

Felix Körner SJ

# Gottes Weltregierung im Prozess der Geschichte

## Handlungstheorien bei Wolfhart Pannenberg und in der islamischen Theologie

Wie sind Gotteshandeln und menschliches Handeln begrifflich zu fassen, und wie steht beides in Beziehung zueinander?<sup>1</sup> Hierauf hat die islamische Theologie, etwa in ihren sunnitischen Klassikern, eine Reihe von subtilen Antworten gegeben; und bekanntlich findet sich hierzu in Wolfhart Pannenburgs Geschichtstheologie Weiterführendes. Was aber kann ein Vergleich zwischen muslimischen Denkern des 10. Jahrhunderts und einem lutherischen Denker des 20. Jahrhunderts erbringen? Vergleiche wirken leicht künstlich. Der gleichzeitige Blick auf zwei weit auseinanderliegende Traditionen kann jedoch Fragen aufwerfen, mit denen sich beide besser verstehen lassen. Am Ende der Untersuchung seien zumindest drei Fragen gestellt und beantwortet, nämlich erstens, inwieweit sich die gründenden Ereignisse und Texte des Islam einerseits und der christlichen Kirche andererseits auf die jeweiligen Handlungstheorien ausgewirkt haben; inwieweit zweitens geschichtstheologische Grundkategorien, wie sie Pannenberg einsetzt, auch islamischerseits anschlussfähig sind; und drittens, wie der Pannenberg'sche Ansatz ›Offenbarung als Geschichte‹<sup>2</sup> die christliche Theologie der Religionen befruchten kann.

- 1 Gottes Handeln und Menschenhandeln bei Pannenberg
- 1.1 Concursus ohne Konkurrenz?

Gott handelt in der Geschichte. So erweist er seine Herrlichkeit. Das ist das Zeugnis der Schriften Israels (Exodus 14,4 u.ö.). Ihnen zufolge handelt Gott aber nicht nur in einer bestimmten Ereignisfolge, wie Wolfhart Pannenberg bereits 167|168 1961 betonte. Den sogenannten apokalyptischen Schrifttexten zufolge wird der eschatologische Anbruch des neuen Zeitalters vielmehr »zeigen, daß das gesamte Geschick der Menschheit von der Schöpfung an nach einem Plan Gottes abgelaufen ist. Die Apokalyptik konzipiert eine universale Geschichte« (OaG, 96). Hierin liegt jedoch, wie Pannenberg ebenfalls beobachtet, kein Bruch mit den früheren Schriftzeugnissen: »Die Ausweitung der Gottes Gottheit erweisenden Geschichte auf die Gesamtheit alles Geschehens überhaupt entspricht der Universalität des Gottes Israels, der nicht nur der Gott Israels, sondern aller Menschen sein will. Diese Ausweitung der Heilsgeschichte zur Universalgeschichte ist im Grunde schon durch die große Prophezie Israels vollzogen worden, indem sie die Weltreiche als Befehlsempfänger Jahwes behandelte.«<sup>3</sup> Wie handelt Gott in der Universalgeschichte? Die Antwort des prophetischen, eben erwähnten Modells, lautet: durch Befehle an die Weltreiche. Das ist jedoch nicht die einzige biblische Zuordnungsform von menschlichem und göttlichem Handeln. Die verschiedenen Vorstellungen der Schrift lassen sich kaum zu einer einzigen Handlungstheorie systematisieren. Das muss man auch gar nicht leisten.

Schon Autoren wie Gerhard von Rad lösten die Widersprüche über eine Chronologisierung. Israel habe seine Geschichte zuerst in der »Auffassung von einem direkten sichtbaren oder hörbaren Eingreifen« seines Herrn erzählt.<sup>4</sup> In staatlicher Zeit aber – also ab etwa 1000 v. Chr. – rücke Gottes

---

1 Dank gilt Johannes Stoffers SJ für seine äußerst hilfreichen Verbesserungsvorschläge.  
2 Wolfhart Pannenberg, »Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung«, in: ders. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte* (= OaG), Göttingen 1961, 91–114 (vgl. auch seine »Einführung« ebd., 7–20).  
3 OaG, 97. Den offensichtlichen Druckfehler »vollzogen werden« habe ich oben im Text korrigiert.  
4 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band 1, München <sup>10</sup>1992 (<sup>1</sup>1958), 64. Die beiden folgenden Seitengaben im Text oben beziehen sich ebenfalls auf diesen Band.

Handeln in den Hintergrund des Erzählablaufs. Man sehe nun eher »eine stille Führungsgeschichte« (64). Gott handle in der späteren Darstellung stärker durch »eine Führung der Herzen als der äußeren Ereignisse« (65).

Die klassische Antwort in der lateinischen Tradition lautet, dass es ein Zusammengehen – einen concursus – von Gottes- und Menschenhandeln gibt. Diesen concursus kann man schon in der Bibel finden. Sie kennt nämlich für irdisches Geschehen eine »Doppelverursachung«. So hatte Yehezkel Kaufmann (st. 1963) die biblische Sichtweise benannt.<sup>5</sup> Beide, Menschen und Gott, bewirken, was geschieht. Beide Verursachungen kommen sich nicht in die Quere. Wie ist dieser ›concurus ohne Konkurrenz‹ systematisch zu denken? 168|169

## 1.2 Geschichtstheologische Kategorien: Erwählung, Gericht und Bund

Wie klärt Wolfhart Pannenberg das Ineinander von göttlichem und menschlichem Handeln? Eine gewichtige Antwort hat er 15 Jahre nach *Offenbarung als Geschichte* gegeben. Zwischen 1975 und '76 trug er an verschiedenen Orten in den USA und in England eine Art politisch-theologische Anthropologie vor, die in Buchform 1977 auf Englisch erschien<sup>6</sup> und im Folgejahr auch auf Deutsch: *Die Bestimmung des Menschen*.<sup>7</sup> Hierin entwickelt er eine Lehre von der Erwählung. Klärt denn eine Erwählungslehre die Frage, wie der concursus von Gottes- und Menschenhandeln ohne Konkurrenz zu denken ist? »Die wichtigste Funktion des Erwählungsbegriffs für eine Theologie der Geschichte besteht darin, daß er eine Begründung dafür liefert, wie man überhaupt von einem Handeln Gottes in der Geschichte sprechen kann« (105). Denn mit der Vorstellung einer göttlichen Erwählung versuchen Menschen dreierlei zu erklären: ein bestimmtes Ereignis als den Moment göttlicher Erwählung, die Identität eines Volkes und seiner gesellschaftlichen Institutionen als göttlich gewollt, aber drittens auch alle späteren Ereignisse des erwählten Volkes als Taten Gottes. Wenn nun aber die Erfahrungen des Volkes sich nicht danach anfühlen, als schützte Gott die Seinen; wenn etwa Katastrophen hereinbrechen, hat Gott dann seine Treue gebrochen? Oder ist das Böse einfach weiterhin stark und handelt gegen Gott? Israels Prophetie wird anders antworten. Sie wird ein Unglück nicht für gegengöttliches Wirken halten, sondern neben die Erwählung eine zweite, ihr zugehörige Vorstellung setzen und auch die Katastrophe »als Ausdruck einer anderen Art göttlichen Handelns verstehen, nämlich als einen Akt göttlichen Gerichts. Gottes Gericht offenbart seine Macht über diejenigen, deren Verhalten der von ihm für das Wohlergehen seines erwählten Volkes begründeten Ordnung nicht entspricht« (97). Das hat für die Theologie der Geschichte zwei wichtige Folgen. Zum einen rückt damit die scheinbare Abwesenheit Gottes von den Herzen der Menschen und ihrer Geschichte als Vorzeichen seines kommenden Gerichts in den Blick. Zum andern ist damit zwischen Erwählung und Gericht die dritte geschichtstheologische Kategorie getreten: der Bund. Ein Bund aber ist etwas Beidseitiges. Er lässt beiden Seiten auf je eigene Weise Gerechtigkeit zuteilwerden. Der Bund ist zum einen die göttlich gestiftete Gesellschaftsordnung. Die Menschen gehen auf den Bund ein, indem sie nach der gottgegebenen Ordnung leben, also »gerecht«. Wie aber erfüllt Gott seinen Bund? Doch wohl nicht nur, indem er Abweichungen im geschichtlichen Gerichtshandeln straft. Nein; der 169|170 göttliche Bund enthält eine Verheißung. Sie wird sich im im kommenden Gottesreich erfüllen. Damit wird auch die Frage beantwortet sein, ob sich Gott nicht an seinen Bund hält. Das Reich Gottes rechtfertigt damit Gott gegen den Vorwurf seiner Untreue oder Machtlosigkeit.

Lässt sich aber der Erwählungsgedanke vom biblischen Israel auf andere Völker übertragen, und zwar auch ins Heute, und nicht nur im Sinne einer Erlösungsgewissheit, sondern auch in politisch relevanter Weise? Im Laufe der Geschichte hat es ja Augenblicke eines solchen Erwählungsbewusstseins im Raum des westlichen Christentums gegeben, in den USA, in England, in Frankreich – viel weniger damals übrigens bei den Deutschen. Bis in die Moderne hinein bewahrte sie ihr ohnehin als heilig verstandenes Kaisertum vor der – mehr Zündstoff enthaltenden – Frage nach Gottes politischem Volksauftrag. Der Erwählungsgedanke ist aber auch nicht notwendig jener brandgefährliche nationale

5 Vgl. Yairah Amit, »The Dual Causality Principle and Its Effects on Biblical Literature«, in: *Vetus Testamentum* 37 (1987), 385–400, hier 388.

6 *Human Nature, Election, and History*, Louisville KY 1977.

7 *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, in: Wolfhart Pannenberg, *Kleine Schriften*, Göttingen 2016. Die Paginierung dieser Neuausgabe entspricht der Originalausgabe von 1978. Die folgenden drei Seitenangaben oben im Text beziehen sich auf diese Schrift.

Überlegenheitsanspruch, der jederlei unmenschliche Ein- und Übergriffe legitimiert (101). Vielmehr kann die religiöse Frage nach der eigenen Rolle in der gegenwärtigen Gesamtlage, also danach, ›wozu Gott uns erwählt hat‹, eine heuristische Kraft entwickeln und die Augen auch eines Gemeinwesens wohltuend öffnen; weil »das Bewußtsein einer Erwähltheit zumindest in einigen Fällen eine besondere Sensibilität für die Gesamtsituation der jeweiligen geschichtlichen Erfahrung bekundet, eine Sensibilität, die Aufgeschlossenheit für geschichtliche Möglichkeiten und zugleich den Sinn für die damit verbundene Verantwortlichkeit einschließt und die vielleicht nur in religiöser Sprache angemessen beschrieben werden kann. Eine solche Sensibilität kann ebenso realistisch sein wie irgendein Faktenwissen« (101).

In diesem eindrucksvollen Gedankengang aus den 1970' er Jahren hatte Wolfhart Pannenberg aber drei Schwierigkeitsbereiche in der Vorstellung, dass Gott handelt, noch nicht betreten. Einerseits führt ja die Behauptung von Gottes Wille und Handeln scheinbar notwendig zur Annahme eines beschränkten Gottes – wie gleich zu zeigen sein wird. Zweitens hatte Pannenberg daher auch noch nicht klären können, warum der concursus von Gott und Menschen im Geschichtshandeln nicht als Konkurrenz zu denken ist. Schließlich aber vermag der Erwählungsgedanke mit seinen Kategorien Gericht und Bund noch nicht voll zu begründen, was bereits *Offenbarung als Geschichte* angedeutet hatte, nämlich dass »die Gesamtheit alles Geschehens« die Geschichte sein soll, die Gottes Gottsein erweist. Denn damit ist noch nicht Leid, das dem Gerechten widerfährt, also nicht Gericht sein kann, erklärbar. Alle drei Schwierigkeiten wird Pannenberg allerdings in seiner *Systematischen Theologie*<sup>8</sup> behandeln. 170|171

### 1.3 Gotteswille und Gotteshandeln: die drei theologischen Hauptschwierigkeiten

Wenn man sagen will, dass Gott einen ›Willen‹ hat und dass er ›handelt‹, tun sich drei Schwierigkeiten auf. Man kann sie das Vorgabenproblem, das Mangelproblem und das Tyrannisproblem nennen. Alle drei lassen sich als anthropomorphe Fallen entlarven. Denn Gottes Wille und Handeln unterscheiden sich grundsätzlich vom menschlichen.

Viele religiöse Lehren beinhalten eine Vorstellung vom Gotteshandeln und daher auch vom Gotteswillen. Der Ansatz dafür liegt wohl in der »Erfahrung von einer auf den Menschen machtvoll eindringenden Wirklichkeit, die durch solche gerichtete Dynamik ›etwas von ihm will‹ oder zu wollen scheint, auch wenn noch unbestimmt ist, was sie ›will‹« (STh I, 412). Recht bedacht gibt es aber bei Gott kein ihm vorgegebenes Angezieltes, ebenso keine bestimmten ihm zur Auswahl stehenden, also bereits vorher bereitliegenden Mittel. Es gibt bei ihm auch keinen Unterschied zwischen dem Gegenstand seines Wollens und seiner Verwirklichung: weder einen Zeitunterschied noch eine Zielverfehlung. Weiterhin meint ›Gottes Wille‹ auch nicht einen Drang, wie wir bei uns vom ›Lebenswillen‹ oder vom ›Willen zur Macht‹ sprechen (STh I, 412). Das würde ja bedeuten, es bestünde in Gott ein Mangel. Tatsächlich aber fehlt ihm nichts; und er ist allen Zeitpunkten zugleich gegenwärtig.

Wie lässt sich hier weitersehen? Der biblische Haupt-Anhaltspunkt für die Rede vom Gotteshandeln lag bemerkenswerter Weise nicht im Erlebnis eines göttlichen Anspruchs und der Vorstellung eines daraus ja leicht ableitbaren Subjektseins Gottes. Israels Interesse galt vielmehr dem Zusammenhang, wie er zwischen den einzelnen Wirkungen des als solches verstandenen göttlichen Wirkens zu bestehen scheint: In Weltordnung und Geschichtsverlauf zeigt sich anscheinend ein Plan, der es erlaubt, nicht nur von einzelner ›Wirken‹ Gottes zu sprechen, sondern von einer hierin verwirklichten großen Absicht, und in diesem – die ganze Geschichte planend gestaltenden – Sinne von Gottes ›Handeln‹. Damit liegt der Einsatz von Israels Bekenntnis eines göttlichen Willens in der Bezeugung von göttlichem Geschichtshandeln. Hier jedoch tut sich die dritte Schwierigkeit auf.

