

Doppelte Prädestination im Koran und im Neuen Testament?

Heikki Räisänen

1. Einführung

Zu den Ähnlichkeiten zwischen christlicher und islamischer Theologiegeschichte gehört das Problem, inwiefern das endgültige Heil oder Unheil eines Menschen von seinem eigenen Verhalten abhängt. Kann der Mensch seinen Weg selbst wählen, oder ist sein ewiges Los – Heil oder Verderben – von Gott vorherbestimmt worden? Im klassischen islamischen Denken stand die letztere Alternative – die doppelte Prädestination – im Vordergrund, obwohl die Qadariten und die Mu'taziliten für die Willensfreiheit eintraten, was moderne Muslime oft ebenfalls tun. Die Mehrheit der christlichen Theologen hat sich für die Freiheit (in gewissen Grenzen) eingesetzt, aber zur andersdenkenden Minorität zählen Männer von Rang: Augustinus, Zwingli, Calvin und Luther.

Auf beiden Seiten wurde das Problem durch die Schrift hervorgerufen. Der Koran enthält eine Anzahl von Aussagen, die Gottes volle Souveränität hervorheben, zum Beispiel: »Und wenn Gott einen *rechtleiten will*, weitet er ihm die Brust für den Islam. Wenn er aber einen *irreführen will*, macht er ihm die Brust eng und bedrückt...« (Sure 6,125).¹ Im Neuen Testament heißt es: »[Gott] erbarmt sich also, *wessen er will*, und macht verstockt, *wen er will*« (Röm 9,18). Auf der anderen Seite sind beide Schriften voll von Sätzen, die an den menschlichen Willen appellieren; im Koran lesen wir etwa: »*Wer nun will*, möge glauben, und *wer will*, möge nicht glauben!« (Sure 18, 29) Es blieb den Theologen überlassen, solche Spannungen oder Widersprüche auszugleichen.

Mein Interesse gilt hier vor allem dem *negativen* Aspekt – der Vorherbestimmung zum Verderbnis. Es ist ja diese Seite, die – an-

¹ Die Übersetzungen nach *Rudi Paret*, Der Koran, Stuttgart u.a. ²1980.

ders als die Prädestination zum Heil oder ein positives Erwählungsbewusstsein – als problematisch empfunden werden kann. Sehr verständlich erscheint doch die Frage: Wie kann Gott jemanden verdammen, sogar zu einer ewigen Strafe, wenn er zuvor selbst diese Person »irreführt« oder »verstockt« hat?

Von christlicher Seite ist oft behauptet worden, dass gerade hier sich der Geist der Bibel als ein anderer als der des Korans erweise. Das ewige Ziel werden nach dem Koran »nur die von Gott Vorherbestimmten« erreichen, im Unterschied zu »den Nichterwählten, den von vornherein Verworfenen«; dagegen will Gott nach dem neutestamentlich-christlichen Verständnis, »dass alle Menschen gerettet werden«.² Auch viel gröbere Ausdrücke sind gebraucht worden: Allah enthülle sich als ein wahrer orientalischer Despot – er sei launisch (er tue, was ihm gerade einfällt), willkürlich und grausam.³ Allerdings sollte schon der Umstand, dass es offenbar um ein paralleles Problem in *beiden* Schriften handelt,⁴ zur Vorsicht mahnen.

Ich meine, dass der Schlüssel zur Lösung des Problems jeweils in einer Kontextexegeese liegt.⁵ Die einschlägigen Stellen wurden oft

² *Joachim Gnilka*, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg 2004, 182f. Vgl. auch 139–142. Der Vergleich misslingt schon deshalb, weil koranischen »Reprobationsaussagen« nicht (wie zu erwarten wäre) biblische Prädestinationsaussagen gegenübergestellt werden, sondern »universalistisch ausgerichtete« neutestamentliche Stellen wie 1Tim 2,4: »Gott will, dass alle Menschen gerettet werden [...]«

³ Vgl. etwa *Hendrik Kraemer*, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London 1938, 221; *Martin Schlunk*, *Die Weltreligionen und das Christentum. Eine Auseinandersetzung vom Christentum aus*, Frankfurt 1953, 113; *Harold Spencer*, *Islam and the Gospel of God. A Comparison of the Central Doctrines of Christianity and Islam*, Delhi/Madras/Lahore 1956, 4, 54. Eine ähnliche Charakterisierung von Allah findet sich auch in religionswissenschaftlichen Darstellungen: *Gustav Mensching*, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, 59f., 179; *Samuel G. Brandon*, *Man and His Destiny in the Great Religions. An Historical and Comparative Study Containing the Wilde Lectures in Natural and Comparative Religion Delivered in the University of Oxford, 1954–1957*, Manchester 1962, 244f., 250.

⁴ Vgl. zu Röm 9 etwa *Otto Kuss*, *Der Römerbrief (Regensburger Neues Testament)*, Bd. 3, Regensburg 1978, 730: Die Beweisführung des Paulus habe »den Vorwurf der ›Ungerechtigkeit‹, des Despotischen, Tyrannischen, Sultanhaften kaum wirksam von dem Bilde Gottes abgewehrt«.

⁵ Ich lese den Koran als Außenseiter, aber nicht ohne kritische Sympathie. Zwar interpretiere ich ihn von den Erfahrungen und Vorstellungen

als (mehr oder weniger zeitlose) Lehrsätze interpretiert. Achtet man auf den literarischen und sozialen Kontext, entsteht ein anderes Bild. Hier kann es nur um einige Beispiele gehen.

2. Der Koran⁶

Ich beginne mit dem Koran, weil der Stoff dort reicher ist, und bespreche die Texte in der wahrscheinlichen chronologischen Reihenfolge.⁷ Manchmal wurde nämlich vermutet, dass Muhammad allmählich eine Entwicklung von einem Prediger des freien Willens zum Lehrer einer starren Prädestinationslehre hin durchgemacht hat (siehe unten 2.5.).⁸

2.1. Die erste mekkanische Periode

In den ältesten Suren herrscht die Verkündigung des nahen Gerichts vor. Muhammad appelliert an die Leute in einer Weise, die ihre Wahlfreiheit und Verantwortlichkeit voraussetzt. Gott zeigt dem Menschen *den steilen Weg*, den er wählen sollte; dieser besteht darin,

gen Muhammads her, was ein Muslim so nicht tun würde; ich versuche, gängige kritisch-exegetische Methoden auch hier anzuwenden. Ich möchte aber betonen, dass eine kritische Lektüre meinen Respekt für den Koran *erhöht* hat. Es liegt mir daran, sowohl die eigene als auch die fremde Schrift im Geiste von *fair play* methodisch gleich zu behandeln. Mancher Christ wird in der Tat meine Behandlung der Bibel beanstanden.

⁶ Der koranische Teil dieser Studie fußt auf einer früheren Untersuchung: *Heikki Räsänen, The Idea of Divine Hardening. A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'ān* (Publications of the Finnish Exegetical Society 25), Helsinki ²1976. Vgl. ferner *ders., Marcion, Muhammad and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths*, London 1997, 98–117, 258–260.

⁷ Ich schließe mich der klassischen Analyse von Theodor Nöldeke an, die trotz einiger Probleme immer noch als eine vernünftige Arbeitshypothese gelten darf: *Theodor Nöldeke/Friedrich Schwally, Geschichte des Qorans*, 2 Bde., Leipzig ²1909/²1919. Für eine neuere Behandlung der Frage vgl. etwa *Neal Robinson, Discovering the Qur'ān. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London 1996, 76–96.

