

Warum? Das Leiden als Frage an Gott in Islam und Christentum

1. Die «Theodizee» als Thema einer interreligiösen Bezugnahme?

Die Wortbildung «Theodizee» hat ihren Ursprung fraglos in der abendländisch-christlichen Tradition, näherhin in der Philosophie der neuzeitlichen Aufklärung des G. W. Leibniz (1646–1716).¹ Sie wird hier als ein Verfahren bestimmt, bei dem Gott, durch die Vernunft angeklagt, von der Urheberchaft des Bösen und der Leiden freigesprochen werden soll, da eine solche die Vernünftigkeit der Welt in Frage stellen würde.² Im Entstehungskontext des Begriffs geht es «weder primär um Gott noch um das menschliche Leid, sondern vor allem um die Fähigkeit der Vernunft, diese Welt zu begreifen»³. So besteht die Theodizee in einem offenkundigen Widerspruchsproblem: Wie sind die Erfahrung des Bösen und der Leiden in der Welt und der Glaube an den einen, gütigen, gerechten, allmächtigen Gott unter der Bedingung der menschlichen Freiheit zusammenzudenken?⁴

¹ 1710 erschienen Leibniz' «Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.» Vgl. G. W. Leibniz: Die Theodizee. Übersetzung von A. Buchenau, Hamburg 1968².

² Vgl. H.-G. Janßen: Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989, 1; T. Pröpper/M. Striet: Theodizee, in: LTHK³ 9 (2000), 1396–1398, hier 1396.

³ R. Feldmeier: Theodizee? Biblische Überlegungen zu einem unbiblischen Unterfangen, in: BThZ 18 (2001), 24–38, hier 25.

⁴ Vgl. A. Kreiner: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizeeargumente, erweiterte Neuauflage Freiburg/Basel/Wien 2005, 17; C.-F. Geyer: Das Theodizeeproblem, Ein historischer und systematischer Überblick, in: Willi Oel-müller (Hg.): Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 9–32. Die klas-sisch-neuzeitliche Formulierung findet sich bei Kant: «Unter einer Theodizee

Schon in einer christlich-theologischen Binnenperspektive erscheint es für ein Nachdenken über das *Warum* des Leids recht bald äußerst unzureichend, allein die Grenzen der Vernunft und der menschlichen Freiheit auszuloten, um den zahlreichen mit dem Theodizeeproblem aufgegebenen Fragen gerecht zu werden. Zweifellos gilt, dass viele der im Zusammenhang mit dem Theodizeekomplex stehenden Probleme vor allem im Hinblick auf die hier postulierte Autonomie der menschlichen Vernunft überhaupt erst mit der Neuzeit aufbrechen bzw. relevant werden. Jedoch reichen theodizeeanaloge Fragen bis in die Antike zurück: «Dass es in dieser Welt Leid, Übel und Böses gibt, hat wohl zu allen Zeiten und in allen Kulturen die Menschen vor eine Frage gestellt – ohne dass diese Frage nach dem Sinn oder gar der Rechtfertigung des Leidens oder gar als Anfrage an Gott formuliert würde.»⁵

Jenseits der neuzeitlichen Engführung der Problemstellung können eine Vielzahl theodizeeanaloger Fragen und Motive und pluriformer Bewältigungsstrategien betrachtet werden, die sich zeigen, wenn der Glaubende seine Leiderfahrung vor Gott bedenkt.

Für das aufzunehmende Gespräch mit der islamischen Theologie über die Theodizee soll es folglich darum gehen, in einer weitergefassten Perspektive auf die Gesamtwirklichkeit menschlicher Existenz und gläubigen Weltdeutens angesichts des Negativen zu blicken. Es wird davon ausgegangen, dass der Islam als monotheistische Religion angesichts der Theodizeefrage in vergleichbare Aporien geraten muss, wie das Christentum. Schließlich entspricht es doch der gläubigen Grundhaltung eines jeden Muslims und einer jeden Muslima, die stets größere Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zu bejahen und auf sie zu vertrauen. Der Koran spricht vor aller Rede über den Menschen stets zunächst von Gott. Das menschliche Handeln ist somit immer zugleich von Gott um-

versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.», I. Kant: Vom Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Werkausgabe, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977, Bd. XI, 105–124, hier 105.