In die anthropomorphe Falle getreten ist man nämlich nicht nur, wenn man Gott zeitlich fasst und ihn menschlichem Vorbild folgend als Subjekt vorstellt, das unter vorgegebenen Möglichkeiten und Mitteln wählen muss oder einen in ihm bestehenden Mangel ausgleichen will. Wenn Israels Ausgangspunkt für die Suche nach Gottes Willen der Willens-Zusammenhang ist, ist hier vielmehr als drittes Problem zu benennen: Die Vorstellung eines Willens-Ichs und die Ahnung eines Willens-Zusammenhangs müssen ja irgendwie zusammengebracht werden. Die Frage lautet dann: Wie wirkt

8 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* (= STh), Band 1–3, Göttingen 1988, 1991, 1993, <sup>2</sup>2015.

der wollende Gott denn in Kosmos und 171|172 Geschichte? Will er alles, was geschieht? Will er es, indem er die Handlungen anderer Subjekte abändert und so seinen Willen durchsetzt? Dann ist er doch nichts anderes als ein Gewalt-Potentat. Hier ist damit auch die dritte anthropomorphe Falle zu markieren. Denn: »Weltherrschaft eines endlichen Subjekts kann immer nur Tyrannis, weil totale Kontrolle über den Geschehensverlauf, bedeuten« (STh I, 420). In ihr hätte alle geschöpfliche Wirklichkeit ihre Eigenständigkeit verloren. Kann man jedoch auch einen im Natur- und Menschengeschehen handelnden, ja herrschenden Gott denken, ohne sich alle Vorgänge darin marionettenhaft gottgesteuert vorstellen zu müssen? In seiner *Systematischen Theologie* hat Pannenberg für diese Frage eine eindrucksvolle Lösung gefunden.

Die Antwort liegt im Dreifaltigkeitsbekenntnis. Für die christliche Rede vom Handeln Gottes ist das handelnde Subjekt die Lebensgemeinschaft von Vater, Sohn und Geist. Hier wird nicht der Wille des einen gegen die Absichten anderer durchgesetzt. Vielmehr handelt der Sohn ohne Zwang nach dem Willen des Vaters; und der Geist ist jene Gemeinschaft zwischen Christus und dem von ihm bezeugten himmlischen Vater, in der weder der eine noch der andere zu kurz kommen, sondern ihre Erfüllung finden – und an der andere Wirklichkeiten, die Geschöpfe, in derselben gemeinschaftlichen Weise teilnehmen können.

Damit klärt sich auch, wie bei der Rede von Gottes Handeln und Gottes Willen die Vorstellung eines Handlungszieles zu verstehen ist. Soeben war ja der Gedanke eines Zieles göttlichen Handelns als anthropomorphe Vorstellung, nämlich als Mangel erkannt worden. Dennoch will man bekennen, dass Gott zielführend handelt, will er doch die Welt im Gegenüber zu ihm erschaffen und vollenden, und sich in ihr so offenbaren, dass die Geschöpfe ihn als Schöpfer anerkennen können. Also doch ein Ziel, das Gott sich vornehmen muss, weil ihm etwas fehlt? Nein; das Ziel seines Handelns hat Gott sich nicht aus Mangel gesetzt. Vielmehr ist sein Ziel »die Einbeziehung seiner Geschöpfe in die ewige Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater durch den Geist. Insofern ist das Welthandeln Gottes *Wiederholung* seiner ewigen Gottheit im Verhältnis zur Welt« (STh I, 421f.). Was Gott anzielt, ist also die Hereinholung von allem in das, was in ihm selbst schon besteht.<sup>9</sup> Aus Liebe, wie sie zwischen Vater, Sohn und Geist ewig lebendig ist, will Gott die Geschöpfe teilhaben lassen an diesem Verhältnis der liebevollen Selbstunterscheidung vom anderen und der liebevollen Verherrlichung des anderen. 172|173

#### 1.4 Gottes Regierungskunst: Zusammenwirken ohne Konkurrenz

Eine Reihe von Historikern des 18. Jahrhunderts wollte die alte Vorstellung eines in der Geschichte handelnden Gottes überwinden und dagegen die Geschichte allein als Menschenwirken darstellen, wie ja auch das Naturgeschehen ohne göttlichen Eingriff vorzustellen sei. »Der Rekurs auf göttliches Handeln wurde also als Konkurrenz zur Erklärung der Ereignisse durch geschöpfliche Faktoren beurteilt und darum ausgeschlossen.«<sup>10</sup> Was solchen Vorhaben der Neuordnung von göttlichem und menschlichem Handeln aber zugrundeliegt, ist eine »fehlerhafte Form jener Vorstellung. Das Handeln Gottes in seiner Schöpfung darf weder in bezug auf das Naturgeschehen, noch hinsichtlich der Geschichte der Menschheit in Konkurrenz zum Wirken geschöpflicher Faktoren aufgefaßt werden. Gott und Mensch gehören als Handlungsprinzipien nicht derselben Ebene an, so daß zwischen ihnen eine Konkurrenz entstehen könnte. Vielmehr regiert der Schöpfer seine Schöpfung durch das Handeln seiner Geschöpfe hindurch« (542).

Die Unterscheidung zwischen *conservatio* und *concursus*, also zwischen Gottes Erhaltung der Geschöpfe im Sein und Gottes Mitwirkung an ihren Tätigkeiten liegt in der aristotelisch-scholastischen Tradition. Die Lutheraner hielten klassisch an ihr fest: Es gibt ein simultanes Zusammenwirken von Gott und Geschöpf (STh II, 64). Für die Reformierten dagegen ist das Mitwirken Gottes vorausgehend (*concursus praeivus*). Schleiermacher hält die gesamte *conservatio-concursus*-Unterscheidung für unsinnig, weil jede Kraft in Tätigkeit sei; der implizite Gedanke ist: wenn Gott mächtig ist, dann nicht nur, indem er ändern ermöglicht zu handeln, sondern dabei selbst

9 Zu Pannenberg's Handlungstheorie gehört auch die Beobachtung: »Der Begriff des Handelns setzt immer schon ein fertiges Subjekt voraus.« *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen <sup>2</sup>2011 (<sup>1</sup>1985), 156, vgl. bereits 58 und öfter.

10 *Systematische Theologie*, Band 3, Göttingen <sup>2</sup>2015, 542. Das folgende Zitat ebd.

tätig ist.<sup>11</sup> Karl Barth hatte das Problem nicht gelöst – so Pannenberg:<sup>12</sup> Barth zufolge ist Gottes unbedingte und unwiderstehliche Herrschaft gerade die Begründung der Freiheit des geschöpflichen Wirkens. Pannenburgs Kritik daran ist doppelt. Zum einen ist diese Behauptung ebenso formal – und vorchristlichen Begriffen ausgeliefert – wie Barth das anderen Kausaltheorien vorwirft; zum andern gelingt es Barth nicht, zu erklären, wieso Gott die Sünde nicht bewirkt.

Pannenburgs erster Schritt auf die Lösung zu ist die Unterscheidung von drei Tätigkeiten Gottes: zum einen die Schöpfung, die kein Akt in der Zeit sein kann. Die übrigen beiden Tätigkeiten entspringen Gottes Willen, am Leben seiner Geschöpfe auch teilzunehmen, setzen voraus, dass es die Geschöpfe bereits gibt, und haben daher auch selbst Zeitstruktur. Gott nimmt nun auf zweierlei Weise 173|174 am Leben seiner Geschöpfe teil. Er tut dies einerseits in deren Erhaltung. Sie bezieht die Geschöpfe auf den Schöpfungsakt zurück. Die Erhaltung ist die allgemeine Bedingung geschöpflicher Selbständigkeit. Schließlich handelt er als der begleitend Mitwirkende. Das heißt, Gott nimmt am Lebensvollzug seiner Geschöpfe auch dann teil, wenn sie seinen offenbaren Willen nicht erfüllen, wenn nämlich ihre Intentionen von der Norm der Beziehung des Sohnes zum Vater abweichen. Nun gelingt es Gott dabei aber, die faktischen Resultate des selbständigen Verhaltens der Geschöpfe – auch ihre Verfehlungen und das daraus folgende Übel – in seine ›Absichten‹ mit der Welt einzuordnen. Er ist nämlich dem Missbrauch geschöpflicher Selbständigkeit überlegen. Daher ist das Böse keine Gegenmacht. Darin besteht sozusagen die Regierungskunst Gottes. Pannenberg belegt ihre Integrationskraft biblisch: »Es ist die hohe Kunst der Weltregierung Gottes, aus Bösem Gutes hervorgehen zu lassen (Gen 50,20) und so das Böse durch Gutes zu überwinden, wie Jesus es von seinen Jüngern forderte (Mt 5,39) und Paulus es als christliche Lebensregel formulierte (Röm 12,21)« (STh III, 567).

Diese Kunst heißt auch »Gottes Weisheit«. Schon im alten Israel hat die Weisheit nicht nur mit der Ordnung des Kosmos, sondern auch mit der »Determination der Zeiten« im Ablauf der Geschichte zu tun.<sup>13</sup> Die Weisheit Gottes ist den Menschen allerdings nicht einfach zugänglich. Unsere Zukunft ist uns unerforschlich; und wie Tun und Ergehen im Ablauf des Geschehens folgerichtig zueinander gehören, ist uns uneinsichtig. Mit anderen Worten: Gottes Regierungsweisheit ist den Menschen verborgen. »Erst am Ende der Geschichte wird der Ratschluß Gottes erkennbar sein, der ihrem Ablauf zugrunde liegt« (STh I, 475).

Schon zuvor hatte Pannenberg den hier wieder anklingenden Begriff gebraucht, der ihn weiterführte, als es die Rede von göttlicher Schöpfung, Erhaltung und Mitwirkung tat; nämlich göttliche »Weltregierung«. Sie deutet die maßgebliche Perspektive von Pannenburgs Geschichtsverständnis an, demzufolge bekanntlich Gott der den Geschichtsverlauf Bestimmende sein soll,<sup>14</sup> obwohl ja Menschen auch gegen Gottes offenbaren Willen handeln. Dies hatte Pannenberg zuvor bereits ausdrücklich verarbeitet:

»Das zentrale Thema der göttlichen Weltregierung ist die Überlegenheit Gottes über den Mißbrauch der geschöpflichen Selbständigkeit. An diesem Punkt enthält die Vorstellung von der Weltregierung Gottes ihren deutlichsten Überschuß über das, was die 174|175 Begriffe der Schöpfung, der Erhaltung und Mitwirkung Gottes beinhalten. Dem Bösen und dem Übel in der Welt wird der Anspruch streitig gemacht, sich als Gegenmacht gegen Gottes Schöpferwillen behaupten zu können. Diese Pointe des Gedankens der göttlichen Weltregierung findet ihren Ausdruck darin, daß sogar die Folgen geschöpflichen Versagens durch Abwendung des Geschöpfes von seinem Schöpfer letztlich den ›Absichten‹ Gottes mit seiner Schöpfung dienen müssen: Die Regierungskunst Gottes bewährt sich darin, daß sie immer wieder sogar aus Bösem Gutes hervorzubringen vermag. Ihre endgültige Rechtfertigung wird freilich erst durch die eschatologische Verwandlung und Vollendung der Welt zum Reiche Gottes erbracht sein.«<sup>15</sup>

11 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (herausgegeben von Rolf Schäfer), Berlin 2008, 271: § 46 Zusaz (sic!).

12 STh II, 64, Fußnote 115.

13 Pannenberg belegt das mit einer Schrift seines Lehrers Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, 337–363.

14 Wolfhart Pannenberg, »Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?«, in: Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel (Hgg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (= Poetik und Hermeneutik, Band 5), München 1973, 478–490.

15 *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen 2015, 76. Pannenberg verweist dort auch auf die augustinische Formel vom Gutes-aus-Bösem-Hervorbringen: das »bene de malo facere« (Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium* 11), die auch Thomas von Aquin (*Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> 48,2) und die Confessio Helvetica (II, 3) zitieren.

Die drei oben genannten Schwierigkeiten – Anthropomorphismus, concursus ohne Konkurrenz und Leiden des Gerechten – sind damit einer Lösung nähergebracht: Gott handelt trinitarisch – auch das Böse bekommt eine gute Rolle – Gottes Wirken ist in der Geschichte noch nicht vollendet.

Exkurs: Zur Begriffsgeschichte von Gottes Weltregierung

An dieser Stelle sei eine persönliche Bemerkung erlaubt. Die Rede von göttlicher Weltregierung war mir vor meiner Pannenberglektüre nicht vertraut. Sie hätte es aber sein können. Das römische Lehramt, die klassischen Theologen und auch Bibelübersetzungen kennen den Begriff. Zwar verwenden die Texte des Zweiten Vatikanums das Wort ›Weltregierung‹ nicht; aber der *Katechismus der Katholischen Kirche* kennt genau diese Formel – zumindest wenn man in den deutschen Text und das französische Original schaut:

**KKK 1884** Gott wollte die Ausübung aller Gewalten nicht sich allein vorbehalten. Er überlässt jedem Geschöpf jene Aufgaben, die es den Fähigkeiten seiner Natur gemäß auszuüben vermag. Diese Führungsweise soll im gesellschaftlichen Leben nachgeahmt werden. Das Verhalten Gottes bei der Weltregierung, das von so großer Rücksichtnahme auf die menschliche Freiheit zeugt, sollte die Weisheit derer inspirieren, welche die menschlichen Gesellschaften regieren. Sie haben sich als Diener der göttlichen Vorsehung zu verhalten.

Der vorletzte Satz lautet im Französischen bzw. im Lateinischen:

**CEC 1884** Le comportement de Dieu dans le gouvernement du monde, qui témoigne de si grands égards pour la liberté humaine, devrait inspirer la sagesse de ceux qui gouvernent les communautés humaines.

**CCE 1884** Modus quo Deus agit in mundo gubernando, qui tantam considerationem erga humanam testatur libertatem, sapientiam deberet inspirare eorum qui communitates gubernant humanas. **175|176**

Ein solcher, philologischer Blick in den Weltkatechismus klärt viererlei:

- Erstens steht das Wort »sollte« in dem Ausdruck, das »Verhalten Gottes ... sollte ... inspirieren« nicht in der Vergangenheitsform, meint also keinen gescheiterten göttlichen Plan, etwa ›ursprünglich hatte Gott damit vorgehabt ...‹. Vielmehr bringt der Katechismus hier einen Wunsch der Kirche zur Sprache, ja eine Forderung an heutige Politiker.
- Zweitens zeigt sich so, dass die Weltregierung Gottes im Zusammenhang mit menschlicher Weltregierung zu sehen ist. Auch wenn die Rede des *Katechismus* vom »Verhalten« Gottes arg anthropomorph ist, ist die Zuordnung treffend: Gottes Handeln ist von den Menschen mitzuvollziehen im Sinne weiser Nachahmung seiner raumgebenden Weisheit und im Sinne eines Dienstes innerhalb seiner Weltsorge (»Vorsehung«). Nicht ausdrücklich gemacht ist damit allerdings, dass sich der Dienst, das *ministerium* politischer Weltgestaltung, aus dem Großzusammenhang göttlicher Weltsorge auch relativieren und kritisieren lassen muss.
- Drittens zeigt sich, dass man den französischen Katechismus-Wortlaut als die faktische Vorlage der deutschen Übersetzung betrachten und mitberücksichtigen sollte, auch wenn die lateinische Version rechtlich als die maßgebliche (*editio typica*) gilt. Denn »bei der Weltregierung« hätte man im Lateinischen eindeutiger mit ›in gubernatione mundi‹ wiedergeben können, da »agit in mundo gubernando« sich auch auf nur einzelne Gottestaten in der Welt beziehen kann, während »dans le gouvernement du monde« auf Gottes Verantwortlichkeit für das Gesamtgeschehen in seinem Zusammenhang verweist.
- Schließlich aber ist damit der Eindruck richtiggestellt, die Rede von der göttlichen Weltregierung sei eine Besonderheit reformatorischer Theologie. Nein, sie findet sich sogar im Katechismus. Und woher hat der sie?

