

„Allāhu akbar“¹

Islamische Deutungen der Macht Gottes in christlich-theologischer Perspektive

Anja Middelbeck-Varwick

Dr. phil. Anja Middelbeck-Varwick ist seit 2001 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin und forscht dort zu systematisch-theologischen Fragen des interreligiösen Dialogs.

1. Machtverlust?

Die theologisch ehemals selbstverständliche Rede von der „Allmacht“ Gottes ist innerhalb der christlichen Theologie problematisch geworden. Die traditionellen theologischen Modelle, die ein Lenken, Handeln oder Wirken Gottes in der Welt zu verdeutlichen wussten, haben im Laufe der Geschichte in vielerlei Hinsicht ihre vormalige Plausibilität eingebüßt, vor allem durch die Frage nach der Vereinbarkeit der göttlichen Allmacht mit der menschlichen Freiheit. Fast scheint es, als habe der souveräne Herrscher des Himmels, der Lenker aller menschlichen Geschicke seine Macht verloren und sie – insbesondere im Ausgang der Neuzeit – unwiderruflich an seine autonom gewordenen Geschöpfe abgetreten. Einige der derzeit unternehmen Reformulierungen und Übersetzungen der für die christliche Gotteslehre zentralen Bestimmung erörtern, wie heute noch oder in neuer Weise redlich von der Macht, dem Handeln und der Wirksamkeit Gottes in Welt und Geschichte gesprochen werden kann.² Als Beitrag zur Wiedergewinnung bzw. Erhalt der theologischen Kernkategorie kann auch die hier vorgelegte Untersuchung verstanden werden. Sie prüft, ob mit Blick auf die Verwendung der Allmachtsterminologie innerhalb der islamischen Tradition diesbezügliche Einsichten gewonnen werden können.

2. Diesseits der Dichotomie von Wesenoffenbarung und Willensoffenbarung

Der Glaube an die Gerechtigkeit und All-

macht Gottes ist eine zentrale wie fundamentale Aussage des islamischen Bekenntnisses. Die gegenüber Welt und Geschichte stets größere Macht Gottes zu bejahen und auf sie zu vertrauen entspricht der muslimischen Grundhaltung. Christlich-theologische Lesarten der islamischen Gotteslehre nehmen zuweilen eine schroffe Gegenüberstellung vor: Hierbei wird der Gott Jesu Christi, der sich dem Menschen im Rahmen eines Kommunikationsgeschehens als Liebe mitteilt und damit in eine Beziehung zum Menschen eintritt, ausgespielt gegen den Gott des Korans, der mittels verordneter Gesetze die Befolgung seines geoffenbarten Willens fordert, während er selbst in absoluter Transzendenz der Welt enthoben bleibt. Die Willenskundgabe wird gegenüber der Wesensmitteilung des sich selbst schenkenden Gottes abgewertet.³ Umgekehrt findet sich in islamischer Perspektive der Vorwurf, die Christen würden den Glauben an die göttliche Allmacht vernachlässigen. R. Leuze folgert diesbezüglich:

„So entstehen auf beiden Seiten Gottesbilder, die in die jeweiligen Feindbilder integriert werden und der Vielschichtigkeit der Probleme in keiner Weise entsprechen: Der Islam verehrt einen finsternen Gott, der den Menschen in seiner allumfassenden Prädestination niederhält und sich darauf beschränkt, absoluten Gehorsam zu fordern. Die Christen reden zwar von Gott, es handelt sich dabei in Wirklichkeit gar nicht um den wahren Gott, [...] sondern um ein Wesen, dem die göttlichen Prädikate wie Allmacht oder Einzigkeit überhaupt

nicht zukommen“.⁴

Bemüht um die Vermeidung solch schematisierender Verurteilungen soll die Bedeutung der Rede von der Allmacht Gottes im Islam aus christlich-theologischer Perspektive analysiert werden: Im Mittelpunkt steht hierbei eine Sichtung des Verhältnisses von göttlicher Rechtleitung und menschlichem Handlungsvermögen, wie sie der Koran vornimmt. Die Frage nach dem Bestimmenden im Verhältnis von Gott und Mensch wird aufgenommen, um von ihr ausgehend systematische Bezüge zur eigenen Tradition herstellen zu können.