⁵ P. Henrici: Von der Ungereimtheit, Gott zu rechtfertigen, in: M. M. Olivetti: *Theodicea Oggi?*, Archivio Di Filosofia LVI, Rom 1988, 675–681, hier 675.

fasst, der den Menschen leitet. Unbestreitbar herrscht eine scheinbar unlösbare Spannung zwischen der von Gott bestimmten Handlung des Menschen und der ihm doch zukommenden Freiheit und Verantwortlichkeit. Ohne die Annahme eines frei handelnden Menschen wären die Gebote Gottes sinnlos, wie der Koran hervorhebt.⁶

Vorab jeder exemplarischen Bezugnahme auf die Vielfalt der in der islamischen Tradition gegebenen Antworten sei jedoch angemerkt, dass der Hauptstrom der islamisch-theologischen Tradition dem Fragekomplex einer «Rechtfertigung Gottes» insgesamt deutlich weniger Aufmerksamkeit schenkt, als der Frage nach einem möglichen «Sinn» des menschlichen Leids. Der Stellenwert der Theodizeefrage, so sei vorsichtig vorangestellt, ist somit insgesamt ein anderer. Die auf beiden Seiten versuchten Antworten in ihrer Verteidigung Gottes und im Umgang mit dem begehrenden Leid sind zudem sehr unterschiedlich geformt: Sie sind spezifisch durch das jeweils zugrunde liegende Verständnis der Gott-Mensch-Relation geprägt, das sich gerade in Grenzsituationen menschlichen Daseins in besonderer Weise ablesen lässt. Auch wenn die christlicherseits mit Blick auf die islamische Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch oftmals behauptete Strukturverschiedenheit der theologischen Anthropologien nur sehr bedingt aufrechtzuhalten ist, so ist doch zu prüfen, inwiefern der Islam hinsichtlich seiner Weisen des theologischen Umgangs mit dem menschlichen Leid angesichts des gerechten, barmherzigen und allmächtigen Gottes eine Herausforderung für christliche Theologie darstellt. In welcher Weise liefert die andere Religion andere Antworten, wenn es gilt, das Leiden der Menschen mit der Barmherzigkeit des gerechten Gottes zu versöhnen? Sind diese Unterschiede offenbarungstheologisch oder anthropologisch bedingt? Welche theologischen Ursachen begründen die möglicherweise unterschiedlichen Antwortversuche der christlichen und muslimischen Traditionen? In welcher Weise kann christliche Theologie von den islamischen Antworten lernen?

⁶ Vgl. A. Renz: Der Mensch unter dem Ansprache Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, 384.

Die komplexen Diskussionen innerhalb beider Traditionen verbieten es, von *der* christlichen oder *der* islamischen Theodizee zu sprechen. Im Folgenden sollen zwei Skizzen exemplarisch ein starres Gegenüber der Entwürfe der beiden Religionen hinsichtlich der Theodizee aufbrechen helfen. Hierzu sollen *erstens* einige klassische Motive der Bibel und des Koran ins Gespräch gebracht werden. *Zweitens* sollen einige Protagonisten der islamisch-theologischen Tradition und ihre jeweiligen Antwortversuche zu Wort kommen, um schließlich *drittens* zu bedenken, in welcher Weise diese für weitere Bezugnahmen und veränderte Antwortversuche orientierend sein können.

2. Klage versus Frageverzicht? Antwortsuche in Bibel und Koran

Die biblischen Schriften erzählen immer wieder von leidenden Menschen, von Krankheit, Tod, Sünde und anderen leidvollen Widerfahrnissen. Und sie erzählen immer wieder von Menschen, die ihre Erfahrungen vor Gott deuten und von ihm die Wiederherstellung der Gerechtigkeit erleben, von ihm Rettung erhoffen.⁷ Innerhalb der biblischen Schriften können höchst unterschiedliche Strategien des Umgangs mit dem Bösen und den Leiden ausgemacht werden. Sie alle unternehmen den Versuch, die negativen Widerfahrnisse so zu erklären, dass der Glaube an Gottes gute Schöpfung und seinen Heilswillen aufrechterhalten werden kann: Hierbei begegnen eine Vielzahl von Motiven und wiederkehrenden Deutungsmustern.⁸ Für christliche Theologie verbietet sich somit schon mit

⁷ Es kann an dieser Stelle wiederum nicht versucht werden, *die* biblische Rede von Leid, Übel und Bösem darzustellen: Das Wissen um die Diversität der Intentionen der biblischen Autoren, den Facettenreichtum ihrer Erzählungen sowie um den vielschichtigen Entstehungsprozess der Texte verbietet ein solches Unterfangen.

⁸ Zum Beispiel: Das Böse gelangt durch die menschliche Tat in Gottes gute Schöpfung, ist also Resultat menschlicher Freiheit oder auch Strafe Gottes. Oder: Die Erfahrung des Leids soll den Leidenden etwas lehren bzw. das Leid soll die Menschen Gott näherbringen. Ein weiteres Muster begegnet, wenn unterstrichen wird, dass die Zukunft erweisen werde, dass das Leid nicht umsonst war. Nicht zuletzt begegnet in der Vielfalt der Schriften auch der Gedanke, dass

Blick auf die biblischen Schriften eine einheitliche Lesart. An dieser Stelle können nicht alle *loci classici* zum Thema dargelegt werden. Vielmehr soll exemplarisch ausschließlich auf das Motiv der Klage, wie es in den Psalmen und den Klageliedern begegnet, fokussiert werden, da es die jüdisch-christliche Tradition in ihrem Umgang mit der Frage nach dem Leid in besonderer Weise kennzeichnet.