Thomas von Aquin kannte die Rede von der gubernatio Gottes:

**Summa Theologiae, I<sup>a</sup> 22,3 c** ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur — zweierlei gehört zur Vorsehung, nämlich die Idee einer Hinordnung der Gegenstände der Vorsehung auf ein Ziel und die Ausführung dieser Hinordnung; die Ausführung heißt Regierung.

**Summa Theologiae, I<sup>a</sup> 103,4 c** duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono et motio earum ad bonum — zweierlei sind die Wirkungen der Regierung,

nämlich die Erhaltung der Dinge im Guten und ihre Bewegung auf das Gute hin. Die lutherische Orthodoxie nahm hierbei eine noch feinere Unterscheidung vor. Johann Andreas Quenstedt († 1688) unterscheidet in seinem Theologischen *Systema* bei Gottes Weltregierung vier göttliche Akte: *permissio, impeditio, directio* und *determinatio*.<sup>16</sup> 176|177 Im Deutschen ist die Rede von der »Regierung« Gottes vertraut aus Joachim Neanders Lob auf Gott, »der alles so herrlich regieret«; und dies schließt sich offenkundig an die Bibelübersetzung Martin Luthers an, die so lautet:

**Psalm 67,5(4)** Die Völcker frewen sich vnd jauchzen / Das du die Leute recht richtest / Vnd regierest die Leute auff erden / Sela.

Zu »recht richtest« hatte der Reformator außerdem in einer Randerklärung nochmals Gottes Regierung erwähnt: »Verteidigest vnd regierest.« Das hebräische *tanhēm* – Hif‘il von *n-h-h* »du regierst (sie)« – übersetzen die Septuaginta mit *ὀδηγήσεις* und die Vulgata mit *dirigis*.

Es seien noch fünf weitere biblische Kontexte aufgeführt. Wo Paulus schreibt:

**Galater 5,18** εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον, übersetzt Luther das Mediopassiv ›sich vom Geist führen lassen, geistgeführt sein‹ wiederum mit »regieren«:

Regieret euch aber der Geist / So seid jr nicht vnter dem Gesetze.

Zur Posaune des siebten Engels der Apokalypse verkünden die Himmelsstimmen:

**Offenbarung 11,15** Es sind die Reiche der Welt vnsers HErrn vnd seines Christus worden / vnd er wird regieren [βασιλεύσει] von ewigkeit zu ewigkeit (vgl. 22,5).

Von »Weltregierung« ist in dieser Sprachtradition also von Anfang an die Rede. Auch dass sie in Weisheit geschieht, ist biblisch:

**Sprichwörter 8,15** Durch mich [nämlich die Weisheit] regiern die Könige / vnd die Ratherrn setzen das Recht.

Die im masoretischen Text nicht überlieferten deuterokanonischen Bücher hatte der Reformator bekanntlich ebenfalls in seine Bibelausgabe aufgenommen und deren Übersetzung mit der Bemerkung eingeleitet: »Apocrypha: das sind Bücher: so der heiligen Schrifft nicht gleich gehalten / vnd doch nützlich vnd gut zu lesen sind«. Dort ist besonders häufig vom ›Regieren‹, sogar vom ›Regieren der Welt‹ die Rede. In der Weisheit Salomos wird der Herr, der »Liebhaber des Lebens« (11,26), mit den Worten angesprochen:

**Weisheit 12,15** WEil du denn Gerecht bist / so regierestu alle ding recht / vnd achttest deiner Maiestet nicht gemes jemand zu verdamnen / der die straffe nicht verdienet hat. **16** Denn deine stercke ist eine herrschafft der gerechtigkeit / Vnd weil du vber alle herrschest / so verschonestu auch aller. **17** Denn du hast deine stercke beweiset / an denen / so nicht gleubeten / das du so gar mechtig werest / Vnd hast dich erzeiget an denen / die sich keck wusten. **18** Aber du gewaltiger Herrscher / richtest mit lindigkeit / vnd regierest vns mit viel verschonen / Denn du vermagst alles was du wilt.

Dass Gottes Regierung einen anderen Stil hat als den der irdischen Herrscher, unterstreicht Luther hier noch mit einer Randbemerkung zu »deiner Majestät nicht gemäß« (12,15): »Wie die Tyrannen sich düncken lassen / als müssten sie 177|178 jrer macht brauchen / andern zu schaden vnd pochen etc.« Nochmals heißt es dann:

**Weisheit 15,1** Aber du vnser Gott / bist freundlich vnd trew / vnd gedültig / vnd regierst alles mit Barmhertzigkeit.

Wie Gottes Schöpfungsweisheit und menschliche Regierungsweisheit zusammenkommen, spiegelt sich in Salomos Worten wider – »aus der massen ein schön Gebet«, vermerkt Luther am Rand:

**Weisheit 9,1** O Gott meiner Veter vnd HERR aller güte / Der du alle ding durch dein Wort gemacht / **2** vnd den Menschen durch deine Weisheit bereitet hast / das er herrschen solt vber die Creatur / so von dir gemacht ist / **3** das er die Welt regieren solt / mit heiligkeit / vnd gerechtigkeit / vnd mit rechtem hertzen richten / **4** Gib mir die Weisheit / die stets vmb deinen Thron ist / vnd verwirff mich nicht aus deinen Kindern [.]

Aufgrund dieser biblisch-sprachlichen Vorlage überrascht es nicht, wenn etwa Schleiermacher in seiner *Glaubenslehre* ausdrücklich von der »göttlichen Weltregierung« spricht (§ 164). Er betont, dass

»für unser christliches Selbstbewußtsein« nicht erst eine unbestimmte Schöpfungsordnung denkbar ist, die dann nachträglich eine Erlösungsordnung bekommt. Alles ist vielmehr bereits auf Christus hin geschaffen (Kolosser 1,16). Es folgt, »daß schon durch die Schöpfung alles vorbereitend und rückwirkend eingerichtet ist in Bezug auf die Offenbarung Gottes im Fleisch und zu der möglich vollständigsten Uebertragung derselben auf die ganze menschliche Natur zur Gestaltung des Reiches Gottes.« Gegenstand der göttlichen Weltregierung ist die »Pflanzung und Verbreitung der Kirche« (§ 164). Was bedeutet hier »Gegenstand«? Es ist offenbar die Kategorie, die es Schleiermacher ermöglicht, zugleich Motiv und Thema, Ziel und Mittel zu benennen. Anschließend (§ 165) zeigt Schleiermacher, dass Gott seine Weltregierung in Liebe und Weisheit vollzieht. »Denn Liebe ist doch die Richtung, sich mit andern vereinigen und in anderem sein zu wollen; ist daher der Angelpunkt der Weltregierung die Erlösung und die Stiftung des Reiches Gottes, wobei es auf Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ankommt, so kann die dabei zum Grunde liegende Gesinnung nur als Liebe vorgestellt werden. Unter Weisheit aber versteht man die richtige Entwerfung der Zweckbegriffe, diese in ihrer mannigfaltigen Bestimmbarkeit und in der Gesamtheit ihrer Verhältnisse zueinander gedacht.«<sup>17</sup> 178|179

Dieser Exkurs konnte zeigen, dass die möglicherweise überraschende Rede von Gottes weiser Weltregierung bei den theologischen Klassikern römisch-katholischer wie auch reformatorischer Tradition fest verankert ist, aus Katechismus und Liedgut wohlvertraut sein kann und ihren Anhaltspunkt in der Heiligen Schrift hat.

## 2 Gottes Handeln und Menschenhandeln in der klassisch-islamischen Theologie

### 2.1 Die Entstehung der islamischen Theologie

Die islamische Handlungstheorie entsteht in einem ganz bestimmten Geschichtszusammenhang, und zwar angesichts der innerislamischen Spaltung.<sup>18</sup> Diese stellt für die frühen Muslime einen schmerzhaften Einschnitt dar. Denn die koranische Grundausrichtung ist stets Einheit; nicht nur in Bezug auf die Einheit Gottes und die Einheitlichkeit der Offenbarung bei allen Propheten. Auch in Bezug auf die Geschlossenheit, den Zusammenhalt der entstehenden Gemeinde erhebt der Koran Forderungen. Dass Muslime sich gegeneinander erheben konnten, Untergruppen bilden konnten, Führungspersonen die Legitimität absprechen und die so Gebrandmarkten töten konnten, das war traumatisch. Es lief offensichtlich dem Koranwortlaut zuwider. Schon mittelmekkanisch<sup>19</sup> hatte eine Sure vor Spaltung gewarnt und die *umma* als eine einzige bestimmt (23:52f.). Ebenso ergeht noch in Mekka das ausdrückliche Verbot, sich in Religionsfragen zu zerstreuen und zu zerteilen: *aqīmū d-dīna wa-lā tatafarr-aqū fihi* (42:13): »Haltet die Religion und spaltet euch nicht in ihr.« Unmittelbar anschließend sichert derselbe Vers Muḥammad zu, dass diese Einheit ein Geschenk Gottes ist, das er denen macht, die er dafür vorgesehen hat: »Die polytheistischen ›Beigeseller‹ überfordert (*k-b-r ʿalā*) das, wozu du sie aufrufst (*d-ʿ-y*). Gott erwählt dafür, wen er will, und schenkt die Rechtleitung dorthin dem, der bereut.« Mit seinem Ruf zur Einheit will der Koran die durch ihn entstehende Gemeinde ausdrücklich von der Christenheit absetzen, die sich über Lehrfragen zerstritten und zerrissen habe bis hin zur Handlungsunfähigkeit (vgl. 19:37). Nun mussten aber auch die Muslime sehen, dass es unter ihnen Streit gab, und zwar blutigen. Es ging vor allem darum, wer der rechtmäßige Muḥammad-Nachfolger (*ḥalīfa*) in der Lei- 179|180 tung des Gemeinwesens sein sollte. Kein Vierteljahrhundert nach Muḥammads Tod ereignet sich der erste Kalifenmord: ʿUṭmān wird im Jahr 656 gelyncht. Wie schwer die Muslime die Erfahrung ihrer Spaltung belastet, zeigt der Name, den sie den jetzt ausbrechenden Bürgerkriegen geben. Sie wählen das koranische Wort für ›schwere Prüfung‹ (*fitna*, pl. *fitan*).

17 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (herausgegeben von Rolf Schäfer), Berlin 2008, 499. Zwecks besserer Auffindbarkeit sei hier angegeben, auf welchen Seiten sich diese Stelle in anderen wichtigen Ausgaben der *Glaubenslehre* findet. <sup>2</sup>1830/31 (Vorlage für die Ausgabe von 2008): 558f. <sup>3</sup>1835/6: 512. <sup>7</sup>1960 (Redeker): 445.

18 Ich folge in vielen Punkten dem Werk Josef van Ess', vor allem *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im Islam*, Band 4, Berlin 1997.

19 In Buchform (*mushaf*) ist der Koran der Surenlänge nach angeordnet. Die traditionelle islamische Koranforschung kennt bereits Chronologisierungen. Heute üblich ist die historische Einteilung in drei mekkanische Phasen und, ab 622 n. Chr., eine medinensische.

Der Zusammenhalt der ›Erwählten‹ war zerbrochen, nach wenig mehr als 20 Jahren. Die Katastrophe war unter *einer* Rücksicht produktiv. Sie rief die Denker auf den Plan, und zwar in drei Disziplinen, die für den hohen Reflexionsgrad des Islam seither kennzeichnend sind.

- Wenn eine Partei die Schuld für die Spaltung nicht einer anderen gab, schien sie sich selbst zu bezichtigen. Man musste also angeben können, wie es zum Zerwürfnis gekommen war, um sich selbst freizusprechen. – Plötzlich war Geschichtsschreibung notwendig.
- Außerdem wurde die Frage laut und dringlich, wie denn die ersten Leitungsfiguren hätten handeln sollen. Hatte die Gemeinde in ihrem Wahlverfahren und hatten die Führungspersonlichkeiten selbst Fehler gemacht, aus denen für eine bessere Zukunft zu lernen wäre? Und wie begründet sich die augenblickliche Herrschaft? – So entstand die politische Theorie des Islam.
- Schließlich aber wollten die Muslime das schmerzliche Geschehen auch aus ihrem Glauben deuten; sie wollten wissen, wie sich die Spaltung angesichts der göttlichen Verheißung und Macht erklären lasse und wie viel Spielraum die menschliche Sünde dabei hat. – Die Theologie war geboren.

Die Erklärung ist vielleicht etwas eingeleisig. Gläubige Menschen brauchen, wenn sie den Raum zum Fragen haben, nicht erst einen Bürgerkrieg, um einen theologischen Gedanken zu entwickeln. Aber einen wichtigen Kontext hatte die früheste islamische Theologie so in jedem Fall. Von den ersten einhundert Jahren der islamischen Geschichtsschreibung, politischen Theorie und Theologie wissen wir allerdings wenig. Denn angesichts je neuer Ereignisse konnten sich die Ansichten der Autoren immer wieder grundlegend verschieben. Man betrieb ›nachziehende Theorie‹, ein ›Deckungsdenken‹.<sup>20</sup> Damit aber war ein eben noch einleuchtendes Werk nun plötzlich veraltet. Entsprechend wurde es auch nicht mehr kopiert und tradiert. Wir können oft nur aus Anspielungen anderer erschließen, wer was vertreten hatte.

Die erste theologische Bewertung der Spaltung ist noch spürbar geprägt von einer Hoffnung auf Wiedervereinigung. Man enthielt sich eines Urteils darüber, wer nun inhaltlich im Recht war. Das könne ja ohnehin Gott im Jüngsten Gericht 180|181 am besten entscheiden. Die Bewertung solle man bis dahin aufschieben. Das ist die Sichtweise der – deshalb so genannten – Murǧiʿiten, der ›Aufschieber‹.

Im Jahre 750 n. Chr. hat der Islam bereits seine dritte *fitna* erlebt. Sie führte zum ersten großen Dynastie-Wechsel: von den Umayyaden zu den ʿAbbāsiden. Angesichts der jetzt unüberwindlich scheinenden Spaltungen ist die theologische Bewertung kaum noch so hoffnungsvoll versöhnlich wie früher, bei den ›Aufschiebern‹. Die Bewegung der sogenannten Muʿtazila entsteht; und zwar aus einer tiefen Enttäuschung über die Muslime selbst. Daher betont die Muʿtazila die menschliche Entscheidungsfreiheit; und am Werk sieht sie unverblümt, ohne Urteilsaufschub, die Sünde.

Der muʿtazilitischen Theologie ging es allerdings an den Kragen; und zwar gerade deshalb, weil sie die vorherrschende geworden war, ja die Denkweise der Herrschenden. Der ʿAbbasidenkalif al-Maʿmūn hatte beschlossen, sie zur offiziellen Lehre zu machen; und er – nicht etwa eine quasi-kirchliche Instanz – ließ eine Inquisitionswelle über sein Reich hinwegrollen. Auch hierfür verwendet die islamische Geschichtsdeutung ein Wort, das ›Prüfung‹ bedeutet: *miḥna*. Die stärker traditionsbedachten Religionsgelehrten empfanden die herrscherliche und herrische Protektion ihrer Gegenposition selbstverständlich als übergriffig. Sowie sie wieder freie Hand hatten, taten sie alles, um das muʿtazilitische, disputationsfreudig-philosophische Denken aus der islamischen Theologie hinauszudrängen.