3. „Er ist Gott, ein Einziger, Gott der souveräne Herrscher.“⁵

Zur Gott-Mensch-Relation im Koran

Der Koran bestimmt Gott durchgängig als souveränen Herrscher, der über den Menschen und die Welt verfügt. Diese uneingeschränkte Verfügungsmacht findet sich in zahlreichen Suren ausgedrückt.⁶ Insbesondere das Verb „*qudara*“, um dessen Deutung schon in der Frühzeit des Islam gerungen wurde, drückt aus, dass Gott unabänderlich über seine Schöpfung bestimmt, indem er Maßnahmen für sie festsetzt und wirkt.⁷ Hierauf verweist zum Beispiel Sure 57:29:

„Die Leute der Schrift sollen (sich) deshalb (keine Illusionen machen, sondern) zur Kenntnis nehmen, dass sie nichts von der Huld Gottes in ihrer Gewalt haben (um etwa ihrerseits darüber zu verfügen), dass die Huld vielmehr in Gottes Hand liegt. Er gibt sie, wem er will: Gott ist voller Huld.“

Der Begriff des „*qudar*“ Gottes bezeichnet so den Bedeutungsbereich, „an welchem die niemals ruhende Fürsorge Gottes in die Vorherbestimmung des Lebensschicksals des einzelnen Geschöpfes übergeht.“⁸ Auch um seine Allmacht (*qudra*) und die Vorherbestimmung (*taqdir*) näher zu beschreiben kommt es vor. Damit ist indiziert, dass Gottes Macht vor allem in seiner Fürsorge für seine Schöpfung besteht, wobei sein Wissen um alles Geschehen auch das Künftige einschließt.⁹

Zur Bezeichnung des Menschen verwendet der Koran zwei zentrale, einander ergänzende Begriffe: *ḥalīfa* (Stellvertreter) und *‘abd* (Diener). Die Bezeichnung „Diener“, die der Koran am häufigsten verwendet, wird oftmals geradezu als Synonym für Mensch gebraucht.¹⁰ Dabei ist *‘abd* in der koranischen Semantik sehr eng mit dem Begriff *rabb* (Herr) verknüpft: Ist Gott der Herr der Menschen, dann ist der Mensch der Diener Gottes, von dem Ergebung (*islām*) in seinen Willen gefordert ist.¹¹ Dies zeigen zum Beispiel folgende Verse:

„Da ist keiner in den Himmeln noch auf der Erde, der dem Gnadenreichen anders nahen dürfte denn als Diener.“¹²

„Gott ist gütig gegen seine Diener. Er beschert, wem er will (Gutes). Er ist der Starke und Mächtige.“¹³

Den Menschen als „Diener“ Gottes zu bezeichnen, bedeutet in diesem Verhältnis somit seine höchste Auszeichnung. Durch diese Aufgabe, zu der nur er berufen ist, erhält der Mensch seinen Wert.

Neben dem Begriff *‘abd* findet sich im Koran die Bezeichnung *ḥalīfa* (Stellvertreter, Nachfolger).¹⁴ Der Mensch als *ḥalīfa* hat eine Sonderstellung inne, die ihm aufgrund seiner Sorge für das ihm anvertraute Gut zuteil wird. Zahlreiche Koransuren belegen, dass Gott alles in den Dienst des Menschen gestellt hat, die gesamte Schöpfung scheint auf den Menschen hin ausgerichtet, für ihn gefertigt und angeordnet. Er vermag über die Güter, die ihm gehören, zu verfügen. Weil alles für ihn geschaffen wurde, besitzt er innerhalb der Schöpfung eine herausgehobene Position. Diese besondere Rolle impliziert seine Befähigung und zugleich die ihn herausfordernde Aufgabe, die irdischen Dinge in ständiger Beachtung des göttlichen Gesetzes zu gestalten.¹⁵ Dabei fällt auf, dass nicht der Mensch sich die Erde untertan macht, sondern sie ihm von Gott dienstbar gemacht wurde. Gott ist es, der dem Menschen stets alles Lebensnotwendige zukommen lässt.¹⁶ Hierzu eines der zahlreichen Beispiele:

„Gott ist es, der Himmel und Erde geschaffen hat, und der vom Himmel Was-

ser herabkommen ließ und dadurch, euch zum Unterhalt, Früchte hervorbrachte. Und er hat die Schiffe in euren Dienst gestellt, damit sie – auf seinen Befehl – auf dem Meer fahren, ebenso die Flüsse.“¹⁷

Immer wieder betont der Koran die Barmherzigkeit Gottes, aus der auch seine gütige Fürsorge für den Menschen entspringt. Der Koran unterscheidet streng zwischen dem Geschaffenen und dem Schöpfer: „Eine dritte Kategorie gibt es für den Islam nicht.“¹⁸ Gott selbst bleibt dabei der Schöpfung gegenüber stets transzendent und ist dem Menschen dennoch „näher als die Halsschlagader“.¹⁹

Parallel zum Bild des Schöpfergottes finden sich im Koran unzählige eschatologische Aussagen, die auf Gott als strengen Richter verweisen, der die Taten der Menschen verzeichnet. Der Koran betont hierbei immer wieder, dass Gott nicht willkürlich handelt, sondern gerecht handelt, entsprechend der dem Menschen mitgeteilten, offenbaren Prinzipien, gemäß der gegebenen göttlichen Rechtleitung (hudā).

