

# Glück, Leid und Theodizee im Lichte der koranischen Soteriologie – Ein praktisch-theologischer Erklärungsversuch

*Patrick Brooks und Omar Hamdan\**

## Abstract

Pertaining to the question of theodicy and opposed to the “modern” point of view, due to which human beings wish to govern themselves autonomously and banish eternity from their way of thinking, this article emphasises the religious perspective of the belief in resurrection, the eschatological day of judgement and eternal life, which transcends the finite-delimited coherence of our worldly existence. For, on the one hand, in a world like ours, justice, freedom and the longing for absolute fulfilment will necessarily remain an illusion, but, on the other hand, it transpires as a command of wisdom that, instead of fighting against circumstances that we cannot change as human beings, we should trust the Omniscience, Almightyness, Righteousness and Providence of God. Unlike biblical Christian theology, which assumes that even with the beginning of God’s saving work and Jesus the cycle of suffering, death and sin has been overcome, but in the absence of parousia is leading to an aporia, Islamic Theology is able to allocate evil, sin, death and suffering a specific function and definite place in creation. What ostensibly appears to be a fortunate or ill-fated circumstance or incident is revealed, from an Islamic perspective, not as a defect but as a function of Divine Providence, putting human beings to the test and presenting the opportunity to orient oneself towards the everlasting salvation in the afterlife, where true life begins.

**Keywords:** Theodicy, doctrine of God, Judaism, Christianity, Islam, doctrine of Creation, resurrection, Day of Judgement, afterlife.

## I. Thematische Grundlegung und Selbstverortung

### Wo ist Gott? – Fragen des „modernen“ Menschen

In einer Welt, in der täglich Tausende Opfer von Gewalt, Hunger, Krankheit und anderen Schicksalsschlägen werden, sucht ein nachdenklicher Mensch oft verzweifelt nach dem Sinn unseres vergänglichen und bedrohten Daseins. Dies gilt heutzutage vielleicht umso mehr, denn zum einen sind wir inzwischen in der Lage, die Fülle des menschlichen Leids mithilfe neuer Medien und „moderner“ Kommunikationswege sehr viel zeitnahe und unmittelbarer wahrzunehmen als dies früher der Fall war. Zum anderen leben wir in einer säkularisierten Gesellschaft, welche sich im Zuge ihrer – mittlerweile in sämtliche Lebensbereiche vordringenden – Ökonomisierung immer stärker von ihrem geistigen Erbe entfernt. Das Ergebnis dieses Entfremdungsprozesses ist der Verlust traditioneller Erklärungsmodelle für die scheinbare Widersprüchlichkeit unserer Existenz.

An diesem Punkt muss die praktische Theologie einsetzen. Ihr kommt die verantwortungsvolle Aufgabe zu, die entstandene Distanz zu überbrücken, indem sie die Glaubens-

---

\* Prof. Dr. Omar Hamdan hat den Lehrstuhl für Koranwissenschaften am Zentrum für Islamische Theologie der Eberhard Karls Universität Tübingen inne. Patrick Brooks ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Koranwissenschaften am Zentrum für Islamische Theologie der Eberhard Karls Universität Tübingen.

lehre ihrer jeweiligen Religion in die heutige Zeit übersetzt und damit Antworten bietet, die der „moderne“ Bürger nachvollziehen kann. Fragen gibt es genügend, denn die Wirklichkeit, die uns umgibt, stellt sich häufig sehr bunt und komplex dar, sodass wir in der Regel einer Orientierungshilfe bedürfen. Die Globalisierung hat nicht nur neue Wege eröffnet, sondern vielmehr auch zahlreiche kulturelle sowie soziale Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt und dadurch Menschen jeder Herkunft in die schwierige Situation gebracht, grundlegend über die eigene Identität nachdenken zu müssen. Wer zudem erkannt hat, dass Anpassungsstreben und Konsum allein nicht zur Glückseligkeit führen, verlangt nach einem Sinnsystem, das ihm Sicherheit und Halt in einer Welt bietet, deren Angesicht sich permanent wandelt, während die grundlegenden Fragen nach dem *Wo* und *Warum* unseres Daseins stets dieselben bleiben. Neben dem menschlichen Bedürfnis nach Spiritualität verspüren Individuen für gewöhnlich den Wunsch nach Kontinuität; nach etwas, worauf sie sich verlassen können; nach Wahrheiten, die ewiglich gelten. Religionen können dieser Nachfrage entsprechen, indem sie dem Menschen neben einer ganzen Reihe von Ritualen und Handlungsanleitungen eine sinnstiftende und krisenresistente Weltanschauung vermitteln und damit Hoffnung auf ein besseres Leben – jetzt oder in Zukunft – geben. Diese Hoffnung setzt aber voraus, dass wir uns auf das einlassen, was uns die Religion lehren möchte, denn sie fordert uns dazu auf, unseren Blickwinkel neu zu justieren und unser Leben sowie unsere Rolle in dieser Welt anders zu bewerten, als wir dies gewohnt sind. Doch wie lässt sich ein solches Umdenken für eine Gesellschaft attraktiv machen, deren Bürger vorwiegend materialistisch sozialisiert sind?

Der Materialismus lehrt, dass nur das real existiert, was wir sehen, anfassen oder messen können. Somit beraubt er uns nicht nur der Zuversicht auf ein jenseitiges Leben, sondern nimmt uns auch unsere Geschöpflichkeit, denn wir sind nicht länger das Werk eines barmherzigen Gottes, sondern das Zufallsprodukt einer Evolution, deren Ursprung angeblich in lebloser Materie zu suchen ist. Wie es letzterer allerdings gelungen sein soll, die komplexen Wirkmechanismen unserer Natur in Gang zu setzen, und warum der Evolution trotz aller Zufälligkeit offenbar ein intentionales und teleologisches Wesen zu eigen ist, bleibt indessen unklar. Der Individualismus, der in einem seltsamen symbiotischen Verhältnis zum Materialismus zu stehen scheint, lässt uns wiederum glauben, dass der Einzelne das *non plus ultra* sei und das Heil im Streben nach Selbstverwirklichung liege. Doch was kann letztere in einem materialistischen Kontext bedeuten, und wozu ist sie gut, wenn wir am Ende unwiderruflich dazu bestimmt sein sollen, zu Staub zu verfallen? Der Stärkere setzt sich durch, mag sein, doch wohin führt uns der Egozentrismus, wenn nicht in Einsamkeit und Verlust? Hillel der Ältere (gest. um 10 n.u.Z.) hat zwar recht, wenn er lehrt (Avot 1,14): „Wenn ich nicht für mich bin, wer ist für mich?“, doch er bleibt bei diesem Gedanken nicht stehen, sondern fragt weiter: „Und wenn ich für mich bin, was bin ich?“<sup>1</sup> Ist der gegenwärtige Zustand unserer Welt das, was wir uns vom Humanismus versprochen haben, und können wir unsere – nicht selten beliebig gewordenen – Wertsysteme tatsächlich als aufgeklärt bezeichnen? Wenn ja, von welcher Art Aufklärung sprechen wir dann? Von einer, die den Menschen wahrhaft mündig zu machen sucht, oder einer, die lediglich die Ewigkeit und das Heilige aus unserem Denken verbannen möchte, ohne das

1 *Pirqē abōt*. *Die Sprüche der Väter*, übersetzt und kommentiert von S. Bamberger, Basel 2003, S. 12f. Die Übersetzungen sind von dort übernommen worden.

dabei entstehende Vakuum mit wirklichen Alternativen zu füllen? Egal wie der Einzelne darauf antworten mag, so scheint doch, dass der „aufgeklärte“ Mensch nicht selten dazu neigt, vor dem Elend auf unserer Erde zu kapitulieren und den Glauben an einen gütigen Gott für nicht länger vertretbar zu erachten.

Wenn wir Gott allerdings aus unserem geistigen Bezugsrahmen streichen, dann müssen wir im Umkehrschluss ehrlicherweise gestehen, dass wir selbst für die Lage in der Welt verantwortlich sind. Da uns dies aber schwer fällt, halten wir es für bequemer, die Theologie zur Rede zu stellen. Sie soll uns erklären, wie Gott gerecht sein kann, wenn Er den Menschen nicht davon abhält, ungerecht zu handeln. Gleichzeitig wollen wir die Freiheit unseres Willens und Tuns jedoch behaupten und weder etwas vom Schicksal noch von Geboten oder weltlichem Verzicht wissen. Wir erwarten, dass sich die Zustände um uns herum wandeln, ohne dass wir dabei selbst umdenken müssen. Die Religion droht dabei, zu einem Selbstbedienungsladen zu werden, aus dem sich jeder die Rosinen herauspicken möchte, aber nichts von Demut, kritischer Reflexion oder Verantwortung für den Nächsten hören will. Wenn uns der Glaube nicht schmeichelt und pausenlos bestätigt, dass Gott uns bedingungslos liebt und vergibt, was auch immer wir tun, dann erachten wir ihn für unattraktiv. Statt Gott zu dienen und sich auf das einzulassen, was Er mit ihm vorhat, verlangt der „moderne“ Mensch, dass Gott *ihm* diene. Er soll ihm zu dem verhelfen, was ihm seiner Ansicht nach zusteht. Wir streben nicht länger nach Gottes Wohlgefallen, sondern erwarten von Ihm, dass Er nach dem unseren streben möge.

### **Bist du Gott? – Fragen an den „modernen“ Menschen**

Betrachtet man diese Haltung aus einer religiösen Warte, so muss sie geradezu als anmaßende Selbstüberschätzung des Menschen erscheinen. Letzterem versteht der Talmud in San 38a souverän den Platz zu weisen. Dort lesen wir:

Der Mensch wurde am Vorabend des Schabbat geschaffen. Und warum? [...] Damit [der Heilige, gepriesen sei Er], wenn er [d.h. der Mensch, *die Verf.*] hochmütig werden sollte, zu ihm sagen könne: Selbst die Mücke ist dir im Schöpfungswerk vorausgegangen.<sup>2</sup>

Wenngleich dieses rabbinische Urteil etwas überspitzt sein mag, so illustriert es doch sehr deutlich die Diskrepanz zwischen dem oben beschriebenen „modernen“ Standpunkt einerseits und dem religiösen Blickwinkel andererseits. Letzterer soll den Stellenwert des Menschen und dessen Verantwortung für die Schöpfung natürlich weder leugnen noch banalisieren, wohl aber in ein rechtes Verhältnis rücken. Den Menschen zu ehren und an ihn zu glauben, ist richtig und wichtig; ihn zu vergöttern und seiner Willkür freien Lauf zu lassen, ist etwas Anderes.

Wenn wir uns selbst an die Spitze setzen und glauben, dass wir vor keiner höheren Instanz Rechenschaft ablegen müssen, dann sind unserem Tun theoretisch keine Grenzen gesetzt. Doch ist es dem Moralverhalten einer Person wirklich zuträglich, wenn sie sich wähnt, über dem Gesetz zu stehen? Jedes Gemeinwesen braucht Regeln und kann nur funktionieren, wenn sich die überwiegende Mehrheit daran hält. Wer meint, weder die

---

2 Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Gleichnisse zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereshit Rabba*, Bern 1998, S. 155 – Übersetzung von dort übernommen.

Polizei noch die Gerichte fürchten zu müssen, nimmt sich mitunter auch Freiheiten heraus, auf die er keinen Anspruch erheben darf. Dadurch entsteht häufig Unrecht, und die Wohlfahrt einer Gesellschaft nimmt Schaden. Man könnte nun einwenden, dass die Menschen selbst die Pflicht hätten, sich gegenseitig in die Schranken zu weisen. Dies ist zweifelsfrei richtig, doch kann Gerechtigkeit in einer Welt wie der unseren überhaupt ganzheitlich verwirklicht werden, oder muss sie angesichts der ungleichen Verteilung von Macht und Ressourcen eine Utopie bleiben? Selbst wenn wir einmal von Faktoren wie Eigeninteresse, Vetternwirtschaft und Bestechlichkeit absehen und für einen Augenblick zugrunde legen, dass die Justiz weltweit unabhängig und unparteiisch agieren würde, könnten wir die Durchsetzung des Rechts dann mit Gerechtigkeit gleichsetzen? Ist der Mensch überhaupt dazu in der Lage, ein umfassend gerechtes Rechtswesen zu schaffen, oder fehlt ihm hierfür die Einsicht in größere Zusammenhänge? Die Rechtsphilosophen mögen über diesen Punkt streiten. Der Theologe wird sich indessen fragen, ob der Glaube an ein endzeitliches Gericht nicht gerade deshalb so ansprechend ist, weil uns der irdische Lauf der Dinge ernsthaft an einer diesseitigen Gerechtigkeit zweifeln lässt.