⁸ Die klassische Darstellung dieser Art war: *Hubert Grimme, Mohammed*, Bd. 2: Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie, Münster 1895.

dass man einem Sklaven zur Freiheit verhilft, einer hungrigen Waise oder einem Armen zu essen gibt »und zu denen gehört, die Glauben und Geduld und Barmherzigkeit einander ans Herz legen ... Diejenigen aber, die nicht an unsere Zeichen glauben, sind die Unglückseligen. Über ihnen werden die Flammen des Höllenfeuers zusammenschlagen« (Sure 90,13–20). »Wer sich abwendet und nicht glaubt, über den verhängt Gott die schwere Strafe« (Sure 88,23–24). Nichts weist hier auf Willkür hin. Allerdings meldet sich gleich im Anfang die Anschauung, dass das irdische Schicksal eines Menschen, sein Leben und Tod, völlig von Gott abhängig ist (zum Beispiel Sure 53,43–48). Aus dieser Determiniertheit folgt jedoch nicht unbedingt die Prädestination in religiösem Sinne, das heißt die Vorherbestimmung des Schicksals eines Individuums beim Gericht.

Diese Betonung der menschlichen Verantwortlichkeit zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Laufbahn Muhammads hindurch. Einige Zitate aus verschiedenen Perioden mögen das verdeutlichen: »Diejenigen, die *glauben und tun, was recht ist*, werden wir in die Rechtschaffenen eingehen lassen« (Sure 29,9). »Du rufst sie auf einen geraden Weg. Aber diejenigen, die *nicht an das Jenseits glauben*, weichen vom Weg ab« (Sure 23,73–74). »Wenn einer *rechtschaffen handelt*, ist es sein eigener Vorteil, wenn einer *Böses tut*, sein eigener Nachteil. Gott ist nicht gewohnt, den Menschen Unrecht zu tun« (Sure 41,46). Gott vervielfältigt am Tag des Gerichts jede gute Tat, denn »*Gott tut nicht im Gewicht eines Stäubchens Unrecht*« (Sure 4,40). Überall im Koran begegnet man diesem Anliegen.

2.2. Die zweite mekkanische Periode

Die Suren aus der nächsten Periode enthalten ebenfalls kräftige Appelle an den Willen der Zuhörer. Mose und Aaron sollen sanft zum »aufsässigen« Pharao sprechen, »damit er sich vielleicht mahnen lässt oder sich fürchtet« (Sure 20,44). Nicht einmal der Pharao, der Prototyp eines Verstockten in der biblischen Tradition, gilt von vornherein als hoffnungslos. »Dem, der umkehrt und glaubt und tut, was recht ist, und sich rechtleiten lässt, bin ich bereit zu vergeben« (Sure 20,82).

Doch der Ruf Gottes fand fast kein Echo. Manche Suren aus dieser Zeit sind schon durch Enttäuschungen gefärbt. Fast würde der Prophet wegen des Hohnes der Hörer »sich selber umbringen«, aber er wird von Gott ermutigt: Kein Zeichen würde diese Leute überzeugen (Sure 26,3–5). Muhammad braucht sich nicht selber Vorwürfe zu machen.

An anderer Stelle heißt es: »Wer ist frevelhafter, als wer mit den Zeichen seines Herrn gemahnt worden ist und *sich* dann von ihnen *abwendet* ... Wir haben über ihr Herz eine Hülle und in ihre Ohren Schwerhörigkeit gelegt, so dass sie es nicht verstehen.« (Sure 18,57) Also ist es vergeblich zu hoffen, dass solche Leute sich je rechtleiten lassen. Der Kontext stellt klar heraus, dass die gottgewirkte Schwerhörigkeit eine *Folge* der »Frevelhaftigkeit« dieser Leute ist. Das etwas seltsame Bild einer Hülle auf dem *Herzen* (statt auf dem Gesicht!) erinnert an Paulus (2Kor 3,15). Wo das Alte Testament von einer Hülle auf dem Gesicht des Mose sprach, verlegt der Apostel sie in seiner typologischen Anwendung auf das Herz der Ungläubigen, wo sie bis heute liegen soll. Die Fortsetzung in Sure 18 – die gottgewirkte Schwerhörigkeit zum Zweck des Nicht-Verstehens – erinnert wiederum an den göttlichen Verstockungsauftrag an Jesaja (Jes 6, eine Stelle, die im Neuen Testament oft zitiert wird). Angesichts solcher Anklänge kann man ernstlich fragen, ob hier nicht ein Einfluss der biblischen Tradition vorliegt.⁹

An einigen Stellen wird das Irren der Menschen auf den Satan zurückgeführt. *Iblis* lässt (unter der Duldung Gottes) den Frevel im schönsten Licht erscheinen und führt so manche Menschen irre; allerdings nicht die Diener Gottes, die ihm nicht folgen (Sure 15,39–43). Dabei tragen die Menschen, die ihm folgen, selbst die Verantwortung. Auch in späteren Suren taucht *Iblis* manchmal in dieser versucherischen Rolle auf. Das ist insofern bemerkenswert, als hier eine alternative Erklärung der menschlichen Abirrung vorliegt. Sie muss nicht rein menschliche Verfehlung sein, aber sie muss auch nicht unbedingt von Gott (etwa als Strafe) verhängt worden sein: Sie kann auch auf die Tätigkeit Satans zurückgehen.

Manchmal wird die Rolle von Gottes Erbarmen bei der Rettung der Menschen hervorgehoben. Es wäre einseitig zu behaupten, dass der Mensch nach dem Koran einfach durch seine eigene Frömmigkeit gerettet wird. So wird jemand im Paradies sagen: »Wenn nicht mein Herr Gnade hätte walten lassen, wäre ich [jetzt auch zur Bestrafung in der Hölle] vorgeführt worden« (Sure 37,57). Mose gehörte »zu denen, die irgehen«, aber Gott schenkte ihm Weisheit und machte ihn zu einem Gesandten (Sure 26,20–21). Man wird sagen können, dass nach dem Koran ein Mensch selbst daran schuld ist, wenn er verloren geht, dass aber seine Rettung im Wesentlichen ein

⁹ So mit Recht *John Wansbrough*, *Quranic Studies*, London 1977, 72f.

Werk Gottes ist. Solche Töne klingen auch in späteren Offenbarungen an: »Wenn mein Herr mich nicht rechtleitet, werde ich zum Volk derer gehören, die irgehen«, sagt Abraham (Sure 6,77), und die Rechtschaffenen rufen im Paradies aus: »Lob sei Gott, der uns hierher rechtgeleitet hat! Wir hätten unmöglich die Rechtleitung gefunden, wenn nicht Gott uns rechtgeleitet hätte« (Sure 7,43).

Insgesamt erscheint Gott in den Suren der zweiten mekkanischen Periode als ein furchterregender, aber gerechter Richter, keineswegs als ein willkürlicher Despot. Er mag einen Sünder verblenden oder irreführen, aber dann hat der Mensch dieses Los sicher verdient.

