

## »Gottes Hilfe ist ja nahe!« (Sure 2,214)

### Die Theodizeeproblematik auf der Grundlage des koranischen Geschichts- und Menschenbildes

Ömer Özsoy

Es ist zweifelsohne eine akademische Pflicht für die zeitgenössische islamische Theologie und die muslimische Islamforschung, scholastische Diskussionen und die in unterschiedlichen Zeiten entwickelten theologisch-philosophischen Argumentationen und Fragestellungen nicht nur im Hinterkopf zu halten, sondern sie auch weiterhin zu bearbeiten und so weit es geht weiter zu entwickeln. Gerade für die Theodizeeproblematik gilt dies umso mehr, da das diesbezügliche islamisch-scholastische Gedankengut von zeitgenössischen muslimischen Theologen und Islamwissenschaftlern oft vernachlässigt wird. Aus diesem Grunde werde ich zuerst die innerislamische Theodizeediskussion zusammenfassen, damit man sich ein allgemeines Bild davon machen kann, mit welchen Formulierungen und bis zu welchen Grenzen die Problematik in der islamischen Theologie geführt wurde.

Danach werde ich versuchen, aus der Perspektive des koranischen Gottes- und Geschichtsbildes an die Thematik heranzugehen. Denn selbst wenn ich als muslimischer Theologe der Überzeugung bin, dass die islamische Theologie Besonderheiten darstellt, die ich als einen großen geistigen Beitrag zur Geschichte des Denkens überhaupt betrachte, muss ich einräumen, dass es nicht immer das einzige Ziel der klassisch theologischen Diskussionen gewesen ist, die koranische Botschaft zu verstehen bzw. zu interpretieren. So möchte ich am Ende meines Vortrags eine etwas längere Geschichte aus dem Koran, nämlich die al-Ḥiḍr-Erzählung (Sure 18,65–82) zitieren, in der ich persönlich eine zufriedenstellende Erklärung des Bösen zu finden glaube, und werde versuchen, einige Schlussfolgerungen daraus zu ziehen.

# 1. Die Theodizeediskussion in der islamischen Theologie

## 1.1. Das Böse ist keine autonome Größe

Bevor wir uns der geschichtlichen Entwicklung der theologischen Auseinandersetzung um diese Fragen im islamischen religiösen Denken zuwenden, soll die Tatsache eingeräumt werden, dass die Theodizee im Sinne der Rechtfertigung Gottes im islamischen religiösen Denken weniger Aufmerksamkeit als in den jüdisch-christlichen Traditionen findet,<sup>1</sup> vielmehr eher als ein ethisches denn metaphysisches Problem im Rahmen der innerislamischen Auseinandersetzungen um die Willensfreiheit und die – diesseitige sowie jenseitige – Verantwortlichkeit des Menschen thematisiert wird. Daher kann man wohl sagen, dass die islamische Theodizee näher an der Anthropodizee der modernen Metaphysik liegt. Der Grund dafür findet sich im Vergleich mit den jüdisch-christlichen Religionstraditionen in der Tatsache, dass es im Islam vom Koran bis zu den wichtigsten islamischen Wissenschaftsdisziplinen keinen Raum für die Ausgestaltung eines autonomen Bösen gibt, da das Böse in der islamischen Metaphysik nicht mit der menschlichen Existenz verknüpft wird. Der Mensch ist ja nicht in Sünde geboren oder mit der Erbsünde belastet. Die Sünde, die Adam und Eva begingen, bleibt letztendlich nur ihre eigene als Folge ihrer individuellen Tat. Es gibt somit für die islamische Denkweise andere Voraussetzungen für die Wahrnehmung des Bösen als im Christentum, die nicht herausfordern, das Problem des Bösen »zu lösen«, da es im existenziellen Sinne kein »Problem des Bösen« gibt.<sup>2</sup>

## 1.2. Die Spannung zwischen der Allmacht Gottes und der menschlichen Freiheit

Allerdings gibt es sehr wohl innerislamisch gestellte Fragen, die wir der Theodizeeproblematik unterordnen können und sich auf folgende drei Hauptfragen reduzieren lassen: 1. Ist Gott prinzipiell imstande, Böses zu

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu *Navid Kermani*, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005, 126: »Weil der Koran die Allmacht Gottes und die Einsichtigkeit seines Tuns so deutlich hervorhebt, stellt sich das Problem der Theodizee im Islam noch drängender als im Judentum und Christentum.«