2.1 Die Klage

Das Alte Testament setzt auf Gottes Macht. Von der Erwartung eines machtvollen Eingreifen Gottes und vom Ringen mit ihm zeugen die zahlreichen Beter des Alten Testaments, die Gottes Gegenwart erbitten und erfahren.⁹ Doch nicht immer wird Gott als der Nahe und Begleitende erfahren, es finden sich zahllose Beispiele für die Erfahrung seines Fernbleibens und Abwesendseins, die insbesondere in Form der Klage artikuliert werden.

In den Klagepsalmen ebenso wie in den Klageliedern, tritt die Verbindung des Leids mit Gott in besonderer Weise hervor. In ihnen findet sich vielfach eine unvermittelte Anklage, die das erfahrene Leid mit Gott verhandelt, eine Rebellion des Menschen gegen Gott. Bezogen auf die Zerstörung Jerusalems heißt es in den Klageliedern 2,18–19: «Schreie laut zum Herrn, klage Tochter Zion! Lass die Tränen rinnen wie einen Bach bei Tag und bei Nacht! Gönne Dir keine Ruhe, nicht raste dein Auge! Auf, halte Klage zur Nachtzeit, sobald die Nachtwachen beginnen! Schütte wie Wasser dein Herz aus vor dem Antlitz des Herrn! Erhebe deine Hände zu ihm für das Leben deiner Kinder.» Auf demselben Hintergrund liest sich auch die Klage eines Einzelnen in Kgl 3,54–56: «Das Wasser ging über mein Haupt. ‹Verloren bin ich›, so sagte ich mir. Da

die Menschen ihrem Schicksal nicht entkommen können, wie zum Beispiel das Buch Kohelet eindrucksvoll aufzeigt. Gewiss ist diese Reihung nicht vollständig. Vgl. A. Laato/J. C. Moor (Hg.): *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden 2003, Einleitung, liv.

⁹ Vgl. J. Werbick: Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebets, in: *BThZ* 18 (2001) 40–59, hier 45. Werbick nennt beispielsweise Elias Begegnung mit JHWH (1Kön 19,11–13) oder auch die des Mose (Ex 32,12–21) als Erfahrungen der stärkenden Erscheinung Gottes.

rief ich deinen Namen, Herr, aus der Grube tief unten. Du hörtest meinen Ruf: «Verschließe nicht vor meinen Schreien dein Ohr!»

Auch die Beter der Psalmen erheben das Böse und das Leid nicht zu einem theoretischen Problem; ihre Gebete entstehen aus konkreter Erfahrung, in Situationen existentieller Gefahr und Angst Einzelner oder der Gemeinschaft, aufgrund der unmittelbaren Begegnung mit dem Leiden. Gott wird hierbei als abwesend, nicht eingreifend, verborgen betrachtet, aber seine Existenz wird nicht bezweifelt.¹⁰ Auch hierzu einige Beispiele:

Ps 22,2: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Stöhnend klage ich, aber die Hilfe bleibt fern.

Ps 42,10: Ich will rufen zu Gott meinem Fels: Warum hast du mich vergessen?

Warum muss ich trauernd des Weges ziehen, vom Feinde bedrängt?

Ps 43,2: Denn du bist mein Schutzgott. Warum hast du mich verstoßen?

Warum muss ich trauernd des Weges ziehen, vom Feinde bedrängt?

Ps 88,15: Warum JHWH, verstößt du meine Seele, verbirgst du dein Gesicht vor mir?

Deutlicher als mit Psalm 88,15 kann kaum gezeigt werden, wie in der jüdisch-christlichen Tradition Gott und das menschliche Leid in Zusammenhang gebracht werden. Der Beter des Psalms versteht sein Gebet als Klage, er schreit in seiner Not zu Gott, fragt Gott nach dem Grund seiner Verlassenheit und seines Elends. Psalm 88 kennzeichnet, dass nicht das kollektive Schicksal des Volkes vor Gott thematisiert wird, sondern das eines einzelnen, leidenden Menschen: Es ist das verzweifelte Gebet eines Schwerkranken.¹¹ Der Text redet nicht sachlich, sondern radikal, es entscheidet sich nicht nur das Leben des Beters, sondern der Beter ringt in seinem Rufen auch um das Gottsein Gottes, allerdings nicht im Sinne einer grundsätzlichen Verneinung seiner Existenz, son-

¹⁰ Vgl. F. Lindström: Theodicy in the Psalms, in: Laato, Theodicy (s. Anm. 8), 256–303.