2.3. Die dritte mekkanische Periode

Die Suren der dritten mekkanischen Periode spiegeln eine zunehmende Spannung zwischen den Einwohnern Mekkas und dem Propheten wider. Erneut weisen viele Stellen auf ein Gericht nach den Werken hin und setzen die Verantwortlichkeit des Menschen voraus. »Wenn einer das dahineilende [diesseitige Leben] haben möchte, lassen wir ihm darin eilig zukommen, was wir wollen – und wem wir wollen. Hierauf machen wir ihm die Hölle [zum Aufenthaltsort] [...]. Diejenigen aber, die das Jenseits haben möchten und sich mit dem entsprechenden Eifer darum bemühen und dabei gläubig sind, finden für ihren Eifer Dank.« (Sure 17,18–19) Also wird jeder gerade das bekommen, was er zutiefst haben wollte. Hier heißt es allerdings auch, dass Gott »wem er will was er will« zukommen lässt. Das Vorkommen einer solchen Bemerkung ausgerechnet in einem Kontext, wo alles am Tun-Ergehen-Zusammenhang liegt, deutet an, dass es sich um eine Formel handelt, die *rhetorisch* die Allmacht Gottes hervorhebt, aber nichts mit Willkür zu tun hat. Diese Erkenntnis wird bestätigt, wenn der Kontext mancher gleichlautender Sätze beachtet wird. »Gott festigt diejenigen, die glauben, im diesseitigen Leben und im Jenseits durch die feste Aussage. Aber *die Frevler führt er irre. Gott tut, was er will*« (Sure 14,27). Wenn Gott ausgerechnet die Frevler irreführt, muss der »willkürlich« klingende Schluss »Gott tut, was er will« *rhetorisch* sein. Entsprechend wird der Satz »Gott führt irre, wen er will« (Sure 13, 27) eindeutig durch die Fortsetzung ausgelegt: »Aber wenn einer sich [ihm] zuwendet, führt er ihn zu sich.« Ebenso wenig weist der Satz »Gott erwählt, wen er will« (Sure 42,13) auf eine willkürliche Erwählung hin, denn er setzt fort: »und führt dazu [auf den rechten Weg], wer sich [ihm] zuwendet«. Solche Beispiele,

die sich vermehren ließen, zeigen, dass die »Wen-er-will-Formel« als eine rhetorische Hyperbel gelten muss.

Die Frage »Wer könnte diejenigen rechtleiten, die Gott irreführt hat?« (Sure 30,29) wird durch den vorangehenden Vorwurf interpretiert: »Diejenigen, die freveln, folgen in (ihrem) Unverstand ihren Neigungen.« Irreführt werden also die Frevler. Der Satz »Er lässt in seine Barmherzigkeit eingehen, wen er will« (Sure 42,8) wird durch die Fortsetzung ins rechte Licht gerückt: »Und die *Frevler* haben [dereinst] weder Freund noch Helfer.« Sure 40 ist explizit: »Wer verlogen ist und nicht maßhält, den leitet Gott nicht recht« (Vers 28); er »führt diejenigen irre, die nicht maßhalten und Zweifel hegen« (Vers 34); »so versiegelt Gott allen denen das Herz, die sich hochmütig gebärden und gewalttätig sind« (Vers 35). Der anfangs zitierte berühmte Satz »Wenn Gott einen *rechtleiten will*, weitet er ihm die Brust für den Islam. Wenn er aber einen *irreführen will*, macht er ihm die Brust eng und bedrückt« (Sure 6,125) impliziert auch keine Willkür, denn er setzt fort: »So legt Gott die Unreinheit auf diejenigen, die nicht glauben.« Von denjenigen, »die an Gott nicht glauben, nachdem sie gläubig waren«, heißt es: »Das sind diejenigen, denen Gott ihr Herz, ihr Gehör und ihr Gesicht versiegelt hat; sie werden gestraft, weil sie das diesseitige Leben dem Jenseits vorziehen. Gott leitet eben das Volk der Ungläubigen nicht recht.« (Sure 16,106–108) Schon der Umstand, dass es möglich ist, vom Glauben abzufallen, spricht natürlich gegen die Vorstellung einer absoluten Prädestination.

Auch während dieser Periode wird der Prophet, den die Schwerhörigkeit seiner Hörer bedrückt, durch den Gedanken getröstet, dass es seine einzige Aufgabe ist, die Leute zu warnen; für den Unglauben anderer ist er nicht verantwortlich. In diesem Zusammenhang tauchen manchmal prädestinationisch klingende Aussagen auf. »Ist es denn einer, dem sich das Böse, das er tut, im schönsten Licht zeigt ... [gleich einem, der rechtgeleitet ist ...]? *Gott führt irre, wen er will, und leitet recht, wen er will.* Darum verzehre dich ihretwegen nicht in [schmerzlichem] Bedauern [...].« (Sure 35,8) Auch diesmal führt Gott denjenigen irre, der schon vorher Böses tut. Der Zweck des Passus ist, den Propheten zu trösten. In Sure 39,36–37 gehört die Rede von der göttlichen Irreführung ebenfalls in einen praktischen Kontext: Genügt nicht Gott seinem Diener als Helfer, wenn die Ungläubigen ihm »mit denjenigen [Göttern] Angst machen, die es [angeblich] außer ihm gibt? *Wen aber Gott irreführt, für den gibt es keinen, der ihn rechtleiten könnte.* Und wen Gott rechtleitet,

für den gibt es keinen, der ihn irreführen könnte. Gott ist doch mächtig und lässt [die Sünder] seine Rache fühlen.« Muhammad braucht sich nicht um die Drohungen seiner Gegner zu kümmern. Weil Gott selbst sie irreführt hat, sind sie in Wirklichkeit völlig hilflos. Der Prophet ist nicht durch ihre polytheistischen Einreden zu erschüttern, weil er durch Gott rechtgeleitet wird. Es geht hier um die konkrete Frage, auf wessen Seite die helfende Kraft Gottes ist, und gar nicht um die metaphysische Frage nach dem Ursprung des Irrs. Bald ist die Sprache denn auch schon sehr ›anthropozentrisch‹: »Und wenn einer irregeht, tut er das zu seinem eigenen Nachteil. Du bist nicht ihr Sachwalter.« (Sure 39,41)

Muhammad kann die Leute nicht zum Glauben zwingen: »Niemand darf gläubig werden, außer mit der Erlaubnis Gottes« (Sure 10,99–100). Insofern ist das Schicksal des Menschen von Gott abhängig. Aber die Verantwortlichkeit des Menschen wird keineswegs ausgeschlossen: »[Gott] legt die Unreinheit (das heißt Strafe) auf diejenigen, die keinen Verstand haben.« Solche Sätze dienen dazu, den Propheten inmitten von Zweifeln zu ermutigen. Der Gedanke, dass Gott es ist, der letztlich über alles verfügt, ist nicht als eine theoretische Antwort auf die intellektuelle Frage nach den Ursachen des Unglaubens gemeint, sondern als eine praktische Quelle des Trostes.