<sup>2</sup> *Reinhard Schulze*, *Das Böse in der islamischen Tradition*, in: *Johannes Laube* (Hg.), *Das Böse in den Weltreligionen*, Darmstadt 2003, 131–200.

tun? 2. Wenn ja, tut Er es tatsächlich? 3. Wenn ja, aus welchem Grund und mit welchem Zweck tut Er es dann?<sup>3</sup>

Als ein theologisch-philosophisches Problem wurde die Theodizee im Sinne der göttlichen Gerechtigkeit zum ersten Mal im 2./8. Jahrhundert als eine Reaktion formuliert, als sich die übertriebene Betonung der absoluten Allmacht Gottes zu verbreiten begann. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die ersten Diskussionen im Grunde zwischen den Vertretern des Allmacht-Gedankens, die den Koran wörtlich verstanden, aber der philosophischen Dimension der Problematik nicht völlig beraubt waren, und den Theologen, die einerseits die koranischen Aussagen nicht ignorierten, aber ein Gleichgewicht zwischen der göttlichen Allmacht und der göttlichen Gerechtigkeit herzustellen versuchten, stattfanden.

Es ist bekannt, dass die Muʿtaziliten und Qadariten, die die Willensfreiheit des Menschen vertraten, aufgrund ihres Ausgangspunktes, nämlich des Prinzips der göttlichen Gerechtigkeit, zu Beginn als »die Leute der Gerechtigkeit« bezeichnet wurden. Ein wesentliches Ziel der Leute der Gerechtigkeit war zu beweisen, dass es zwischen Gott und dem Bösen keine Verbindung gäbe. Es ist nicht schwer nachzuvollziehen, zu welchen theologischen Problemen eine derartige Eingrenzung der Macht Gottes führen würde. Die muʿtazilitische Theodizee erreichte schon im 3./9. Jahrhundert ihren Höhepunkt mit der »Aṣṣaḥāḥ«-Doktrin, was mit »das Geeigneteste« oder »das Beste« übersetzt werden kann. Den Kern dieser Doktrin bildete die Annahme, dass Gott aufgrund seiner Gerechtigkeit nicht nur das Gute, sondern das Beste erschaffen bzw. machen müsse. Bei Ibrāhīm Ibn Sayyār an-Nazzām (231/845) entwickelte sich diese »Aṣṣaḥāḥ«-Doktrin zur folgenden Aussage: »Gott, der Urheber der Gerechtigkeit, kann nicht damit charakterisiert werden, dass Er vermag ungerecht zu sein.«<sup>4</sup> Damit gelangte er zur Annahme, dass Gott nicht imstande sei, ungerecht zu sein. Dies war allerdings ein Standpunkt, dem sogar einige Muʿtaziliten mit Zurückhaltung gegenüberstanden.

Abū al-Ḥasan al-Ašʿarī (324/936), der Begründer des Ašʿaritentums, war ursprünglich ein muʿtazilitischer Theologe von der Baṣraner-Schule. Es wird berichtet, dass sich seine Trennung von den Muʿtaziliten aufgrund dieser »Aṣṣaḥāḥ«-Frage nach einer Diskussion mit seinem muʿtazili-

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism. The Ethics of ʿAbd al-Jabbār*, Oxford 1971, 97.

<sup>4</sup> Für weitere Information zur »Aṣṣaḥāḥ«-Doktrin vgl. das 5. Kapitel des Buches von *Eric L. Ormsby*, *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute Over al-Ghazālī's »Best of All Possible Worlds«*, Princeton 1984.

tischen Meister Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī (303/916) ereignet habe.<sup>5</sup> Hingegen setzten al-Aš‘arī und seine Anhänger zunächst die frühere naive Neigung fort, dass Gott mit seiner grenzenlosen Macht der Urheber sowohl des Guten als auch des Bösen sei, fügten dem aber hinzu, dass der Mensch der Erwerber dieser von Gott erschaffenen Taten wäre (»Iktisāb«-Doktrin).<sup>6</sup> Mit diesem Zusatz hüteten sie sich vor der Ġabrīya, die eine übertriebene Prädestinationsvorstellung vertrat und damit die jenseitige Verantwortung des Menschen zu negieren drohte.