¹¹ Vgl. hierzu K.-J. Kuschel/W. Groß: Ich schaffe Finsternis und Unheil. Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992, 256–303; Lindström: Theodicy (s. Anm. 10), 260.

dem um ihn, im Glauben an seine Macht, auf seine Gerechtigkeit und Güte zu verpflichten.¹² Von Gott wird alles Gute erhofft, zu ihm wendet sich der Mensch in allen Wirrnissen, Schwierigkeiten und Nöten. Als «Musterbeispiel einer Klage»¹³ eines Einzelnen kann schließlich Psalm 13 gelten: Anders als in Ps 88 folgt hier auf die Klage (2–3) die Bitte (4–5) und schließlich der Ausdruck von Vertrauen und Lob (6):¹⁴

1 Für den Chorleiter. Ein Psalm Davids.

2a Wie lange, JHWH, vergisst du mich auf Dauer?

b Wie lange verbirgst du dein Gesicht vor mir?

3a Wie lange soll ich Sorge tragen in meiner Seele, Kummer in meinem Herzen Tag für Tag?

b Wie lange erhebt sich mein Feind über mich?

4a Blick doch her, erhöre mich JHWH, mein Gott!

b Lass meine Augen leuchten, damit ich nicht zum Tode entschlafe,

5a damit mein Feind nicht behauptet: Ich habe ihn überwältigt!

b meine Gegner nicht jubeln, dass ich wankel!

6a Doch ich – auf deine Güte habe ich vertraut mein Herz juble über deine Rettung:

b Singen will ich JHWH, dass er an mir gehandelt hat!

Der Beter dieses Psalms wirft Gott seine Abwesenheit vor, findet sich selbst in einer Situation der Gottverlassenheit vor, in der Verborgenheit

¹² Vgl. Kuschel: *Finsternis*, a.a.O., 191–192. Hierbei gilt: «The JHWH of the psalms cannot be captured by traditional philosophical categories, such as omnipotence, omniscience and omnipresence. [...] Those categories [...] do not help us to appreciate the theological panorama of JHWH's role in human suffering. The power of JHWH, as it is especially clear from the Book of the Psalms, does not consist of his static omnipotence, but of his constant fight to defeat evil. Thus, our understanding of the terms *might*, *rule*, *power* and so forth must, in the context of the psalms, be shaped by their expressive language of prayer and praise: divine power is revealed in the exaltation of God, in petition to God, the cry to God, and in the hope for God.» Lindström: *Theodicy*, a.a.O., 257.

¹³ B. Janowski: *Das verborgene Angesicht Gottes. Psalm 13 als Muster eines Klagelieds des Einzelnen*, in: *JBTh* 16 (2001) 25–53, hier 25.

¹⁴ Vgl. auch zur Übersetzung des Psalms a.a.O., 26–27.

Gottes besteht seine eigentliche Not. Er fragt, wie lange dieses Vergessen durch Gott noch andauern werden möge. Dies impliziert bereits, dass er von Gott die Abwendung seiner Not erhofft, die dann geschieht, wenn er sein Gesicht nicht mehr verbirgt.¹⁵ Dass der Mensch von Gott gesehen werden will, um selbst sehen und damit leben zu können, wird entsprechend in der sich anschließenden Bitte zum Ausdruck gebracht (4a–b).¹⁶ An Klage und Bitte schließt sich – scheinbar unvermittelt – das Vertrauensbekenntnis in Vers 6 an, womit der Höhepunkt des Psalms erreicht ist.¹⁷

In diesem Sinn liegt auch schon der Bitte wie der Klage die Zuversicht zugrunde, dass Gott sie hören wird, sich zuwenden wird, retten wird. So spricht Psalm 13 zum einen die Verborgenheit Gottes und die Not des Kranken überaus deutlich aus,¹⁸ zum anderen weist er einen Weg aus ihr heraus. Durch das Aussprechen seiner Bedrängnis kann sein Konflikt bearbeitet werden, weil der Beter seinen Ängsten und Nöten Ausdruck gibt und sie im Gebet vor Gott bringt, auf dessen Macht er vertraut.¹⁹

Die vorgestellten Textstellen zeigen, dass eine zentrale biblische Weise des Umgangs mit dem Leid darin besteht, auf eine künftige Wiederherstellung der Gerechtigkeit zu hoffen. Auch kann als zentraler Gedanke der biblischen Sicht auf das Leid und das Böse festgehalten werden, dass die Schrift die vielen menschlichen Nöte, Verfehlungen und schwer tragbaren Widerfahrnisse kennt. Sie kennzeichnet diese stets als Widerspruch zu Gottes Verheißungen und setzt auf die schöpferische Allmacht der Liebe Gottes. Denn der Gott der Bibel ist der Gott, der

¹⁵ Vgl. a.a.O., 30; F.-L. Hossfeld/E. Zenger: Die Psalmen I. Psalm 1–50, Würzburg 1993, 99.