An einigen Stellen wird die Sprache jedoch härter: »Wenn wir gewollt hätten, hätten wir einem jeden seine Rechtleitung gegeben. Aber das Wort von mir ist in Erfüllung gegangen: ›Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Dschinn und Menschen anfüllen.‹ Jetzt bekommt ihr zu spüren dafür, dass ihr vergessen habt, dass ihr diesen Tag erleben würdet. Wir haben euch [ebenfalls] vergessen. Ihr bekommt jetzt die ewige Strafe zu spüren für das, was ihr getan habt.« (Sure 32,13–14) Allerdings spricht auch in diesem Passus vieles gegen ›Willkür‹. Die Menschen müssen die Strafe spüren »für das, was sie *getan* haben«. – Es gibt demnach nichts Willkürliches in der Bestimmung derjenigen, die die Hölle füllen werden. Der Abschnitt ist als ernste Warnung zu verstehen. Die Hörer sind nicht bereit, an eine »neue Schöpfung« nach dem Tod zu glauben (Vers 10), und Muhammad versucht sie dadurch zu bekehren, dass er das Schicksal der Sünder in schrecklichen Farben ausmalt. »Wenn du sehen würdest, wenn sie vor ihrem Herrn den Kopf hängen lassen!« (Vers 12). Die Hölle wird angefüllt werden; am Tag des Gerichts gibt es keine Chance mehr, ins Leben zurückzukehren und rechtschaffen zu handeln (Vers 12). Also ist es angebracht, rechtzeitig zu glauben!

In einer Variante des eben genannten Verses erreicht der starke Sprachgebrauch seine Höhe: »Wir haben viele von den Dschinn und Menschen für die Hölle geschaffen. Sie haben ein Herz, mit dem sie nicht verstehen, Augen, mit denen sie nicht sehen, und Ohren, mit denen sie nicht hören. Sie sind wie Vieh. Nein, sie irren noch eher. Die geben [überhaupt] nicht acht.« (Sure 7,179) Muhammad sieht sich von tauben, blinden und unbekümmerten Leuten umgeben, die die Wahrheit zurückweisen. Er zieht die bitter polemische, extreme Schlussfolgerung: Seine Gegner sind für die Hölle geschaffen worden! Es ist schwer zu glauben, dass Muhammad jetzt Gott eine willkürliche Entscheidung zuschreiben würde. Auch hier ist nämlich der Kontext voll von warnenden Mahnungen, die auf die Bekehrung der Hörer abzielen. Gott gibt Zeichen – »vielleicht würden sie sich bekehren« (Vers 174). Muhammad bekommt die Aufgabe »zu berichten, was es zu berichten gibt – vielleicht werden sie nachdenken« (Vers 176). Es wird beklagt, wie schlimm es mit den Leuten steht, die Gottes Zeichen für Lüge erklären (Vers 177). Unmittelbar folgt eine Mahnung, Gott anzurufen und denjenigen keine Aufmerksamkeit zu widmen, »die seine Namen in Verruf bringen« (Vers 180). Im Lichte des Kontextes will auch die stark prädestinativ klingende Aussage den Mahnungen Gewicht verleihen, die an den Willen der Hörer appellieren. An sich würde die Vorstellung einer Schöpfung für die Hölle dieser Verkündigung widersprechen, aber es wäre denn auch verfehlt, sie als ein »Dogma« zu verstehen. Als Teil einer Predigt aber erhöht sie den rhetorischen Effekt der dringenden Mahnung. Um die Leute bußfertig zu machen, muss man sie manchmal auch erschrecken!

2.4. Die medizinische Periode

Die Suren aus Medina spiegeln die veränderte geschichtliche Lage wider. Der Prophet ist der Leiter einer theokratischen Gemeinschaft geworden und muss mit Problemen neuer Art fertig werden. Jetzt stehen ihm nicht mehr die Spötter aus Mekka entgegen, sondern verschiedene Gruppen, deren Einstellung zu ihm variiert; außer den Gläubigen sind dies u.a. die »Heuchler« (*munāfiqūn*), die sich manchmal als unzuverlässig erweisen.

Das Gericht nach Werken bleibt ein zentrales Thema. Sogar stärker als vorher wird betont, dass es die Frevler sind, die von Gott irregeführt werden. Durch koranische Gleichnisse führt Gott viele irre, aber leitet auch viele recht; »und nur die Frevler führt er damit irre« (Sure 2,26). Die »Wohlhabenden«, die an einem Kriegszug

nicht teilnehmen wollten, »sind damit zufrieden, mit denen zu sein, die zurückbleiben. Ihr Herz ist versiegelt. Daher haben sie keinen Verstand« (Sure 9,87). Die Heuchler »haben Gott vergessen, und nun hat [auch] er sie vergessen« und verflucht (Sure 9,67–68).

In Medina wird Muhammad ständig auch mit dem Phänomen der Apostasie konfrontiert. Er spricht viel über die strengen Strafen, die auf die Abgefallenen warten (Sure 3,106 usw.). Dabei fällt es ihm nicht ein, Gott für ihren Abfall verantwortlich zu machen. Theozentrische Sprache kommt vor, aber im Dienste der Polemik: »Wie könnt ihr hinsichtlich der Heuchler unterschiedlicher Meinung sein, wo doch Gott sie wegen dessen, was sie begangen haben, zu Fall gebracht hat! Wollt ihr denn rechtleiten, wen Gott irregeführt hat? Wen Gott irreführt, für den findest du keinen Weg.« (Sure 4,88) Die Heuchler haben verdient, irregeführt zu werden. Im folgenden Vers heißt es: »Nehmt niemand von ihnen zu Freunden, solange sie nicht [ihrerseits] um Gottes willen auswandern!« (Vers 89) Also ist es durchaus möglich, dass ein Abgefallener zum rechten Weg zurückkehrt. Es hängt von ihm selbst ab.

Während der medinischen Periode kommen prädestinationisch klingende Sätze meistens in polemischen Zusammenhängen vor. Gott führt die Frevler irre und leitet die Gläubigen recht.

2.5. Schlussfolgerungen

Es wird oft angenommen, dass Muhammad einen »weltanschaulichen Entwicklungsprozess« von einem Prediger des freien Willens zu einem Lehrer der doppelten Prädestination durchmachte; die Halsstarrigkeit der Hörer habe Muhammad zu einer grundsätzlichen, und zwar »deterministischen« Stellungnahme gezwungen.¹⁰ An dieser These ist richtig, dass die sozialen Erfahrungen Muhammads in der Formulierung des Korans eine große Rolle spielen. Eine Prädestinations-»Lehre« kann ich im Koran jedoch nicht entdecken, dafür aber eine Entwicklung der *Rhetorik*. Dabei finden sich die schroffsten Ausdrücke nicht in der letzten (medinischen) Periode, sondern gegen Ende der mekkanischen Zeit,¹¹ als die Opposition dem Prophe-

¹⁰ *Rudi Paret*, Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart/Berlin/Köln ⁵1980, 108f. Vgl. auch *Joachim Gnilka*, Bibel und Koran (s. Anm. 2), 140.

¹¹ Das wurde von *Rudi Paret*, Mohammed und der Koran (s. Anm. 10), 108f., richtig wahrgenommen.

ten am stärksten Kummer machte. In der schweren Lage appelliert er auf jede Weise an den Willen seiner Hörer. Er versucht, sie durch Mahnungen, Warnungen und Drohungen zu gewinnen. Die Überzeugung von der Verantwortlichkeit des Menschen und vom Gericht nach den Werken ist so grundlegend, dass sie auch dort vorherrscht, wo die Sprache prädestinatianisch wird.¹²

Es trifft also *nicht* zu, dass – verglichen mit der Vorstellung des freien Willens – der Gedanke einer doppelten Prädestination im Koran überwiegen würde. Ganz im Gegenteil: Fast jede Seite wird vom Gedanken der menschlichen Verantwortlichkeit beherrscht. Der Gott des Korans ist kein willkürlicher Despot, sondern ein streng unparteiischer Richter. Er ist aber auch der Erbarmende. Eine Anzahl von Stellen weist darauf hin, dass ein Muslim sein Heil nicht seinen eigenen Taten, sondern Gott zuschreiben soll, der ihn rechtgeleitet hat. Das Heil hängt letztlich vom göttlichen Erbarmen ab. Wenn aber einer in die Hölle gelangt, ist er daran selbst schuld.