3.1 Die Rechtleitung (hudā) des Menschen

Wie ist es nun aber um die Verfügungsmacht des Menschen bestellt? Welche Verantwortung und Entscheidungsfähigkeit kommt ihm einerseits angesichts der vom Koran stets betonten, zentralen Souveränität und Allmacht Gottes noch zu? Wie ist die notwendige Erfüllung des Willens Gottes entsprechend der Rechtleitung zu verstehen?

Zunächst steht für den Koran fest, dass der Mensch für seinen Glauben und seinen Unglauben und damit für sein Handeln und Heil eigenverantwortlich ist.²⁰ Die Menschen können Gottes Mitteilungen verstehen, wie R. Wielandt ausführt:

„Auch hat er ihnen zwar nicht sich selbst aber doch das zu ihrem Heil Notwendige über sich und seinen Willen mitgeteilt, und zwar zum einen durch seine ‚Zeichen‘ in der Schöpfung, durch deren Betrachtung sie seine Macht und Güte und ihre eigene Dankspflicht ihm

gegenüber erkennen können (,undankbar sein‘ und ,ungläubig sein‘ sind im Koran dasselbe Wort), zum anderen durch Offenbarung, indem er immer wieder Propheten sandte, um die Menschen auf den rechten Weg zu leiten.“²¹

(Un-)Glaube ist im Koran folglich mit (Un-)Gehorsam und (Un-)Dankbarkeit gegenüber Gott ebenso verbunden wie mit (Un-)Heil.²² Dabei hat der Mensch stets die Aufgabe, zu wählen oder zu entscheiden. Hiervon ist in zahlreichen Suren die Rede, so dass durchaus von einer Wahlfreiheit bezüglich des religiösen Weges des Einzelnen gesprochen werden kann.²³ Die Schuldfähigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen bleibt im gesamten Koran vorherrschend. Entscheidendes Kriterium ist die Hinwendung zu Gott oder die Abwendung von Gott.²⁴

„Gott ist, im Glauben der Muslime, dem Menschen stets und überall gegenwärtig und nahe, er steht in heilschaffender Beziehung zum Menschen in Schöpfung, Offenbarung, Rechtleitung und Vergebung. Umgekehrt lässt der Koran keinen Zweifel daran, dass der Mensch stets von sich aus in Beziehung zu Gott treten kann, nämlich im Gebet.“²⁵

Der Gottesdienst des Menschen, die Anbetung Gottes und die Erfüllung der religiösen Pflichten ist der tiefste Sinn der muslimischen Existenz. In diesem Zusammenhang ist auch auf die semantische Verbindung von islām (Ergebung, Hingabe, Unterwerfung) und muslim (der sich Gott bedingungslos Hingebende), von imān (Glaube/Gläubigsein) und mu‘min (Gläubige) sowie von ‘ibāda / ‘abd (Anbetung, Gottesdienst / Diener) zu verweisen.²⁶

Im Koran werde, so urteilt T. Nagel, der Mensch letztlich positiv ausgesagt: Wenngleich die ständige Erwähnung seiner Schwächen auf den ersten Blick zu überwiegen scheine, seien sie doch nur Folgen des Unglaubens in Fällen, in denen der Mensch von seiner „Geschaffenheit zu Gott hin“ abgewichen sei und gottvergessen gehandelt habe. Der Koran bejahe schließlich die Welt als Ort der Bewährung der Menschen, und er bejahe entschieden die Fä-

higkeit des Menschen, diese Bewährungsprobe zu bestehen und sich damit auf ein glückhaftes „Jenseits“ vorzubereiten.

„Voraussetzung freilich ist die Rückkehr zur ‚Geschaffenheit zu Gott hin‘. Diese aber wird vollzogen mit der Islam-Annahme, der religiösen Urgeste der völligen Hinwendung zu dem einen Schöpfer.“²⁷

Der Koran verdeutlicht zudem, dass der Mensch nur als Folge seines Handelns rechtgeleitet oder irreführt werde. Umgekehrt bedeutet dies, dass Rechtleitung Glauben voraussetzt, wohingegen das Irreführen eine Form der Strafe für bereits vorhandenen Unglauben darstellt. Gottes Rechtleitung kann so als Konsequenz, nicht aber als Ursache menschlichen (Un-)Glaubens verstanden werden.²⁸ Die Barmherzigkeit Gottes drückt sich somit vor allem auch in der Rechtleitung des Menschen als göttliche Heilshandlung aus, so