Einen weiteren wichtigen Aspekt dieser Thematik machte die Definition des Guten und Bösen, nämlich die »ḥusn-qubḥ«-Frage, aus. Während die Mu‘taziliten im Allgemeinen davon ausgingen, dass der menschliche Verstand ohne die Rechtleitung der Offenbarung den Unterschied zwischen Gut und Böse erkennen könne, lehnten die Aš‘ariten die Ansicht ab, dass das Gute und Böse sachliche Grundlagen hätten, und meinten, dass dies nur durch ein göttliches Urteil bestimmt werden könne. Einen mittleren Ausweg hinsichtlich der Definition des Guten und Bösen vertraten die Māturīditen, welche die Position Abū Ḥanīfas (150/767) fortsetzten, indem sie sowohl an der Realität des Bösen als auch an Güte, Allmacht und Allwissenheit Gottes festhielten und meinten, dass der Mensch mit Hilfe der Vernunft imstande sei, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, und das göttliche Urteil damit übereinstimme.

### 1.3. Die beste aller möglichen Welten

Ab dem 4./10. Jahrhundert sollten die Parteien, die diesbezüglich so gut wie alle Diskussionen führten, Mu‘taziliten und Aš‘ariten sein. So haben wir auf der einen Seite die Mu‘taziliten, die um der göttlichen Gerechtigkeit willen die Idee der göttlichen Allmacht aufopfernten, und auf der anderen Seite die Aš‘ariten, die zugunsten der Allmacht Gottes das Prinzip der Kausalität und die menschliche Willensfreiheit aufgaben oder zumindest riskierten. Die aš‘aritische Herangehensweise, die eigentlich von Anfang an nicht die Absicht hatte, einen Beitrag zur Theodizeeproblematik zu leisten, gewann gegen Ende des 5./11. Jahrhunderts durch den bedeutenden Begründer des sunnitischen Paradigmas Abū Ḥāmid al-Ġazālī (505/1111) folgende Formulierung, die sich schließlich

---

<sup>5</sup> Zu verschiedenen Fassungen der Bekehrung al-Aš‘arīs zum Sunnitentum vgl. *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, 144 ff.

<sup>6</sup> Zur »Iktisāb«-Doktrin vgl. *Nagel*, Geschichte (s. Anm. 5), 112 ff.

zur orthodoxen Ansicht im sunnitischen Islam durchsetzte: »Es ist unmöglich, dass etwas Besseres als das Vorhandene besteht« (*laysa fī-l-imkāni abda‘ mim mā kāna*).<sup>7</sup> Seine Formulierung erinnert an den Optimismus von Leibniz, der im 18. Jahrhundert nachzuweisen versucht hat, dass diese Welt »die beste aller möglichen Welten« sei und deshalb die Existenz des Bösen in der Welt nicht der Güte Gottes widerspreche.

Die Feststellung, dass der Optimismus im sunnitischen Islam zu einer orthodoxen Ansicht wurde, kann nicht als übertriebene Verallgemeinerung betrachtet werden. Diese Tatsache lässt sich nicht nur durch die eben genannte Formulierung al-Ġazālīs oder durch weitere Leistungen der aš‘aritischen Dogmatik erklären. Auch die Māturīditen spielten eine wichtige Rolle; aber auch viele muslimische Philosophen, unter ihnen ganz besonders Ibn Sīnā (Avicenna, 428/1037): Sie negierten das Böse und betrachteten es als notwendigen Begleiter eines noch größeren Guten,<sup>8</sup> selbst wenn ihre Systeme, die sich im Grunde nicht auf die Offenbarung stützten, keinen unmittelbaren Einfluss auf die Diskussionen in der islamischen Scholastik ausübten.

Die Allmacht Gottes wird im Koran auch dermaßen oft betont, dass es theologisch-philosophisch nicht nahe liegt, die göttliche Allmacht auch nur ansatzweise in Frage zu stellen. Doch die Mu‘taziliten und Qadariten haben diese koranischen Aussagen nicht selektiv gelesen und nicht allzu wörtlich interpretiert, sondern auch jene Aussagen berücksichtigt, welche die Willensfreiheit und Verantwortung des Menschen voraussetzen. Ebenso verwiesen sie auf die rationale und realistische Praxis des Propheten und der ersten Generation der Muslime, die von einer Vorstellung der Prädestination weit entfernt war.