Dass Menschen von Gott irreführt werden (oder Ähnliches), sagt der Koran in dreierlei Zusammenhängen: Es handelt sich um *Polemik*, *Warnung* oder *Trost*. Polemik: Es sind die Frevler und Apostaten, die mit Irreführung bestraft werden. Warnung: Gott vermag die Hörer Muhammads unwiderruflich irrezuführen, wenn sie nicht bald glauben. Trost: Muhammad braucht sich nicht über den Unglauben der Hörer Sorgen machen, denn er ist nicht daran schuldig. Die prädestinatianisch klingenden Aussagen sind keine Lehrsätze, sondern dienen den Bedürfnissen der Predigt. Wo Muhammad Hörer anspricht, die ihn nicht von vornherein zurückweisen, stellt er ihnen nie eine Theorie von göttlicher Erwählung und Verwerfung vor. Dann appelliert er an den Willen eines jeden.

Insgesamt kann gefolgert werden, dass es die *soziale Erfahrung* ist, die die prädestinatianische Rhetorik bei Muhammad hervorgerufen hat. Demnach ist die Interpretation von Rudolf Otto und anderen Forschern einseitig, die die prädestinatianische Rede direkt aus Muhammads ›numinöser‹ Gotteserfahrung ableiten.¹³ In den frühesten

¹² Ähnlich *Tilman Nagel*, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1983, 279.

¹³ *Rudolf Otto*, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha ¹⁵1926, 117–120; *Tor Andrae*, *Muhammed, hans liv och hans tro*, Stockholm 1930, 84–86. Vgl. auch *Johan Bouman*, *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion*, Frankfurt

Suren, wo die Erlebnisse des Heiligen wohl am direktesten die Sprache färben, wird eben nicht von göttlicher Irreführung oder Versiegelung der Herzen geredet. Dazu kommt, dass es im Koran auch der Satan sein kann, der die Menschen irreführt, und er ist in dieser Schrift sicher keine numinöse Gestalt. Die allgemeine Theozentrität der Vorstellungswelt Muhammads, die auch für seine arabische Umgebung typisch war, ist eine notwendige Bedingung für die prädestinatianische Sprache, aber sie ist kaum eine zureichende Bedingung. Muhammad hätte sich kaum jener Sprache bedient, wenn nicht seine bitteren Erfahrungen ihn dazu getrieben hätten. In den prädestinatianisch klingenden Abschnitten werden diese Erfahrungen bewältigt. Dabei macht Muhammad vielleicht auch von Verstockungstraditionen biblischen Ursprungs Gebrauch. Doch ganz unabhängig von dieser genetischen Frage ist die Parallele zu Paulus (Röm 9) und zu den Evangelien offenkundig. Hiermit kommen wir auf das Neue Testament zu sprechen.

3. Das Neue Testament¹⁴

3.1. Paulus

Im Neuen Testament kommt der Gedanke einer positiven Gnadenwahl oft vor, bei Paulus am stärksten in Röm 8,28–30: »Wir wissen, dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt, bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind [...].« Dieser Gedanke stellt in unserem Zusammenhang kein größeres Problem dar. Er besitzt eine tröstende Funktion: Wenn Gott für uns ist, wer kann dann gegen uns sein? Die Bedrängnisse der Gegenwart sollen die Christen nicht in ihrer Heilsgewissheit verunsichern.

Der klassische Text zur *doppelten* Prädestination ist Röm 9.¹⁵ Jean Calvin soll gesagt haben, er hätte seine Prädestinationslehre

1980, 262f.; er spricht dort von »paradoxalear Komplementarität« im Wesen Allahs, der »der ganz Andere« sei.

¹⁴ Vgl. zum Ganzen *Günter Röhser*, Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 14), Tübingen/Basel 1994.

¹⁵ Die Auslegung von Röm 9–11 ist umstritten. Folgende Darstellung ist im Wesentlichen eine Zusammenfassung von *Heikki Räisänen*, Römer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens, in: *Wolfgang Haase* (Hg.), Auf-

ohne jenes Kapitel nicht ausgebildet. Weil die Lehre aber dort vorlag – und also von der Schrift gelehrt wurde –, blieb ihm keine Wahl.¹⁶

Die Kapitel Röm 9–11 gehören zusammen. Sie können dem Gedankengang nach in drei große Abschnitte aufgeteilt werden, die ich hier A (9,6–29), B (9,30–10,21) und C (11,1–36) nenne. Es geht Paulus um das Problem *Israel*. Er teilt mit, dass er große Trauer in seinem Herzen trage, weil die Mehrzahl der Juden seine Botschaft verworfen habe (9,1–5). Ist das Wort Gottes »hinfällig geworden«, wenn sein Volk nicht zum Glauben kommt? Paulus weist eine solche Folgerung zurück, indem er neu definiert, was »Israel« heißt: Nicht alle, die fleischlich aus ihm stammen, sind [wirklich] Israel (Vers 6), und das war schon immer so. Ob einer zum erwählten Volk gehört oder nicht, wird völlig frei von Gott bestimmt. Er hat immer einige, wie Jakob, frei berufen und wiederum andere, wie Esau, *nicht* berufen, ganz unter Absehung von ihrer Abstammung und *sogar von ihren Taten*. Jakob und Esau »waren noch nicht geboren und hatten weder Gutes noch Böses getan; aber damit Gottes freie Wahl und Vorherbestimmung gültig bleibe, nicht abhängig von Werken, sondern von ihm, der beruft«, wurde nur Jakob berufen; »Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehasst«, steht deshalb in der Schrift (9,7–13).

Folglich erübrigt sich die anfangs gestellte Frage. Das Evangelium ist *nicht* vom erwählten Volk verworfen worden, denn die Mehrzahl des Volkes gehört nicht zu »Israel« und hat nie dazu gehört.¹⁷ Alles ist in bester Ordnung.

Der Preis der Ordnung scheint freilich eine strenge Prädestinationslehre zu sein. Paulus geht sehr weit, wenn er die souveräne Freiheit der Erwählung unterstreicht. »Dem Mose hat Gott gesagt: ›Ich schenke Erbarmen, *wem ich will*, und erweise Gnade, *wem ich will*.‹ Also kommt es nicht auf das Wollen und Streben des Menschen an, sondern auf das Erbarmen Gottes.« (9,15–16) Nicht nur das; die Erwählung hat auch eine negative Seite: »Er erbarmt sich

stieg und Niedergang der Römischen Welt II/25.4, Berlin/New York 1987, 2891–2939 (Lit.). Vgl. auch *Heikki Räisänen*, Marcion, Muhammad and the Mahatma (s. Anm. 7), 17–32.

¹⁶ *Harro Höpfl*, The Christian Polity of Jean Calvin, Cambridge 1985 (Nachdruck), 230 und 289 Anm. 34.

¹⁷ So auch u.a. *Hans Hübner*, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9–11 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 136), Göttingen 1984, 15–24.

also, wessen er will, und macht verstockt, wen er will.« Das zeigt das Beispiel des Pharao (9,17–18).