„dass der Begriff Rechtleitung als Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes ein zentraler, wenn nicht sogar der umfassende Begriff der Heilsinitiative Gottes gegenüber dem Menschen ist: Den Menschen mittels der Offenbarung auf den rechten Weg des Glaubens zu führen, ihn dabei zu unterstützen und vom Abirren vom rechten Weg zu bewahren, bedeutet Heil für den Menschen, der sich führen lässt.“²⁹

Rechtleitung meint keine (Prä-)Determina-tion. Vielmehr sei, so unterstreicht A. Renz, zwischen prädestinatorischer Sprache, die es im Koran zweifelsohne gebe und die eine warnende wie tröstende Funktion besitze, und prädestina-torischer Lehre, die im Koran fehle, zu unterscheiden.³⁰ In diesem Sinn betont auch J. v. Ess:

„Was sich im Koran in der Tat findet, ist prädestinatorische Sprache, aber Sprache als Reaktion: als Warnung, als Polemik oder als Trost. Nirgendwo lässt sich feststellen, dass Muhammad daraus praktische Konsequenzen gezogen hätte. Muhammad ist kein Determinist. ... Wenn er [der Koran] eine Lehre ver-

tritt, so allenfalls die, daß der Mensch zum Heil erwählt ist, Verdammnis dagegen letzten Endes sich selbst zuzu-schreiben hat. Der Gott des Korans handelt nicht willkürlich, sondern gerecht ...“³¹.

Die Bemessung des gegebenen Freiraums des Menschen, über den er im Rahmen seiner grundsätzlichen Bestimmtheit zum Guten ver-fügt, fällt in der hierzu geführten Diskussion höchst unterschiedlich aus. R. Wielandt führt aus, dass die Frage, in welchem Maße der Mensch als Stellvertreter Gottes befugt sei, das Gottgewollte zu ermitteln, seitens der Muslime durch zwei unterschiedliche Ansätze beantwor-tet werde:³²

„Der eine geht davon aus, dass der Wille Gottes im wesentlichen in expliziten Normen fertig vorliegt, die ... zu allen Zeiten gelten und von den Menschen nur noch administriert zu werden haben. ... Der zweite Grundansatz ... legt den Hauptansatz darauf, dass der Mensch als Gottes Stellvertreter den Auftrag hat, seinerseits konkrete zeit- und situati-ongerechte Normen zu entwickeln, die mit den im Koran niedergelegten Leitli-nien des Gotteswillens kongruieren.“³³

Der Mensch kann somit als würdiger Die-ner Gottes gesehen werden, dem einerseits die gesamte Schöpfung dienstbar gemacht wurde, so dass ihm hier eine individuelle Heilsverant-wortlichkeit zukommt. Sein rechtes Handeln be-steht nun in seiner Hinwendung zu Gott, in der Bejahung seiner Kreatürlichkeit und somit in seinem gläubigen Existenzvollzug als Diener Gottes. Indem sich der Mensch in die Ordnung Gottes fügt, um seine Rolle in der von Gottes Allmacht bestimmten Welt weiß, weiß er um seine gewichtige Aufgabe und gewinnt Anteil an ihr, insofern er der Rechtleitung entspricht.³⁴ Die Diskussion darüber, inwiefern das rechte Handeln des Menschen ein rechtgeleitetes ist, ist dem Koran sekundär. Die primäre Aufgabe des Menschen ist die Annahme des Glaubens und damit die positive Affirmation der Schöp-fermacht Gottes.

Es konnte gezeigt werden, dass der Koran den Menschen in einer verantwortungsvollen Beziehung zu seinem Schöpfer sieht, der seinerseits für den Menschen sorgt und ihn recht-leiten will, was eine Verantwortlichkeit des Menschen notwendig einschließt.³⁵ Hierbei ist entscheidend, dass das Problem der menschlichen Freiheit, die das Bild eines richtenden Gottes einerseits notwendig voraussetzt, das Bild des fürsorgenden Allmächtigen aber kaum noch denken lässt, im Koran nachrangig zum Gottesverständnis und stets abhängig von ihm verhandelt wird.³⁶ Divergierende Antworten auf die Frage nach der Freiheit des Menschen resultieren im Wesentlichen aus dieser Vorgeordnetheit Gottes. Dies verdeutlicht auch T. Nagel, der ausführt, in der Vorstellung vom gütig sorgenden Gott stecke

„ein Gottesbild, das in unendlich vielen Schattierungen den Übergang von der individuellen Heilsverantwortlichkeit zur vollkommenen Vorherbestimmung des Heils ermöglicht. Je nach Anlass konnte das eine oder das andere stärker heraus gestrichen werden. Für den Koran bzw. den Propheten liegt hier kein Widerspruch, weil für ihn Hinwendung zu Gott oder Abwendung von Gott die entscheidenden Merkmale des menschlichen Daseins sind. Wie beides hervorgerufen wird, ist dem Koran von zweitrangiger Bedeutung, die in der islamischen Offenbarung nirgends abschließend beantwortet wird.“³⁷