In dieser Konstellation wuchs einem Bagdader ›Dogmatiker‹ seine Rolle zu: al-Ašʿarī. Die ascharitische Denkschule wurde geradezu zum Maßstab islamischer Orthodoxie, zumindest für eine Mehrheit. Vielerorts gilt die Lehre des Ašʿarī (st. 935) bis heute als Inbegriff sunnitisch-arabischer Rechtgläubigkeit. Seine Theologie entwickelt er in ständiger Absetzung von der Muʿtazila.

## 2.2 Handelt der Mensch, ›oder‹ ist Gott der Schöpfer aller Dinge? Die Debatte zwischen al-Ašʿarī und der Muʿtazila

20 Felix Körner, »Glaubensgemeinschaft und politische Ordnung. Pannenberg's Ekklesiologie im Gespräch mit islamischen Staatstheorien«, in: Gunther Wenz (Hg.), *Kirche und Reich Gottes. Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenberg's* (PSt 3), Göttingen 2017, 157–180, hier: 175.

In Bezug auf die Handlungstheorie stellt sich al-Aš'arī die Frage, ob es tatsächlich Gott ist, der schafft: wirklich alles unter jeder Rücksicht?<sup>21</sup>

Die Mu'taziliten schränkten hier gleich zweifach ein. Zum einen besteht der göttliche Schöpfungsakt ihnen zufolge lediglich darin, dass Gott bereits bestehenden Wesenheiten Sein verleiht. Denn das Nichtexistierende ist für die Mu'tazila kein reines Nichts. Die Klassen der Seienden haben bereits vor ihrer tatsächlichen Existenz (*wuġūd*) eine Wirklichkeit (*tubūt*), eine ungeschaffene. 181|182

Zum andern ist Gott aber nicht einmal der Schöpfer all dessen, was tatsächlich existiert. Gott ist dort nicht der Hervorbringer, wo der menschliche Willensakt tätig ist. Dieser Willensakt heißt, etwa im Gefolge des Ğubbā'ī: *tašarruf*, also ›Verfügung‹. al-Ğubbā'ī (st. 913) war übrigens al-Aš'arīs mu'tazilitischer (!) Lehrer. Die Mu'taziliten brauchen diese selbständige Verfügungsmacht des handelnden Geschöpfes über die Hervorbringungen aus Wahlfreiheit (*ihtiyār*). Denn nur so können sie erklären, dass ein gerechter Gott ein im Diesseits zu befolgendes Gesetz erlässt und entsprechend im Jenseits belohnt und bestraft. Verantwortlich für sein Tun könne aber nur der sein, der sein Tun selbst ins Sein treten lässt. Hier richtet sich die Mu'tazila gegen die sunnitische Lehre, dass Gott den menschlichen Willensakt schafft: die sogenannte *ġabr*-Lehre, die meint, die Geschöpfe stehen unter »absolutem göttlichem Zwang«. Ğāhm b. Šafwān (st. ca. 746) etwa vertrat genau dies: Der Mensch ist für ihn nur das Gefäß, in dem Gott Handlungen hervorbringt.

al-Aš'arī vertritt nun zwar ebenfalls die unbeschränkte Allwirksamkeit des göttlichen Schöpfungsaktes und des göttlichen Willens. Aber, wie im folgenden Absatz zu zeigen ist, weist er den Gedanken vom göttlichen Zwang zurück. Zunächst jedoch: Auch die Unterscheidung zwischen der tatsächlichen Existenz von Seienden und ihrem ›Bestehen bereits vor ihrer Schöpfung‹ (*tubūt*) lehnt er ab. Etwas ist, bevor es erschaffen wird, wirklich nichts. Gott schafft nicht nur die Existenz, sondern auch die Essenz der Geschöpfe. Gott lässt die Sache nicht nur sein, »er lässt« die Sache »das sein, was sie in ihrer Wirklichkeit ist«: *aḥdatahū 'alā ḥaqīqatihī*. Da für die Sunniten alles aus dem göttlichen *qadar*, seiner Entscheidungsmacht, kommt, ist es eben auch Gott, der jede Handlung der Menschen schafft, einschließlich ihrer Sünden. Man sollte hier nicht – wie es aber Daniel Gimaret tut – von »Kreationismus« sprechen; denn das ist ja die Bezeichnung für die Sichtweisen derer, die die Schöpfungserzählung als Gegenlehre zur Evolutionstheorie ausspielen. Man könnte al-Aš'arīs Position Monoktismus nennen, weil sie nur einem Einzigen zugesteht, κτίστης, Schöpfer, zu sein, nämlich Gott. Weniger hochtrabend ist es aber wohl, die Sicht al-Aš'arīs als Lehre von Gottes Alleinschöpfertum zu bezeichnen.

Nun ist jedoch, wie angekündigt, zu betonen, dass al-Aš'arīs Lehre vom göttlichen Alleinschöpfertum ihn nicht zu der Überzeugung bringt, Gott zwingt die Menschen in allem, was sie tun. Der Einwand, dass dies doch die notwendige Folge eines Alleinschöpfertums sei, war von mu'tazilitischer Seite natürlich erhoben worden. al-Aš'arī geht darauf mit einer Unterscheidung ein: Nicht jede Bewegung im Körper des Menschen verursacht sein Wille – man denke an den Blutkreislauf. Hier liege daher tatsächlich ein Zwang vor. Was der Mensch aber selbst willentlich steuern kann, etwa Aufstehen und Hinsetzen, tue er mittels »Aneignung« (*kasb* oder *iktisāb*). Was bedeutet das? 182|183

### 2.3 Die ascharitische Lehre von der Tat-Aneignung: Grundlagen

Dass der Mensch sich das, was er tut, »aneignet«, das sagt schon der Koran. Denn häufig, und zwar schon frühmekkanisch, finden sich Formeln wie »*kullu nafsin bi-mā kasabat rahīnatun* — Jede Seele ist für das, was sie sich angeeignet hat, verpfändet« (74:38). Damit nimmt der Koran allerdings nicht Stellung zu der Frage, wie sich Schöpferhandlung und menschliches Tun zueinander verhalten. Gemeint ist mit dem Koranwort von der Aneignung vielmehr – um es buchhalterisch wiederzugeben: ›Jeder Mensch wird für das zur Verantwortung gezogen, was er sich auf seinem Taten-Konto an Gut-haben oder Schulden *angesammelt* hat.‹ Die sunnitischen Theologen nutzen diese koranische Formulierungsvorlage nun allerdings über den offenkundigen Textsinn hinaus weiter. Mit ›aneignen‹ können sie nämlich jenes besondere Verhältnis zwischen Tat und Täter zur Sprache bringen, demzufolge ein Handelnder verantwortlich für seine Handlungen ist, obwohl er sie nicht hervorbringt. Was ›Aneignen‹ für al-Aš'arī genau bedeutet, ist gleich noch zu klären. Zuerst aber ist auf die grundlegen-

21 Daniel Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, Paris 1990, 369.

dere Frage einzugehen: Wie lässt sich zeigen, dass Gott der Schöpfer der menschlichen Handlungen ist? Das ist nämlich die Gegenposition zur Mu‘tazila, die im Namen der menschlichen Verantwortung ja gerade nicht sagen will, dass Gott das schafft, was Menschen tun.

Die Argumentationsform al-Aš‘arī ist hier jeweils doppelt-doppelt, sie besteht nämlich aus Affirmation und Refutation, und beide Male aus vernunftbasierten und koranbasierten Begründungen.

Den Anfang macht die Ablehnung eines vernunftbasierten Arguments der Mu‘tazila; und hier zeigt sich das hohe Niveau des Begründungsganges des Aš‘arī: Die Mu‘taziliten gehen davon aus, dass jede Handlung dann notwendig Handlung des Handelnden ist, wenn er sie seinem Willen entsprechend hervorbringt (*bi-ḥasabi qaṣḍihī*). Das ist aber nicht immer der Fall. al-Aš‘arī Beispiel ist der Unglaube. Eine ungläubige Person mag zwar wollen, dass ihr Unglaube gut, gerecht und wahr ist; er ist es aber tatsächlich (*alā ḥaqīqatihī*) nicht; also entspricht er nicht ihrem Willen. Nun schließt al-Aš‘arī allerdings, dass deshalb eben nicht der Handelnde die Handlung hervorbringe, sondern Gott. Das Argument leuchtet nicht ein. Man kann ja einwenden, dass das vorausgesetzte Prinzip unklar ist: Heißt ›seinem Willen entsprechend hervorbringen‹ schlicht ›die Handlung tun wollen‹ oder eben – wie al-Aš‘arī hier unterstellt – ›die Handlung wahrheitsgemäß bestimmen können und als solche wollen‹? Das ist aber zu viel verlangt; und als Beweis für das Tätigsein Gottes im menschlichen Handeln ist es zu wenig. Zutreffend ist natürlich, dass Menschen nie genau absehen können, was sie wirklich alles mit einer bestimmten Tat tun. Aus al-Aš‘arī Begründungsgang folgt allerdings etwas theologisch Hochbedeutsames: 183|184 Alles geschöpfliche Tun steht in einer den Täter übersteigenden Perspektive, steht unter einem anderen Urteil.

Das mu‘tazilitische Gegenargument verläuft anders als das soeben vorgetragene: Dass Gott einige Eigenschaften einer menschlichen Handlung erschafft, macht ihn noch nicht zum alleinigen Schöpfer dieser menschlichen Handlung, denn die von Gott ins Wirklichsein gesetzten bereits vorfindlichen Wesenheiten seien ja nicht von Gottes Willen abhängig. al-Aš‘arī lehnt das ab, weil er, wie gesagt, Wirklichsein und Wesenheit für voneinander untrennbar hält. Anders gesagt: Für ihn gibt es keine Essenz ohne Existenz. Ihm zufolge gilt daher, was in seiner Tatsächlichkeit durch Gott ist, ist schlechthin von Gott.

Eine andere Weise, mit der al-Aš‘arī häufig das göttliche Alleinschöpfertum von Handlungen, die die Geschöpfe vollbringen, begründet haben soll, findet sich nur in Berichten Späterer. Sie verläuft wie folgt. Offenkundig erweist man dadurch, dass man etwas gekonnt vollbringt (*fi‘l muḥkam*), wie kenntnisreich man ist. So lässt sich ja auch Gott als der Wissende anhand seiner Schöpfungstaten erweisen. Da Menschen nun aber gerade das, was sie gekonnt vollbringen, durchaus auch einmal unbewusst (*ġāfil*) zustandebringen können, muss der eigentlich Handelnde dabei Gott sein.<sup>22</sup>

Die dritte Begründung geht von einem Prinzip aus, das auch die Mu‘tazila zugibt: Eine gewollte Handlung kann man nur ausführen, wenn Gott einem dazu, in jedem einzelnen Fall wieder, die Fähigkeit verleiht. Jetzt aber argumentiert al-Aš‘arī weiter: Gott selbst hat immer Macht über das, wozu er Macht gibt, so wie er auch Wissen von dem hat, was er ein Geschöpf wissen lässt. Also ist er es, der im scheinbar geschöpflichen Tun handelt. Diesen Begründungsgang führt al-Aš‘arī in seinem *Kitāb al-Lumā‘* aus.<sup>23</sup>

Die vierte Begründung hatte al-Aš‘arī vorgeschaltet; sie leuchtet allerdings weniger ein.<sup>24</sup> Ein unwillkürliches Tun sei offenkundig von Gott erschaffen. Nun aber sei eine willkürliche Handlung einem unwillkürlichen Tun in allen Punkten gleich, durch die man dessen Geschaffensein erweist, nämlich dass sie an einem bestimmten Ort zu einem bestimmten Zeitpunkt ins Sein getreten sein muss. Das Argument verfängt allerdings nicht. Denn damit erweist man ja nur Kontingenz, nicht aber Geschaffensein durch Gott. Das Argument ist zirkulär, weil al-Aš‘arī voraussetzt, was er doch gerade begründen will: dass Verursachtsein gleich Gott-Geschaffensein meint. 184|185

Eine fünfte und letzte Begründung brachte al-Aš‘arī außerdem nach der Darstellung von al-Šahrastānī (st. 1153) vor: Bei dem, von dem ich meine, mein eigener Wille brächte es vor, kann ich

22 Gimaret, *La Doctrine d’al-Ash‘arī*, 374.

23 *The Theology of al-Ash‘arī* (herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Richard J. McCarthy), *Kitāb al-Lumā‘*, § 95; Gimaret, *La Doctrine d’al-Ash‘arī*, 375.

24 *Kitāb al-Lumā‘*, § 91–95.

nicht etwa den Geruch ändern. Hierin zeigt sich, dass eben Gott selbst der Schöpfer auch meines Willensaktes ist, denn wer etwas schafft, kann auch dessen Eigenschaften gestalten.<sup>25</sup>

Nun kann man aber die Frage, wie sich begründen lässt, dass Gott der Schöpfer auch dessen ist, was vom Menschen hervorgebracht scheint, noch anders stellen. Statt philosophischen Gründen müssen sich doch auch koranische Gründe finden lassen, das heißt: Belegzitate. Eine erste Antwort ist, dass sich Gott im Koran vorstellt als der »Schöpfer aller Dinge« (*hāliqū kullī šay'in*, 6:102 etc.). Meist aber führen al-Aš'arī und seine Schule ein anderes Koranzitat an: »*wa-llāh ḥalaqakum wa-mā ta<sup>c</sup>-malūna* — Gott hat euch erschaffen, und was ihr hervorbringt« (37:96). Das klingt eindeutig; ist es aber nicht. Der Zusammenhang ist nämlich klar, und er deutet in eine andere Richtung: Abraham zerschlägt die Götzenstatuen der Leute um seinen Vater und argumentiert, dass Gott der Schöpfer und damit allein verehrungswürdig ist und dass die Statuen ja doch nur selbstgebaute Pseudogottheiten sind. Das koranische Abrahamswort, dass Gott die Menschen und was sie hervorbringen, erschaffen hat, bezieht sich also nicht auf die Frage, wie ursächlich die menschliche Beteiligung an ihren Handlungen ist, sondern darauf, dass die angeblichen Götter in Wirklichkeit bloß menschlich fabriziert, also kein uns verpflichtendes Gegenüber sind, und damit nicht verehrungswürdig.

Selbstverständlich lehnt die Mu'tazila daher auch den gesamten Gedanken ab (378): Für sie bleibt die Behauptung, Gott schaffe auch das, was die Menschen hervorbringen, unbegründbar – nicht mit der Vernunft und genauso wenig mit dem Koran. Beim letzten Punkt ist ihnen auf jeden Fall zuzustimmen: Sure 37 ist keine Begründung.