Paulus empfindet sehr wohl, dass sich hier ein moralisches Problem verbirgt, dem er sich stellen muss. Wenn alles von Gott erwirkt ist, wie kann ein Mensch für sein Verhalten verantwortlich gemacht werden? Paulus weist den Einwand allerdings gleich ab: Ein Geschöpf sei nicht in der Lage, mit seinem Schöpfer zu rechten. Der große Töpfer hat das Recht, Gefäße auch für »unedlen«, »unehrenvollen« Gebrauch zu machen (Vers 21). Er kann »Gefäße des Erbarmens«, aber auch »Gefäße des Zornes« (Verse 22–23) machen, genau wie er will. Es gibt in der Tat »Zorngefäße«, die »für das Verderben hergestellt« worden sind, nämlich die ungläubigen Juden. Dieser Gedankengang, der an die koranische Aussage über die Schöpfung einiger Menschen für die Hölle erinnert, scheint eine Prädestination zum Verderben vorauszusetzen.

Hier bricht Paulus allerdings ab – als ob er empfände, dass der Gedanke der doppelten Prädestination ihn in eine Sackgasse führen wird. Plötzlich verlegt er das Gewicht auf Gottes »positives« Handeln: Er wendet jetzt alle Aufmerksamkeit den Gefäßen des Erbarmens zu, das heißt »uns«, die Gott »nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden« berufen hat. Im Folgenden taucht der Gedanke auf, dass Gott aus Israel einen Rest übriggelassen hat. Hier denkt Paulus natürlich an die *Judenchristen*. Die Restvorstellung steht nicht mehr in vollem Einklang mit der Vorstellung, dass ganz Israel nie berufen worden sei. Doch die Anschauung, dass ganz Israel nicht gerettet werden wird, bleibt konstant im Abschnitt A.

Es wird oft übersehen, dass der Gedanke der »Rechtfertigung durch den Glauben«, den Paulus oft so stark hervorhebt, in Abschnitt A fehlt und auch fehlen *muss*. Denn jede Betonung eines menschlichen Verhaltens, und sei es des Glaubens, würde den Gedankengang hier zerstören. Gott wählt ja einfach, wen er will.¹⁸

Im Abschnitt B (9,30–10,21) ist es anders. Hier geht es um den Gegensatz »Glauben (an Jesus) oder Werke« (das heißt Treue zur Tora). Israel (jetzt doch als ein Volk konzipiert) hat sich verweigert, an Jesus zu glauben, und hat deshalb sein Ziel verfehlt. Von Gottes souveränen Ratschlüssen ist nichts zu spüren. Im Gegenteil, Gott hat

¹⁸ Natürlich *setzt* Paulus dabei stillschweigend *voraus*, dass Gott eben die glaubenden Judenchristen erwählt hat, aber das darf er nicht sagen – dann würde die Argumentation fehlgehen.

alles getan, um Israel zum Heil kommen zu lassen. Den ganzen Tag lang hat er seine Hände liebevoll ausgebreitet »gegen ein ungehorsames und widerspenstiges Volk« (Vers 21). Das Volk ist widerspenstig geblieben. Seine Lage ist selbstverschuldet. Heiden haben Gott gefunden, weil sie auf seinen Ruf mit Glauben geantwortet haben.

Abschnitt C (Kapitel 11) bringt einen neuen Ton. »Hat Gott sein Volk verstoßen? Keineswegs!« (Vers 1). Allerdings bedeutet diese Versicherung zunächst nicht mehr als dass ein treu gebliebener Rest gerettet werden wird. Seine Erwählung ist das Resultat einer göttlichen Wahl; den anderen hat Gott selbst einen »Geist der Betäubung« gegeben. Die Mehrheit des Volkes bleibt verstockt, weil Gott es so gewollt hat.

Die Fortsetzung bringt dann jedoch wieder eine Überraschung. Die Verstockung Israels hat einen positiven Zweck in den Plänen Gottes. Irgendwie sorgt ihr »Straucheln« dafür, dass das Heil auch Heiden erreicht. Der wahre Zweck der Heidenmission sei es, der Rettung Israels zu dienen, indem ihr Erfolg Israel zur »Eifersucht« anreizen soll. Gott kümmert sich sehr ernst um Israel. Es folgt ein Gleichnis, in dem Israel mit einem »edlen« Ölbaum verglichen wird. Aus ihm wurden »einige« Zweige ausgebrochen, und an ihrer Stelle wurden Zweige aus einem »wildem« Ölbaum eingepropft. Hier gibt Paulus – anders als im Abschnitt A – zu verstehen, dass Israel (als Volk) nach wie vor das eigentliche Gottesvolk ist. Heiden können aufgenommen werden – als »wilde« Zweige, als Proselyten. Doch auch Heidenchristen können ausgebrochen werden, wenn sie sich nicht im Glauben bewähren.

Die ausgebrochenen Zweige wurden in der Tat wegen ihres Unglaubens ausgebrochen (Vers 20). Hier wird die Linie des Abschnitts B fortgesetzt: Die jetzige Lage ist durch menschliche Schuld verursacht – nicht durch Vorherbestimmung. Gott kann aber die Ausgebrochenen wieder »einpropfen«, wenn sie nur nicht »im Unglauben verharren« (Verse 22–23).

Und in der Tat: Israel wird nicht ewig im Unglauben verharren. Wenn die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben, wird »ganz Israel gerettet werden« (Verse 25–26), denn »unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Vers 29).

Gott hat sein Volk nicht verworfen. Dagegen hat Paulus den Gedankengang vom Abschnitt A aufgegeben. Gottes Souveränität steht immer noch im Vordergrund, aber der Ton liegt jetzt gänzlich auf seinem überragenden Erbarmen. Dabei entsteht der Eindruck, dass auch der Ungehorsam aller von Gott gewollt und bewirkt sei

(11,30–32), damit er seine Barmherzigkeit gegen alle demonstrieren kann. Keine Zorngefäße also! Kein Wunder, dass man hier manchmal sogar eine Lehre von der *apokatastasis*, der Wiederherstellung aller, entdeckt hat.

Man sieht, wie problembeladen die Interpretation dieser drei Kapitel ist, in denen die Argumentation sich hin und her bewegt. Man kann den einen oder anderen Abschnitt herunterspielen; man kann von paradoxaler Dialektik sprechen; man kann sogar eine Kehrtwende im Denken des Paulus postulieren, die allerdings mitten bei der Diktierung hätte stattfinden müssen. Falls einen keine dieser Alternativen überzeugt, bleibt nur die Auslegung übrig, dass Paulus hier mit einem Problem ringt, das ihm keine einleuchtende Lösung zulässt. Er probiert gleichsam drei verschiedene Lösungen zum Problem des Unglaubens Israels. An sich widersprechen sich die Lösungen, aber nach seinen Bemühungen findet Paulus Ruhe in einer zuversichtlichen Doxologie: Die Dinge sind kaum zu fassen, aber letztlich muss alles den guten Zwecken Gottes dienen (11,33–36).

Ich kann hier nicht auf das Problem ›Paulus und Israel‹ eingehen,¹⁹ sondern begnüge mich mit einigen Bemerkungen zur Frage der Prädestination. Im Abschnitt A herrscht ja anscheinend der Gedanke einer doppelten Vorherbestimmung vor, während in B und in der Mitte von C (im Ölbaumgleichnis) alles an der menschlichen Entscheidung liegt; am Ende von C hat es den Anschein, als würde Paulus letztlich an eine Prädestination aller zum Heil denken.