So gab es unter den frühen Gelehrten Persönlichkeiten, wie den hoch angesehenen frommen al-Ḥasan al-Baṣrī (110/728), die über die Theodizee keine dogmatischen, aber religiös vertretbare, ausgewogene Ansichten hatten.<sup>9</sup> Zu der Frage, ob Gott denjenigen, dem Er keine Rechtleitung

---

<sup>7</sup> *Ormsby* stellt in seiner oben erwähnten Arbeit (s. Anm. 4) nicht nur die Kontexte dieser Formulierung, sondern auch ihre Spuren und Interpretationen in der späteren Literatur vom 12. bis zum 19. Jahrhundert dar.

<sup>8</sup> Vgl. dazu *Mehmet S. Aydın*, *Din Felsefesi* (= Religionsphilosophie), Ankara 1992, 149 ff.

<sup>9</sup> Al-Baṣrīs Ansätze stellen eine sehr frühe Entwicklung in der islamischen Theologie dar, welche nicht nur hinsichtlich der Theodizee und Willensfreiheit des Menschen zu erörtern sind, sondern auch im Rahmen der Hauptthemen interkultureller Theologie zu aktualisieren wären, wie etwa in Bezug auf die Absolutheits- und Heilsansprüche der Religionen.

gegeben hat, für immer bestrafen wird oder nicht, vertrat dieser fromme Gelehrte folgende Ansicht: »Unser Herr ist gegenüber seinen Knechten so barmherzig, gerecht und großzügig, dass er das nicht machen könnte.« Im Zusammenhang mit der Interpretation von Sure 2,7 (»Gott hat ihnen das Herz und das Gehör versiegelt ...«) sagte er in ähnlicher Weise: »Unser Herr ist so gerecht, dass Er, nachdem Er einem das Herz verstockte, nicht zu ihm sagen kann: »Finde die Wahrheit, sonst werde ich dich bestrafen!«<sup>10</sup> Die Ansichten al-Baṣrī wurden später von den Muʿtaziliten nicht nur zitiert, sondern er wurde zu ihren Pionieren gerechnet, da ihre Gründer Wāṣil ibn Aṭāʾ (131/748) und ʿAmr ibn ʿUbayd (144/761) seine Schüler waren.

## 2. Die Theodizeeproblematik aus Sicht des koranischen Geschichts- und Menschenbildes

### 2.1. Berufung und Prüfung des Menschen

Die koranische Wahrnehmung vom Bösen und Guten lässt sich am klarsten in seinem Geschichtsbild herauslesen, in dem nicht nur Gott, sondern auch dem Menschen seine eigene Rolle zukommt. Der Koran spricht von erhabenen Idealen und ethischen Werten, die der Mensch auf der Erde zu realisieren hat:

»Wir haben den Menschen aus einem Tropfen, einem Gemisch, geschaffen und ihm Gehör und Gesicht verliehen, um ihn auf die Probe zu stellen. So haben wir ihn den rechten Weg geführt, mochte er nun dankbar sein oder undankbar.« (76,2–3)

Die Probe des Menschen besteht in seiner Berufung zur Repräsentation Gottes durch Verwirklichung der universellen ethischen Ideale auf der Erde, und hinter dieser Berufung (*al-amāna*) steht die Fähigkeit und Verpflichtung zur Unterscheidung von Gut und Böse.<sup>11</sup> Die Erfahrungen aus der Vergangenheit haben allerdings gezeigt, dass der Mensch von diesen Idealen oft abgewichen ist, indem er sich durch äußerliche Verführungen

---

<sup>10</sup> Vgl. die arabischen Texte des al-Ḥasan al-Baṣrī in: *Helmut Ritter*, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit I, in: *Der Islam* 21 (1933), 1–83.

<sup>11</sup> »Gott verlangt von niemand mehr, als er zu leisten vermag« (Sure 2,286).

(*šayṭān*, pl. *šayāṭīn*) und seine inneren Schwächen (*nafs*)<sup>12</sup> hat besiegen lassen. Jedes Mal, wenn er vom richtigen Weg abgekommen ist, ist Gott ihm wieder zur Hilfe gekommen, indem Er ihn durch seine Offenbarung an das Richtige *erinnert* hat. Der Koran sieht sich selbst als das letzte Glied dieser wiederholten göttlichen Hilfestellung. Jedoch erkennt man bei genauer Lesung sowohl seines Textes als auch Entstehungsprozesses, dass sich die koranische Offenbarung nur darum bemüht hat, den Menschen zu seinem ursprünglichen Wesen (*fiṭra*) zurückzuführen, ihn mit seiner eigenen Ur-Identität wieder zu vereinen und ihm dabei zu helfen, seine besagte zentrale Aufgabe auf der Erde zu erfüllen. Da der Mensch in einem reinen Zustand erschaffen wurde, kommt der Einzelne nicht im Bösen, sondern im Guten auf die Welt. Sein Stand verwirklicht sich jedoch oft in Form der Entfremdung vom reinen Zustand, die sich Sündenfall nennt.