#### 2.4 Gott als alleiniger Schöpfer und eigentlich Handelnder: Begründung und Einwände

al-Aš'arī sagt noch mehr. Gott sei nicht nur alleiniger Schöpfer, er sei sogar der einzige Handelnde! *al-fā'il 'alā ḥaqīqa huwa llāh*: Gott ist der eigentlich Handelnde.<sup>26</sup> Man muss aber genau hinsehen. Denn al-Aš'arī begründet dies mit einer Behauptung zur Wortbedeutung von *f-l*: Es heiße »zum Sein bringen«. 185|186 Damit ist es ja synonym mit *h-l-q* und den anderen Verben für ›schaffen‹ (*h-d-t* IV, *b-d-l* IV und *h-r-l* VII sowie *n-š-l*). Folglich hat er aber dann gar nichts mehr Neues gesagt über Gottes ohnehin schon behauptetes Allein-Schöpfertum hinaus. Vom Menschen lasse sich eine mit diesen Verben bezeichnete Tätigkeit nur im übertragenen Sinn aussagen. Damit geht er deutlich hinaus über zwei frühere Theologen: Dīrār ibn 'Amr (st. 800/820) und den von diesem abhängigen Nağğār. Beide hatten nämlich den Mensch als Handelnden im eigentlichen Sinne bezeichnen können. Aber al-Aš'arī ist nicht der erste, der dem Menschen sogar abstreitet, Handelnder zu sein; das hatte schon ein Schüler Nağğārs vertreten, ein gewisser Muḥammad ibn 'Īsā Burgūtī (388). Wie zirkulär sie argumentierten, ist ihnen wohl nicht klar geworden. Erst definiert man das Wort, das üblicherweise für jederlei ›handeln‹ steht, als ›überhaupt erst ins Sein bringen‹, also als ›schaffen‹ im strengen Sinn; von da aus ist es dann leicht, zu schließen, dass also nur Gott handeln könne.

Als unhaltbar weil anstößig empfinden die Mu'taziliten die ascharitische Position, Gott sei auch Schöpfer der Handlungen der Menschen, aus dem Grunde, dass Gott dann ja auch das Böse schaffe, und Unglauben. Damit wird Gott ja selbst schlecht. al-Aš'arīs Antwort lautet: Nein; denn Gott schafft das Böse so, dass es zu einem andern gehört, nicht zu ihm selbst (379). Er ›schafft‹ es sozusagen einem anderen ›an‹: »*ḥalaqahū šarran li-ğayrihī, lā lahū* — Er schafft es als Böses-bei-einem-anderen, nicht bei sich selbst«. Kann man dann sagen, dass das Böse von Gott kommt? Die ascharitische Schule antwortet hierauf: »Alles kommt von Gott.« Damit vermeiden sie zu sagen, dass Gott das Böse unmittelbar schafft. al-Aš'arī selbst sagt es aber unumwunden: Gott schafft das Böse; nur eben als das Böse in einem andern, nicht in Gott selbst.

Ein weiterer Einwand lautet: Wer Böses hervorbringt, ist böse. Wenn Gott das Böse in Menschen schafft, ist er doch selbst böse. Nein, sagt al-Aš'arī; das gilt nur, wenn das hervorgebrachte Böse den Hervorbringer ungerecht macht. Das aber ist bei Gott nicht der Fall (379).

Aber hat Gott wegen eines angeblichen Alleinschöpfertums nicht auch die Ungerechtigkeit erschaffen und ist damit ungerecht? Nein, sagt al-Aš'arī und begründet dies mit der Frage, ›wem‹ (!) Gott in diesem Fall schafft: Er schafft die Ungerechtigkeit »den anderen, nicht sich«.

25 Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, 376. Auch die folgende Seitenzahl oben im Text bezieht sich auf dieses Buch.

26 *Kitāb al-Luma'*, § 87; Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, 388. Auch die folgenden Seitenzahlen oben im Text beziehen sich auf Gimarets Buch.

Der schwerwiegendste Einwand versucht es jetzt mit folgendem Gedankengang: Wenn Gott beschlossen hat, einem Menschen Unglauben ›an-zuschaffen‹, und wenn man einem Beschluss Gottes immer zustimmen muss, muss man dann dem Unglauben zustimmen? Nein, gibt al-Aš‘arī zurück: Gott hat beschlossen, dass der Unglaube schlecht ist; dem ist zuzustimmen. Dem Zustand, dass der Ungläubige wegen des Unglaubens ungläubig ist, muss man dagegen nicht zustimmen (382). 186|187

Die Mu‘tazila konnte noch einen weiteren Koranvers gegen das ascharitische Alleinschöpfertum ins Feld führen. Gott ist nach Sure 23:14 »*aḥsan al-ḥalīqīna* — der beste der Schöpfer«. Also gibt es, folgert die Mu‘tazila, offenkundig für den Koran mehr als *einen* Schöpfer. Folglich könne sich al-Aš‘arīs Lehre von Gottes alleinigem Schöpfertum nicht auf den Koran berufen; ja, sie sei koranisch sogar widerlegt (387).

Das Gegenargument, mit dem al-Aš‘arī der Überlieferung zufolge pariert haben soll, lautet: Der Koran fasst hier unter dem einen Begriff ›Schöpfer‹ mehrere grundverschiedene Wesen zusammen, den eigentlichen Schöpfer, Gott, und andere, die man landläufig und fälschlich auch so bezeichnet. Man muss dem Koran allerdings gar nicht ankreiden, dass er bis ins Verkehrte hinein lose spricht. Der Zusammenhang des Koranverses legt nämlich schon ein anderes Verständnis nahe. Hier sollen die Hörer zur staunenden Anerkennung der Gottesmacht geleitet werden, um sich jetzt schon das Endgericht vor Augen zu führen. Um dann sein Urteil zu fällen, kann Gott – so spricht die Sure die Hörer an – euch auch nach eurem Tode neu schaffen, wie er euch doch schon in einer Dreierreihe von Schöpfungsakten bis heute geschaffen hat: aus Lehm beim Anbeginn der Welt, aus einem Tropfen bei der Zeugung, aus einem Fötus im Mutterleib. Das Ergebnis, zu dem man über diese Beobachtung kommen soll, lautet ausformuliert: Lebt jetzt in verantwortlicher Gottesfurcht, denn Auferstehung und Gericht kommen mit Sicherheit; seht nur: Jemand, der aus weniger einen ganzen Menschen schaffen – und also auch nach dem Tod neu schaffen – kann, ist undenkbar. Gott ist der beste Schöpfer.<sup>27</sup>

Die Mu‘tazila hätte hier aber ihr Argument ebenfalls mit einem Hinweis auf den Zusammenhang stärken können. Gottes Schöpferleistung bezeichnet in diesem Vers ja ausdrücklich kein Schaffen ex nihilo. Von einem Allein-Schöpfertum Gottes geht der Koran also nicht aus. Lehm, Tropfen, Embryo sind ja jeweils schon vorhanden, und als Schöpfung wird nur bezeichnet, was in Wirklichkeit eine Umgestaltung ist. Dieses Beispiel zeigt besonders deutlich, wie die beiden Parteien sich in ihrem Streit verrannt haben. Vor lauter Raufsucht fehlt ihnen die Ruhe, näherliegende Lösungsmöglichkeiten zu sehen. Ein wirkliches Argument aus dem Hören auf den unmittelbaren Zusammenhang im Koran-text kann sich so nicht einstellen. Das lässt die Theologie auf beiden Seiten verstiegen erscheinen.

187|188

## 2.5 al-Aš‘arīs Lösung: Tat-Aneignung als Wollen

Nun muss sich aber auch ein al-Aš‘arī fragen, wie er das bezeichnen will, was ja offenkundig ›unter der Hand‹ des Menschen geschieht: Menschen tun ja unbestreitbar fast unentwegt etwas, und zwar bewusst; und anscheinend stehen doch die gewollten menschlichen Bewegungen und das, was in ihrer Nähe geschieht, in einem Zusammenhang miteinander, in einem Wirkungsverhältnis. Bewirken wir wirklich nichts? al-Aš‘arīs Antwort lautet bekanntlich: Was wir zu bewirken scheinen, geschieht durch Aneignung (*iktisāb* oder einfach *kasb*). Die Lehre von der Tat-Aneignung gilt als typisch ascharitisch, aber al-Aš‘arī ist weder Vater des Gedankens noch des Ausdrucks; Ḍirār und Nağğār kannten sie schon. Schaffung des Aktes durch Gott und Aneignung des Aktes seitens des Menschen geschehen nicht nacheinander, sondern sie sind ein einziges Wesen (*‘ayn wāḥida*, 388). Die Handlung geht zugleich auf Gott zurück, denn er allein hat Schaffensvermögen, und auf den Menschen, der ja immerhin ein Aneignungsvermögen hat. Damit ist die Handlung eines Menschen etwas »von zwei Vermögenden gemeinsam Ermöglichtes — *maqḍūr bayna qādirayn*«. Das ist in dreifacher Richtung eine Gegenformel:

- gegen die Handlungstheorie, wie sie Ḍirār – oder etwa Ibn Kullāb (st. ca. 855) – vorgetragen hatte. Sie lösten die Frage, wie Schöpfer und Geschöpf an einer menschlichen Handlung beteiligt sind, mit der Formel: »von zwei Handelnden gemeinsam vollbrachte Handlung — *fi‘l bayna*

27 Treffend ergänzt Paret in seiner Koranübersetzung den Versschluss mit der Klammererklärung: »Er ist der beste Schöpfer (den man sich denken kann)«, Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart 122014, in loc.

*fā'ilayn*«. Das wäre eine Konkursus-Vorstellung, die nicht weiter klärt, wie die verschiedenen Vermögen ineinandergreifen;

- gegen die Schule des Nağğār, derzufolge eine menschliche Handlung »einerseits Schöpfung, andererseits Aneignung« ist (*ḥalqun min ġihatin – kasbun min ġihatin*, 389). Dagegen wehrt sich al-Aš'arī mit der Begründung, dass eine menschliche Handlung nur ein Akzidens sein könne, Akzidentia aber hätten keine Seiten: wiederum ein kleinlicher Umgang mit der Formulierung eines anderen. Denn es geht ja nicht um räumliche Seiten, sondern um Bezüge; und in Bezug auf Gott ist eine menschliche Handlung für al-Aš'arī doch Schöpfung, in Bezug auf den Menschen Aneignung. Die inkriminierte Formel hätte er also durchaus als Wiedergabe seiner Position gelten lassen können;
- gegen Nağğār's Lösung, dass der Mensch, wenn er schon unfähig zur Erschaffung ist, immerhin fähig zur Aneignung ist. an-Nağğār schlägt also vor: Der geschöpfliche Handelnde »hat Macht bezüglich des Erwerbs, aber Ohnmacht bezüglich der Erschaffung — *qādir 'alā l-kasb, 'āğiz 'ani l-ḥalq*«. al-Aš'arī's Gegenargument erwidert hier: Man kann nicht sagen, dass jemand zu etwas unfähig ist, wenn er dazu gar nicht fähig sein kann. Nun aber ›kann‹ ein Geschöpf ja gar nicht ›schaffen können‹; denn das kann nur der Schöpfer. Also ist es unsinnig, einem Geschöpf dann noch zuzuschreiben, dass es nicht schaffen kann (390). 188|189 Auch dies ist eine äußerst spitzfindige Sichtweise. al-Aš'arī's Argument ist wohlbekannt, nur aus einem anderen Zusammenhang. Es handelt sich dabei um einen an den Haaren herbeigezogenen Streit, nämlich um die Frage: Kann ein Allmächtiger etwas tun, was ihn in die Lage versetzt, dann etwas nicht tun zu können? Dann nämlich wäre er ja nicht allmächtig. Das klassische Beispiel ist, ob Gott einen Stein schaffen kann, der so schwer ist, dass er ihn nicht aufheben kann. Der Ausweg hieraus lautet: Eine Handlung, die ein allmächtiges Wesen nicht vollbringen kann, ist ein logischer Widerspruch. Das Vermögen zu dieser Handlung nicht zu haben ist daher keine Einschränkung der Macht dieses Allmächtigen. Anders gesagt, die Frage ›Kann Gott etwas schaffen, was dem unendlich Starken zu schwer ist‹ muss man nicht erst groß beantworten; man handelt sich dann nicht die Folgerung ein: also ist er nicht allmächtig. Denn der für den unendlich Starken zu schwere Stein ist ein Unding. Man kann es gleich begrifflich wegstreichen. Man braucht auf die Frage also nicht weiter einzugehen. Sie betrifft nicht das Vermögen Gottes. Entsprechend will al-Aš'arī nun in einem anderen Fall erst gar nicht auf ein Schaffenkönnen in Bezug auf den Menschen eingehen, auch nicht in der Verneinung, weil das ohnehin nur Gott kann und damit das Schaffenkönnen eines Geschöpfes von vornherein ein Unding ist. In diesem Punkt hängt al-Aš'arī's Denken also ganz an seinem univoken Schöpfungsbegriff: Schaffen ist nur das, was Gott selbst und allein tut.

Was heißt das nun aber: Aneignung? Auszugehen ist von dem hochbestimmten Schöpfungsbegriff al-Aš'arī's, der ja nicht nur bedeutet ›sein lassen‹, sondern ›so sein lassen‹ (»er setzt etwas ins Sein, wie es tatsächlich ist — *aḥdatahū 'alā ḥaqīqatihī*«).

*Kasb* heißt, so die maßgebliche Definition des Aš'arī: »*mā waqā'a bi-quḍratin muḥḍatatin* — was durch ein (selbst ebenfalls erst) ins Sein gebrachtes Vermögen entsteht«. <sup>28</sup> Damit wird ›Aneignung‹ nach fünf Seiten abgegrenzt.

- 1 Die Rede vom ›Vermögen‹ ist in zweierlei Hinsicht eine Abgrenzung. Da ein Vermögen dahinter steht, ist die Aneignung (*kasb*) einerseits gegen unwillkürliches Tun abgesetzt,
- 2 andererseits gegen eine erzwungene Handlung.
- 3 Dieses Vermögen aber ist selbst nicht ewig (*qadīm*), nicht absolut, sondern es ist erst ins Sein gebracht, nämlich durch göttliche Schöpfung. Das ist die Leistung des Partizips *muḥḍat*: »erst ins Sein gesetzt«.
- 4 Weiterhin ist das verwendete Verb bedeutsam. Es verlegt den Aneignungsvorgang nämlich doch in erstaunliche Nähe zum Schöpfungsvorgang. So ist die Aneignung von der Wahrnehmung unterschieden. Auch bei der Aneignung ist etwas »entstanden« (*waqā'a*). Damit hat al-Aš'arī ein Wort verwendet, das er auch in seiner Definition für das Geschaffenwerden braucht. 189|190 al-Aš'arī kann ›Entstandensein‹ sowohl im Zusammenhang mit göttlichem als auch mit menschlichen Tun (*fī'l*) aussagen. Das ist schon deswegen bedeutsam, weil al-Aš'arī also bewusst nicht

immer – wenn er sich auch oft darum bemüht – univoke Begriffe verwendet. Vielmehr kann sein *waqa'a* sowohl ›überhaupt erst ins Sein und Sosein setzen; schaffen‹ bedeuten, als auch ›sich aneignen‹. Was Letzteres eigentlich ist, verrät er zwar immer noch nicht genauer (391, dazu unten). Aber damit ist nun die Frage zu stellen:

- 5 Welches Verhältnis besteht beim Aneignen zwischen dem Vermögen und dem Entstandenen? Bisher haben wir ja bewusst nur vage umschrieben und umständlich vom ›Entstandensein im Zusammenhang mit menschlichen Tun‹ gesprochen. Die Präposition, die al-Aš'arī setzt, ist aber »durch«. Das ist keineswegs vage; und er sagt ausdrücklich, das Vermögen, sei es nun ewig oder nicht, ist Ursache (*sabab* oder auch *'illa*, 392).<sup>29</sup> Das Verhältnis zwischen Vermögen und Entstandenen ist also kausal: Es besteht eine Verursachungsbeziehung, auch im Falle der Aneignung. Dies ist nun hochbedeutsam. Denn damit täuschen sich ascharitische Ausleger wie schon Anšarī (st. 1089) über die Position des Meisters. al-Aš'arī meinte keineswegs, die Aneignung habe sich überhaupt nicht auf Dass und Was des Entstandenen ausgewirkt, also weder auf sein Entstehen noch auf seine Gestaltung; wie gesagt: Dann wäre Aneignung nur so etwas wie ein Wahrnehmungsvorgang. Natürlich meint al-Aš'arī auch nicht, dass der *kasb* das Entstandene hervorgebracht hätte. Nein, das kann nur ein Schöpfungsakt, und der ist Gott allein vorbehalten. Aber dem Menschen kommt doch ein gewisses Mitgestalten zu. Nicht *ob* es ist, aber *wie* es ist (›*alā sifatin* — in Bezug auf Eigenschaft‹), kann das menschliche Vermögen mitbestimmen. Mit der Präposition »durch« in seiner Aneignungs-Definition – »was durch ein ins Sein gebrachtes Vermögen entsteht« – setzt al-Aš'arī sich sozusagen gegen die späteren radikal-ascharitischen Epigonen ab.