Für mich liegt die Lösung des Problems in derselben Richtung wie im Falle des Korans auch: Paulus kommt wegen der Unempfänglichkeit seiner Hörer dazu, sich stark prädestinatianischer Sprache zu bedienen. Nicht nur das; er kommt wirklich dazu, einen klar prädestinatianischen Gedankengang (im Abschnitt A) zu entfalten. Hier geht er meines Ermessens erheblich weiter als der Koran; er versucht ja sogar die ›Willkür‹ Gottes (des »Töpfers«) zu rechtfertigen. Er *bleibt* allerdings *nicht* bei dieser Lösung. Sein Ziel ist nicht, eine Prädestinationslehre vorzulegen, sondern es geht um die *Bewältigung sozialer Erfahrungen*. Inmitten bitterer Enttäuschung und Zweifel findet Paulus Trost in der Überzeugung, dass alles doch in Gottes Hand liegt. Bei seinen unterschiedlichen Lösungsversuchen scheint

¹⁹ Siehe dazu Heikki Räisänen, Paul's and Qumran's Judaism, in: *ders.*, Challenges to Biblical Interpretation. Collected Essays 1991–2001 (Biblical Interpretation Series 59), Leiden/Boston/Köln 2001, 111–139.

er freilich ›zu weit‹ bald in die eine, bald in die andere Richtung zu gehen – ›zu weit‹ nämlich, falls wir das zum Vergleich heranziehen, was er im Allgemeinen in seinen Briefen vorlegt. Dann ist nämlich der Abschnitt B, wo Paulus auf den Glauben bzw. Unglauben der Hörer abhebt, das ›Normalste‹. Im Abschnitt A, aber auch am Ende vom Abschnitt C scheint er dagegen jede menschliche Möglichkeit der Mitwirkung auszuschließen, allerdings auf zwei völlig entgegengesetzte Weisen. Dabei schweigt er beidemal vom Glauben. Wenn man bedenkt, wie wichtig gerade der Glaube an Christus ihm durchgehend ist, ist dies erstaunlich. Es ist der Versuch, die düsteren sozialen Erfahrungen auch theoretisch zu bewältigen, der ihn ›zu weit‹ von seinem ›normalen‹ Anliegen führt.

Diese Interpretation wird meines Ermessens durch 2Kor 3–4 bestätigt. Schon dort (in einem etwas früher geschriebenen Brief) begegnet die Vorstellung einer göttlichen Verstockung des Volkes Israel (3,14). Allerdings muss sie nicht endgültig sein: Die Decke wird vom Herzen eines Einzelnen weggenommen, wenn jemand sich zum Herrn (Jesus) bekehrt (Vers 16). Alles hängt davon ab, ob ein Israelit sich bekehrt oder nicht (wie in Röm 10 auch, das heißt in unserem Abschnitt B).

In 2Kor 4 bringt Paulus eine andere Erklärung: Die Verlorengehenden sind »verblendet«, aber nicht durch Gott (wie in Röm 9), sondern vom »Gott dieses Äons«, das heißt vom Satan (Vers 4). Das ist harte Polemik gegen die Gegner, wie wir sie auch im Koran finden. Man sieht, wie verfehlt es wäre, bei Paulus eine ›systematische‹ Lehre von der Verstockung zu suchen. In Röm 9 und 11 wird sie als gottgewirkt angesehen; die Einführung des Satans hätte dort den Gedankengang von Grund auf zerstört. Der Eindruck wird verstärkt, dass Paulus – wie der Koran auch – verschiedene Lösungen für ein konstantes Problem – den Unglauben der Hörer – anwendet. Er versucht, seine in der Tradition wurzelnde Überzeugung von der unwiderrufbaren Erwählung Israels mit seinen neuen Erfahrungen in Einklang zu bringen, wobei das Problem klarer ist als die Lösungen. Aber letztlich mündet alles in den Lobpreis Gottes. Grundlegend ist die Erfahrung der Gnade.

3.2. Markus und Johannes

Ähnliche soziale Erfahrungen sind es wohl, die auch sonstwo im Neuen Testament prädestinatianisch klingende Aussagen hervortreten lassen – jedesmal in starker Spannung zu anderen Vorstellungen in *denselben* Schriften, die alle die Notwendigkeit einer richtigen Ent-

scheidung betonen. Eine Enttäuschung mit der Unempfänglichkeit der Hörer kann man hinter der eigenartigen Erklärung des Zwecks der Gleichnisrede Jesu erahnen, die das Markusevangelium gibt: Den Außenstehenden wird alles in Gleichnissen zuteil, »auf dass sie nicht [...] verstehen, damit sie nicht umkehren und ihnen nicht vergeben werde« (Mk 4,11–12).²⁰ Hier wird Jesaja 6 auf die eigene Lage bezogen.

Das geschieht ebenfalls bei Johannes,²¹ wobei der Zusammenhang – die Auseinandersetzung mit »ungläubigen« Juden – *expressis verbis* angegeben wird (Joh 12,37–40): Trotz vieler Zeichen glaubte man nicht an Jesus. »Denn sie konnten nicht glauben, weil Jesaja [...] gesagt hat: »[Gott] hat ihre Augen blind gemacht und ihr Herz hart, damit sie nicht [...] zur Einsicht kommen, damit sie sich nicht bekehren und ich sie nicht heile.« Neben stark prädestinarianisch klingenden Aussagen – »niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater ihn nicht zieht« (6,44) usw.²² – begegnen im vierten Evangelium aber auch andere, die die Notwendigkeit der Entscheidung und ihre Möglichkeit sowie die menschliche Verantwortlichkeit betonen.²³ Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen Sohn hingab. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet. Das Licht kam in die Welt, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht; denn ihre Taten waren böse (3,16–21). Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob Jesu Lehre von Gott stammt oder nicht (7,17).

Zwar lässt die stark dualistische Redeweise von Johannes den Verdacht eines Dualismus aufkommen, wo alles von vornherein

²⁰ Siehe dazu *Heikki Räisänen*, *The Messianic Secret in Mark's Gospel*, Edinburgh 1990, 76–143. Hier wird meine frühere Studie »Die Parabeltheorie im Markusevangelium« (Helsinki 1973) vertieft und teilweise korrigiert.

²¹ Zur Forschungslage siehe den Überblick bei *Günter Röhser*, *Prädestination und Verstockung* (s. Anm. 14), 179–192.