¹⁶ Vgl. Janowski: Angesicht (s. Anm. 13), 35–36.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 42: «Denn das Vertrauensmotiv ist das Grundmotiv in den Klageliedern des einzelnen und diese sind mit Christoph Marksches als *zielgerichtetes Vertrauensparadigma* zu verstehen.»

¹⁸ Vgl. a.a.O., 52.

¹⁹ Vgl. a.a.O., 52f.: «Der Weg, den der Beter zwischen dem ersten und dem letzten Vers von Ps 13 zurücklegt, führt ihn zur Feststellung dieser Gewissheit, deren Wirkung er in Form eines «antizipierten Faktums» bereits in der Situation der Gottverlassenheit erfährt.»

rettet und befreit, der seine Treue zugesagt hat, der die Macht hat, Veränderungen zu wirken, der sich in Jesus Christus als Liebe offenbart, den Tod überwindet, das Heil aller Menschen und seiner Schöpfung will. Die an diesen Gott glaubenden Menschen suchen ihrerseits die erfahrenen Widersprüche zu deuten oder aber dort, wo dies nicht mehr gelingt, anklagend vor Gott zu bringen.

2.2 Wider ungeduldiges Fragen?

In Rahmen einer «theozentrischen Anthropologie»²⁰, die gewiss eine andere Geschlossenheit als die der biblischen Texte aufweist, stellt sich die Frage nach dem Leid und dem Bösen im Koran. Gewiss ist an dieser Stelle auch der islamischen Bedeutung des Koran als Rede Gottes Rechnung zu tragen: Werden die geoffenbarten Suren als direkte Rede Gottes aufgefasst, so bedingt dieser Rahmen, dass die Klage des Menschen keinen Ausdruck findet. Eine explizite Erwähnung und Thematisierung menschlichen Leides im Koran ist rar. Anders ist es mit dem Bösessein oder Bösewerden des Menschen, für Schilderungen böser Taten des Menschen lassen sich zahllose Belege anführen. Auffällig ist hier, dass «böse» handeln stets «ungläubig sein» entspricht, das Böse besteht vor allem im Unglauben. Allein dieser Befund scheint die Deutung nahezu legen, dass das Böse und Schlechte stets als Konsequenz menschlichen Handelns gewertet wird und somit in die menschliche Verantwortung fällt, dem Menschen ursächlich zukommt.²¹ Seiner Rolle als Stellvertreter

²⁰ Renz: Mensch (s. Anm. 6), 375. Die Grenze zwischen Gott und Mensch wurde vielfach einseitig als Abhängigkeitsverhältnis interpretiert. Es gilt jedoch, dass die koranische Sicht auf den Menschen diesen als Diener und Stellvertreter in einer würdigen und verantwortungsvollen Beziehung zu seinem Schöpfer sieht, der seinerseits die Schöpfung in den Dienst des Menschen stellt, für den Menschen sorgt und ihn rechtleiten will. Damit ist eine Verantwortlichkeit des Menschen gegeben, eine deterministische oder prädestinatorische Anthropologie stimmt nicht mit den Aussageintentionen des Korans überein.

²¹ Vgl. H. Zirker: Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, 214. Auf der folgenden Seite beschreibt Zirker die vom Koran stets hervorgehobene Makellosigkeit der Schöpfung, die nicht nur positiv gerühmt werde, sondern die an keiner Stelle als unstimmg oder gestört erscheine (anders als die christliche

entsprechend hat der Mensch die Verpflichtung übernommen, für die Schöpfung Sorge zu tragen, «und er hat die notwendigen Verstandesgaben hierfür empfangen – also hat er für alle Verfehlungen selbst gerade zu stehen»²².

Im Unterschied dazu wird das Leiden im Koran nicht explizit problematisiert, sondern ist von Gottes Allmacht und Größe umfasst: Sowohl der *ağal*, der feststehende Todestag, bzw. die unaufschiebbare Frist, die Gott gesetzt hat, als auch das *rizq*, die Versorgung mit Nahrung bzw. dem Lebensnotwendigen, gelten als determiniert. Keine Verhandlung ist möglich, Gott ändert seine Festlegung nicht.²³ Gott ist der Ernährer schlechthin, sein Wissen erstreckt sich auch auf das Zukünftige, der Lebensrahmen des Menschen ist bereits gesteckt.²⁴ So bestimmt Gott auch, welches Unglück den Menschen trifft und welche Schicksalsschläge ihm widerfahren.²⁵ Wird vorausgesetzt, dass die Welt nicht außerhalb der

Erbsündentheologie oder auch schon die biblische Schöpfungserzählung, bei der die Schöpfung nur im Ursprung gut sei). Zu 4:78: Dieser Grundgedanke gelte auch in Bezug auf die eschatologische Perspektive, so dass das Leiden der Verdammten in der Hölle die Harmonie der Schöpfung nicht störe und die Erlösten im Paradies nicht beeinträchtige. Hier zeige sich eine Parallele zu dem doppelten Ausgang der Geschichte bei Augustinus, bei dem das ewige Unheil der Verdammten noch triumphal zum Lobpreis Gottes gereicht.