## 2.2. Die Unveränderlichkeit der göttlichen Gesetze

In diesem Zusammenhang liefert der Koran folgendes Geschichtsbild: Die Geschichte verläuft im Einklang mit den von Gott bestimmten Gesetzen. Diese Gesetze sind das von Gott selbst einzuhaltende und von Menschen zu berücksichtigende Wort bzw. Versprechen Gottes (*qaul*, *kalima*).<sup>13</sup> Dementsprechend hat er den Verlauf der Geschichte als göttliche Verhaltensweise benannt (*sunnatu ʾllāh*).<sup>14</sup> Das heißt, die Menschen haben die Sicherheit, dass diese Gesetze nicht zu ihren Ungunsten geändert werden, sie dürfen aber auch nicht die Erwartungshaltung einnehmen, dass diese zu ihren Gunsten geändert würden.<sup>15</sup> Die Unveränderlichkeit der Verhaltensweise Gottes reflektiert die Neutralität der Gesetze im Geschichtsverlauf. In Anbetracht der theozentrischen Auffassung steht die koranische Aussage, Gott würde den Gläubigen helfen, nicht im Gegensatz zur Neutralität der Gesetze. Denn solche Aussagen im Koran sprechen nicht von einer Möglichkeit, dass Gott die geschichtlichen Gesetze in bestimmten Situationen zugunsten der Gläubigen ände-

---

<sup>12</sup> Vgl. Sure 17,100; 70,19; 14,34; 33,72; 14,34; 33,72; 22,66; 42,48; 43,15; 96,6; 17,11.

<sup>13</sup> Zu *qaul* vgl. 17,16; 27,85; 28,63; 41,25; zu *kalima(tu ʾllāh)* vgl. 10,19; 11,110; 20,129; 39,71; 40,6; 41,45; 42,14.21.

<sup>14</sup> Zu *sunnatu ʾllāh* vgl. 33,38.62; 35,43; 40,85; 48,23; vgl. auch 8,38; 15,13; 17,77; 18,55; 35,43.

<sup>15</sup> Vgl. *lā tabdīla li sunnati ʾllāh* oder *wa lan tağīda li sunnati ʾllāhi tabdīlan* bzw. *taḥwīlan* in 17,77; 33,62; 35,43; 38,23.

re, sondern wieder von einem objektiven geschichtlichen Gesetz, nämlich von der vorteilhaften Stellung derjenigen, die gut und gerecht sind. Kurzum, sie sprechen vom Glauben als Erfolgsfaktor: »Gott verändert nichts an einem Volk, solange sie nicht ihrerseits verändern, was sie an sich haben.« (13,11)

Koranische Aussagen, denen man ein Geschichtsbild entnehmen kann, wurden von muslimischen Scholastikern bei der theologischen Diskussion oft als kontextlose Beweise zitiert und gebraucht, auf dass sie ihre theologischen Positionen rechtfertigen sollten. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass der Koran nicht nur in diesen Aussagen, sondern in seinem ganzen Inhalt von damaligen jüdischen, christlichen, heidnischen, arabischen Vorstellungen ausging, weshalb viele orientalistische Arbeiten die Neigung haben, Aussagen des Koran als Träger zeitgenössischer Auffassungen anzusehen und als solche zu untersuchen. Diese kulturellen Spuren im Koran sind jedoch Folge des hermeneutisch bedeutsamen Umstandes, dass der Koran seine eigene Weltanschauung im Verhältnis zu den vorhandenen zum Ausdruck bringen und verständlich machen musste. Daher setzte er sich einerseits mit pessimistischen, fatalistischen, agnostischen und nicht zuletzt gottlosen Geschichtsvorstellungen der Polytheisten, andererseits aber auch mit der christlichen Idee der Heilsgeschichte auseinander.