²² Vgl. *Ernst Käsemann*, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1966, 112: »Nirgendwo im Neuen Testament begegnet uns ein härterer Dualismus als in unserm Evangelium.« Ebd. 114: »Es gibt nicht nur dies, daß man nicht glauben will, sondern auch das andere, daß man nicht glauben kann, und das eine beweist das andere. Sich für Jesus entscheiden zu können, ist göttliche Gabe und nur den Erwählten möglich [...].«

²³ Diese Seite wird von *Günter Röhser*, *Prädestination und Verstockung* (s. Anm. 14), 252 (Ergebnis) stark betont.

festgelegt ist. Doch es ist angebracht, den (einigermaßen rekonstruierbaren) sozialen Kontext des Evangeliums zu bedenken. Die neuere Forschung ist sich darüber einig, dass es sich zum großen Teil um eine Auseinandersetzung mit der jüdischen Gemeinschaft handelt, aus der die johanneischen Christusgläubigen anscheinend ausgestoßen worden sind (vg. Joh 9,22; 12,42; 16,2).²⁴ Aus dieser Konfliktlage sind die harten Aussagen (bis hin zur Behauptung, die Juden seien Kinder des Teufels: Joh 8,44) zu verstehen. So ist die oben genannte Aussage 6,44 Teil der Antwort Jesu an »die Juden«, die sich über seine Selbstdarstellung (»das Brot vom Himmel«) ärgern (6,41). Die prädestinatianische Redeweise des vierten Evangeliums erweist sich als ein Versuch, die schroffe Zurückweisung der christologischen Ansprüche der johanneischen Gruppe durch die Synagoge zu bewältigen.

Doch ist zuzugeben, dass der Appell an den menschlichen Willen bei Johannes nirgends so stark ist wie im Koran; aber es handelt sich denn auch – anders als beim Koran – um einen Text, der sich in erster Linie an »insiders« richtet.²⁵ Man scheint die Hoffnung, dass die »Ungläubigen« sich noch bekehren würden, fast schon aufgegeben zu haben,²⁶ so dass die prädestinatianische Sprache eher der *Stärkung der eigenen Gruppe* dient. Vergleichbare dualistische Aussagen begegnen in Qumran (vor allem in 1QS 3,13–4,26), wo jedoch ebenfalls in anderen Zusammenhängen die menschliche Verantwortlichkeit stark hervorgehoben wird.²⁷ Die Mitglieder der Qum-

²⁴ Grundlegend war *James Louis Martyn*, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville, ²1979. Für eine neue, weiterführende Bearbeitung der Problematik siehe *Raimo Hakola*, *Identity Matters. John, the Jews and Jewishness*, Helsinki 2003. Es ist auch durchaus möglich, dass die johanneischen Gläubigen selbst auswanderten, als sie allmählich ihrer früheren jüdischen Lebensweise entfremdet worden waren (vgl. ebd. 258). Für unsere Fragestellung ist es egal, von welcher Seite der entscheidende Impuls zur Trennung ausging; im Johannesevangelium geht es auf jeden Fall um »Trauerarbeit«.

²⁵ Vgl. *Raimo Hakola*, *Identity Matters* (s. Anm. 24), 228.

²⁶ Vgl. *Raymond E. Brown*, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, 68: »The insistence of the Johannine Jesus in speaking to »the Jews« that it is not possible to come to belief unless it be granted by God (6:37,39,44,65) is a sign that there was no real hope in Johannine circles for such people.« Etwas vorsichtiger *Raimo Hakola*, *Identity Matters* (s. Anm. 24), 228.

²⁷ Vgl. *Heikki Räisänen*, *Paul's and Qumran's Judaism* (s. Anm. 19), 127–130.

ran-Gemeinschaft sind gerade die »Freiwilligen«, die in den neuen Bund hineingetreten sind.

4. Fazit

So begegnet in unseren Texten überall ungefähr dasselbe Bild. Was sich aus einer Kontextexegese des reichen koranischen Materials ergab, lässt sich beim Neuen Testament bestätigen: Wo die Sprache prädestinationisch wird, handelt es sich um einen Versuch, schmerzliche soziale Erfahrungen mit Hörern, von denen man Besseres erwartet hatte, zu bewältigen. Weder im Koran noch im Neuen Testament handelt es sich um eine *Lehre* von einer doppelten Prädestination. In beiden Fällen herrscht eine allgemein theozentrische Anschauung vor: Was in der Welt geschieht, steht unter der Kontrolle Gottes oder gehört sogar zu seinem Plan. Aber im Rahmen dieser Theozentrität gibt es immer auch Raum für menschliche Entscheidungen und menschliche Verantwortung. Nie ist der Mensch von vornherein dem Verderben ausgeliefert, obwohl ein Kapitel bei Paulus, mehrere Verse bei Johannes und einige Verse im Koran dies an sich nahe legen könnten. Sieht man je den weiteren Kontext an, verändert sich das Bild. Die Verantwortlichkeit des Menschen wird in beiden Schriften betont, aber zugleich schreiben beide das Heil des Menschen letztlich dem Erbarmen Gottes zu. Dabei tritt im Koran der Gedanke des unparteiischen Gerichts stärker hervor, im Neuen Testament wiederum der Gedanke der unverdienten Gnade. Doch dies sind die zwei Seiten derselben Sache. Dass ein Glaubender zur Hölle vorherbestimmt sein könnte, wäre sowohl für Paulus als auch für Johannes oder für den Koran ein ebenso unmöglicher Gedanke gewesen wie der andere, dass man zu den Erwählten gehören könnte, auch ohne zum Glauben zu kommen (so Zwingli).

In beiden Religionen haben philosophisch denkende Theologen die Aussagen der Schrift als Lehrsätze verstanden, die sich von ihrem Kontext losreißen lassen, was zu Debatten über Vorherbestimmung und freien Willen führte. Dies sollte auf der christlichen Seite unerwartete Folgen haben. Zunächst wurde im Calvinismus auf Röm 9 eine strenge Prädestinationslehre aufgebaut – jeder Einzelne sei entweder zum Himmel oder zur Hölle vorherbestimmt. Die Unruhe darüber, zu welcher Gruppe man zählte, führte die Menschen dazu, ständig in ihrem Leben nach Zeichen der Erwählung zu suchen. Dies wiederum führte zu immer größeren Anstrengungen im Alltag,

sich als ein Erwählter zu erweisen. Letztlich aus diesem Grunde sei es (nach Max Webers berühmter Theorie) zur Entstehung des Kapitalismus auf protestantischem Boden gekommen. Hier sind wir sehr weit weg gekommen von der Ursprungssituation, wo die Prädestinationsaussagen im Grunde eine *tröstende* Funktion hatten.²⁸

Es wäre unfair, zwischen der Bibel und dem Koran einen Gegensatz zu konstruieren, indem man die Muslime der Willkür Allahs ausgeliefert wähnt. Ob man der hier vorgeschlagenen Interpretation zustimmt oder nicht, das Problem der Prädestination stellt eine Parallele – und keinen Gegensatz – zwischen den beiden Schriften dar. Dazu kommt die Möglichkeit, dass einige koranische Aussagen sogar der christlichen Tradition entlehnt sein könnten. Sowohl die Vorzüge als auch die Probleme, die der Glaube an *einen* Gott, der als *allmächtig* vorgestellt wird, mit sich bringt, sind den monotheistischen Religionen gemeinsam.

²⁸ *Joachim Gnilka*, *Bibel und Koran* (s. Anm. 2), 140 erkennt, dass die koranischen »Reprobationsaussagen«, hinter denen »der Erfahrungshorizont Muhammads« stehen mag, der Stärkung der Gläubigen gedient haben. Er macht dann aber die so entstandene Reprobations-»Lehre« auch dafür verantwortlich, dass sich unter Muslimen »eine fatalistische Lebenseinstellung ausbreiten konnte«. Das mag sein; aber dann sollte man beim Vergleich der Schriften nicht unberücksichtigt lassen, dass neutestamentliche Aussagen ebenfalls zu problematischen (vom Autor nicht geahnten) Konsequenzen – etwa von Trost zu Angst im Falle des Calvinismus – geführt haben.