²² T. Nagel: Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen, München 2002⁴, 263.

²³ 71:3–4: «Dienet Gott und fürchtet ihn, dann vergibt er etwas von Euren Sünden und stellt euch zu einer bestimmten Frist zurück. Die Frist Gottes, wenn sie eintritt, kann nicht aufgeschoben werden.»; 4:78: «Wo immer ihr seid, der Tod wird euch erreichen [...]. «Die Lebensfrist oder auch das Schicksal, das ein Volk oder eine Gruppe von Leuten treffen soll, sind mithin längst schon nach Gottes Ratschluß festgesetzt worden.» In Bezug auf frevlerische Ortschaften nennt Nagel Koran 15:4; Koran 17:58. Vgl. a.a.O., 272.

²⁴ Vgl. a.a.O., 273; zum Lebensunterhalt vgl. J. van Ess: Fatum Mahumetanum. Schicksal und Freiheit im Islam, in: O. Marquard u.a. (Hg.): Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium, München 1977, 26–50, hier 32.

²⁵ Vgl. P. Heine: Die Antwort des Islams auf die Frage nach dem Leid und dem Bösen, in: H. Kochanek (Hg.): Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort von Religionen und Weltanschauungen. Paderborn 2002, 254. Der Koran betont immer wieder, dass alle Macht von Gott kommt. Zum Beispiel 3:25–26:

göttlichen Kontrolle geraten kann, gilt dies auch für das Leid.²⁶ Wenn Gott Macht über jedes einzelne Ding und über die Welt als ganze besitzt, muss auch die Existenz von Leid seiner Intention entsprechen.²⁷ Wenn Gott als der Eine und Allmächtige gedacht wird, stammen auch Leid und Unheil in irgendeiner Hinsicht von ihm.²⁸ Gilt aber Leid als eine von Gott geschaffene, der Schöpfung innewohnende Tatsache, wie verhält es sich dann mit Gottes Barmherzigkeit? Dem Übel und dem Bösen wurde in der koranischen Tradition mit Gott entlastenden Interpretationen begegnet. Widerfährt dem Menschen etwas Schlimmes, Leidvolles, so soll dadurch stets nur seine Besserung oder Umkehr erreicht werden. Diese Deutung liegt allen im Koran anzutreffenden Erklärungen zugrunde, die das Leid als Prüfung, Strafe, Warnung, Erziehungsmaßnahme oder Erprobung verstehen. Hierzu einige koranische Beispiele:

4:78–80: Wo immer ihr seid, wird euch der Tod erreichen, auch wenn ihr in hoch gebauten Burgen wäret. Und wenn sie etwas Gutes trifft, sagen sie: «Das ist von Gott.» Und wenn sie etwas Schlechtes trifft, sagen sie: «Das ist von dir.» Sag: Alles kommt von Gott. Was ist mit diesen Leuten los, dass sie kaum eine Aussage begreifen? Was dich an Gutem trifft, ist von Gott, was dich an Schlechtem trifft, von dir selbst. Und wir haben dich zum Gesandten für die Menschen entsandt. Und Gott genügt als Zeuge.

6:69: Und diejenigen, die gottesfürchtig sind, brauchen sie (wegen ihrer früheren Taten) nicht zur Rechenschaft zu ziehen. Es ist vielmehr nur eine Mahnung. Vielleicht würden sie gottesfürchtig sein.

«Wie wird es wohl sein, wenn Wir sie auf einen Tag versammeln, an dem kein Zweifel möglich ist, und wenn jeder Seele voll erstattet wird, was sie erworben hat? Und ihnen wird nicht Unrecht getan. Sprich: O Gott, der Du über die Königsherrschaft verfügst, Du gibst die Königsherrschaft, wem Du willst und Du nimmst die Königsherrschaft, wem Du willst. Du verleihst Macht, wem Du willst, und Du erniedrigst, wen Du willst.» Auch fordert der Koran zur Anerkennung der größeren Macht Gottes auf.

²⁶ Vgl. J. Bowker: *Problems of Suffering in the Religions of the World*, Cambridge 1970, 103.

²⁷ Vgl. auch den Anfang von Koran 35; 6,95; 22,5f.; 3,25f.

²⁸ Vgl. Bowker, a.a.O., 105.