Erst durch diese polemische bzw. apologetische Auseinandersetzung und Abgrenzung lässt sich etwa die Tatsache erklären, dass alle die Erbsünde rechtfertigenden Versionen der Adams Erzählung und die der Heilsgeschichte zugrunde liegenden Christologien, die vom Tod Jesu in der Kreuzigung und seiner Auferstehung ausgingen, im Koran ausgegrenzt wurden, während viele andere biblische Erzählungen und Mythen ohne Bedenken aufgenommen wurden. Indem der Koran auf diese Weise eine bis heute andauernde theologische Unversöhnlichkeit mit den Christen in Kauf nahm, versuchte er zu ermöglichen, dass Gott als Gott, der Mensch als Mensch, die Geschichte als Geschichte und die Natur als Natur begriffen werden. Über diese Auseinandersetzung hinaus hatte der Koran die junge muslimische Gemeinschaft noch in fast allen Lebenssphären vom Alltäglichen bis zum Kriegerischen zu orientieren und die weltanschaulichen Hintergründe ihrer Praxis zu bilden, indem er ihre optimistischen Erwartungen und pessimistischen Hoffnungslosigkeiten regulierte.

Unter diesen Umständen hat die koranische Offenbarung einen eigenen Diskurs über das Geschichtliche entwickelt, in dem Gott mit seiner Allmacht und Gerechtigkeit im Mittelpunkt steht. In diesem Zusammen-

hang hat sie an Stelle der Vorstellung vom gottlosen und gesetzlosen Geschichtsverlauf unmittelbar die Idee vom unveränderlichen Verhalten Gottes (*sunnatu ʿllāh*) selbst hineingelegt – eine Idee, die wir in unseren säkularen Sprachen als universelle Gesetzmäßigkeit der Geschichte bezeichnen würden. Dabei werden gute Ergebnisse des menschlichen Verhaltens nicht mehr als bloße eigene Erfolge bzw. Errungenschaften, sondern als Gottesbelohnung betrachtet, so wie die bösen Ergebnisse zu seiner Strafe geworden sind. Diese theozentrische und Sinn gebende Ausdrucksweise des Koran darf nicht dazu führen, dass man in ein Geschichtsverständnis verfällt, in dem die menschliche Willensfreiheit und andere objektive Faktoren des irdischen Lebens, die dem Koran zufolge auch durch Gott gegeben sind, keinen Platz finden. Wenn solche koranischen Aussagen aber aus einer atomistischen Sicht betrachtet und wortwörtlich gelesen werden, geben sie ein Gottesbild her, in dem Gott als ein »Außenstehender« von Zeit zu Zeit in die reale Geschichte eingreift.

Selbst der Koran bezeugt schließlich, dass die am meisten verbreitete Erwartung des Menschen die ist, dass Gott in die Geschichte und Natur eingreift. Er lehnt solch eine Erwartung des Menschen aber vehement ab: Gott wird weder in den Verlauf der Natur eingreifen, um dem Propheten Muhammad ein Wunder zu geben, noch wird er in den Verlauf der Geschichte eingreifen, um den Muslimen zu helfen. Denn die Ordnung der Natur selbst ist das klarste Wunder, das Gottes Existenz und Macht beweisen soll, und die klarste Hilfe Gottes ist die Gesetzmäßigkeit im Verlauf der Geschichte (vgl. Sure 41,53). Die Erwartung, dass Gott eingreifen soll, liegt im Grunde darin begründet, dass Er außerhalb der Natur und Geschichte wahrgenommen und daher nur in Notfällen zur Hilfe gerufen wird (vgl. Sure 10,22–23; 24,39; 29,65). Er ist jedoch in jeden natürlichen und geschichtlichen Prozess involviert, so dass Er weder in die Natur noch in die Geschichte einzugreifen braucht.<sup>16</sup> Diese in der muslimischen Frömmigkeit weit verbreitete Erwartung von Gottes Eingreifen, die sich ganz besonders in ihrem Bitt-Gebet-Verständnis zeigt, gilt es im Lichte der koranischen Weltanschauung neu zu überdenken.

