. A. M. ISMAIL. Frankfurt a. M. 2003.
- Al-Ġazālī: *Maqṣad* = Abū Ḥāmid al-Ġazālī: *al-Maṣṣad al-asnā fī šarḥ maʿānī asmāʿi llāh al-ḥusnā*. Ed. F. A. SHEHADI. Beirut 1971.
- Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī: *Maqālāt al-islamiyyīn*. Ed. H. RITTER. Wiesbaden 21963.
- Aṣ-Šaffār: *Talḥīṣ* = Abū Ishāq aṣ-Šaffār al-Buḥārī: *Talḥīṣ al-adilla li-qawāʿid at-tauḥīd*. In: A. BRODERSEN (Hrsg.): *Das Kompendium der Beweise für die Grundlagen des Ein-Gott-Glaubens oder Talḥīṣ al-adilla li-qawāʿid at-tauḥīd von Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ismāʿīl aṣ-Šaffār al-Buḥārī*. Beirut 2011 (Bibliotheca Islamica 49).
- Abū Maṣṣūr al-Baġdādī: *Tafsīr asmāʿi llāh al-ḥusnā*. Ms London, British Library, Or. 7547.
- Al-Baġdādī: *Uṣūl* = Abū Maṣṣūr al-Baġdādī: *Kitāb Uṣūl ad-Dīn*. Istanbul 1346/1928.
- Al-Māturīdī: *Tauḥīd* = Abū Maṣṣūr al-Māturīdī: *Kitāb at-Tauḥīd*. Ed. B. TOPALOĖLU/M. ARUCI. Ankara 2003.
- An-Nasafī: *Bahr* = Abū l-Muʿīn an-Nasafī: *Kitāb Bahr al-kalām*. Kairo 1417/1997.
- An-Nasafī: *Tabṣīrat* = Abū l-Muʿīn an-Nasafī: *Kitāb Tabṣīrat al-adilla fī uṣūl ad-dīn*. Ed. C. SALAMÉ. Damaskus 1990–1993.
- As-Samarqandī: *Ġumal* = Abū Salama as-Samarqandī: *Ġumal uṣūl ad-dīn*. Ed. A. S. KILAVUZ. Istanbul 1989.
- As-Sālimī: *Tambīd* = Abū Šakūr as-Sālimī: *Kitāb at-Tambīd fī bayān at-tauḥīd*. Ms Berlin 2456, foll. 1–170b.
- Al-Bazdawī: *Uṣūl* = Abū l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī: *Kitāb Uṣūl ad-dīn*. Ed. H. P. LINSS. Kairo 1383/1963.
- As-Suyūṭī: *Tuḥfat al-ġulasāʿ* = Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī: *Tuḥfat al-ġulasāʿ bi-ruʿyat Allāh li-n-nisāʿ*. In: *al-Ḥāwī li-l-Fatāwī* II. Ed. MUḤAMMAD MUḤYĪ D-DĪN ʿABD AL-ḤAMĪD. Beirut 1411/1990, S. 348–353.
- Ibn Abī l-Wafāʿ: *Ġawābir* = Ibn Abī l-Wafāʿ: *al-Ġawābir al-muḍīʿa fī ṭabaqāt al-Ḥanafīya*. Hyderabad 1913.
- Ibn Quṭlūbuġā: *Tāġ at-tarāġīm*. Bagdad 1962.
- Al-Laknawī: *Fawāʿid* = Muḥammad ʿAbd al-Ḥayy al-Laknawī: *al-Fawāʿid al-bahīya fī tarāġīm al-Ḥanafīya*. Kairo 1906.

¹⁴⁴ Aṣ-Šaffār: *Talḥīṣ*, S. 61ff.

- Muḥyī ad-Dīn Ibn al-‘Arabī: *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ed. A. ‘A. ‘AFĪFĪ. Beirut 1946 (Nachdruck Beirut o.J.)
- Aṣ-Šābūnī: *Bidāya* = Nūr ad-Dīn aṣ-Šābūnī: *Kitāb al-Bidāya min al-kifāya fī l-bidāya*. Ed. F. KHOLEIF. 1969.
- Aṣ-Šābūnī: *Kifāya* = Nūr ad-Dīn aṣ-Šābūnī: *Kitāb al-Kifāya fī l-bidāya*. MS Yale Univ. Library 849.
- Sa‘d ad-Dīn at-Taftazānī: *Šarḥ al-‘aqā‘id an-nasafīya*. Ed. C. SALAMÉ. Damaskus 1974.

Sekundärliteratur

- ALLARD, M. 1965: *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš‘arī et de ses premiers grands disciples*. Beirut.
- BERGER, L. 2010: *Islamische Theologie*. Wien.
- BROCKELMANN, GAL 1 = C. BROCKELMANN: *Geschichte der arabischen Litteratur*. Bd. 1. Leiden 1943.
- BRODERSEN, A. 2005: „Der Schlaf ist der Bruder des Todes. Einige Traditionen über Schlaf und Traum und ihre Funktion in der theologischen Argumentation aṣ-Šaffār al-Buḥārī’s (gest. 534/1139).“ In: C. GILLIOT/T. NAGEL (Hrsg.): *Das Prophetenḥadīṭ. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*. Göttingen (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1. Philologisch-historische Klasse), S. 98–107.
- 2011: siehe Abū Ishāq aṣ-Šaffār al-Buḥārī: *Talḥīṣ al-adilla li-qawā‘id at-tauḥīd*.
- BUSSMANN, H. (Hrsg.) 2008: *Lexikon der Sprachwissenschaft*. Stuttgart (4. Auflage).
- DAIBER, H. 1975: *Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)*. Beirut (Beiruter Texte und Studien 19).
- VAN ESS, J. 1997: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Bd. IV. Berlin/New York.
- GÄTJE, H. 1974: „Logisch-semasiologische Theorien bei al-Ġazzālī.“ In: *Arabica* 21, S. 151–182.
- GIMARET, D. 1989: „Cet autre théologien sunnite: Abū l-‘Abbās al-Qalānīsī.“ In: *JA* 227, S. 227–262.
- 1988: *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*. Paris.
- KUKKONEN, T. 2010: „Al-Ghazālī on the Signification of Names.“ In: *Vivarium* 48, S. 55–74.
- 2011: „Al-Ghazālī on Accidental Identity and the Attributes.“ In: *Muslim World* 10/4, S. 658–679.
- NAGEL, T. 1994: *Geschichte der islamischen Theologie*. München.
- PARET, R. (Übers.) 2010: *Der Koran*. Stuttgart (11. Auflage).
- PRETZL, O. 1940: *Die frühislamische Attributenlehre. Ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen*. München (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1940, Heft 4).
- RUDOLPH, U. 1997a: *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden/New York/Köln.
- 1997b: „Das Entstehen der Māturīdīya.“ In: *ZDMG* 147 (1997), S. 394–404.