- 7:94: Und wir haben keinen Propheten in eine Stadt gesandt, ohne dass wir ihre Bewohner durch Not und Leid heimgesucht hätten, auf dass sie sich vielleicht demütigen.
- 11:9–11: Und wenn Wir den Menschen von Uns her Barmherzigkeit kosten lassen und sie ihm dann wegnehmen, ist er sehr verzweifelt und undankbar. Und wenn Wir ihn nach einem Leid, das ihn erfasst hat, Angenehmes kosten lassen, sagt er gewiss: «Das Übel ist von mir gewichen!» Und er ist froh und prahlerisch mit Ausnahme derer, die geduldig sind und die guten Werke tun; für sie ist Vergebung und großer Lohn bestimmt.
- 22:11: Und unter den Menschen gibt es manch einen, der Gott nur bei-läufig dient. Wenn ihn etwas Gutes trifft, fühlt er sich wohl darin. Und wenn ihn eine Versuchung trifft, macht er eine Kehrtwende. Er verliert das Diesseits und das Jenseits. Das ist der offenkundigste Verlust.
- 34:50: Sprich: Wenn ich irre gehe, gehe ich irre zu meinem eigenen Schaden. Und wenn ich der Rechtleitung folge, so ist es durch das, was mir mein Herr offenbart hat. Er hört alles und ist nahe.
- 57:22: Kein Unglück trifft ein auf der Erde oder bei euch selbst, ohne dass es in einem Buch stünde, bevor Wir es erschaffen. Dies ist Gott ein leichtes.

Grundsätzlich nimmt der Koran an, dass die Leiden, die der Mensch erfährt, von Gott verursacht oder erlaubt seien. In vielen Fällen, vor allem wo Menschen die Botschaft des Propheten ablehnen, verursacht Gott Leid als Strafe. In anderen Fällen kann Zweck und Ziel des Leids in einer Art Disziplinierung oder Übung gesehen werden.²⁹ Das Leid hilft, eine gläubige Disposition zu schaffen, und dient dazu, den Aufrichtigen vom Unaufrichtigen zu trennen. Es formt nicht nur den Charakter, sondern enthüllt den wirklichen Wert des Menschen, seine wahre Natur. Die aufgeführten Koranverse zeigen auch, dass die Muslime damit rechnen müssen, von Gott erprobt zu werden, und dass sie einige besondere Prü-

²⁹ Vgl. W. M. Watt: *Suffering in Sunnite Islam*, in: *Studia Islamica* 50/1 (1979) 5–19, hier 12.

fungen zu bestehen haben.³⁰ Zudem weiß der Koran darum, dass das von Gott verfügte Leid nicht immer seine intendierte Wirkung erzielt. Neben der unmittelbaren Verfügung sind auch die verpflichtenden Gebote zur Erprobung des Menschen gegeben, damit er um den rechten Weg weiß (vgl. 5:95). Das Böse steht in der Verfügungsmacht Gottes, das Leben wird als eine Bewährungsprobe verstanden, die der Mensch bestehen kann, indem er sich gläubig Gott zuwendet.³¹

Kann also von einer «Abwehr der Theodizeefrage»³² im Koran die Rede sein? Als signifikanter Text zur Beantwortung der Frage kann Koran 18:65–82 gelten, die sogenannte «Theodizeelegende». Sie handelt von Mose, der einen weisen «Diener Gottes» begleitet und von ihm lernt, Unerträgliches auszuhalten.³³ Der Diener Gottes macht Mose zur Auflage, er dürfe, auch wenn er etwas nicht begreife, keine Fragen stellen. Doch als der Diener Menschen ertrinken lässt, jemanden erschlägt, aber die geizigen Bewohner einer Stadt vor dem Einsturz einer Mauer be-

³⁰ Vgl. Bowker: Problems (s. Anm. 26), 110–111.

³¹ In diesen Weisen der Deutung als Strafe oder als Prüfung bleibt das Leid mit der Barmherzigkeit Gottes im Einklang. Das Leid wird als Mittel Gottes verstanden, das er gemäß seinen Absichten einsetzt. Weitere Aspekte dieser Deutungen sind, dass durch bereits erlittene Sünden der Freispruch Gottes vor dem finalen Gericht erfolge und dass das erlittene Leid zum Leben führe (Koran: 22:57–61). Oder man setze sich dem Leiden freiwillig aus, um Gott dadurch zu loben oder gar zu erfreuen. Zudem sind die Wirkungen des Leidens bedeutend: Gläubig angenommen, helfe das Leid, einen ausgewogenen Charakter zu bilden. Angst vor dem Leid ist im Gegenzug ein Kennzeichen mangelnden Vertrauens, ungläubige Verzweiflung darüber wird abgewehrt. Vgl. a.a.O., 112.

³² H. Zirker: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 204–220.