Eine ähnliche Enttäuschung muss uns zwangsläufig auch bei unserem Streben nach weltlichem Glück ereilen. Wir eifern letzterem unentwegt nach, während uns das Scheitern unserer Pläne immer wieder an unsere Abhängigkeit von äußeren Umständen erinnert. Wir sind derart anfällig für Ereignisse, die wir nicht beeinflussen können, dass wir uns manchmal regelrecht wie ein Spielball launenhafter Naturgewalten vorkommen. Können wir angesichts dieser offenkundigen Ausgesetztheit wirklich noch behaupten, frei und ungebunden zu sein, oder ist dies lediglich ein frommer Wunsch? In einer vergänglichen und von Gegensätzen geprägten Welt kann es keine absolute – schon gar keine materiell definierte – Erfüllung geben, weder für alle noch für den Einzelnen. Egal, wie lauthals wir die Forderung *“Paradise now!”* ausrufen, und ganz gleich, wie ehrgeizig wir nach ihrer Umsetzung streben, so steht doch fest, dass wir sterblich sind und früher oder später alles zurücklassen müssen.

Das Gesagte rekapitulierend könnte man also behaupten, dass sich der „moderne“ Mensch trotz seiner rationalen Selbsteinschätzung gerne der Illusion hingibt, er könne sich eine vollkommene Existenz auf Erden schaffen. Doch auch wenn es dem einen oder anderen gelingen mag, für eine bestimmte Zeit glücklich zu sein, so kann dies unmöglich für alle gleichzeitig gelten. In einer individualistisch ausgerichteten Gesellschaft bleiben somit sowohl das Verständnis als auch die Verwirklichung von Glück sehr partikulär, da sie sich am jeweiligen Eigeninteresse der Akteure orientieren. Somit können unsere persönlichen Ziele häufig im Widerspruch zu unserer generellen Befürwortung von Gerechtigkeit stehen. Selbst wenn wir das allgemeine Wohl verfolgen, so kann auch in einem demokratisch verfassten Gemeinwesen bestenfalls vom Wohle einer größeren oder kleineren Mehrheit die Rede sein, nie jedoch aller.

### **Die Beziehung zwischen Gott und Mensch – Versuch eines Blickwechsels**

Nun ließe sich freilich dafürhalten, dass die Welt, so wie sie funktioniere, ungerecht entworfen sei, und dabei könnte man wiederum kritisch zu Gott aufblicken. Doch vielleicht liegt ja gerade im ständigen Wechsel dessen, was wir persönlich als Glück und Leid empfinden, ein ausgleichendes Prinzip? Würde es denn ernsthaft von Gottes Gerechtigkeit zeugen, wenn Er unsere subjektiven Wünsche stets erfüllte? Basieren diese denn nicht

mehrfach auf der Unkenntnis dessen, was tatsächlich gut für uns oder unsere Mitmenschen ist? Sind es ferner nicht oft Krisen und Mühen, die den Menschen zum Umdenken anspornen und im Endeffekt weiterbringen? „Wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt?“ fragt der Hebräerbrief (Hebr 12,7)<sup>3</sup> und erklärt, dass es unserer Erziehung diene, dass wir Bedrängnisse erdulden müssten. Dabei verweist er auf eine biblische Spruchweisheit, die besagt (Spr 3,11f.): „Mein Sohn, verwirf die Zucht des Herrn nicht und sei nicht ungeduldig, wenn er dich zurechtweist; denn wen der Herr liebt, den weist er zurecht, und hat doch Wohlgefallen an ihm wie ein Vater am Sohn.“ Gemäß dieser Deutung stellen sich die zu erduldenen Missgeschicke als Prüfungen eines gütigen Gottes dar, der die Persönlichkeit des Menschen schulen möchte. Ließe er uns alles gelingen, so würden wir mitunter rasch übermütig werden, was uns zwar nicht notgedrungen zu unrechtem Handeln verleiten müsste, wohl aber unser Einfühlungsvermögen und Interesse für die Lage unserer Mitmenschen stark beeinträchtigen könnte. Wer hingegen die eigenen Unzulänglichkeiten zu bedenken weiß, kann seinem Gegenüber aufgeschlossener und barmherziger begegnen.

Für die charakterliche Bildung eines Kindes mag es in der Tat wenig zuträglich sein, wenn es nie ein „Nein!“ hört und somit nicht erfährt, was es heißt, zu teilen oder zu verzichten. Kinder brauchen Grenzen, und demnach erfordert elterliche Liebe bisweilen auch Strenge. Natürlich kritisieren Kinder die Entscheidungen von Erwachsenen, da sie deren Beweggründe häufig nicht nachvollziehen können. Sie fixieren sich sehr stark auf den Augenblick des Geschehens und die kurzfristige Aussicht auf Vorteil, während die Eltern die Lage in der Regel aus einem sehr viel breiteren Blickwinkel heraus betrachten und oft mehrere Faktoren gleichzeitig berücksichtigen müssen. Der genannte biblische Vergleich ist insofern sehr schön, als der Mensch in ähnlicher – wenn auch nicht kindlicher – Weise den göttlichen Ratschluss hinterfragt. Wenn Gott nun als allwissender Schöpfer gedacht wird, Der als Einziger den Gesamtzusammenhang der Dinge sowie ihren Anfang und ihr Ende kennt, während wir als Seine Geschöpfe nur ein äußerst beschränktes Fassungsvermögen besitzen, so muss ein solches Unterfangen im Grunde aussichtslos sein. Das biblische Buch Jesaja bringt dies treffend zum Ausdruck. In Jes 55,8f. spricht Gott:

Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, [...] sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken.

Macht es vor diesem Hintergrund Sinn, sich gegen die *conditio humana* – also den Zustand unseres menschlichen Daseins – zu sträuben, oder könnte Glückseligkeit nicht vielmehr darin bestehen, die eigene Geschöpflichkeit zu bejahen und damit die Begrenztheit dessen, was wir in diesem Leben erreichen können, zu akzeptieren? Lohnt es sich, mit aller Kraft gegen Dinge anzukämpfen, die wir nicht ändern können, oder wäre es nicht weiser, hin und wieder einzusehen, dass wir bestimmte Entwicklungen nicht lenken können? Der berühmte Stoiker Epiktet (gest. um 138) eröffnet sein *Ἐγχειρίδιον* (zu lesen „Encheiridion“) mit folgendem Lehrsatz, dessen Verinnerlichung er gewissermaßen als Schlüssel zum Glück betrachtet:

Über das eine gebieten wir, über das andere nicht. Wir gebieten über unser Begreifen, unsern Antrieb zum Handeln, unser Begehren und Meiden, und, mit einem Wort, über

3 Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Standardausgabe mit Apokryphen, Stuttgart 1999.

alles, was von uns ausgeht; nicht gebieten wir über unsern Körper, unsern Besitz, unser Ansehen, unsere Machtstellung, und, mit einem Wort, über alles, was nicht von uns ausgeht. Worüber wir gebieten, ist von Natur aus frei, kann nicht gehindert oder gehemmt werden; worüber wir aber nicht gebieten, ist kraftlos, abhängig, kann gehindert werden und steht unter fremdem Einfluß. Denk also daran: Wenn du das von Natur aus Abhängige für frei hältst und das Fremde für dein eigen, so wird man deine Pläne durchkreuzen und du wirst klagen, die Fassung verlieren und mit Gott und der Welt hadern; hältst du aber nur das für dein Eigentum, was wirklich dir gehört, das Fremde hingegen, wie es tatsächlich ist, für fremd, dann wird niemand je dich nötigen, niemand dich hindern, du wirst niemanden schelten, niemandem die Schuld geben, nie etwas wider Willen tun, du wirst keinen Feind haben, niemand wird dir schaden, denn du kannst überhaupt keinen Schaden erleiden.<sup>4</sup>

Dass Epiktets Haltung nichts mit Fatalismus zu tun hat, zeigt seine Unterscheidung zwischen Dingen, über die wir gebieten, und anderen, die nicht von uns ausgehen. Erstere sind somit eindeutig intrinsischer Natur, und der Mensch ist dazu aufgefordert, sie aktiv zu kultivieren, während letztere von außen kommen und so angenommen werden sollten, da es töricht erscheint, vergebens gegen Umstände anzukämpfen, die der Einzelne selbst nicht ändern oder beseitigen kann. In Anlehnung an diese Weisheit ließe sich nun aus theologischer Sicht fragen, ob der Mensch überhaupt glücklich werden und zur Ruhe kommen kann, solange er die Gesetzmäßigkeit des Daseins leugnet. Was bleibt letzten Endes dem Kind, welches das Handeln seiner Eltern nicht verstehen kann? Die Antwort lautet: Vertrauen. Das Kind mag zwar im Moment der persönlichen Enttäuschung seinen Unmut zeigen und die offene Auseinandersetzung suchen, doch vielleicht begreift es das Vorgehen der Eltern zu einem späteren Zeitpunkt und gewinnt dadurch eine stärkere Zuversicht in ihr Wohlwollen. Wenn das Kind an der liebenden Fürsorge seiner Familie ernsthaft zweifelt, nimmt die Beziehung Schaden, und es entfernt sich von ihrer gutgesinnten Führung. Eine Aussöhnung ist jedoch jederzeit möglich, sofern die Eltern keine Tyrannen sind, versteht sich.

Ebenso sollte auch ein frommer Mensch nicht an der göttlichen Vorsehung verzagen, wenngleich sie ihm hart erscheinen mag. „Meinen die Menschen, dass sie in Ruhe gelassen werden, nur weil sie sagen: ‚Wir glauben‘, ohne dass sie der Versuchung ausgesetzt werden?“<sup>5</sup>, fragt uns der Koran (Koran 29/2) und bestätigt damit die biblische Haltung, dass der Glaube Prüfungen standhalten muss, um Wahrhaftigkeit zu erlangen. Ohne Werke der Geduld und des Gehorsams droht er sonst, sich rasch zu verflüchtigen oder bedeutungslos zu werden. Der Jakobusbrief kommentiert diesen Umstand folgendermaßen (Jak 2,19-22):

Du glaubst, dass nur einer Gott ist? Du tust recht daran; die Teufel glauben's auch und zittern. Willst du nun einsehen, du törichter Mensch, dass der Glaube ohne Werke nutzlos ist? Ist nicht Abraham, unser Vater, durch Werke gerecht geworden, als er seinen Sohn Isaak auf dem Altar opferte? Da siehst du, dass der Glaube zusammengewirkt hat mit seinen Werken, und durch die Werke ist der Glaube vollkommen geworden.

4 Epiktet, *Handbüchlein der Moral. Griechisch/Deutsch*, übers. und hrsg. v. Kurt Steinmann, Stuttgart 1992, S. 4f.

5 *Der Koran*, Übersetzung von Adel Theodor Khoury unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, Gütersloh 1987. Die Übersetzungen der Koranzitate folgen größtenteils diesem Band, allerdings mit gelegentlichen – *kursiv* hervorgehobenen – Modifikationen durch die Verfasser.

Selbstverständlich wird der Mensch dennoch immer wieder nach der Güte und dem Wohlwollen Gottes fragen. Dies ist nicht nur sein Recht, sondern liegt wohl auch in seiner Natur. Gleichzeitig sollten wir uns aber auch dessen bewusst sein, dass Gott dieselben Eigenschaften bei uns sucht. Bevor man also einseitig Gerechtigkeit „von oben“ einfordert, sollte man prüfen, was man selbst zu dieser beitragen kann. „Denn nach welchem Recht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden; und mit welchem Maß ihr messt, wird euch zugemessen werden“ (Mt 7,2), um an dieser Stelle eine weitere Maxime aus dem Neuen Testament zu zitieren.