Bei aller Präzision und Distinktion blieb doch nach wie vor unklar, was ›aneignen‹ eigentlich besagt. al-Aš'arī hatte ja definiert: »was durch ein selbst erst ins Sein gebrachtes Vermögen entsteht«. Offenbar führt aber die Bestimmung über den Begriff ›Vermögen‹ nicht weiter. Daher versucht es al-Aš'arī selbst über den Willensbegriff.<sup>30</sup> Das lag auch nahe, da er die angeeignete Handlung ja schon von der unwillkürlichen, erzwungenen unterschieden hatte. Was wir uns aneignen, geschieht, *wenn* wir es wollen – im Sinne von ›falls‹, ›sowie‹ und ›solange‹. al-Aš'arī sagt nun: Ja, Gott schafft die angeeignete Handlung, aber er schafft sie eben, wann wir sie wollen. al-Aš'arī's Sicht lässt sich daher so wiedergeben: 190|191 ›Angeeignet‹ ist jene Handlung, die Gott ständig in uns schafft, wie wir sie wollen (vgl. 393). Das Ergebnis dieses langen Durchgangs durch die Handlungstheorie al-Aš'arī's lässt sich jetzt endlich feststellen: Faktisch heißt aneignen also wollen (395).

Insgesamt hinterlässt die ascharitische Handlungstheorie den Eindruck, sie wolle um jeden Preis präzise sein, selbst auf Kosten ihrer Überzeugungskraft.

## 2.6 Ein klassisch-sunnitischer Meisterdenker: al-Māturīdī

Die klassische sunnitische Theologie hat neben al-Aš'arī noch ein zweites großes Vorbild, al-Māturīdī (st. 941).<sup>31</sup> Anders als al-Aš'arī lebt und arbeitet er nicht im Irak, sondern im heimatlichen Samarkand in Usbekistan. Er ist ebenfalls kein Mu'tazilit, sondern wie al-Aš'arī gehört er zur Rechtsschule der Ḥanafiten. al-Aš'arī wird genaugenommen allerdings zugleich von zwei sunnitischen Rechtsschulen als Meisterdenker beansprucht, nämlich von der Ḥanafīya und der Šāfi'īya. al-Māturīdī's Spät- und Meisterwerk ist das *Kitāb at-Tawḥīd*. Es ist die älteste erhaltene theologische Summa aus dem islamischen Kulturkreis (209). Aber ist al-Aš'arī nicht einige Jahre älter? Das schon; aber von ihm gibt es kein derart umfassendes Werk. Auch das soeben mit seiner Handlungstheorie zur Sprache gebrachte *Kitāb al-Luma'* ist eine recht kurze Schrift. al-Māturīdī kennt offenbar den arabischen Kollegen und sein Denken nicht. al-Aš'arī nimmt das Werk des Denkers aus Samarkand dagegen zur Kenntnis. Er fasst auch zusammen, worum es im *Kitāb at-Tawḥīd* grundsätzlich geht. Es will, sagt sein Autor, viererlei, nämlich (a) zeigen, dass die Welt nicht ewig, sondern geschaffen ist; (b) zeigen, dass sie Werk eines einzigen Schöpfers ist; (c) zeigen, dass Muḥammad wahrhaft Gottes Gesandter ist; (d) befolgen, was

<sup>29</sup> Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, 392; vgl. das dort 139f. Angegebene.

<sup>30</sup> Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, 393, *Kitāb al-Luma'*, § 52.

<sup>31</sup> Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1996. Seitenangaben beziehen sich im Folgenden auf Rudolphs Standardwerk. Bei wörtlichen Zitaten wurde die Schreibweise der Vorlage beibehalten; nur die von Rudolph gerade gestellten Transkriptionen aus dem Arabischen sind hier kursiv gesetzt.

Muhammad über Glauben und religiöse Pflichten mitgeteilt hat (221f., Fußnote 1). Dabei will sich das *Kitāb at-Tawhīd* vor allem mit zwei Gegnergruppen auseinandersetzen, nämlich mit der den Dualisten (der *tanawīya*) sowie mit der sogenannten *dahriya*. Diese Richtung behauptete die Ewigkeit des Materiellen. Das kann zweierlei bedeuten; entweder: die Welt war schon immer, wie sie jetzt ist – oder: ein urewiges materielles Prinzip (*aṣl*) bestimmt die Welt. Wie seine Diskussionspartner bietet al-Māturīdī eine ausgefeilte Handlungstheorie. Sie zerfällt in zwei große Teile, nämlich Menschenhandlungen und Gottes Handlungen. 191|192

Immer wieder wird sich al-Māturīdīs Stärke zeigen, wenn er sich in eine Kontroverse hineinbegeben. Er beschreibt zwei einander entgegenstehende theologische Positionen, bildet dann aber nicht einfach einen Kompromiss. Es gelingt ihm vielmehr stets, sich von den Vorgaben der beiden Extreme zu befreien, deren jeweilige Anliegen aber aufzunehmen. al-Māturīdī ist ein meisterhafter Synthetiker (342). Denn er findet eine höhere Einsicht zwischen zwei sich widersprechenden Ansichten, indem er im Augenblick der Aporie kreativ die Ebene wechselt. Das werden wir vor allem in seiner Theorie des göttlichen Handelns sehen. Zunächst aber zur Frage des menschlichen Handelns.

## 2.7 al-Māturīdīs Theorie menschlichen Handelns im Kontext

Die Handlungstheorie des Denkers aus Samarkand muss im historischen Kontext erklärt werden. Kurz bevor al-Māturīdī sich an die Frage macht, war in Transoxanien der Mu‘tazilit Ka‘bī aufgetreten und hatte die Lehre der Ḥanafiten in Frage gestellt. In Bezug auf die Handlungstheorie stellen sich die Anhänger Abū Ḥanīfas, wie man das ja häufig tut, als Mittelweg zwischen zwei Extrempositionen dar. Die Ḥanafiten betrachten die Vertreter beider Sichten als Häretiker:

Es sind zum einen die Ḡabriten. Das Wort *ḡabr*<sup>32</sup> ist uns bereits begegnet (2.2). Es bedeutet ›Einrenkung, Nötigung, Determinismus‹. Die Ḡabriten haben »die Handlungen völlig dem Einfluß des Menschen entzogen und allein Gott zugeschrieben. Sie konzentrierten sich ganz auf den Aspekt, daß Gott die Taten erschaffe. Daraus folgerten sie in unzulässiger Weise, er sei der einzige Handelnde und müsse alles verantworten, während der Mensch für sämtliche Geschehnisse entschuldigt sei« (337). Die anderen Gegner der Ḥanafiten in der Frage der menschlichen Handlungen sind die Qadarien. Sie »verfielen angeblich in den umgekehrten Fehler. Ihre Lehre bestehe darin, Gottes Anteil an den Handlungen zu leugnen und alle Aspekte einer Tat, also Wille, Hervorbringung und Ausführung dem Menschen zuzuschreiben« (337). Beide Positionen sind offenkundig theologisch hochproblematisch. Die Ḡabriten nehmen den Menschen jegliche Verantwortung für ihr Tun, die Qadarien nehmen Gott seine Macht. Die Anhänger Abū Ḥanīfas tragen als ihre Lösung ein synergistisches Modell vor: Gott will, bestimmt, beschließt und erschafft sämtliche Handlungen (*mašī‘a*, *qadar*, *qaḍā’* und *ḥalq* sind Gottes); aber der Mensch führt sie aus (der *fi‘l* ist der menschliche Beitrag). Die Ausführung geschieht im Falle einer guten Tat unter Gottes Beistand; bei einer bösen Tat aber aufgrund von Gottes ›Alleinlassung‹ (*tawfiq ḥidlān*, 337). 192|193

Eine Frage war dabei offen geblieben: Erhält der Mensch sein Handlungsvermögen (seine *istiṭā‘a*) – das eine Möglichkeit zweier gegensätzlicher Handlungen einschließen muss – bei oder vor der Tat (*ma‘a / qabla l-fi‘l*)? Erhält der Mensch sein Handlungsvermögen erst ›bei‹ der Tat, so untersteht der gesamte Handlungsablauf der Hoheit des Schöpfers. Das wollten die Ḥanafiten betonen; daher entschieden sie sich für ›bei‹. Die Mu‘taziliten (und Karrāmiten) dagegen legten Wert darauf, dass dem Menschen das Handlungsvermögen schon ›vor‹ der Ausführung verliehen ist. Ihnen ging es ja um Gottes Gerechtigkeit; und die schließe ein, dass Gott von seinen Geschöpfen nichts verlangt, wozu er sie Geschöpfe nicht erst einmal ermächtigt hat (338).

Das war die Diskussionslage, als al-Māturīdī sich einschaltete. Er antwortete »wie ein Scholastiker, indem er beide Positionen berücksichtigte und eine subtile Unterscheidung traf« (341). Man sollte seine Lösungen aber nicht für sophistisch oder kompromisslerisch halten. Wie löst der Synthetiker nun das Vor-oder-Bei-Problem der Handlungsfähigkeit? Für ihn gibt es bei der Beschreibung einer Handlung im Menschen zweierlei Befähigung. Man könnte sie Verfügbarkeit und Verfügenkönnen nennen. Die erste ist »die Verfügbarkeit des Körpers und des Verstandes« (341); und sie hat man natürlich bereits vor der Tat. Dass der Mensch aber tatsächlich von den zur Verfügung stehenden

32 Vgl. ›Algebra‹ in unseren Sprachen.

Mitteln Gebrauch machen kann, das sei eine zweite Fähigkeit, sagt al-Māturīdī – und die bekomme man erst bei der Tat.

Schließlich zur entscheidenden Frage einer Theologie menschlichen Handelns, des Zueinanders von göttlichem und menschlichem Tun. al-Māturīdī trägt einen synergistischen Ansatz vor, klärt ihn aber wiederum streng begrifflich. Er vertritt selbstverständlich ein göttlich-menschliches Zusammenwirken; und er bringt es nun so zum Ausdruck: Gott erschafft, der Mensch führt aus (*ḥalq / fiʿl*). al-Māturīdīs Begründung lautet, dass jede Tat mehrere Aspekte hat (*ḡihāt*, pl. von *ḡiha*, 340). Diese müsse man in Verbindung (*iḏāfa*) bringen, und zwar eben zum Teil mit Gott, zum Teil mit den Menschen. Das ist zwar zirkulär argumentiert, weil er einfach voraussetzt, dass jede geschöpfliche Handlung irgendwie von Gott und irgendwie von uns kommt, schafft aber eine beruhigende Klarheit. Entscheidend ist jedoch, dass al-Māturīdī hier einen Optionsbegriff einführt. Er geht von einem Diktum des Schulgründers Abū Ḥanīfa aus, demzufolge der Mensch beim Handeln immer das Vermögen zu zwei entgegengesetzten Handlungen hat (*al-istitāʿa li-d-diddayn*). Hier formuliert al-Māturīdī nun: der Mensch hat die freie Wahl (*iḥtiyār*, 340); dieses Wort, aus *ḥ-y-r*, ›bevorzugen‹ gebildet, ist uns bereits bei den Muʿtaziliten begegnet (oben, 2.2). Sein Gegenbegriff wäre ›Naturzwang‹: *ṭabʿ*. 193|194

## 2.8 al-Māturīdīs Handlungstheorie zwischen ascharitischem und muʿtazilitischem Anliegen

In Bezug auf Gottes Handlungen hat al-Māturīdī ebenfalls Eindrucksvolles zu bieten. Er stellt zunächst zwei Fragen, über die mit der Muʿtazila zu streiten ist: Sind Gottes Tätigkeiten ewig? Und haben Gottes Tätigkeiten eine von Gott selbst abgetrennte Existenz? (330) Dann aber behandelt al-Māturīdī die Frage, ob Gottes Tätigkeiten »einer inneren Gesetzmäßigkeit folgen« (330). Vom Menschen aus formuliert, ließe sich die Frage auch wie folgt stellen: Führt Gott seine Handlungen so aus, dass unser Verstand darin ein leitendes Prinzip erkennen kann? Auch bei dieser dritten Frage steht der Denker aus Samarkand in Auseinandersetzung mit den Muʿtaziliten. Auf dem Spektrum der islamisch-theologischen Möglichkeiten zwischen Orientierung an koranischen Vorgaben und menschlicher Vernunft finden sich ihre Antworten regelmäßig und deutlich im Bereich der Vernunftbasiertheit. Was bedeutet das in Bezug auf die Einsehbarkeit göttlicher Handlungen? Um hier weiterzusehen, ist ein Blick in den Koran angebracht. Er liefert eine Vokabel, die das Wie göttlichen Handelns bezeichnet: Gottes Weisheit. al-Māturīdī wird sie, wie unten zu zeigen ist, äußert produktiv einsetzen. Zunächst aber der angekündigte Blick in den Koran und seine unmittelbaren Folgen.