Es gehört sich für einen Gläubigen, dass man für sich selbst, für Glaubensgenossen und für Mitmenschen im Rahmen der Vergebung, Rechtleitung und des Wohlbefindens bei Gott bittet. Das Bitt-Gebet wird jedoch bedauerlicherweise selbst durch Gläubige oft instrumentalisiert,

---

<sup>16</sup> »Alle, die im Himmel und auf der Erde sind, wenden sich mit ihren Anliegen an ihn. Er hat ja stets zu tun« (Sure 55,29).

um eigene Pflichten auf Gott wie auf einen Diener abzuschieben oder von Ihm ein unverdientes Privileg zu verlangen. Es sollte nicht vergessen werden, dass das Bitt-Gebet vor allem und im Endeffekt eine Gottesverehrung ist.<sup>17</sup> Durch das Bitt-Gebet benachrichtigen wir Gott nicht über ein Bedürfnis, das Er nicht kennen würde, sondern geben unsere Unfähigkeit, unsere Grenzen und Schwächen zu und drücken unsere Ergebenheit Ihm gegenüber aus. Zugleich entlässt es uns nicht aus der Verantwortung, alles uns Mögliche zu tun, Böses und Leid zu vermeiden und zu bekämpfen. Darin besteht die eigentliche Berufung und Prüfung des Menschen.

### 3. Die al-Ḥidr-Erzählung als Antwort auf die Theodizeefrage

Die Selbstverständlichkeit der traditionellen Lesarten von Grundtexten, die sich größtenteils aus den durch diese Texte selbst erzeugten Lebens- und Seinsformen ergeben, stützt sich im Allgemeinen auf vertretbare Beweggründe. Dass man jedoch die Texte von Zeit zu Zeit nur in ihrem reinen Zustand liest, ist zwar eine moderne, in Schriftkulturen unausweichlich gewordene, meines Erachtens auch nicht ungefährliche Haltung, ist aber gleichzeitig eine Hoffnungsquelle, die unerwartet neue geistige Horizontkreuzungen mit der göttlichen Botschaft ermöglicht. Daher wollte ich zum Schluss eine Geschichte aus dem Koran zitieren, in der ich persönlich eine befriedigende Lösung der Theodizeefrage zu finden glaube, und versuchen, einige Schlussfolgerungen daraus zu ziehen.

Da ich nur einen Teil der ganzen Erzählung wörtlich wiedergeben werde (18,65–82), vorab einige einführende Angaben zum Kontext: Es handelt sich um Moses Reise mit einem Begleiter. Sie treffen jemanden, dessen Name im Koran nicht erwähnt wird, den aber die islamische Tradition al-Ḥidr nennt. In der Kommentarliteratur ist umstritten, ob diese Person ein Engel oder ein Mensch ist, zumindest scheint sie besondere, übermenschliche Fähigkeiten zu besitzen:

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch *Elhadi Essabah*, »Ruft zu mir, so erhöere Ich euch!« (Sure 40,60). Bedeutung und Sinn des Bittgebets im Islam, in: *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber* (Hg.), »Im Namen Gottes ...« Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006, 91–102.

65 Da fanden sie [Moses und sein Begleiter] einen von unseren Dienern, dem wir Barmherzigkeit von uns hatten zukommen lassen und dem wir Wissen von uns gelehrt hatten. 66 Moses sagte zu ihm: »Darf ich dir folgen, damit du mich den rechten Weg lehrst, den du gelehrt worden bist?« 67 Er sagte: »Du wirst nicht fähig sein, gemeinsam mit mir durchzuhalten. 68 Wie willst du denn etwas durchhalten, über das du nicht Bescheid weißt?« 69 Moses sagte: »Du wirst, so Gott will, finden, dass ich ausdauernd bin, und ich werde mich dir in nichts, was du mir etwa befehlst, widersetzen.« 70 Er sagte: »Gut! Aber wenn du mir nun folgst, dann frag mich nach nichts, solange ich dir nicht von mir aus etwas darüber sage!«

71 Da machten sich die beiden auf den Weg. Als sie schließlich das Schiff bestiegen, machte er darin ein Loch. Moses sagte: »Wie konntest du ein Loch darin machen, um seine Besatzung ertrinken zu lassen? Da hast du etwas Schreckliches begangen.« 72 Er sagte: »Habe ich dir nicht gesagt, dass du nicht fähig sein wirst, mit mir durchzuhalten?« 73 Moses sagte: »Belang mich nicht wegen meiner Vergesslichkeit und mach es mir in meiner Angelegenheit nicht zu schwer!« 74 Da machten sich die beiden wieder auf den Weg. Als sie schließlich zu einem Burschen kamen, brachte er diesen um. Moses sagte: »Wie konntest du einen unschuldigen Menschen umbringen, der selbst niemand getötet hatte? Da hast du etwas Grässliches begangen.« 75 Er sagte: »Habe ich dir nicht gesagt, dass du nicht fähig sein wirst, mit mir durchzuhalten?« 76 Moses sagte: »Wenn ich dich nach alle dem noch einmal nach etwas frage, dann nimm mich nicht weiter zum Gefährten! Von mir aus bist du für diesen Fall entschuldigt.« 77 Da machten sich die beiden wieder auf den Weg. Als sie schließlich zu den Bewohnern einer Stadt kamen, baten sie diese um etwas zu essen. Sie weigerten sich aber, sie zu bewirten. Und nun fanden die beiden in ihr eine Mauer, die einzufallen drohte. Da setzte er sie wieder instand. Moses sagte: »Wenn du gewollt hättest, hättest du Lohn dafür nehmen können.«