### **Mit halben Fragen zu einem ganzheitlichen Urteil?**

Die Dialektik unseres irdischen Daseins sollte uns nicht nur zum Nachdenken auffordern, sondern auch dazu veranlassen, die immer wiederkehrenden großen Fragen über Gott und die Welt differenziert anzugehen. Wer dementsprechend das unverschuldete Leid thematisiert, darf das gegenteilige Phänomen des unverdienten Glücks nicht übersehen. Gesund geboren zu werden in einem Land, in dem Frieden und Wohlstand herrschen, ist keine persönliche Leistung, sondern ein Segen. Dasselbe gilt für den Zugang zu guter Bildung. Niemand, der diese Ausgangsbedingungen hat, käme auf die Idee, sie zum Anlass für seine Kritik an der Gerechtigkeit Gottes zu nehmen. Wahrscheinlicher ist, dass er seine Situation für selbstverständlich erachtet und sogar Weiteres verlangt, denn nach Aussage des Korans (vgl. Koran 102/1f.) lenkt das Streben nach mehr die Menschen solange ab, bis sie die Gräber aufsuchen. Doch nicht nur in der Bedrängnis, sondern auch in der Begünstigung kann eine Prüfung liegen, wie weiter unten im Rahmen der koranischen Beurteilung von Glück und Leid noch zu zeigen sein wird.

Zu einer ausgewogenen Bewertung des göttlichen Wirkens in der Welt gehört ferner, die unterschiedlichen Startbedingungen, Möglichkeiten und Begabungen der Menschen nicht von vornherein für ungerecht zu erachten, sondern sie im Kontext der jeweiligen Heilslehre einer Religion zu deuten. Wer über die diesseitige Existenz mit all ihren Entbehrungen spricht, ohne dabei die Verheißungen des jenseitigen Lebens zu berücksichtigen, übersieht einen zentralen Gedanken, der allen drei abrahamitischen Religionen zu eigen ist. Im Gegensatz zu politischen Ideologien, Sozialutopien oder wissenschaftlichen Theorien geht die Perspektive des Glaubens nämlich über den endlichen Zusammenhang unseres weltlichen Daseins hinaus. Sowohl das Judentum als auch das Christentum und der Islam bekennen die Wahrheit von Auferstehung, Gericht und ewigem Leben. Wer diese *entscheidende* Dimension des Glaubens leugnet, der muss an der Beschwerlichkeit unserer hiesigen Existenz sowie der ungleichen Zuteilung von Wohlstand, Gesundheit und Glück notwendigerweise Anstoß nehmen. Wer aber das jenseitige Leben anzweifelt, der verabsolutiert gleichzeitig das diesseitige und trägt damit Erwartungen an dieses heran, die zwangsläufig enttäuscht werden müssen.

Das soll keinesfalls heißen, dass ein Glaubender in diesem Leben kein Glück erwarten darf. Das irdische Dasein ist eine reale Angelegenheit und somit ernst zu nehmen, aber es ist nach religiöser Auffassung eben nicht alles. Demzufolge lässt sich unsere Welt – religiös betrachtet – nur vor dem Hintergrund der wechselseitigen Beziehung begreifen, in der sie zur kommenden steht. Gleichfalls kann das, was wir profan als Glück oder Leid betrachten, aus theologischer Sicht nicht beurteilt werden, wenn deren soteriologischen Aspekte dabei unberücksichtigt bleiben. Wer die Konzeption des Jenseits von der Bewer-

tung des Diesseits abkoppelt, negiert den ganzheitlichen Horizont des religiösen Denkens und ist somit außerstande, dieses zu verstehen. Eine mathematische Gleichung geht aber nicht auf, wenn man eine Seite mit null multipliziert und denkt, dass auf der anderen Seite eine positive Zahl stehen bleiben muss. In gleicher Weise kann man keine Überlegungen zur Gerechtigkeit Gottes anstellen, wenn man Sein *Gerichtshandeln* außer Acht lässt. Die theologische Schlüsselfunktion des Gerichts beschreibt Udo Schnelle in seiner *Theologie des Neuen Testaments* vielmehr wie folgt:

Positiv bringt sie [i.e. die Gerichtsvorstellung, die Verf.] zum Ausdruck, dass sich Gott nicht gleichgültig zum Leben eines Menschen und zur Geschichte insgesamt verhält. Würde das endzeitliche Handeln Gottes als Retten/Verurteilen durch Richten entfallen, dann blieben die Taten eines Menschen un beurteilt und mehrdeutig. Das Unrecht würde über das Recht triumphieren, das Böse bzw. Negative würde das letzte Wort behalten. Gerade als Schöpfer zeigt sich Gott in seinem richtenden Handeln für seine Schöpfung verantwortlich.<sup>6</sup>

Aus dieser Sichtweise lässt sich schlussfolgern, dass die Frage nach der sog. Theodizee – zusammengesetzt aus den griechischen Nomen *θεός* (zu lesen: *theós*, „Gott“) und *δίκη* (zu lesen: *dikē*, „Gerechtigkeit“) – ohne den jenseitigen Gerichtsbezug im Grunde keinen Sinn macht, denn wenn Gott in der Tat gerecht ist, dann kann das Handeln der Menschen nicht ohne Folgen bleiben.<sup>7</sup> Andernfalls müsste man angesichts des Unheils in der Welt unwiderruflich davon ausgehen, dass Gott entweder nicht existiert oder aber sehr indifferent zu Seiner Schöpfung steht, wenn Er so viel Leid offenbar ungerührt zulässt.

### Glück und Leid als apologetisches Problem der christlichen Theologie

Nachdem diese Aspekte nun genannt sind, könnte man fragen, warum es dennoch christliche Theologen gibt, die versuchen, das menschliche Elend und die Theodizee zu erklären, ohne dabei auf Jenseitsvorstellungen einzugehen. Dies mag einerseits daran liegen, dass die wissenschaftliche Theologie aufgrund ihres historisch-kritischen Zugangs zur Bibel sowie ihres allgemein eher positivistischen Blickwinkels oft sehr zurückhaltend argumentiert, wenn es um die metaphysischen Dimensionen des christlichen Bekenntnisses geht. Andererseits scheint sich die Notwendigkeit, das fortdauernde(!) Leiden in der Welt ohne „Vertröstung“ auf das Jenseits erklären zu müssen, bereits aus der neutestamentlichen Soteriologie zu ergeben. Entsprechend ihrer – innerbiblisch nicht unproblematischen – Erfüllungs- und Überbietungstheologie(n) lehren die Schriften des Neuen Testaments nämlich, dass sich mit dem göttlichen Heilshandeln an und durch Jesus Christus ein fundamentaler Wandel der Wirklichkeit vollzogen habe. Der verhängnisvolle Kreislauf von Leid, Tod und Sünde sei nunmehr durchbrochen und das messianische Zeitalter habe begonnen.

Die synoptischen Evangelien künden vom hereinbrechenden Reich Gottes, wobei unklar bleibt, ob es bereits vor dem Ostergeschehen erfahrbar ist, ob es mit Christi Auferstehung seinen Anfang nimmt oder ob es sich letztgültig erst mit der Wiederkunft des verherrlichten Menschengesohnes manifestiert. Die Endzeitreden Jesu (Mt 24,1-25,46; Mk 13,1-37; Lk 21,5-36) legen nahe, dass die sog. Parusie (gr. *παρουσία*, zu lesen: *parusia*) des Herrn – also die Wiederkunft Jesu und das damit verbundene Gerichtshandeln – zum

6 Udo Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, S. 111f.

7 Vgl. ebd.



Greifen nahe ist (vgl. Mt 24,34; Mk 13,30; Lk 21,32). Die unmittelbare Endzeiterwartung prägt auch das Denken des Paulus, welches an dieser Stelle kurz am Beispiel des Römerbriefs dargelegt werden soll. Paulus sieht sich dazu auserwählt, die Heiden in den letzten Tagen zu Christus zu rufen (Röm 1,1-5; 13,11f.). Die Verstocktheit Israels gegenüber Jesus betrachtet er in diesem Zusammenhang als Teil des göttlichen Heilsplans: Die Mehrheit der Juden musste den Messias zunächst verkennen, damit das Evangelium zu den Heiden gelangen konnte (Röm 11,11f., 11,25). Paulus rechnet jedoch damit, dass Israel schon bald in Jesus den Messias erkennen und es im Zuge der Parusie somit zu einer Aussöhnung der beiden Gruppen kommen werde (Röm 11,13-16, 11,26f., 11,30ff.). Von einem ähnlichen Standpunkt her beurteilt er das Verhältnis zwischen hellenischen und jüdischen Christen. Seine ambivalenten Aussagen zur Beschneidung und den Speisevorschriften zielen auf die Geschlossenheit der Gemeinde, denn Eintracht ist ihm angesichts des Eschatons wichtiger als ein endgültiges Urteil über den Stellenwert des Gesetzes (Röm 14,1-15,7).

Das Ausbleiben des Endgeschehens führt die neutestamentliche Heilslehre indessen in eine ernsthafte Aporie, denn das, was ihre Schriften für überwunden – oder so gut wie überwunden – erklären, setzt sich auch nach dem Kreuzesgeschehen ungehindert fort. Paulus predigt das Leben im Geiste, doch dieses ist real ebenso wenig spürbar wie das Reich Gottes. Die Dialektik des irdischen Daseins bleibt, Tod und Sünde greifen noch immer um sich. Dass Paulus die große Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit bewusst ist, lässt sich daran erkennen, wie sehr er mit sich selbst um einen klaren Standpunkt ringt:

Die Macht der Sünde sei ein für alle Mal besiegt, aber immer noch präsent (Röm 6); das Heil sei den auf Christus Vertrauenden sicher (Röm 5,1-11; 8,1, 8,31-39), aber dennoch widerruflich (Röm 8,24; 11,17-22); das Leben im Geiste habe für alle Christen begonnen (Röm 8,9ff., 8,16), müsse aber dennoch erst erreicht werden (Röm 5,2; 8,12f., 8,17-24; 12,1f.; 13,14); der alte Bund sei überholt (Röm 3,1ff., 3,9; 9,6), aber immer noch wirksam (Röm 11); das Gesetz führe nicht (mehr) zum Heil (Röm 3,19-28; 4,14ff.; 7,4-11; 9,30ff.), sei aber dennoch „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12); der Tod sei durch die Sünde in die Welt gekommen und durch Christus überwunden worden (Röm 5,12-21), bleibe aber dennoch – ebenso wie das Leid – eine Realität (Röm 8,18-23).

Wäre die Parusie zur Zeit des Paulus noch geschehen, hätte man ihn als Kündler eines neuen Zeitalters gefeiert. In langfristiger Perspektive erweist sich die zeitliche Verlagerung der christlichen Erlösungslehre jedoch als Problem.<sup>8</sup> Während das Judentum die Welt nämlich nach wie vor für unerlöst hält und seine Hoffnung demnach auf eine messianische Zukunft richten kann, kommt die christliche Theologie bereits im Neuen Testament an einen *point of no return*, denn ihre Gegenwartsgewandtheit suggeriert einen spürbaren Paradigmenwechsel innerhalb der Schöpfung, für den bisher kein Beweis erbracht werden konnte. Dass jüdische Theologen diesen Umstand zum Anlass des Widerspruchs nehmen, ist verständlich. Schalom Ben-Chorin formuliert seine Kritik folgendermaßen:

Das Pleroma, die Fülle der Gottheit, soll ja schon in dieses unser Äon eingegangen sein, nämlich durch die erlösende Opfertat [Jesu, *die Verf.*] auf Golgatha. Und wir [Juden, *die Verf.*], die wir unter dem Bunde des Gesetzes und im Lichte der prophetischen Verhei-

8 Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 338.