Sowie Muḥammad mit den Seinen in Medina angekommen ist, ergehen aus seinem Munde koranische Suren, in denen es heißt, dass Gott »der Mächtige und Weise« ist (*al-ʿazīz al-ḥakīm*), und das dutzendmal. Nun wird der Koran die Eigenschaft der Weisheit Gottes immer mit einer anderen Eigenschaft zusammenbringen. Neben dem häufigsten Adjektiv *ʿazīz* – ›mächtig‹ (47 mal) sind es *ʿalīm* – ›wissend‹ (36 mal), *ḥabīr* ›kundig, bescheidwissend‹ (dreimal), sowie auch ›umkehrbereit, umfassend, gepriesen und erhaben‹ (*tawwāb*, *wāsiʿ*, *ḥamīd*, *ʿalī*). Dabei ist die Weisheit weder Gott vorbehalten, noch einfach so jedem zugänglich: Gott gibt Weisheit (*ḥikma*), wem er will; und er gibt sie vor allem seinen Propheten. Die muʿtazilitischen Theologen der unmittelbar auf den Koran folgenden Jahrhunderte werden nun eine andere Eigenschaft Gottes mit seiner Weisheit zusammenstellen. Sie werden die Lehre vertreten, dass er »gerecht und weise« ist. Von Gottes Gerechtigkeit reden sie mit einem unkoranischen Wort (*ʿadl*). Der Koran hatte für ›Gerechtigkeit‹ nämlich *qisṭ*. Es ist schon einigermaßen verwunderlich, dass sie sich ausgerechnet für diese beiden Eigenschaften entscheiden. Die Vorrangigkeit der Gerechtigkeit könnte auf Debatten mit Juden und Christen zurückgehen. Jedenfalls hat sie den Vorzug, dass sie einen Maßstab darstellt, mit dem sich jederlei Handeln, auch göttliches, beurteilen lässt – aus ascharitischer Sicht müsste man sagen: Die Theologen wollen, *horribile dictu*, auch göttliches Handeln menschlichem Urteil un- 194|195 terwerfen, zumindest einem von jedem Menschen anlegbaren Maßstab. Genau darum ging es den Muʿtaziliten tatsächlich.

»Sprach ein Muʿtazilit von Gerechtigkeit und Weisheit, so verstand er darunter rational erfassbare Normen. Sie sollten unabhängig von Gottes Befehlen und Verboten bestehen« (330). Die Muʿtazila wandte sich also gegen eine heute so genannte divine command-Theorie. Ihr zufolge ist gut, was Gott als solches festlegt. Gerechtigkeit und Weisheit als rational erfassbare und auch von Gott zu befolgende Normen sollen dagegen »objektiv angeben, was gut und was schlecht ist, was gerecht und was weise ist« (330). Was aber meinten die Muʿtaziliten hier mit ›objektiv‹? »Für den Menschen bedeutete dies, daß er mit seinem Verstand das Gute und das Schlechte erkennen konnte« (330). Das

hatte nun eine Folge sowohl für die Theorie des menschlichen Handelns – in Bezug auf die Fundamentelethik – als auch für die Theorie göttlichen Handelns – in Bezug auf die Nachvollziehbarkeit seiner Ratschlüsse: Der Mensch »unterlag also schon deswegen, weil er ein vernunftbegabtes Lebewesen war, einer moralischen Pflicht. Aber auch für den Schöpfer blieb das Konzept nicht ohne Konsequenzen. Denn Gott mußte sich, um ein weiser und gerechter Gott zu sein, ebenfalls nach diesen Normen richten. Sein Handeln war also rational kalkulierbar; es folgte einem unwandelbaren Maßstab« (330). Das hatte nun eine weitere Folge für die Theorie vom göttlichen Handeln. Denn so kam es, dass viele Muʿtaziliten »die Lehre vom ›Optimum‹ vertraten. Sie besagt nämlich, Gott vollbringe nicht irgendwelche unvorhersehbaren Taten, sondern wirke stets das, was für die Adressaten seiner Handlung ›das Heilsamste‹ (*al-aṣlah*) sei« (331).

Soweit also die muʿtazilitische Sichtweise. »Völlig entgegengesetzt lautete der Ansatz der Ašʿariten. Sie lehnten jeden Gedanken an eine objektive Norm oder auch nur an rational nachvollziehbare Wertmaßstäbe ab. Was Weisheit und was Gerechtigkeit sei, bestimmt für sie allein Gott selber, und diese Bestimmung erfolgt in einer Weise, die keine Rechtfertigung zuläßt. Denn, so betonten sie, Gott kann tun und lassen, was er will. Jede seiner Handlungen ist allein deswegen, weil sie von ihm stammt, weise und gerecht. Er hätte ebensogut das Gegenteil vollbringen können. Es gibt in dem, was er tut, und auch in dem, was er befiehlt oder verbietet, keine intelligible Struktur. Folglich kann der Mensch auch nicht auf rationalem Wege seine Pflichten erkennen. Er ist vielmehr auf die Offenbarung angewiesen, um festzustellen, was gut und was schlecht ist« (331).

Zwischen diesen beiden Ansätzen sieht sich al-Māturīdī. Er will eine Theologie vortragen, die zugleich vernünftig Nachvollziehbares vertritt, die aber deswegen Gott weder als unfrei darstellt noch einem menschlichen Urteil ausliefert. »Die beiden Positionen hätten konträrer kaum sein können. Aber trotzdem nahm jede für sich in Anspruch, einen wesentlichen Zug in der Beschreibung Gottes zu garantieren. Ašʿarī betonte die göttliche Allmacht und die göttliche Freiheit. Er 195|196 wollte vermeiden, daß Gott an irgendetwas gebunden sein könnte, und nahm dafür den Eindruck, daß sein Schöpfer willkürlich agierte, billigend in Kauf. Die Muʿtaziliten suchten dagegen nach einem Gott, der gerecht war und diese Gerechtigkeit auf verständliche Weise mitteilte. Deswegen postulierten sie einen Maßstab, der sowohl für die Handlungen des Schöpfers als auch für die Handlungen der Menschen gelte. Aber das barg andererseits in sich die Gefahr, daß man Gott an ein äußeres Gesetz band und ihm damit seine unveräußerliche Allmacht und Freiheit nahm« (331).

Wie konnte al-Māturīdī hier weiterkommen? Er »versuchte seinerseits, ein Konzept zu entwickeln, das auf beide Aspekte, – die göttliche Souveränität und die Durchschaubarkeit der göttlichen Handlungen – in ausreichender Form Rücksicht nahm. Der zentrale Begriff, den er dabei verwendete, war die Weisheit.<sup>33</sup> Sie sollte nach seinem Verständnis eine absolute, nicht mehr hinterfragbare Eigenschaft des göttlichen Wesens sein. Daraus folgte zunächst, dass der Gott Māturīdī's, wie der Gott Ašʿarī's, in völliger Freiheit handelte. Er tat nicht, was ohnehin gut oder schlecht war, sondern erließ Befehle und Verbote, die festlegten, was gut und schlecht sei« (331f.). Hat sich al-Māturīdī damit einfach auf die ascharitische Seite einer absolutistischen, nicht-rationalen divine command-Theorie geschlagen? Nein. Denn im Unterschied zu al-Ašʿarī meinte al-Māturīdī, dass sich aus den von Gott erlassenen Bestimmungen »sehr wohl ein stabiles und intelligibles System von Normen ergebe. Denn Gott agiert immer weise. Er hält sich an die Normen, die er einmal gesetzt hat. Somit gewinnt der Mensch auch die Möglichkeit, die göttliche Ordnung in der Schöpfung zu verstehen, und kann mit seiner Ratio erkennen, was gut und schlecht ist – wie es die Muʿtaziliten gefordert hatten« (332).

## 2.9 al-Māturīdīs Lösung: eine Theologie der göttlichen Weisheit

Wie ist al-Māturīdīs Rettung der Freiheit Gottes und zugleich der Einsehbarkeit des Gotteshandelns nun genauerhin zu verstehen? Zwar antwortet das *Kitāb at-Tawḥīd* nicht en bloc darauf; der Autor hat seine Antwort darauf vielmehr an verschiedenen Stellen des Buches eingebracht. Ulrich Rudolph systematisiert al-Māturīdīs Theologie der göttlichen Weisheit (*ḥikma*) als Lösung des Freiheits- und Verstehbarkeits-Dilemmas in drei Gedanken. Um der Übersichtlichkeit willen werden sie im Folgenden als Absolutheits-, Erwiesenheits- und Angemessenheits-Gedanken bezeichnet. 196|197

33 Vgl. hierzu auch Hikmet Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City. The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought* (= Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, Band 81), Leiden 2011.

Der Absolutheits-Gedanke besagt, dass Gott allwissend und weise eben in absolutem Sinne ist. Mit diesem Gedanken will al-Māturīdī zum Ausdruck bringen, »daß es keinen Maßstab gibt, mit dem sich Gottes Weisheit messen ließe. Sie hat ihren Grund nur in sich selbst. Denn wer sollte es wagen, den allwissenden Schöpfer zur Rechenschaft zu ziehen« (332)? Das ist das Argument, mit dem al-Māturīdī die Theorie ablehnt, Gottes Handlungen seien vorhersagbar und beurteilbar, da Gott immer das Beste tun müsse. Hiermit weist er also die muʿtazilitische *aṣṣlah*-Theorie zurück.

Den zweiten Gesichtspunkt könnte man, wie gesagt, den Erwiesenheits-Gedanken nennen. Er besteht darin, »daß sich Spuren der Weisheit überall in der Welt finden. Gott hat also seine Ratschlüsse nicht verborgen, sondern in einer allen Menschen verständlichen Form mitgeteilt« (332). Gott erweist der Schöpfung seine Weisheit auf drei unterschiedlichen Ebenen. Man könnte von Weisheit im Kosmos, im Ethos und im Übel sprechen. Sie zeigt sich nämlich: »in der harmonischen Lenkung (*tadbīr*) der Schöpfung; in der Rationalität der ethischen Normen, ja sogar darin, daß Gott aus bestimmten Gründen auch schädliche [*dārr*] Lebewesen und Substanzen [...] geschaffen hat. In all diesen Fällen ist die göttliche Weisheit am Werke. Und sie manifestiert sich so planmäßig, daß der Mensch ihre Spuren verstehen kann« (332f.).

Bezüglich der ›Weisheit im Ethos‹ nimmt al-Māturīdī allerdings aus Absetzungsgründen eine Einschränkung vor. Der Denker aus Samarkand setzt bei der zutreffenden Beobachtung an, dass der menschliche Verstand ja nicht in jedem Fall das Gute vom Schlechten unterscheiden kennt. »Er kennt nur die grundsätzlichen Richtlinien« (332). Nun kann sich al-Māturīdī nach zwei Seiten abgrenzen: Denn in vielen Einzelfällen treten Gutes und Schlechtes »gemeinsam auf (was den Dualisten entgangen ist). Hier bedarf der Mensch häufig der göttlichen Unterweisung, um die richtige Bewertung vorzunehmen« (332). Damit hat al-Māturīdī zweitens Stellung bezogen gegen die Muʿtazila. Denn die Weisheit ist bei ihm nicht der Richter, notfalls auch über Gott, wie sie es im muʿtazilitischen Denken ist. Für al-Māturīdī ist die Weisheit vielmehr das »Instrument, mit dem Gott uns erlaube, das Gute vom Schlechten zu trennen« (332).

Zum dritten Punkt, dem Angemessenheits-Gedanken, geht der Denker aus Samarkand über, indem er sich fragt: Wenn sich die göttliche Weisheit nun überall zeigt, woran erkennen wir sie dann? Hat sie ein überall zu findendes Charakteristikum? al-Māturīdī legt dar, dass sich Gottes Weisheit »auf zwei Wegen (*tariqāni*)« äußere. Der eine sei der Weg der Güte (*faḍl*), der andere der Weg der Gerechtigkeit (*ʿadl*). »Die Güte Gottes hält Māturīdī für unermesslich. Sie kennt keine Grenze (*nihāya*). Also kann man auch niemals behaupten, daß in einer göttlichen Handlung das Maximum an Güte (*al-afḍal*) zum Ausdruck gekommen sei« (333). Damit hat al-Māturīdī auch den möglichen Einwand abgewendet: Wenn Gott in der Schöpfung das Allergütigste vollbringt, warum ist dann 197|198 doch nicht alles so vollkommen gut? Wenn al-Māturīdī hier von behaupteten Superlativ-Taten Gottes spricht, bereitet er aber außerdem eine weitere Absetzung von der Muʿtazila vor. Sie hatte ja Gott begrifflich darauf festlegen wollen, immer das Wohltätigste zu tun. Aus Gottes unendlicher Güte lässt sich das nun für al-Māturīdī nicht ableiten, und zwar schon aus der formalen Überlegung heraus nicht, dass die göttliche Güte grenzenlos ist, in einer vollbrachten Maximalgüte aber plötzlich ihre Grenze hätte. Gott ist jedoch weise, indem er zugleich grenzenlos gütig und grenzenlos gerecht ist. Von grenzenloser Gerechtigkeit will al-Māturīdī nun aber offenkundig nicht wie bei der Güte in dem Sinne reden, dass Gerechtigkeit in der Welt von Gott nie vollkommen verwirklicht wird. Der Denker aus Samarkand argumentiert daher: »Die Gerechtigkeit dagegen lässt sich auf eine Richtschnur festlegen. Aber sie besteht wiederum nicht darin, daß Gott etwas angeblich Maximales, also zum Beispiel das Heilsamste (*al-aṣṣlah*) vollbringe. Gerecht ist Gott vielmehr deswegen, weil er jedes Ding so behandelt, wie es ihm [dem Ding] angemessen ist« (333). Gerechtigkeit bezieht sich immer auf etwas Bestimmtes mit seinen bestimmten Eigenschaften. Gerechtigkeit ist daher nicht etwas Schlechthinniges, mit dem Gott die Geschöpfe maximal zuschüttet. Seine Gerechtigkeit übt er ja in Weisheit aus. Wie tut er das? Er berücksichtigt darin sozusagen das bereits Gegebene in der Weise, wie es sich gibt. »Dafür finden sich bei Māturīdī zwei Formeln. Die eine, knappere lautet, weise zu sein bedeute, das Richtige zu treffen (*al-iṣāba*). Die andere wird fast im Sinne einer Definition verwendet und besagt, Gott sei weise, weil er ›jedes Ding an seinen (spezifischen) Platz stellt‹ (*waḍʿu kulli šayʿin mawḍiʿahū*)« (333f.).

Diese Formel ließe sich, wie gesagt, als Angemessenheits-Gedanke bezeichnen. »Damit ist der entscheidende Punkt angesprochen, denn damit gelingt es Māturīdī, die beiden Pole, um die es ihm geht, zu verbinden. Er beschreibt Gott als das Prinzip, das alles ›setzt‹ (*waḍaʿa*) und nach seinen [Gottes] Regeln festlegt. Aber er läßt auch den Geschöpfen ihr Recht. Denn sie werden nicht willkür-

lich positioniert, sondern sind Teil einer Ordnung, in der jedes Ding ›seinen Platz‹ (*mawḍiʿuhū*) besitzt. Das aber gilt, wie gesagt, für sämtliche Handlungen Gottes, also für jeden Akt, in dem er mit seiner Schöpfung in Verbindung tritt. Denn sie alle sind weise. Und das bedeutet für unseren Theologen, daß sie frei gewählt und doch dem rationalen Verständnis zugänglich sind« (334). Was hier anklingt, ist offenkundig der platonisch-aristotelische Gedanke der proportionalen Gerechtigkeit, des jedem jeweils ›Zukommenden‹ (*πρέπον*), des *suum cuique*.<sup>34</sup>

Die Verstehbarkeit Gottes, für die al-Māturīdī plädiert, ist damit keine Kalkulierbarkeit. Man kann nicht vorhersagen, welchen Ort Gott jemandem zu 198|199 einem bestimmten Zeitpunkt zuweisen wird. Denn das hängt stets davon ab, was der jeweiligen Person oder Sache dann zukommt, was sich wiederum danach richtet, als was sie sich erwiesen haben wird. In Gottes Weisheit sieht al-Māturīdī also eine Art Treue zum Vorhandenen, eine Art Analogie. Daher kann man nur im Nachhinein sehen, dass Gottes Platzzuweisung stimmt, nämlich Sinn ergibt und passt. Verstehbar heißt damit für al-Māturīdī nicht, dass etwa logisch vorhersagbar, sondern dass es anschließend nachvollziehbar ist. So ist dem Synthetiker aus Samarkand ein Ausgleich zwischen Rationalität und Koranizität geglückt.