Inwiefern kann die hier nur in groben Zügen angefertigte Skizze der koranischen Gott-Menschrelation dem Erhalt der Allmacht-kategorie dienen? Was ist aus der vorgefundenen Machtstruktur zu lernen? Lässt sie sich mit christlichen Deutungsmustern vereinbaren? Ein knapper, zusammenführender Anstoß anhand einiger weniger biblischen Konvergenzen, Differenzen und christlichen Spezifika soll die abschließende Rückfrage ermöglichen.³⁸

4. *Deus semper maior*

Die Bibel hält wie der Koran entschieden an

Gottes Allmacht und Güte fest: Das Alte Testament setzt in seinen Aussagen über JHWH deutlich auf Gottes Macht und fordert Gottes Eingreifen, wenn die Rettung ausbleibt. Auch die geschichtsmächtigen Taten Gottes, die Israel als Volk Gottes ausweisen, zeigen Gottes Macht und Stärke und sind in ein Weltverstehen einzutragen, das alles Geschehen auf göttliches Handeln zurückführt.³⁹

Zunächst sollte im Kontext der Schöpfungslehre gegen dualistische Konzepte mit dem Begriff des Allherrschers

„klargestellt werden, dass der Schöpfergott die Schöpfung *ex nihilo* und allein aufgrund seines freien Willensentscheidens ins Dasein rief.“⁴⁰

Vor dem Hintergrund der *Creatio ex nihilo-Lehre* kann die Freiheit Gottes nicht gegen die Freiheit der Menschen ausgespielt werden. Die freie Selbstbeschränkung der Allmacht, die um der Freiheit der Menschen zur Liebe willen geschieht, stellt keine nachträglich auferlegte Bedingung Gottes dar. Gott muss seine Allmacht nicht einschränken, um den Menschen mit seiner Möglichkeit, frei zu lieben, zu schaffen.⁴¹

In diesem Sinn erfolgt auch Sören Kierkegaards Bestimmung der Allmacht Gottes als freilassende Güte, die ein längeres Zitat lohnt:

„Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu es einer machen kann, ist es, frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können. Das scheint sonderbar, da gerade die Allmacht abhängig machen sollte. Aber wenn man die Allmacht denken will, wird man sehen, daß gerade in ihr die Bestimmung liegen muß, sich selber so wieder zurücknehmen zu können in der Äußerung der Allmacht, daß gerade deshalb das durch die Allmacht Gewordene unabhängig sein kann. Darum geschieht es, daß der eine Mensch einen andern nicht ganz frei machen kann ... da in aller endlichen Macht (Begabung usw.) eine endliche Eigenliebe ist. Nur die Allmacht kann sich selber zurücknehmen, während sie hingibt, und die-

ses Verhältnis ist gerade die Unabhängigkeit des Empfängers. Gottes Allmacht ist darum seine Güte. Denn Güte ist, ganz hinzugeben, aber so, daß man dadurch, daß man allmählich sich zurücknimmt, den Empfänger unabhängig macht. Alle endliche Macht macht abhängig, nur die Allmacht kann unabhängig machen, aus nichts hervorbringen, was Bestand hat in sich dadurch, daß die Allmacht beständig sich selber zurücknimmt ... Dieses ist das Unbegreifliche, daß die Allmacht nicht bloß das Imposanteste von allem hervorzubringen vermag: ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen. Daß also die Allmacht, die mit ihrer gewaltigen Hand so schwer auf der Welt liegen kann, zugleich so leicht sich machen kann, daß das Gewordene Unabhängigkeit erhält ... Nur die Allmacht vermag es in Wahrheit.“⁴²

Die innerhalb der christlich-theologischen Tradition geführte Debatte über eine „Rangordnung“ der göttlichen Attribute, bei der sich die Allmacht und die Gerechtigkeit Gottes seiner Selbstdefinition als Liebe zwangsläufig unterordnen, ist im Rahmen eines solchen Verstehens kaum sinnvoll. Eine solche Subordination widerspricht vielmehr dem biblischen Zeugnis, von dem her eine harmonische Übereinstimmung von Allmacht und Liebe zu postulieren ist.⁴³ Schließlich setzt auch das Neue Testament in der Deutung der Passion Jesu den alttestamentlichen Glauben an die Allmacht Gottes voraus, die als „endgültiger Heilswille in Christus begegnet.“⁴⁴

Im Rahmen des neutestamentlich-biblichen Befunds bleibt festzuhalten, dass Jesu Christi Macht sich in seiner Freiheit zu dienen bewährt,