ßung ausharren, wir wissen nichts von solcher Zäsur inmitten einer so ganz und gar unerlösten Welt der Kriege und der Angst, der Krankheiten und der sozialen Ungerechtigkeit, der Verfolgungen und der Schmerzen, der Lüge und des Betrugs, der Roheit [sic!] und Herzenshärte, der Begierden und Süchte. Das alles hat sich ja seit dem Auftreten Jesu [...] nicht geändert. [...] Es geht hier nicht um eine rationalistische Reaktion auf eine metaphysische Grundfrage, sondern um die empirische Antwort auf ein Theologumenon. [...] So müssen wir also von der Bibel her fragen, ob sich die Botschaft des Alten Testaments im Neuen Testament nur als Erfüllung ausgibt oder ob sie sich in der Geschichte [...] erfüllt hat. Und da müssen wir verneinend das Haupt schütteln: Nein, da ist noch kein Reich und kein Frieden und keine Erlösung, und es steht noch in der Ferne oder der Nähe der Zukunft [...], wann [...] das Reich Gottes anbrechen wird. [...] wir erwarten die vollkommene Erlösung, das Reich der Gnade, und kennen keine Enklaven der Erlösung inmitten einer unerlösten Welt.<sup>9</sup>

Zwar gehen auch neutestamentliche Texte davon aus, dass die Vollendung des Heils noch ausstehe, dennoch stiften die Aussagen über das Ostergeschehen – auch mit Bezug auf das *Hier* und *Jetzt* – eine ungemene Erwartungshaltung, auf die Ben-Chorin – keine dreißig Jahre nach der Schoa! – zurecht voller Enttäuschung reagieren mag. Folgerichtig stellt das Unrecht in der Welt für die christliche Theodizee ein ungemein größeres Erklärungsproblem dar als für das Judentum. Sie muss nämlich nicht nur prinzipiell darauf antworten, warum Gott unverschuldetes Leid zulässt, sondern ferner begründen, warum Er es nach Golgatha immer noch tut. Somit wird deutlich, warum die christliche Theologie bei der Rechtfertigung des Unrechts in der Welt nicht allein auf eine jenseitige (Er-)Lösung zurückgreifen kann. Die islamische Theologie darf hier allerdings einen anderen Weg gehen, denn die koranische Kosmologie betrachtet weder den Tod noch das Leid, weder die Sünde noch das Böse als unvorhergesehene Phänomene innerhalb der Schöpfung, sondern teilt jedem von ihnen einen festen Platz bzw. eine bestimmte Funktion zu. Dementsprechend formuliert der Koran den Grundsatz, dass Gott alle Dinge „in rechter Weise“ (*bi-l-ḥaqq*) erschaffen habe (Koran 6/73, 44/39, 45/22,39) und „in rechtem Maße“ (*mawzūn*) gedeihen lasse (Koran 15/19). Nach diesem ausführlichen thematischen Einstieg soll es nun darum gehen, aufbauend auf den zentralen Attributen Gottes schrittweise zu einer umfassenden koranischen Beurteilung von Glück und Leid zu gelangen.

## II. Glück und Leid im Koran

### Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als zentrale Wesenszüge Gottes im Koran

Der Koran lässt weder am jenseitigen Gericht noch an der Gerechtigkeit des Richters den geringsten Zweifel, denn das Schlechte und das Gute sind vor Gott nicht gleich (vgl. Koran 5/100). Folgerichtig fragt Gott an anderer Stelle (Koran 38/28): „Oder sollen Wir etwa diejenigen, die glauben und die guten Werke tun, den Unheilstiftern auf Erden gleichstellen, oder die Gottesfürchtigen denen, die voller Laster sind?“ Das wäre laut Koran 11/24 das selbe, als würde man einen Blinden und einen Tauben mit einem Sehenden und einem Hörenden vergleichen. Ein solches Verhalten stünde allerdings im Widerspruch zum Wesen Gottes, denn letzterer ist nach eigenem Zeugnis niemals ungerecht (Koran 8/51, 26/209, 40/31, 42/72, 50/29). Vielmehr wird am Gerichtstag jeder Einzelne erfahren, was

9 Schalom Ben-Chorin, *Jesus im Judentum*, Wuppertal 1970, S. 66f.

er für das jenseitige Leben getan und unterlassen hat, so Koran 82/5, wobei keine Seele die Last einer anderen tragen muss (Koran 6/164, 17/15, 35/18, 53/38). Koran 21/47 betont die absolute Rechtmäßigkeit in der Beurteilung des Menschen, bei der nicht das Geringste unberücksichtigt bleiben wird: „Und Wir stellen die gerechten Waagen für den Tag der Auferstehung auf. So wird keiner Seele in irgend etwas Unrecht getan. Und wäre es auch das Gewicht eines Senfkornes, Wir bringen es bei. Und Wir genügen für die Abrechnung.“ In Koran 34/26 wird Gott mit Verweis auf Seine Allwissenheit als bester Richter bezeichnet und Koran 95/8 stellt die rhetorische Frage, ob Er nicht der gerechteste Richter sei. Die Theodizee wird derart oft betont, dass es aus koranischer Sicht nahezu undenkbar erscheint, an Gott zu glauben, ohne Seine Gerechtigkeit zu bezeugen.

Dasselbe gilt für Seine – im Koran ebenso häufig bekräftigte – Barmherzigkeit, denn Gottes absoluter Rolle als *aḥkam al-ḥākimīn* (Koran 95/8) korrespondiert – schon rein sprachlich – Seine unüberbietbare Eigenschaft als *arḥam ar-rāḥimīn* (Koran 7/151, 12/64, 12/92, 21/83), d.h. als „barmherzigster Erbarmer“. „Vorgeschrieben hat Er sich selbst die Barmherzigkeit“ heißt es sogar in Koran 6/12, was den herausragenden Stellenwert dieses Wesenszugs unterstreicht. Daraus folgt, dass Gott – wie gleich mehrere Verse besagen (Koran 2/233,286, 6/152, 7/42, 23/62) – von niemandem mehr fordert, als er zu leisten vermag. Ferner macht Koran 1/4 gleich zu Beginn deutlich, dass Gott nicht allein Richter, sondern vielmehr auch „Herrscher am Tag des Gerichts“ (*mālik yawm ad-dīn*) sein werde. Das bedeutet, dass Er in der Position ist, Gnade vor Recht walten zu lassen. Folgerichtig ruft Koran 39/53 die Menschen auf: „O meine Diener, die ihr gegen euch selbst Übertretungen begangen habt, gebt die Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes nicht auf. Gott vergibt die Sünden alle. Er ist ja der, der voller Vergebung und barmherzig ist.“ Zudem verheißt Koran 73/20, dass Gott das Gute besser vergelten werde: „Und was ihr für euch selbst an Gutem vorausschickt, das werdet ihr bei Gott vorfinden als noch besser und großartiger belohnt. Und bittet Gott um Vergebung. Gott ist ja voller Vergebung und barmherzig“.

### **Gottvertrauen als zentrales Merkmal des Glaubens**

„Aber vielleicht ist euch etwas zuwider, während es gut für euch ist. Und vielleicht liebt ihr etwas, während es schlecht für euch ist. Und Gott weiß, ihr aber wisst nicht Bescheid.“, heißt es in Koran 2/216. Damit stellt der Koran fest, dass unsere menschliche Auffassung dessen, was gut und schlecht für uns ist, nicht notwendigerweise mit dem korreliert, was Gott mit uns vorhat. Angesichts unseres begrenzten Begriffsvermögens glauben wir zwar häufig, unserem Glück auf der Spur zu sein, doch vergessen wir dabei nicht selten, dass es laut koranischer Aussage allein Gott ist, der aufgrund Seiner Allwissenheit und Weisheit ausreichende Kenntnis darüber hat, was für den Menschen am besten ist. Wohl wissend, dass der Mensch kleinmütig ist (Koran 70/19), läßt Er ihn zu seinem Glück ein. Voraussetzung dafür ist allerdings das unbedingte Vertrauen in das göttliche Wohlwollen. Dazu gehört nach koranischem Verständnis auch das Erdulden von Dingen, die der Mensch für ein Übel hält, denn wahrer Glaube bewährt sich in der Bedrängnis. In Koran 2/155f. lesen wir demnach: „Und Wir werden euch sicher Prüfungen aussetzen mit ein wenig Furcht und Hunger und mit Verlust an Vermögen, Seelen und Früchten. Und verkünde den Geduldigen frohe Botschaft, die, wenn ein Unglück sie trifft, sagen: ‚Wir gehören Gott, und wir kehren zu Ihm zurück‘“.

Wer diesen letzten Satz mit voller Überzeugung sagen kann, vertraut darauf, dass Gott dem Frommen einen Ausweg schafft und ihm von unerwarteter Seite Unterhalt zukommen lässt, wie es in Koran 65/2f. heißt: „Und wer auf Gott vertraut, dem genügt Er. Gott erzielt Sein Anliegen. Gott legt für jede Sache ein Maß fest.“ Die falsche Geisteshaltung wird in Koran 41/49ff. demgegenüber wie folgt beschrieben:

Der Mensch wird nicht überdrüssig, um das Gute zu bitten. Wenn das Böse ihn berührt, dann ist er verzweifelt und gibt die Hoffnung auf. Und wenn Wir ihn eine Barmherzigkeit von Uns kosten lassen, nachdem ihn ein Schaden berührt hat, sagt er bestimmt: ‚Das steht mir zu‘. [...] Und wenn Wir dem Menschen Gnade erweisen, wendet er sich ab und entfernt sich beiseite. Wenn ihn aber das Böse berührt, ergeht er sich in ausführlichem Beten.

Der Koran lehrt, dass alles Gute (*ḥasana*), das dem Menschen widerfähre, von Gott komme, während alles Schlechte (*sayyi`a*), das ihn treffe, von ihm selbst ausgehe (Koran 4/79). Die übrigen Dinge, die vordergründig als Übel oder Gunst erscheinen mögen, seien göttliche Prüfungen, denen der Einzelne und seine Umwelt ausgesetzt würden. Das Beispiel des geizigen Qārūn aus dem Volke Mose veranschaulicht die Reziprozität solcher Verhaltensproben sehr deutlich. Wie der nachfolgende Ausschnitt aus Koran 28/76-83 zeigt, gereicht der unermessliche Reichtum Qārūns diesem zum Verderben und denen, die ihn beneiden, zur Mahnung:

Qārūn gehörte zum Volk des Mose. Er behandelte es mit ungerechter Gewalt. Und Wir ließen ihm solche Schätze zukommen, daß deren Schlüssel eine schwere Last für eine Schar kräftiger Männer gewesen wären. Als seine Leute zu ihm sagten: ‚[...] Strebe mit dem, was Gott dir zukommen ließ, nach der jenseitigen Wohnstätte, und vergiß auch nicht deinen Anteil am Diesseits. Und tu Gutes, so wie Gott dir Gutes getan hat. Und suche nicht das Unheil auf der Erde, Gott liebt ja nicht die Unheilstifter.‘ Er sagte: ‚Es [d.h. das Vermögen, *die Verf.*] ist mir zugekommen *allein* aufgrund des Wissens, das ich besitze.‘ [...] Und er kam zu seinem Volk in seinem Schmuck heraus. Diejenigen, die das diesseitige Leben begehrten, sagten: ‚O hätten doch auch wir das gleiche wie das, was Qārūn zugekommen ist! Er hat großes Glück‘ (*inna-hu la-dū ḥaẓẓ ‘aẓīm*). Und diejenigen, denen das Wissen zugekommen war, sagten: ‚Wehe euch! Der Lohn Gottes ist besser für den, der glaubt und Gutes tut. *Und keiner wird ihn erlangen außer den Geduldigen.*‘ Da ließen Wir die Erde mit ihm und seiner Wohnstätte versinken. [...] Und diejenigen, die sich am Tag zuvor seine Stelle gewünscht hatten, fingen schon am Morgen an zu sagen: ‚Fürwahr, es ist Gott, Der den Lebensunterhalt großzügig und bemessen zuteilt, wem Er will. Wäre uns Gott aber nicht gnädig gewesen, so hätte Er uns *ebenfalls* versinken lassen. [...]‘ Das ist die jenseitige Wohnstätte. Wir bestimmen sie für diejenigen, die nicht hohe Macht auf der Erde und nicht Unheil suchen. Und das Ende gehört den Gottesfürchtigen.