78 Er sagte: »Jetzt müssen wir beide uns trennen. Ich werde dir aber die Deutung dessen mitteilen, was du nicht durchzuhalten vermocht hast. 79 Was das Schiff angeht, so gehörte es armen Leuten, die damit auf dem Meer ihrem Erwerb nachgingen. Ich wollte es nun schadhaft machen. Ein König war nämlich hinter ihnen her, der jedes Schiff mit Gewalt an sich nahm. 80 Und was den Burschen angeht, so waren seine Eltern gläubig. Und wir fürchteten, dass sie un-

ter seiner Widersetzlichkeit und seinem Unglauben zu leiden haben würden. 81 Da wollten wir, dass ihr Herr ihnen einen Sohn zum Tausch gebe, der frömmer und anhänglicher wäre. 82 Und was die Mauer angeht, so gehörte sie zwei Waisenjungen in der Stadt. Und darunter befand sich ein Schatz, der ihnen gehörte. Und ihr Vater war rechtschaffen gewesen. Da wollte dein Herr, dass sie volljährig werden und daraufhin ihren Schatz herausholen würden. Das alles geschah aus Barmherzigkeit von deinem Herrn. Ich habe es nicht von mir aus getan. Das ist die Deutung dessen, was du nicht durchzuhalten vermocht hast.«<sup>18</sup>

Diese Erzählung weist auf die Mehrdimensionalität der Wirklichkeit hin: zum einen auf die in der Erzählung durch Mose vertretene ethische Dimension, die sich in seinen Widerständen gegen die drei Taten von al-Ḥiḍr spiegelt: »Da hast du etwas Schreckliches begangen« (Vers 71); »Da hast du etwas Grässliches begangen« (Vers 74); »Wenn du gewollt hättest, hättest du Lohn dafür nehmen können« (Vers 77). Das ist die Dimension, in der der Mensch manche Dinge und Taten als »böse« erlebt oder qualifiziert. Zum zweiten aber enthält die Erzählung eine andere, durch al-Ḥiḍr vertretene metaphysische Dimension, die sich in der Erklärung von al-Ḥiḍr für all seine drei Taten spiegelt: »Das alles geschah aus Barmherzigkeit von deinem Herrn« (Vers 82). Damit soll gesagt werden, dass die Dimension der absoluten Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes für den Menschen in seiner Begrenztheit oft auf den ersten Blick nicht erkennbar ist, aber letztlich doch die gesamte Wirklichkeit bestimmt. Das vordergründig oder isoliert betrachtete Böse kann in der Gesamtperspektive sinnvoll sein und einem größeren Guten dienen. Gottes Weisheit ist für den Menschen unerforschlich. Was lässt sich aus dieser Legende schlussfolgern?

- (1) Der Mensch soll und muss Dinge und Taten mit Hilfe des ihm gegebenen Maßstabs ethisch beurteilen und sich dementsprechend verhalten – eventuell aktiven Widerstand leisten, weil Gott Menschen wie Moses, aber nicht Wesen wie al-Ḥiḍr als Propheten und Vorbilder sendet. In der Erzählung wird Moses wegen seiner Widerstände nicht kritisiert, sondern er wird auf die Begrenztheit seiner Erkenntnisfähigkeit aufmerksam gemacht.

---

<sup>18</sup> Dem Koranzitat liegt die Paretische Übersetzung zugrunde, es wurden aber Veränderungen vorgenommen: *Rudi Paret*, Der Koran. Übersetzung, Stuttgart 1966.

- (2) Durch seine guten Taten erfüllt der Mensch nur seinen Auftrag im Irdischen. Er darf jedoch weder beanspruchen, durch seine guten Taten die Gerechtigkeit bzw. Barmherzigkeit Gottes zu verwirklichen, noch seine Hoffnung auf das »Gute« aufgeben, weil letztlich ohnehin nur die absolute Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes herrschen.