„seine Vollmacht – als Vollmacht der Liebe – in der Bereitschaft zur Ohnmacht (Mt 20,24-28; Joh 13, 1.13f.; Phil 2,5-8). So wird die Auferweckung des Gekreuzigten schließlich zum entscheidenden Machterweis Gottes und weist zugleich an den Ort, wo Gott zu finden ist und seine Kraft erhofft werden darf:

in der Gemeinschaft und auf dem Weg Jesu Christi (2Kor 13,4; 4,6ff) ... So ist der Glaube an das Evangelium, das ‚Kraft Gottes‘ ist (Röm 1,16), selber Teilhabe an Gottes Allmacht (Mk 9,23) ... Das Bekenntnis zu ihm ... bestimmt den Sinn der Allmacht Gottes und fundiert in ihr die Gewissheit, dass nichts ‚uns trennen kann von Gottes Liebe in Jesus Christus‘ (Röm 8,38f).“⁴⁵

Die Bibel rechnet also mit der Macht Gottes: Denn der Gott der Bibel ist der Gott, der rettet und befreit, der seine Treue zugesagt hat, der die Macht hat, Veränderungen zu wirken, und schließlich der, der sich in Christus als Liebe offenbart, den Tod überwindet, das Heil aller Menschen und seiner Schöpfung will. Im Vertrauen auf den stets größeren Gott versuchen die Menschen ihrerseits die Welt zu deuten.

Auch anhand der koranischen Allmachtsprädikation konnte gezeigt werden, was Menschsein bedeutet: Dem Menschen kommt zwar eine große Verantwortung für sein Handeln und damit für das Geschehen in der Welt zu. Dennoch erfährt er sich darin nicht etwa selbst als allmächtig, sondern macht vielmehr die Erfahrung, dass bei weitem nicht alles in seiner Macht steht. Eine Gewährleistung der größeren Gerechtigkeit obliegt einzig Gott, auf den der Gläubige setzt. Im gläubigen Vertrauen auf die Macht Gottes, in der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zusammenfinden, kann der Mensch sein Leben als Aufgabe verstehen und ihm Sinn geben.

Demut und Ehrfurcht vor der Größe Gottes lassen sich gewiss auch schon aus der eigenen Tradition lernen. Und doch akzentuiert das muslimische Glaubensverständnis nachdrücklich die Grundstruktur eines nachdenkswerten Machtverhältnisses, das die Ohnmacht, Hingabe und Unterwerfung des Menschen unterstreicht, wie sich insbesondere in der Praxis des Gebets ausdrückt.⁴⁶

Eine weitere Einsicht lässt sich anhand des Ausgeführten gewinnen: Dem Koran geht es in Bezug auf die Rede von Gottes Macht nicht primär darum, jeweilige Verfügungsbereiche gegeneinander abzugrenzen. Vielmehr handelt er

von der Frage danach, was das Gott-Mensch Gefüge zwischen Gott und Mensch im Inneren bestimmt: Die gläubige Hinwendung zu Gott, die Ergebung in seinen guten Willen bleibt die entscheidende Voraussetzung für jede sinnstiftende Erschließung der Allmachtsprädikation. Vielleicht vermag die Sichtung des Koran dazu verhelfen, die entsprechenden Elemente der eigenen Tradition neu wahrzunehmen bzw. das an der koranischen Gott-Mensch-Relation als hilfreich Erkante in ein christliches Verstehen zurück zu übersetzen.

Anmerkungen

¹ Die hier zitierte Eröffnung des islamischen Gebetsrufes ist zu übertragen mit: „Gott ist größer als alles“.

² Vgl. Bernhardt, Reinhold, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999; Coakley, Sarah, Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung, Gütersloh 2007 [Titel der Originalausgabe: Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender, Oxford 2002]; Stosch, Klaus von, Gott-Macht-Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg/Basel/Wien 2006; Hailer, Martin, Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte, Göttingen 2006.

³ Dies gilt zum Beispiel für die Untersuchung von Thomas Mooren, Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikal-Monothelismus, Würzburg/Altenberge 1991. Aber auch in insgesamt differenzierteren Analysen finden sich Formulierungen wie diese: „Der radikal eine Gott ist zugleich aller weltlichen Wirklichkeit absolut enthoben. Er ist uns nahe, aber wir haben keinen Zugang zu ihm. Er läßt uns seine Weisungen zukommen, teilt sich uns aber nicht selbst mit; denn nichts Welthafes könnte ihn uns vermitteln.“ Zirker, Hans, „Er ist Gott der einzige - Gesellt ihm nichts bei!“ in: Bsteh, Andreas (Hg.), Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Mödling 1994, 43-52, hier 51.

⁴ Leuze Reinhard, Christentum und Islam, Tübingen 1994, 192.

⁵ Koran 112:1-2 (hier und im Folgenden in der Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 1962).