Wie sich zeigt, gibt es bezüglich dessen, was Glück ist und wem man es zu verdanken hat, sehr starke Wahrnehmungsunterschiede – je nachdem, ob man den Sachverhalt aus einer religiösen Warte oder nach Menschenweise beurteilt. Dementsprechend sollte man weder hochmütig werden, wenn Gott einem eine Gunst gewährt, noch sollte man undankbar sein, wenn Er einem diese wieder nimmt (Koran 11/9). Aus koranischer Sicht ist es vielmehr erforderlich, dass der Einzelne die Gnade Gottes – im Gegensatz zu Qārūn – als solche anerkennt und daraus eine soziale Verantwortung zieht. Andernfalls verkehrt sich der Se-

gen des Reichtums in eine schwere Last, während sich die Bedrängnis der Armut – sofern demütig angenommen und nicht als ungerechte Strafe empfunden – in Glück verwandelt. Wie bereits im vorangegangenen Kapitel erwähnt, verlangt Gott von niemandem, dass er Rechenschaft ablegt für Dinge, die außerhalb seiner Möglichkeiten liegen. Koran 65/7 bestätigt dies:

Der Wohlhabende soll entsprechend *seines Vermögens (für Andere) ausgeben*. Und wem der Unterhalt bemessen zugeteilt wurde, der soll von dem ausgeben, was Gott ihm hat zukommen lassen. Gott *belastet eine Seele nicht über das hinaus*, was Er *ihr* hat zukommen lassen. Gott wird nach der schwierigen Lage Erleichterung schaffen.

Der Vers verdeutlicht, dass nach koranischem Verständnis Gott die Menschen in der Tat sehr unterschiedlich begütert. Um diesen Punkt begreifen zu können, gilt es zunächst einzusehen, dass die Dialektik unserer diesseitigen Existenz, welche von Gegensätzen wie Glück und Leid, Armut und Wohlstand, Gebrechen und Gesundheit, Liebe und Hass sowie Leben und Tod geprägt ist, nicht als Defekt innerhalb der Schöpfung aufgefasst wird, sondern ursächlich mit dem göttlichen Willen verbunden ist. Um dies zu belegen, muss man auf keine allegorische Deutung der Koranverse 36/36 und 43/12 zurückgreifen, wo es heißt, dass Gott alle Arten paarweise erschaffen habe. Es genügt vielmehr, Koran 6/165 zu zitieren. Dort lesen wir über Gott: „Er ist es, der euch zu aufeinanderfolgenden Generationen auf der Erde gemacht und die einen über die anderen um Rangstufen erhöht hat, um euch zu prüfen in dem, was Er euch zukommen ließ. Dein Herr ist schnell im Bestrafen, und Er ist voller Vergebung und barmherzig.“ Folglich haben die Menschen zwar unterschiedlich gute Ausgangssituationen im Leben und tragen verschieden große Lasten; die Ungerechtigkeit, die daraus resultieren *kann*, ist jedoch auf das Handeln der Menschen und ihr mangelndes soziales Bewusstsein zurückzuführen. An dieses appelliert Gott unablässig, indem Er Seine Diener dazu aufruft, gerecht zu handeln (Koran 16/90) und in guten Werken zu wetteifern (Koran 2/148). Statt sich gegenseitig zu verleumden (Koran 49/11) und durch Betrug um ihr Vermögen zu bringen (Koran 4/29), sollen die Menschen einander Güte erweisen (Koran 2/237, 4/36, 65/6), sich in Rechtschaffenheit und Frömmigkeit helfen (Koran 5/2, 58/9) sowie einander zu Geduld und Barmherzigkeit ermahnen (Koran 90/17).

Damit unterstreicht der Koran die Bedeutung des Diesseits: Man soll sich aktiv für diese Welt einsetzen, um sie gerechter zu machen. Nach koranischem Verständnis entfalten sich Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht nur in einer jenseitigen Sphäre, sondern stellen – vergleichbar mit Naturkonstanten – ewige Prinzipien dar, an denen sich der Mensch zu seinem eigenen Wohl (Koran 17/7, 45/15, 57/21) tatkräftig orientieren möge. Koran 5/8 verdeutlicht dies wie folgt:

O ihr, die ihr glaubt, tretet für Gott ein und legt Zeugnis für die Gerechtigkeit ab. Und der Hass gegen bestimmte Leute soll euch nicht dazu verleiten, nicht gerecht zu sein. Seid gerecht, das entspricht eher der Gottesfurcht. Und fürchtet Gott. Gott hat Kenntnis von dem, welches ihr tut.

Zudem betont der Koran immer wieder, dass Gott die Gerechten liebe (z.B. Koran 49/9, 60/8), nicht aber die Ungerechten und die Frevler (z.B. Koran 3/140, 42/40). Da der Mensch jedoch einen freien Willen besitzt und sein Verhalten von Gott geprüft wird, sind die Gegensätze des irdischen Daseins gewissermaßen systemrelevant. Man könnte hierzu

zahlreiche Beispiele formulieren, doch soll an dieser Stelle eines genügen: Gäbe es keine Krankheiten, dann könnte der gesunde Mensch weder seine Gesundheit wertschätzen noch hinsichtlich seiner Hilfsbereitschaft für Kranke erprobt werden. Gleichfalls könnte der duldsame Kranke weder die liebende Fürsorge seines Nächsten erleben noch auf Gottes Nachsicht hoffen. Diese Sichtweise mag sich unserem heutigen Denken weitgehend verschließen, steht aber im Einklang mit der koranischen Theologie, die – wie bereits erwähnt – sogar dem Bösen einen wichtigen Platz im Schöpfungsgefüge einräumt. Mehr zu diesem letzten Punkt jedoch später. Für den Augenblick erscheint es wichtiger, einen anderen Aspekt hervorzuheben, der nicht nur sämtliche der bisher gemachten Feststellungen zu unserer Existenz rekapituliert, sondern in gewisser Weise auch den Kern des islamischen Glaubens berührt: Die Dialektik des hiesigen Lebens mit all seinen Höhen und Tiefen soll den Menschen nämlich zu der Einsicht führen, dass jede Angelegenheit von Gott ausgeht und einst zu ihm zurückgebracht wird (Koran 2/210). Folgerichtig hat der Dualismus in der koranischen Kosmologie keinen Platz. Vielmehr ist es allein der Monotheismus, dem die Fähigkeit beigemessen wird, den Menschen aus der Aporie seiner widersprüchlichen Lebenswelt herauszuführen.

Wenn Jesus in der Bergpredigt (Mt 6,24) demnach lehrt: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“, dann spricht er einen Grundsatz aus, den man ohne Weiteres auf den Koran übertragen kann. Der aramäische Begriff *mamōnā*, welcher gemeinhin mit weltlichem Besitz assoziiert wird, beschreibt zunächst nämlich alles Vergängliche, worin der gottvergessene Mensch sein Vertrauen, ja seinen Glauben setzt, ohne dabei zu bedenken, dass sein Erfolg im Leben letzten Endes von Gott abhängt. Wer also meint, in Wohlstand, Gesundheit, Kinderreichtum oder anderen Dingen Zuflucht zu finden, gibt sich einer trügerischen Hoffnung hin, die früher oder später enttäuscht wird. Der reiche Mann, der sich angesichts seiner guten Ernte sagt (Lk 12,19): „Liebe Seele, du hast einen großen Vorrat für viele Jahre; habe nun Ruhe, iss, trink, und habe guten Mut!“, erhält von Gott folglich die Antwort (Lk 12,20): „Du Narr! Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern; und wem wird dann gehören, was du angehäuft hast?“ Analog dazu ließe sich die koranische Aufforderung, allein auf Gott zu vertrauen (z.B. Koran 5/11) und ihm nichts beizugesellen, als wohlwollender Ratschlag an die Gläubigen deuten, sich keinen falschen Illusionen hinzugeben.

Die zentrale Bedeutung des menschlichen Vertrauens in Gottes Allmacht und gute Fügung illustriert der Koran anhand zahlreicher Beispiele, wie etwa des wechselhaften Werdegangs Josefs, dessen Geschichte sich die gleichnamige 12. Sure (i.e. *sūrat Yūsuf*) widmet. Analog zur biblischen Erzählung wird Josef von seinen neidischen Brüdern in einem Brunnen ausgesetzt, wo ihn eine Karawane entdeckt und nach Ägypten in die Sklaverei verkauft. Im Hause seines Herrn fällt er aufgrund einer falschen Anklage in Ungnade, obwohl er dessen Frau und ihren Nachstellungen widersteht. Er bringt daraufhin eine längere Zeit im Gefängnis zu, wo er die Träume zweier Mitgefangener deutet. Dieser Umstand verhilft ihm letzten Endes – wenn auch erst Jahre später – zur Freiheit. Im Dienste des Königs gelangt er durch Klugheit, Fleiß und Aufrichtigkeit zu höchsten Würden und darf sich schließlich über ein glückliches Wiedersehen mit seiner Familie freuen. Die Erzählung von Josef zeigt, dass Gott die Macht dazu hat, selbst die hoffnungsloseste Lage zum Guten zu wenden, und dass es sich lohnt, Ihm sowie sich selbst treu zu bleiben.

Vergleichbares gilt für das Schicksal Hiobs, welches in Koran 21/83f. sowie 38/41-44 jeweils kurz angesprochen wird, sowie für die schwere Prüfung Abrahams, als dieser mit der Opferung seines Sohnes betraut wird (Koran 37/102-113). Diese biblisch-koranischen Gestalten und ihre Geschichten sind so bekannt, dass sie an dieser Stelle keiner näheren Erörterung bedürfen. Bemerkenswert ist allerdings, dass Abraham sowohl von Juden und Christen als auch von Muslimen für sein beispielloses und unbedingtes Gottvertrauen bewundert und geehrt wird, während alle drei Religionen Hiob als Sinnbild eines geduldigen Menschen betrachten, der trotz aller Heimsuchungen an Gott festhält.

Für die Zuversicht in die Richtigkeit der göttlichen Vorsehung wirbt auch eine koranische Erzählung von Moses (Koran 18/60-82), die keine biblische Parallele hat. In der besagten Geschichte begegnet Moses einem Diener Gottes und fragt ihn, ob er sich ihm anschließen könne. Dieser entgegnet ihm (Koran 18/67ff.): „Nimmer wirst du (es) bei mir aushalten können. Wie willst du das aushalten, wovon du keine umfassende Kenntnis hast? [...] Wenn du mir folgst, dann frage mich nach nichts, *bevor ich dir nicht selbst davon berichte.*“ Moses akzeptiert die Bedingung, scheitert an ihr aber dreimal hintereinander, da er angesichts dessen, was sein Begleiter tut, nicht umhin kann, diesen zur Rede zu stellen. Folglich trennt sich der Weggefährte von Moses, legt ihm zuvor jedoch dar, warum er zunächst ein Loch in ein Schiff geschlagen, dann einen Jungen getötet und schließlich eine Mauer aufgerichtet hat, ohne dafür Lohn zu verlangen (Koran 18/79-82):

Was das Schiff betrifft, so gehörte es armen Leuten, die auf dem Meer arbeiteten. Ich wollte es schadhaf machen, denn ein König war hinter ihnen her, der jedes Schiff mit Gewalt nahm. Was den Jungen betrifft, so waren seine Eltern gläubige (Menschen). Da fürchteten wir, er würde sie durch das Übermaß seines Frevels und durch seinen Unglauben bedrücken. So wollten wir, dass ihr Herr ihnen einen zum Tausch gebe, der besser wäre als er in der Lauterkeit und anhänglicher in der Pietät. Und was die Mauer betrifft, so gehörte sie zwei Waisenjungen in der Stadt. Unter ihr befand sich ein Schatz, der ihnen gehörte. Ihr Vater war rechtschaffen. Da wollte dein Herr, dass sie (erst) ihre Volljährigkeit erreichen und ihren Schatz herausholen, aus Barmherzigkeit von deinem Herrn. Ich tat es ja nicht aus eigenem Entschluss. Das ist die Deutung dessen, weswegen du ungeduldig warst.