### 3 Drei Fragen zum Schluss

#### 3.1 Gründende Texte und Ereignisse als Matrix für spezifische Handlungstheorien

Kann man sagen, dass die Gedanken der klassischen islamischen Theologen typisch für den Islam und diejenigen Wolfhart Pannenberg's typisch sind für das Christentum? Besser gefragt: Inwieweit haben sich die gründenden Ereignisse und Texte des Islam einerseits und der Kirche andererseits auf deren jeweilige Handlungstheorien ausgewirkt? Die Frage unterscheidet bewusst nicht scharf zwischen Texten und Ereignissen. Denn zum einen ist der Koran ja unter mehrfacher Rücksicht Text und Ereignis zugleich: Er lässt sich als göttliche Interaktion mit der entstehenden Gemeinde verstehen und als performativer Vollzug dessen, was er verkündet – etwa symmetrische Verständlichkeit in der Weltordnung und im Surenaufbau.<sup>35</sup> Zum andern haben der christliche Glaube und seine Gemeinschaft nicht im Text ihren Ausgangspunkt, sondern in den bezeugten Osterereignissen.

Um eine Handlungstheorie wie die des Māturīdī als spezifisch islamisch zu erklären, genügt es nun nicht, etwa seine Weisheitstheologie mit koranischen Belegen für die Rede von Gottes Weisheit zu unterfüttern. Man muss ja mitberücksichtigen, dass er damit eine theologische Konfliktlage zu lösen versucht, die sich bei muslimischen Denkern vor ihm ergeben hatte. Man muss also erklären, wie es im Raum des Islam dazu kam, dass die eine Seite die Allmacht Gottes, die andere Seite die Verantwortlichkeit der Menschen so stark betonen konnte, dass beide nicht mehr sahen, wie die Gegenseite ernsthaft beanspruchen konnte, islamisch zu sein. Hierauf lassen sich drei Antworten anbieten; sie lassen sich als 199|200 ›allgemeine Ausdrucksproblematik‹, ›koranische Situativität‹ und ›Nicht-Linearität‹ überschreiben.

1 Zum einen handelt es sich beim Verhältnis von Gottesmacht und Menschenfreiheit ohnehin um eine Zuordnung, die irdische Kategorien an ihre Grenzen stoßen lässt. Die Begriffe unserer Sprachen haben sich an mittelgroßen materiellen Gegenständen gebildet; wenn sie nun das Ineinander von göttlichem und geschöpflichem Wirken zum Ausdruck bringen sollen, werden sie kaum mit derselben Präzision arbeiten können wie bei der Beschreibung von Gegenständen, mit denen unsere Begriffe vertrauter sind. Der gott-menschliche *concursum* ist nicht komplizierter, als wenn man mit Elektro- und Verbrennungsmotor zugleich fährt, sondern er ist anders. Christlicherseits bietet sich hier die Rede vom Geist an. Denn er bezeichnet sowohl das göttliche Wirken als auch das, was den Menschen aus sich heraus bewegt.

2 Zweitens ist der Koran nicht in dem Sinne ein Buch, dass er einer systematischen Gliederung folgt oder aus einer von Anfang bis Ende gleichen Situation entsteht, bei der sich ein Autor am Schreibtisch seine späteren Leser vorstellt. Vielmehr enthält der Koran Suren aus klar unterschiedlichen Zeiten, die Adressaten und ihre Bedürfnisse variieren im Laufe der Zeit stark: Der Koran ist

34 »Nam iustitia, quæ suum cuique distribuit«: Cicero, *de Natura Deorum*, 3,38; vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, V 7, 1131 b 16f., und Wolfhart Pannenberg, »Verbindliche Normen ohne Gott?« (1996), in: ders., *Beiträge zur Ethik*, Göttingen 2004, 147–157, 154.

35 Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 608.

lebendige Rede.<sup>36</sup> Je nach Kontext aber wird der Koran eben einmal seine Hörerinnen und Hörer an ihre Verantwortung, ein andermal an Gottes Macht erinnern.

3 Eine dritte Antwort lässt sich leichter im Kontrast mit der Frühgeschichte des christlichen Denkens geben. Die islamische Theologie setzte sich nicht in gleicher Weise mit den Schriften und der geschichtlichen Erfahrung Israels auseinander. Daher steht im theologischen Vordergrund weniger das heilsgeschichtliche Muster »Ihr habt Böses gegen mich im Sinne gehabt, Gott aber hatte dabei Gutes im Sinn, um zu erreichen, was heute geschieht« (Genesis 50,20). Der koranische Appell zielt vor allem auf verantwortliches Handeln, und die koranische Typologie nutzt häufig eine Musterwiederholung als je neu zu deutende Wiedervorlage. So ließ sich die islamische Theologie leichter von griechisch-lateinischen ethisch-philosophischen Sichtweisen prägen, die stärker Einzelhandlungen als das Gesamtgeschehen in den Blick nehmen.

Umgekehrt sind für die Entstehung der christlichen Theologie ebenfalls drei Besonderheiten in Anschlag zu bringen, nämlich der ›integrative Geschichtsblick‹, die ›Teilnahme an der Gottesherrschaft‹ und die ›Weisheit des Kreuzes‹. 200|201

1 Das Christentum konnte – wenn auch mit jahrhundertelangen Aussetzern – den Blick dafür leichter offen halten, dass sich auch das offenbar gegen Gottes Plan Verlaufende später als Gottes Heilswirken erweist. Dazu verhalf das Selbstverständnis der Christen, Teil der Geschichte Israels zu sein; so konnte und musste man nicht eine nur wenige Jahre dauernde Gründungsgeschichte verarbeiten, sondern Jahrhunderte des Lebens unter der Erwählung Gottes. Damit war den frühen Christen das Geschichtsdenken Israels selbstverständlich zugänglich, das mit außerordentlichen Enttäuschungen umzugehen gelernt hatte.

2 Dass Gottes Regierung das menschliche Handeln einbezieht, lag wohl auch daher dem christlichen Denken griffbereiter vor, weil es auf der Botschaft Jesu vom angebrochenen und den Menschen eröffneten Gottesreich – seiner Geschichtsherrschaft – gründet.

3 Dass Gottes guter Plan und das ungute Handeln der Menschen dennoch ineinanderwirken, das konnten die Verkünder und Denker der Kirche schließlich vor allem deswegen sehen, weil es ihrem Grundzeugnis entsprach: die Auferstehung Christi zeigte oder bewirkte, dass ein himmelschreiendes Unrecht, nämlich die Hinrichtung Jesu, Teil der guten Geschichte Gottes ist.

### 3.2 Christliche Geschichtstheologie islamisch anschlussfähig?

An manchen Stellen hatte sich die muslimische Theologie im 10. Jahrhundert offenbar verrannt und gelegentlich – zumindest in der Rechtsdiskussion – geradezu verrammelt.<sup>37</sup> Faktisch ist die theologische Entwicklung aber immer einmal weitergegangen. Es fehlten jedoch häufig Denkräume, in denen die politische Macht Freiheit und Zeit gewährte, die man für die Entwicklung innovativer Theologien braucht. Daher kann man heute auch fragen, inwieweit geschichtstheologische Grundkategorien, wie sie Pannenberg einsetzt, islamischerseits anschlussfähig sind. Vor allem würde sich dafür ja der Gedanke eignen, dass Gott nicht nur in der Ordnung des Kosmos und am Gerichtstag regiert, sondern auch im eigenständigen Handeln der Menschen in der Geschichte.

Da der Koran sich im Laufe seiner Verkündigungsgeschichte oft – und oft anders – auf Figuren und Ereignisse aus der Hebräischen Bibel bezieht,<sup>38</sup> liegt dem 201|202 aufgrund des Koran entstehenden religiösen Denken die Geschichtstheologie nicht fern. Sie hielte im Grunde die entscheidende Lösung bereit, nämlich die Erkenntnis, dass Gotteshandeln nicht in Konkurrenz zum Menschentun steht, sondern dieses einbaut. Diese Lösung wird zwar bisher islamischerseits nicht genutzt, ist aber nutzbar. Auch semantisch bietet der Koran dafür vier Anknüpfungspunkte.

36 Vgl. Ömer Özsoy, »Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede«, in: Felix Körner (Übers.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg 2015, 77–101.

37 Gegen die Behauptung, dass ›das Tor selbständiger Rechtsfindung im 9. Jh. geschlossen‹ worden sei (der sogenannte *insidād bāb al-iğtihād*), vgl. Wael B. Hallaq, »Was the Gate of Ijtihad Closed?«, in: *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), 3–41.

38 Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, sowie dies., *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*, Berlin 2014.

1 Sure 8 erklärt, dass etwas, das offenkundig Menschentat war, nämlich die siegreichen Kampfhandlungen der Muslime gegen die Nichtmuslime in der Schlacht von Badr (17. März 624), in Wirklichkeit Gotteshandeln war:

8:17 Nicht ihr habt sie getötet, sondern Gott. Und nicht du hast jenen Wurf ausgeführt, sondern Gott. Und er wollte mit alledem seinerseits die Gläubigen etwas Gutes erleben lassen.<sup>39</sup>

2 Ein zweiter geschichtstheologisch nutzbarer koranischer Gedanke ist die Formel, dass Gott ein »Ränkeschmied« (*mākir*) ist. Ränke sind ja Pläne, die den Betroffenen erst einmal nicht offenbar sind. Gott hat demzufolge einen Plan, in dem auch die gegen sein Gesetz Handelnden, ohne es zu wissen, eine plangemäße Rolle übernehmen. Sure 8 erinnert Muḥammad an seine unglückliche mekkanische Vergangenheit:

8:30 Und damals, als die Ungläubigen gegen dich Ränke schmiedeten, um dich festzunehmen oder zu töten oder aus Mekka zu vertreiben! Sie schmiedeten Ränke. Aber auch Gott schmiedet Ränke. Er kann es am besten.

3 Koranische Gottesnamen, die auf seine schützende Herrschaft bezugnehmen, etwa *al-Walī* (45:19) und *al-Wālī* (13:11) lassen sich drittens zwanglos auf seine Macht über die Menschengeschichte verstehen.

4 Als letzter Ansatzpunkt aber sei auf einen koranischen Zentralbegriff hingewiesen. Was Gott mit dem Koran den Menschen schenkt, ist »Rechtleitung« (*hudā*, als Substantiv erstmals mittelmekkanisch, 72:13). Gottes Rechtleiten aber ist ein Tun, bei dem die Menschen zugleich als Selbständige beteiligt sind: Denn ob man in die aufgezeigte Richtung geht, liegt an jedem selbst; und bei dem das Weltgeschehen allein in Gottes Leitungshand liegt: Denn er leitet recht, wen er will (verbal schon frühmekkanisch, 74:31). 202|203

### 3.3 Offenbarung als Geschichte und die christliche Theologie der Religionen

Wie kann sich die Pannenberg'sche Sicht der ›Offenbarung als Geschichte‹ auf eine christliche Theologie der Religionen auswirken? Seine Geschichtstheologie eignet sich für einen Neuansatz in der Theologie der Religionen auszeichnet. Es besteht bei einer Theologie der Religionen die Gefahr, eine religiöse Erscheinung, etwa eine Prophetenfigur oder einen Text mit Offenbarungsanspruch gegenüber nicht ausdrücklich religiösen Erscheinungen zu privilegieren. Die Geschichtstheologie befragt dagegen alle Ereignisse gleichermaßen, auch wenn sie selbst keinen religiösen Anspruch erheben. Die Religionen lassen sich so als Element der Geschichte sehen: zum Teil als deren Faktoren, zum Teil als deren Produkt. Damit verdient – um zwei Beispiele anzuführen – das Buch Mormon nicht, weil es einen religiösen Anspruch erhebt, automatisch mehr theologisches Interesse als der europäische Eini-gungsprozess. Wenn die umgreifende Kategorie nicht mehr ›die Religionen‹, sondern ›die Geschichte‹ ist, wird das, was man als ›Religionen‹ versteht, nicht von vornherein als bedeutsamer vorgezogen – aber auch nicht als ›eine weitere Religion‹ eingegeben. Was aber meint dann »bedeutsam«?

Zum einen kann man sich von der christlichen Geschichtstheologie daran erinnern lassen, dass Gott aus allem, unabhängig übrigens von seinem Wahrheits- und Gutheits-Gehalt, Gutes wirken kann. Aufgrund von Wolfhart Pannenberg's offenbarungstheologischem Geschichtsverständnis wäre aber noch entschieden Präziseres zu sagen:

Das christliche Grundzeugnis besteht ja darin, dass im Christusgeschehen das Geschichtsende antizipiert ist.<sup>40</sup> Nun muss man nicht sagen, dass damit alle anderen Ereignisse verblassen; im Gegenteil. Jedes menschliche Tun und jedes geschichtliche Ereignis kann sich davon beleuchten lassen – und kann sich daran messen lassen, inwieweit es die so erschienene Erfüllung der Welt widerspiegelt. Allerdings ist die österliche ›Antizipation‹ nicht nur eine Verkündigung der Geschichtserfüllung, sondern auch deren vorwegnehmende Ereignis. Denn die von Ostern ergriffenen Geschöpfe werden ja tatsächlich schon mehr und mehr in das ewige Leben in der Gottesgemeinschaft hineinverwandelt.

39 Mit erläuternden, aber hier nicht eigens gekennzeichneten Ergänzungen aus der Übersetzung von Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart 12/2014. Das theologische Gewicht des Verses sieht schon David Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers. A Quranic Study*, Richmond (U.K.) 1999.

40 Vgl. OaG, 103.

Ebenso können andere Ereignisse die Auferstehung nicht nur berichtend »widerspiegeln«, sondern auch eine tatsächlich Verwandlung bewirken.

Dass das in der Feier der Eucharistie in besonders hohem Maße geschieht, werden die meisten Christen zugestehen; auch dass Schrifttexte eine solche Funktion haben, ist leicht zu sehen: Wer sie hört, kann von der Hoffnung der angebrochenen Gottesherrschaft, also von der Vorfreude ergriffen werden, die Menschen zu liebenden Geschöpfen wandelt. Nun kann das aber, wohl in weniger ausdrücklicher Weise, auch in der Begegnung mit Texten, Institutionen, Per- 203|204 sonen und Ereignissen geschehen, deren Ziel gar nicht bewusst darin besteht, die durch Ostern antizipierte Weltvollendung zu bezeugen und zu vermitteln. Der entscheidende Punkt ist also, dass man, ohne ein genaues Maß anlegen zu müssen, eine abgestufte Intensität von Antizipationen des Geschichtsendes im Laufe der Geschichte erkennen und so etwa auch den Koran – und den Islam – als Teil der Offenbarungsgeschichte Gottes verstehen kann.