⁶ Vgl. Wielandt, Rotraud, Artikel „Gott. X. Islam“, in: RGG⁴ 3, Sp.1138-1139, hier 1138: „Er [Gott, AMV]

hört, sieht und weiß alles, er hat die Königsherrschaft (mulk) über Himmel und Erde inne, ihm ist nichts zu tun unmöglich, und was immer er will, das geschieht.“ Vgl. auch Bobzin, Hartmut, Der Koran. Eine Einführung, München 2001, 56f.

⁷ Vgl. Nagel, Tilman, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, 45. Auch die für die islamische Glaubens-tradition bedeutsamen 99 schönsten Namen Gottes umfassen zahlreiche Namen, die die Macht und Souveränität Gottes benennen. Vgl. hierzu: Gimaret, Daniel, Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique, Paris 1988.

⁸ Vgl. Nagel, Theologie 45-46.

⁹ Vgl. Nagel, Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen, München 2002, 273.

¹⁰ Vgl. Renz, Andreas, Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, 367f.

¹¹ Vgl. Renz, Mensch, 367.

¹² Koran 19:93.

¹³ Koran 42:19.

¹⁴ Vgl. Koran 2:30; 6:165; 10:14; 33:72. Paret übersetzt ḫalīfā mit „Nachfolger“. Bürgel betont hingegen, es seien lediglich „Nachfolger früherer Generationen“, in keinem Fall aber Stellvertreter Gottes gemeint. Vgl. Bürgel, Johann Chr., Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 37.

¹⁵ Vgl. Nagel, Koran, 237 und 240 sowie weiter: Renz, Mensch, 370-373.

¹⁶ Vgl. Wielandt, Gott, 1139.

¹⁷ Koran 14:32; vgl. auch 16:12; 22:65; 45:13; 2:22; 2:29; 31:20.

¹⁸ Nagel, Koran, 224.

¹⁹ Koran 50:16.

²⁰ Vgl. Renz, Mensch, 383. Hierzu einige Beispiele: Koran 1:5-7; 2:4-6; 2:99; 2:108; 4:85; 17:15; 41:46; 6:164; 18:28-30 oder 20:85.

²¹ Wielandt, Gott, 1139.

²² Renz, 385. Die Suren

1:5-7; 2:4-6.38.74f.99.102.108.117.134.155; 4:85; 6:69-70; 7:30; 10:108; 11:15; 13:29; 17:15; 21:30; 25:62; 28:29; 41:46; 74:37f; 76:3.27 handeln je von der Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube, zwischen rechtem und falschem Weg.

²³ Vgl. Rahman, M. B., Implications of Choice in the Holy Qur'an, in: IMA 21/1 (1990), 15-35.

²⁴ Nagel, Koran, 276 und 279: „Allgemein bleibt die Idee von der Verantwortlichkeit des Menschen und seiner hieraus folgenden Freiheit von den frühesten bis zu den späten Offenbarungen vorherrschend. Doch zeigt es sich, dass unter bestimmten Voraussetzungen das Vermögen Gottes, alle Abläufe auf Erden zu bestimmen, auch auf die menschlichen Handlungen ausgedehnt wurden.“

²⁵ Renz, Mensch, 336.

²⁶ Renz, Mensch, 526.

²⁷ Nagel, Koran, 253-4.

²⁸ Eine Analyse der Suren, die davon sprechen, dass Gott den Menschen rechtleitet oder in die Irre führt (*idlal; adalla*) zeigt, dass es bei der Berufung auf die göttliche Vorherbestimmung stets darum geht, dass der Prophet nicht durch den Unglauben seiner Gegner ins Schwanken geraten solle. Vgl. Renz, Mensch, 381 unter Bezugnahme auf 2:5f; 7:92-99; 18:100f und Nagel, Koran, 279.

²⁹ Renz, Mensch, 501f. So bedeute Unheil, die Abhängigkeit von Gott nicht anzuerkennen; Heil, sich der Führung Gottes anzuvertrauen.

³⁰ Vgl. Renz, 382 übernimmt hier [wie van Ess, s. nachfolgende Anm.] die Unterscheidung zwischen prädestinatorischer Sprache und Lehre von Räsänen, Heikki, *The Idea of Divine Hardening. A Comparative Study of Notion and Inciting Evil in Bible and Qur'an*, Helsinki 1976, 43.

³¹ Ess, Josef van, *Fatum Mahumetanum. Schicksal und Freiheit im Islam*, in: Marquard, Odo (Hg.), *Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium*, München 1977, 26-50, hier: 34.

³² Wieland, Rotraudt, *Verantwortlichkeit für die Verwirklichung des Gotteswillens*, in: *Bsteh, Islam*, 143-154, hier: 144. (vgl. Anm. 3).

³³ Wieland, *Verantwortlichkeit*, 145.