Der Umstand, dass hier sogar eine prominente heilsgeschichtliche Figur wie Moses den Ratschluss Gottes infrage stellt, ist bemerkenswert, denn er zeigt, dass Glaubensgewissheit ein zutiefst menschliches Bedürfnis ist und selbst Propheten in Situationen der Verunsicherung geraten können. Der Koran erwähnt hierzu einige Beispiele – wie dasjenige des Jona (Koran 68/48-50) –, welche veranschaulichen sollen, dass auch Gottesmänner nach menschlichem Ermessen urteilen und bisweilen trotz ihres besonderen Verhältnisses zu Gott bestimmte Bitten an ihn richten, um sich ihrer Sache ganz sicher sein und ihre Herzen beruhigen zu können. So wird Gott in Koran 7/143 etwa von Moses gefragt, ob er ihn sehen dürfe, während Abraham in Koran 2/260 dabei Zeuge sein möchte, wie Gott Totes lebendig macht. Die genannten Beispiele illustrieren, dass im Koran auch die Propheten eine Entwicklung durchlaufen, im Zuge derer ihr Gottvertrauen zunehmend an Tiefe gewinnt. Auch der Prophet Muhammad bedarf – gerade zu Beginn seiner Sendung – wiederholt der göttlichen Erbauung sowie Bestätigung und wird in Koran 3/60 und 10/94 zudem dazu aufgefordert, nicht zu den Zweiflern (*al-mumtarūn*) zu gehören, denn an

Gottes Erbarmen zeigen nach Koran 15/56 nur die Irregehenden (*ad-dālūn*) Bedenken. Vielmehr sollen die Gläubigen auf Gott bauen und beachten (Koran 34/37):

Es ist nicht euer Vermögen und es sind auch nicht eure Kinder, die euch Zutritt in unsere Nähe verschaffen, mit Ausnahme derer, die glauben und Gutes tun. Diese erhalten einen doppelten Lohn für das, was sie getan haben, und sie werden in den Obergemächern [des Paradieses, *die Verf.*] in Sicherheit wohnen.

### Wahres Glück und Leid im Koran

„Verlockend ist den Menschen gemacht worden die Liebe zu dem, was man begehrt: Frauen, Söhne, ganze Zentner von Gold und Silber, gekennzeichnete Pferde, Vieh und Ackerland. Dies ist *der Genuß* des diesseitigen Lebens. Aber bei Gott ist die schönste Heimstatt“ (Koran 3/14). Liest man diesen sowie einige der anderen Verse, die bislang zitiert wurden, so stellt man unschwer fest, dass sich die koranische Vorstellung von (wahrem) Glück teils sehr stark von dem unterscheidet, was man profan darunter verstehen mag. Die Beantwortung der Frage, was der Koran als Glück bezeichnet, hängt im Grunde eng mit der Definition des Begriffes *fawz* („Erfolg“, „Gewinn“, „Glückseligkeit“) zusammen, welcher als Substantiv insgesamt 19mal im Koran belegt ist und bis auf eine Ausnahme (Koran 4/73) stets ein soteriologisches Gepräge besitzt. In Koran 3/185 wird das dazu gehörige Verb *fāza* entsprechend gebraucht. Dort lesen wir:

*Jede Seele* wird den Tod *kosten*. Euch wird euer Lohn am Tag der Auferstehung voll erstattet. Wer vom Feuer *ferngehalten* und ins Paradies geführt wird, *der soll glücklich sein* (*fa-qad fāza*). Das diesseitige Leben ist ja nur *ein betörender Genuß*.

Das wahre Glück wird hier also nicht als etwas beschrieben, das im Diesseits zu erlangen und somit vergänglich wäre, sondern vielmehr als immerwährendes Heil im Jenseits. Viele Verse (u.a. Koran 9/89,100, 48/5, 57/12, 64/9) bezeichnen das ewigliche Verweilen der Rechtschaffenen im Paradies als die „große Glückseligkeit“ (*al-fawz al-‘azīm*): Gott vergibt den Gläubigen ihre Sünden (Koran 33/71, 37/59f., 48/5, 61/12, 64/9) und führt sie in Seine Barmherzigkeit (Koran 6/16, 40/9, 44/56f.). Bedeutender als die Paradiesgärten ist nach Koran 9/72 aber Gottes Wohlgefallen. Koran 5/119 äußert sich ähnlich und definiert den *fawz* als einen Zustand der Aussöhnung und Harmonie zwischen Gott und dem Menschen: „Gott hat Wohlgefallen an ihnen und sie haben Wohlgefallen an ihm. Dies ist die *große Glückseligkeit*.“

Dieser Zustand kann aber schon im irdischen Leben beginnen, weshalb Koran 33/71 auch diejenigen, deren Taten von Gott gesegnet werden, mit dem *fawz* in Verbindung bringt, während nach Koran 13/28 die Herzen im Gedenken an Gott Ruhe finden. Koran 10/62ff. besagt wiederum:

Siehe, die Freunde Gottes haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein, sie, die glauben und gottesfürchtig sind. Ihnen gilt die frohe Botschaft im diesseitigen Leben und im Jenseits. Unabänderlich sind die Worte Gottes. Das ist die *große Glückseligkeit*.

Wenn das diesseitige Leben in Koran 6/32 und 46/36 sowie anderswo als „Spiel und Zerstreung“ charakterisiert wird, dann darf dies nicht als pessimistische Ablehnung alles Irdischen missverstanden werden, sondern sollte in Relation dazu beurteilt werden,



welchen Stellenwert der Koran dem Jenseits beimisst, denn laut Koran 9/38 ist „*der Genuß* des diesseitigen Lebens [...] im (Vergleich mit dem) Jenseits, nur gering(zuschätzen)“. Ungeachtet dessen weist die koranische Offenbarung nicht nur an zahlreichen Stellen auf die Wunder der Schöpfung hin, sondern betont ferner in Koran 21/16, dass Gott die Himmel und die Erde und was zwischen beiden ist, nicht aus Spielerei erschaffen habe. Vielmehr hat auch das Diesseits nach Koran 3/191 eine Funktion und lässt diejenigen, die über die Schöpfung nachdenken, erkennen, dass Gott die einzelnen Dinge nicht umsonst (*bāṭilan*) hervorgebracht hat. Aus koranischer Sicht ist es dem Menschen demnach keinesfalls verboten, nach diesseitigem Glück zu streben. Dennoch sollte dieses weder zum Selbstzweck verkommen noch von dem Gedanken abgekoppelt werden, dass alles Gute von Gott kommt (Koran 4/79). Folgerichtig verspricht Gott in Koran 2/201f. all denjenigen Lohn, die beten: „Unser Herr, schenke uns im Diesseits Gutes und auch im Jenseits Gutes, und bewahre uns vor der Pein des Feuers.“

Der Gedanke, dass jede Seele zu ihrem Schöpfer zurückkehren wird, ist für den Koran zentral. Das irdische Dasein wird demzufolge nur als ein vorübergehendes Stadium, als eine Reifepfung für das Kommende betrachtet. Das Individuum gleicht einem Reisenden, der sich auf dem Heimweg zu seinem Herrn befindet. An den Dingen, die er unterwegs sieht und erfährt, darf er sich erfreuen, und er kann sich zeitweise auch hier und dort niederlassen, ohne jedoch das eigentliche Ziel dabei aus den Augen zu lassen. Daher gilt es, das hiesige Leben auf dieses Ende hin, mit welchem das eigentliche Leben beginnt (Koran 29/64), auszurichten (Koran 59/18ff.):

„O ihr, die ihr glaubt, fürchtet Gott. Und *jede Seele* schau, was *sie* für morgen vorausschickt. Und fürchtet Gott. Gott hat Kenntnis von dem, was ihr tut. Und seid nicht wie diejenigen, die Gott vergessen haben und die Er dann sich selbst vergessen ließ. Das sind die Frevler. Nicht gleich sind die Gefährten des Feuers und die Gefährten des Paradieses. Die Gefährten des Paradieses sind *die Glückseligen (al-fā'izūn)*“.

Der koranische Gegenbegriff zu *ḥusr* („Verlust“, „Schaden“), welcher in dieser Form nur zweimal im Koran vorkommt, nämlich in 65/5 sowie in Sure 103 (i.e. *al-ʿAṣr*, „der Nachmittag“, „das Zeitalter“, „die Zeit“), welche lautet: „Beim Nachmittag! Der Mensch erleidet bestimmt Verlust (*inna ʿl-insāna la-fti ḥusrin*), außer denjenigen, die glauben und gute Werke tun, und einander die Wahrheit nahelegen und die Geduld nahelegen.“ In leichten Abwandlungen ist der Begriff ferner dreimal als *ḥasār* (Koran 17/82, 35/39, 71/21), zweimal als *ḥusrān* (Koran 4/119, 22/11) und einmal als *taḥsīr* (Koran 11/63) belegt. Am häufigsten findet die Wurzel *ḥ-s-r* im Koran als Verb (i.e. *ḥasira*) Verwendung (16mal)<sup>10</sup>, ferner taucht sie an sechs Stellen als aktives Partizip (i.e. *ḥāsirūn* bzw. *ḥāsira*)<sup>11</sup> auf. Während Sure 103 im Grunde diejenigen beschreibt, für die der Zustand des *ḥusr* nicht zutrifft, spricht Koran 18/103-106 von denen, die bezüglich ihrer Werke die größten Verlierer (*al-aḥsarūna a mālan*) sein werden:

Sprich: Sollen wir euch die bekanntgeben, die an ihren Werken am meisten verlieren, deren Mühen im diesseitigen Leben fehlgeht, während sie meinen, sie würden recht-schaffen handeln? Das sind diejenigen, die die Zeichen ihres Herrn und die Begegnung mit Ihm verleugnen. Ihre Werke sind wertlos, und Wir werden diesen am Tag der

10 Vgl. *Koran* 4/119; 6/12,20,31,140; 7/9,53; 10/45; 11/21; 22/11; 23/103; 39/15; 40/78,85; 42/45; 45/27.

11 Vgl. *Koran* 3/49; 5/21,53; 41/25; 46/18; 79/12.

Auferstehung kein Gewicht beimessen. Das ist ihr Lohn, die Hölle, dafür, daß sie ungläubig waren und meine Zeichen und meine Gesandten zum Gegenstand des Spotts genommen haben.

Ein weiteres koranisches Gegensatzpaar stellen die Begriffe *sa'āda* („Glück“, „Wohlergehen“, „Glückseligkeit“) und *šaqāwa* („Unglück“, „Not“, „Elend“) dar, welche in Koran 11/105 ebenfalls als eschatologische Zustände beschrieben werden. Die übrigen Belegstellen legen allerdings nahe, dass der Koran *sa'āda* und *šaqāwa* als Merkmale betrachtet, die den Menschen bereits zu Lebzeiten kennzeichnen, deren Folgen sich aber erst künftig vollkommen entfalten werden. Während Koran 11/108, wo „den Glücklichen“ (*allaḏīna su'idū*) das Paradies verheißen wird, noch beide Interpretationen zulässt, scheinen die weiteren Verse zu *šaqāwa* bzw. *š-q-w* besagte Annahme zu stützen. So nehmen in Koran 23/106 etwa jene, die am Gerichtstag bestraft werden, den Begriff *šiqwa* in den Mund und bezeichnen ihn als *Ursache* für ihre Verblendung auf Erden. Auf Gottes Frage: „Wurden euch nicht meine Verse verlesen, ihr aber pflegtet sie für Lüge zu erklären?“ (Koran 23/105), antworten sie somit: „Unser Herr, unser Unglück *überkam uns* (*ḡalabat 'alaynā šiqwatunā*) und wir waren abgeirrte Leute.“ In ähnlicher Weise wird das Adjektiv *šaqiyy* gebraucht, welches dreimal in Sure 19 (*sūrat Maryam*) vorkommt. Dort behaupten Zacharias (Koran 19/4) und Abraham (Koran 19/48) jeweils, dass ihr Glaube an Gott sie nicht unglücklich mache, während Jesus (Koran 19/32) sagt, dass Gott ihn weder gewalttätig noch unglücklich gemacht habe (*wa-lam yaḡ'alnī ḡabbāran šaqiyyan*). Ebenso scheint sich auch der wesentlich zentralere Terminus des *falāh* („Wohlergehen“, „Heil“) sowohl auf das irdische als auch das jenseitige Dasein zu beziehen, wobei Letzterem eindeutig mehr Gewicht zukommt. Wörter der Wurzel *f-l-h* werden im Koran sehr häufig in der abgeleiteten Verbform *aflaha* („gedeihen“, „Glück haben“, „erfolgreich sein“) sowie des dazu gehörigen Partizips *muflih* verwendet.<sup>12</sup> Allgemein scheinen *falāh* und *fawz* einander sehr nahe zu stehen.

Um aber nochmals auf den gegenteiligen Begriff des *ḡusr* zurückzukommen, der offenbar sowohl die Folge als auch das Wesen der *šaqāwa* beschreibt, so sei darauf hingewiesen, dass der Koran diejenigen als Verlierer bezeichnet, die in ihrem Tun nicht nach dem Wohlgefallen Gottes streben. Ihre Taten werden nämlich als eitel und vergänglich betrachtet. Gott hat jeder Sache eine bestimmte Frist (Koran 30/8) gesetzt, und der Tod macht dem Handeln der Menschen ein Ende. Ohne den Glauben an die Auferstehung werden ihre Werke nach Koran 14/18 notgedrungen zu „Asche, auf die der Wind an einem stürmischen Tag heftig bläst. Sie verfügen über nichts von dem, was sie erworben haben“. Das bedeutet, dass sie nicht nur alles, was sie im Leben erreicht haben, zurücklassen müssen, sondern dass ihnen ihre irdischen Leistungen im Jenseits nicht von Nutzen sein werden, da diese auf Eigenliebe und nicht auf Frömmigkeit beruhen. In diesem Sinne weist Koran 18/46 darauf hin, dass „das Vermögen und die Söhne [...] der Schmuck des diesseitigen Lebens“ sind. „Was aber bleibt, die guten Werke – sie bringen bei deinem Herrn einen besseren Lohn und begründen eine bessere Hoffnung.“ Ferner ermahnt Koran 57/20f. die Menschen wie folgt:

12 Vgl. *Koran* 2/5,189; 3/104,130,200; 5/90,100; 6/135; 7/8,69,157; 8/45; 18/20; 23/1,102; 24/31; 28/67; 30/38; 31/5; 58/22.

Wißt, daß das diesseitige Leben nur Spiel und Zerstreuung ist, Schmuck und Prahlerei unter euch und Wetteifern nach mehr Vermögen und Kindern. Es ist wie mit einem Regen, der durch die (von ihm hervorgebrachten) Pflanzen den Säern gefällt. Dann aber verdorren jene, und du siehst, wie sie gelb werden. Dann wird alles brüchig. Im Jenseits gibt es eine harte Pein, und auch Vergebung von Gott und Wohlgefallen. Und das diesseitige Leben ist nur *betörender Genuß*. Eilt zu einer Vergebung von eurem Herrn um die Wette und zu einem Garten, der so breit ist wie der Himmel und die Erde, und der für die bereitet ist, die an Gott und Seine Gesandten glauben. Das ist die Huld (*fadl*) Gottes. Er lässt sie zukommen, wem Er will. Und Gott besitzt große Huld.

Der Umstand, dass der Koran im Grunde stets auf die Barmherzigkeit Gottes zurückkommt, nachdem er über die drohende jenseitige Strafe gesprochen hat, stellt nicht nur ein rhetorisches Stilelement der göttlichen Rede dar, sondern erfüllt auch eine paränetische Funktion: Wenn Gottes Barmherzigkeit trotz allem das letzte Wort zukommt, dann ist es für die Umkehr nie zu spät. Dementsprechend schließt auch die oben zitierte Beschreibung der „größten Verlierer“ (*al-aḥsarīn*) mit einer Erwähnung der Paradiesbewohner (Koran 18/107f.): „Diejenigen, die glauben und die guten Werke tun, werden die Gärten des Paradieses zur Herberge haben. Sie werden darin ewig weilen und sich nicht wünschen, davon wegzugehen.“

Als Voraussetzung für die ewige Glückseligkeit werden hier sowie an zahlreichen weiteren Stellen im Koran (z.B. Koran 45/30, 64/9, 85/11) der Glauben und die guten Werke genannt. Wie anhand mehrerer Beispiele gezeigt wurde, zeichnet sich echter Glaube vor allem durch Gottvertrauen (*tawakkul*) und Gottesfurcht (*taqwā*) bzw. Gehorsam aus. Ein islamisches Sprichwort vergleicht *tawakkul* und *taqwā* mit zwei Flügeln, die den Frommen ins Paradies tragen.<sup>13</sup> Die guten Werke, die der Koran im Zusammenhang mit dem *ḥawz* erwähnt, können im äußersten Fall auch den Einsatz mit Leben und Besitz für Gottes Sache einschließen (Koran 9/111). Abgesehen davon scheint das rechte Verhalten jedoch treffender in den Worten des Luqmān beschrieben sein, der seinen Sohn unter anderem wie folgt unterweist (Koran 31/13,17-19):

O mein lieber Sohn, geselle Gott nichts bei. Die Beigesellung ist ein gewaltiges Unrecht. [...] O mein lieber Sohn, verrichte das Gebet, gebiete das Rechte und verbiete das Verwerfliche, ertrage geduldig, was dich trifft. Das gehört zur Entschlossenheit in den Anliegen. Und zeige den Menschen nicht hochnäsiger die Wange, und schreite nicht unbekümmert auf der Erde umher. Gott liebt niemanden, der eingebildet und prahlerisch ist. Halte das rechte Maß in deinem Gang. Und dämpfe deine Stimme. Die widerlichste unter den Stimmen ist die Stimme der Esel.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass sich der Mensch laut dem Koran weder vom Glanz des irdischen Lebens blenden lassen (Koran 20/131, 23/55f.), noch angesichts der Missgeschicke des Schicksals den Mut verlieren sollte. Vielmehr sollte er im eigenen Interesse der göttlichen Rechtleitung folgen (Koran 10/108), dankbar sein (Koran 27/40, 31/12) und darauf vertrauen, dass Gott alle Dinge – wie bereits weiter oben erwähnt – „in rechter Weise“ erschafft und bewirkt. Der Erste, der am göttlichen Ratschluss zweifelte, war nach koranischer Aussage indessen nicht der Mensch, sondern ein Dämon (*ǧinn*) namens Iblīs (Koran 18/50). Laut Koran 2/34 „verhielt sich [dieser, *die Verf.*] hochmütig

---

13 Annemarie Schimmel, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München 2000, S. 25.

und wurde somit zu einem der Ungläubigen“. Die koranische Schilderung der Ereignisse um die Erschaffung des Menschen ist derart exemplarisch für die beiden Grundhaltungen, die der Mensch gegenüber Gott einnehmen kann, dass sie am Ende dieses Artikels nun etwas näher behandelt werden soll. Wie im Rahmen dieses abschließenden Exkurses zu zeigen ist, nutzt der Koran die Figur Adams nicht nur, um die *conditio humana* zu reflektieren, sondern verbindet mit dem Sündenfall auch geschickt die Protologie mit der Eschatologie, indem Er dem ersten Menschenpaar die „Spielregeln“ für das irdische Leben mit auf den Weg gibt. Ferner bietet die Urgeschichte ein schönes Paradigma für die Frage nach der Theodizee.

### III. Am Anfang war der Widerspruch – Schlussbemerkungen zur Urgeschichte

In Koran 2/30 sind es zunächst die Engel, die auf Gottes Ankündigung: „Ich werde auf der Erde einen *Stellvertreter* (*ḥalīfa*) einsetzen“, fragend erwidern: „Willst auf ihr einen einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, während wir dein Lob singen und deine Heiligkeit rühmen?“. Daraufhin entgegnet Gott, dass Er wisse, was die Engel nicht wüssten und führt ihnen ihre Ignoranz vor, indem Er Adam die Namen aller Dinge lehrt (Koran 2/31). Als Er die Engel sodann dazu auffordert, Ihm diese Namen zu nennen, sehen sie ihren Irrtum ein und antworten (Koran 2/32): „Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, was Du uns gelehrt hast. Du bist der *Allwissende* (*al-‘Alīm*) und *Allweise* (*al-Ḥakīm*).“ Mit dieser Aussage bezeugen die Engel nicht nur, dass die Erschaffung des Menschen ein Akt göttlicher Weisheit und Allwissenheit ist, sondern gestehen gleichzeitig voller Demut, dass ihr eigener geistiger Horizont begrenzt ist und das Ausmaß ihres Wissens letztlich von Gott abhängt. Damit gilt auch für sie, was später in derselben Sure über alle Geschöpfe ausgesagt wird: Im sog. Thronvers, Koran 2/255, heißt es nämlich, dass letztere „nichts von seinem [d.h. Gottes, *die Verf.*] Wissen erfassen, außer was Er will“. Bei *al-‘Alīm* und *al-Ḥakīm* handelt es sich zudem um zwei absolute Attribute, die zu den schönsten Namen Gottes (*asmā’ Allāh al-ḥusnā*) zählen und nur von Ihm beansprucht werden können. Allein in der soeben zitierten 2. Sure wird Gott an 14 Stellen<sup>14</sup> als „der Allwissende“ und an sieben Stellen<sup>15</sup> als „der Allweise“ bezeichnet.

Während die Engel im weiteren Verlauf allerdings Gottes Befehl Folge leisten und sich in Ehrerbietung vor Adam niederwerfen (Koran 2/34), lässt sich Iblīs keines Besseren befehlen. Arrogant verweigert er den Gehorsam, indem er sich auf seine – wie ihm dünkt – edlere „Herkunft“ beruft. Auf Gottes Frage (Koran 38/75): „O Iblīs, was hat dich daran gehindert, dich vor dem niederzuwerfen, was Ich mit meinen Händen erschaffen habe? Verhältst du dich (jetzt) hochmütig oder gehörst du etwa zu den Ranghohen?“, antwortet er demnach folgendermaßen (Koran 38/76): „Ich bin besser als er. Mich hast Du aus Feuer erschaffen, ihn hast Du (nur) aus Ton erschaffen“. In dieser Aussage steckt wesentlich mehr als verletzter Stolz. Da Iblīs glaubt, mehr wert zu sein als der Mensch, hält er Gottes Aufforderung für *ungerecht*. Unmöglich könne er sich einem Geschöpf unterwerfen, das aus „einer Trockenmasse, einem gestaltbaren schwarzen Schlamm“ gemacht sei, sagt er in Koran 15/33. Am deutlichsten drückt Iblīs seinen Zweifel an der Rechtmäßigkeit des göttlichen Vorgehens wohl in Koran 17/62 aus, als er Gott fragt: „Was meinst Du von

14 Vgl. *Koran* 2/32,67,115,127,137,158,181,224,227,244,247,256,261,268.

15 Vgl. *Koran* 2/32,129,209,220,228,240,260.

diesem, dem Du mehr Ehre verliehen hast als mir?“ Damit stellt er nicht nur Gottes Autorität offenkundig infrage, sondern verkennt auch Dessen Wohlwollen und wird so – wider besseres Wissen – zu einem der Undankbaren.

Etwas überspitzt könnte man also sagen, dass Iblīs das erste Geschöpf ist, das sich – wenn auch aus selbstsüchtigen Beweggründen – mit der Theodizee auseinandersetzt. Dass Gott die Schöpfung dem Menschen untertan machen will, hält er für falsch und ficht damit eine unumstößliche Grundwahrheit an, denn – wie wir gesehen haben – tut Gott nach koranischer Aussage niemandem Unrecht. Iblīs sieht dies jedoch anders, denn er ist felsenfest davon überzeugt, dass er etwas Besseres verdient, als sich dem Menschen unterzuordnen. Im Gegensatz zu den Engeln betrachtet er die von ihm geforderte Huldigung Adams als ungerechtfertigte Herabstufung und Entwürdigung. Man kann die koranische Erzählung von Iblīs und den Engeln durchaus als Paradigma für zwei grundlegende Verhaltensmuster betrachten, die dem Einzelnen in seiner Wahlfreiheit offenstehen. In Koran 90/10 ist sogar konkret von zwei Wegen die Rede, die Gott dem Menschen gezeigt habe. Die Engel repräsentieren die Gläubigen, die das Wort Gottes – auch wenn es ein Gleichnis mit einer Mücke enthalten mag (Koran 2/26) – als Wahrheit von ihrem Herrn annehmen und demütig befolgen, während Iblīs den eitlen Zweifler verkörpert, der den Ratschluss Gottes kritisiert und sich vergeblich dagegen auflehnt. Ohnmächtig und fassungslos angesichts der göttlichen Verfügung, wendet er sich voller Verbitterung über sein Los von Ihm ab. Die Haltung des Iblīs wird gemeinhin nicht als *kufr al-īmān* bezeichnet – denn er glaubt an Gott –, sondern als *kufr an-ni‘ma* beschrieben, da er letztlich die Gnade seines Herrn leugnet und schlussendlich an Seiner Barmherzigkeit verzweifelt. Denn obwohl Gottes Rückfrage Iblīs die Möglichkeit gibt, sich zu rechtfertigen (Koran 7/12, 15/32, 38/75f.), bringt dieser den Ausruf *subhānaka* („Preis sei Dir!“), mit dem die Engel ihre Unterlegenheit gegenüber der Allmacht Gottes eingestehen (Koran 2/32), nicht über die Lippen. Vielmehr stellt er seine Impertinenz offen zur Schau, sodass Gott ihn schließlich verflucht und des Paradieses verweist bzw. aus Seiner Nähe entfernt. Aus Iblīs wird der gesteinigte Satan (*aš-šayṭān ar-raḡīm*). „Denn wer sich selbst erhöht, der soll erniedrigt werden“, könnte man dazu bei Lk 14,11 heißt.