³⁴ Bürgel, *Allmacht*, 23.

³⁵ Josef van Ess betont in Bezug auf die Frage der Willensfreiheit: „Zwar lässt sich mit guten Gründen behaupten, dass dort [i. e. im Koran, AMV] nicht jene starre Prädestination gepredigt wird, die schon die byzantinische Polemik darin hatte vorfinden wollen; aber dass Gott die Macht hat, die Menschen zu leiten, das wurde häufig genug gesagt, häufiger jedenfalls, als im Neuen Testament. In einem systematisch-theologischen Zusammenhang stand das noch nicht; aber als die Spekulation dann einsetzte, fragte man immer zuerst, wo diese Allmacht ihre selbstgesetzten Gren-

zen habe, nicht, was dem Menschen alles freistehe. Vor Gott blieb dieser seinem Wesen nach immer Knecht ('abd). Aber er war Person; Gott redete mit ihm. Fatalismus war seit dem Koran nicht mehr möglich. Das war der Fortschritt, den die Offenbarung gebracht hatte; der Mensch ist nicht mehr Spielball eines anonymen Geschicks.“ Ess, *Theologie IV*, 491.

³⁶ Vgl. Nagel, Koran 273.

³⁷ Nagel, Koran, 276.

³⁸ Angemerkt sei, dass die vielen Lesarten der koranischen Aussagen und die sich anschließenden philosophisch-theologischen Reflexionen an dieser Stelle nicht bedacht werden können. Sie weisen ein Deutungsspektrum auf, das sich mit den Debatten innerhalb der christlichen Theologie über Gnade und Freiheit in vielerlei Hinsicht vergleichen ließe.

³⁹ Pröpper, Thomas, *Allmacht Gottes*, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg-Basel-Wien 2001, 288-293, hier 288. „Seine Allmacht aber wurde erst denkbar, als die in den Geschichtserfahrungen und der Jahwe-Monolatrie begründete Tendenz, Jahwes Macht und Zuständigkeit auf alle Lebensbereiche und über Israel hinaus (Am 1f.; Jes 7,18ff.; Jer 27,6) auszuweiten, im expliziten Monotheismus des Dtn und Deuterocesajas zum entscheidenden Durchbruch gelangt: ‚Jahwe ist der Gott, kein anderer ist außer ihm‘ (Dtn 4,35).“

⁴⁰ Werbick, Jürgen, *Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebets*, in: *BThZ 18* (2001), 40-59, hier: 54.

⁴¹ Vgl. Werbick, *Glaube*, 54f. Er betont: „Aus dieser *Creatio ex nihilo* leitete die Theologie die Einsicht ab, dass sich in dem von Gott frei Hervorgebrachten zwar der sündige Widerwille gegen Gottes Wille einstellen, nicht aber eine Gegenmacht entwickeln könne, die Gottes Heilsplan im Ganzen zu vereiteln in der Lage wäre. Gottes Allmacht weiß seinen guten Willen trotz der Sünde zum Ziel zu bringen, weil sie sich schöpferisch-versöhnend gerade darin bewährt, die Sünder in Freiheit zur Versöhnung zu führen. Die ‚klassische Allmachtslehre‘ hatte also vor allem den Ausschluß aller ‚äußeren‘ Bedingungen für die Selbstbestimmung und Ausübung der göttlichen Freiheit im Blick; sie war recht verstanden Explikation der Lehre von der göttlichen Freiheit und zwar im Sinne einer uneingeschränkten ‚Freiheit wovon‘, der Freiheit, die Realisierung seines Willens keinen nicht frei von ihm

selbst gewählten Bedingungen unterwerfen zu müssen.“ Eine freie Selbstbestimmung der göttlichen Freiheit ist in diesem Sinn: „Sollte es Gottes Schöpfungsziel sein, dass die Menschen seine Liebe frei erwidern und so an ihr partizipieren, so ‚musste‘ sich der Allmächtige für eine Realisierung seines Willens entscheiden, die den zur Freiheit und Liebe fähigen Menschen hervorbringen konnte, so musste er aber auch zulassen, dass die Freiheit von den Menschen zur Entscheidung gegen seinen Heilswillen aktualisiert wurde.“

⁴² Kierkegaard, Sören, Eine literarische Anzeige, übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf-Köln 1954 (Ge-

sammelte Werke 17. Abteilung), 124.

⁴³ Werbick, Glaube, 56.

⁴⁴ Pröpfer, Allmacht, 289.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. weiterführend hierzu: Takim, Abdullah, „Wirf dich nieder und nähere dich Gott“ (Sure 96,19). Das Gebet im Islam als Ausdruck der Gottesnähe, in: Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Sperber, Jutta (Hg.), „Im Namen Gottes...“. Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006, 127-142.