Statt Gott in dieser Lage jedoch um Vergebung zu bitten, wie es Adam später tun soll, verstrickt sich Iblīs nur noch stärker in seinem Hass gegen den Menschen, der zur Ursache seines Falls geworden ist. In seiner Dreistigkeit geht er so weit, Gott die Verantwortung für seinen selbst verschuldeten Fehler zu geben. Wie ihm widerfahren sei, solle es demnach auch dem neuen „Schützling“ Gottes ergehen. In Koran 7/16f. lesen wir:

Weil Du mich hast abirren lassen, werde ich, ich schwöre es, ihnen (d.h. den Menschen) auf deinem geraden Weg auflauern. Dann werde ich zu ihnen treten von vorn und von hinten, von ihrer rechten und von ihrer linken Seite. Und Du wirst die meisten von ihnen nicht dankbar finden.

Das halsstarrige Verhalten des Iblīs veranschaulicht sehr schön den Vorgang des Versiegelns der Herzen (*aṭ-ṭab‘ ‘alā ‘l-qulūb*), also das, was der Koran zwar in letzter Konsequenz als göttliche Reaktion auf hartnäckigen Unglauben beschreibt (Koran 2/7, 4/155, 7/101, 10/74 u.a.), was aber im Grunde genommen gänzlich auf einer wiederholten freien Willensentscheidung des Einzelnen basiert. Somit kann auch für die koranische Haltung geltend gemacht werden, was Jak 1,13f. lehrt:

Niemand sage, wenn er versucht wird, dass er von Gott versucht werde. Denn Gott kann nicht versucht werden zum Bösen, und Er selbst versucht niemanden. Sondern ein jeder, der versucht wird, wird von seinen eigenen Begierden gereizt und gelockt.

Gott gewährt Iblīs den gewünschten Strafaufschub und erklärt, dass Er ihn und jeden, der ihm folgen wolle, anschließend gewiss in der Hölle (*ġahannam*) versammeln werde (Koran 7/18; 15/37f.,41-44; 17/63; 38/77-85). In Koran 17/64f. ermuntert Er Iblīs sogar dazu, alles aufzubieten, um den Menschen nachzustellen, weist ihn aber gleichzeitig souverän darauf hin, dass sein Einfluss begrenzt sein werde, während Er selbst das letzte Wort in der Angelegenheit behalte:

Und schrecke mit Deiner Stimme auf, wen von ihnen du vermagst, und biete gegen sie deine Pferde und dein Fußvolk auf, und nimm von ihnen einen Anteil an Vermögen und Kindern, und mach ihnen Versprechungen [...] Über Meine Diener hast du keine Macht.

Damit ist das Böse von vornherein „domestiziert“ und Gott unterworfen. Dieser lässt es zu bzw. instrumentalisiert es, um den Menschen auf die Probe zu stellen. Allerdings lässt Er ihn darüber zu keiner Zeit in Unkenntnis, sondern warnt bereits das erste Menschenpaar vor der Feindschaft des Satans: Sie sollen weder auf ihn hören, noch seinem Beispiel folgen, sonst gehören sie zu den Ungerechten (Koran 7/22, 20/117).

Anders als in der biblischen Paradieserzählung, wo Adam und Eva erst lernen, das Gute und das Böse auseinander zu halten, nachdem sie Gottes Befehl missachtet und von der verbotenen Frucht gegessen haben (Gen 2,17; 3,5; 3,22), besitzt das Paar diese Unterscheidungsgabe im Koran bereits zuvor und wird demnach vor die Wahl gestellt: Es kann das Verbot, sich dem Baum zu nähern, im Vertrauen auf Gottes Urteil respektieren oder aber den Worten des Satans mehr Glauben schenken als denjenigen Gottes, Welcher in Koran 20/117ff. zu Adam spricht:

O Adam, dieser (da) ist dir und deiner Gattin ein Feind. Daß er euch nicht aus dem Paradies vertreiben möge! Sonst wirst du unglücklich sein. Es ist dir gewährt, daß du darin nicht hungerst und nicht nackt bist, und daß du darin nicht dürstest und nicht unter der Sonnenhitze leidest.

Statt sich für die Unbeschwertheit und den Überfluss des Paradieses dankbar zu zeigen, nehmen Adam und seine Gattin die göttlichen Gaben nicht als selbstverständlich hin, sondern lassen sich vom Satan sogar einreden, dass Gott ihnen etwas Besseres als das vorenthalten habe (Koran 7/20f., 20/120). Demnach appelliert er an ihr Ego und lässt sie an der Richtigkeit des göttlichen Handelns zweifeln. Ist ihr Begehren erst einmal geweckt, können sie sich nicht länger mit dem zufrieden geben, was sie haben. Vielmehr streben sie nun nach etwas, das nicht für sie bestimmt ist. Somit wird die Frage nach der Theodizee auch für die ersten Menschen zum Verhängnis, zum letzten Endes übertreten sie das göttliche Gebot, welches nach Koran 20/118f. Ausdruck Seines Wohlwollens ist, weil sie es für ungerecht halten. Dass das versprochene ewige Leben und das Engelsdasein (Koran 7/20f.) sowie die unvergängliche Herrschaft (Koran 20/120) allesamt Lügen des Satans sind, bemerken sie erst im Nachhinein.

Angesichts dieser unheilvollen „Karriere“ könnte die islamische Theologie nun die gesamte Theodizee-Frage als unzulässiges Konzept zurückweisen. Wie weiter oben bereits dargelegt, hätte sie dafür zahlreiche koranische Belege, die unmissverständlich die

Gerechtigkeit Gottes bezeugen. Zu Letzterer gehört aber auch, dass Gott dem Menschen den Weg zur Umkehr offenlässt. Anders als in der biblischen Paradieserzählung (Gen 3,14-19) ist Gottes erste Reaktion auf Adams Ungehorsam kein Strafhandeln, sondern Vergebung (Koran 2/37, 20/122). Denn im Gegensatz zu Iblīs, dessen Auflehnung intrinsischer Art ist, wird das erste Menschenpaar vom Satan – also einer externen Ursache – dazu verleitet, Gottes Gebot zu missachten (Koran 2/36, 7/20-22, 20/120). Dass dieses Vergehen qualitativ in einem starken Kontrast zu demjenigen des Iblīs steht, zeigt auch die Reaktion der beiden Menschen auf Gottes Frage (Koran 7/22): „Habe ich euch nicht jenen Baum verboten und euch gesagt: Der Satan ist euch ein offenkundiger Feind?“ Während Iblīs, wie wir gesehen haben, Gott die Schuld für sein Irregehen gibt (Koran 7/16), antworten sie (Koran 7/23): „Unser Herr, wir haben uns selbst Unrecht getan. Und wenn Du uns nicht vergibst und Dich unser (nicht) erbarmst, werden wir bestimmt zu den Verlierern gehören.“ Mit dieser Einsicht unterscheiden sie sich auch von ihren biblischen Pendanten, die sich in gegenseitigen Schuldzuweisungen verlieren. Während Adam in der Genesis nämlich die Frau – und indirekt auch Gott, wenn er sagt: „die Frau, die du mir zugesellt hast“ – und diese ihrerseits die Schlange beschuldigt (Gen 3,12f.), übernimmt das koranische Menschenpaar die volle Verantwortung für das eigene Handeln. Damit gelangen sie – wenn auch erst nach ihrer Übertretung – zu der Überzeugung, dass Gott kein Unrecht tut und dass sie auf Seine Barmherzigkeit angewiesen sind.

Die Folge des Sündenfalls, den Koran 20/115 auch darauf zurückführt, dass Adam die Verpflichtung seines Herrn vergaß (*nasiya*)<sup>16</sup> und keine Entschlossenheit (*‘azm*) besaß, erscheint dementsprechend weniger drastisch als in der Bibel. Zwar bestätigt auch der Koran, dass der Mensch aufgrund seines Tuns das Paradies verliert (Koran 2/36, 7/24f., 20/123f.), da die Vergebung Gottes diesem Umstand jedoch zeitlich vorausgeht (Koran 2/37, 20/122), erscheint das irdische Leben weniger als Strafe, sondern vielmehr als eine *zweite Chance*. Gott entlässt Adam und seine Gattin nicht in eine schlechtere – da im Nachhinein verfluchte – Schöpfung (Gen 3,14-19), sondern erklärt ihnen Koran (2/36, 7/24), dass sie auf der Erde einen zeitlich begrenzten Aufenthalt (*mustaqarr*) und Genuss (*matā*) haben werden. Verflucht wird nur einzig und allein der Satan (Koran 7/13,18; 15/35; 38/78). Zu den Menschen spricht Gott in Koran 7/25 hingegen: „Auf ihr (i.e. der Erde) werdet ihr leben, und auf ihr werdet ihr sterben, und aus ihr werdet ihr hervorgebracht werden.“ Das bedeutet, dass Gott das erste Menschenpaar noch im Paradies auf das Eschaton und die damit verbundenen Verheißungen aufmerksam macht. Das irdische Dasein wird in diesem Zusammenhang als zeitlich befristete Prüfung verstanden, in der sich der Einzelne bewähren kann. Gott lässt den Menschen dabei allerdings nicht allein, sondern weist von Anbeginn an darauf hin, wie jener nach Seinem Wohlgefallen streben könne. Folglich sagt Er in Koran 20/123f. zu Adam und seiner Gefährtin:

Geht von ihm [d.h. dem Paradies, *die Verf.*] hinunter. [...] Wenn dann von Mir eine Rechtleitung zu euch kommt, dann wird der, der meiner Rechtleitung folgt, nicht irregehen und nicht unglücklich sein. Derjenige aber, der sich von meiner Ermahnung abwendet, wird ein beengtes Leben führen. Und am Tag der Auferstehung versammeln Wir ihn blind (zu den anderen).

16 Das arabische Wort für Mensch, d.h. *insān*, wird etymologisch teilweise mit dem Verb *nasiya* in Verbindung gebracht.

Mit dieser Vorausschau auf das Prophetentum, das die Menschen mit jedem neuen Gesandten vor die Wahl stellt, dem Ruf Gottes zu folgen oder ihn zu ignorieren, formuliert der Koran das Grundprinzip seiner Soteriologie, wobei nicht nur der Glaube, sondern – wie mehrfach gezeigt wurde – stets auch das rechte Tun als entscheidende Heilskriterien beschrieben werden (z.B. Koran 103/3). Die Tatsache, dass das diesseitige Leben aus koranischer Sicht eine Prüfung darstellt, erfordert also auch, dass es das Böse gibt, denn andernfalls läge in der Gerechtigkeit des Rechtschaffenen kein Verdienst. Laktanz (gest. um 320) lehrt bereits, dass dem Menschen „das Böse und Schädliche [...] vielfach zur Erkenntnis des Guten und, wenn er es abwehren muss, zur Betätigung von Erfindungsgabe, Klugheit und Weisheit“ diene.<sup>17</sup> Selbstverständlich stößt auch die Theologie bei solch schwierigen Fragen früher oder später an ihre Grenzen und muss das Prinzip des Glaubens über dasjenige des Wissens stellen. Was indessen den praktischen Umgang mit dem Bösen anbelangt, so scheint die folgende rabbinische Maxime nicht nur zur Urgeschichte zu passen, sondern auch dem frommen Menschen ein hilfreicher Rat zu sein (Avot 1,7): „Halte dich fern von einem bösen Nachbarn, und verbinde dich nicht mit einem Bösewicht, und glaube niemals, dass die Bestrafung ausbleibt.“

---

17 Theresia Heither/Christiana Reemts, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Adam*, Münster 2007, S. 34.