³³ Vgl. Koran, Arabisch-Deutsch, Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von A. T. Khoury, Bde 1–12, Gütersloh 1990–2001, hier Bd. 9, 257: «Nach der Mehrheit der muslimischen Kommentatoren heißt dieser weise Diener Gottes al-Khadir [Pendant zu Elija], der außer seinem Wissen die Gabe der Prophetie besaß, was mit dem Wort «Barmherzigkeit von uns» ausgedrückt wird.» Vgl. Zirker: Islam (s. Anm. 32), 211–213. Carsten Colpe analysiert, welche Erzähltraditionen hier zusammenfließen. Vgl. C. Colpe: Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, Berlin 1990, 201–203.

wahrt, macht Mose ihm Vorhaltungen und verlangt nach Erklärungen. Der Diener erklärt ihm schließlich den jeweiligen Sinn seiner vermeintlich grauvollen bzw. ungerechten Taten. In seiner Erklärung erweist sich, dass sein Handeln stets einem größeren Gut diene, dem fragenden Mose jedoch wird seine Ungeduld vorgehalten: «[Das alles geschah] aus Barmherzigkeit von deinem Herrn. Ich habe es nicht von mir aus getan. Das ist die Deutung dessen, was du nicht durchzuhalten vermocht hast.»

Die Einsicht in die Absichten Gottes, so lautet hier also die Antwort des Koran, bleibt dem Menschen verborgen, der Mensch kann den Sinn, den Gott dem Geschehen gibt, nicht einsehen. Der Sinngehalt der Erzählung liegt darin, dass das in der Welt Unverständliche, Widersinnige, Ungerechte, nicht durch vordergründige menschliche Einsichten erklärt werden kann. Mehr noch: Selbst ein weiser Mensch wie Mose ist völlig unzuständig, sich überhaupt Gedanken darüber zu machen. Durch die Deutung am Ende der Erzählung erfährt das Böse schließlich einen guten Sinn. Erst durch diese Erklärung am Schluss gewinnt Mose die nötige Einsicht, die ihm das Verstehen der Geschichte von Anfang an ermöglicht hätte und durch die er die Geschehnisse hätte aushalten können.³⁴ Selbst die Nachfrage des Mose ist schon vermessen, da der Gläubige sich immer das Wort des Korans vergegenwärtigen müsse: «Gott weiß, aber ihr wisst nicht.» (Koran 2:216) Der Mensch muss sich vielmehr in Geduld üben und akzeptieren, was ihm geschieht. Er müsse fortfahren, so Watt, auf Gott zu vertrauen und zu glauben, dass Gott gut sei, auch wenn der Anschein das Gegenteil annehmen ließe.³⁵ Das ungeduldige Fragen des Mose wird abgewehrt und die Geduld und das Vertrauen auf die Barmherzigkeit des Herrn werden empfohlen. Inwiefern der Koran einen Frageverzicht empfiehlt, lässt sich weiter bedenken, wenn man den Koranvers 21:23 betrachtet, der lautet: «Er [= Gott, AMV] wird nicht befragt über das, was er tut; aber sie werden befragt.» Das hier gebrauchte Verb *sā'ala* wird in anderen Übersetzungen mit «zur Rechenschaft gezogen werden» oder «verantwortlich sein für» übertragen.³⁶ Gott wird nicht zur Rechenschaft gezogen, er besitzt alle Macht,

³⁴ Vgl. Khoury, a.a.O., 258 (zu Vers 68).

³⁵ Vgl. Watt: *Suffering* (s. Anm. 29), 14.

³⁶ Andreas Renz verweist auf das philologische Problem, dass das vorphilosophische Arabisch keinen Abstraktbegriff für «Verantwortung» kenne. Der Ko-

seine Rechtfertigung ist undenkbar.³⁷ Zirker analysiert, in welchen Zusammenhängen das arabische *sā'ala* verwendet wird. Der semantische Befund: «Insgesamt finden wir also im Koran nirgends die Stimme von Gläubigen, die in Bestürzung über die Unordnung der Welt, in der Klage über das Leiden der Gerechten Gott um Auskunft ersuchen, wie er derartiges zulassen oder gar bewirken könne. Jeder Ansatz dafür scheint von vorneherein verwehrt. Die Fragen an Gott werden nicht nur abgewiesen, sondern nicht einmal als ernst zu nehmende Äußerungen gewürdigt.»³⁸ Zirker verweist zugleich auf die Ambivalenz des Verses: an ihm sei nicht allein geforderte Fügsamkeit gegenüber Gott ablesbar, sondern stets auch ein Appell an die Verantwortung des Menschen für sein Handeln.³⁹ Die Theodizeelegende sowie auch Vers 23 der 21. Sure illustrieren, dass das Befragen Gottes im Koran als dem Menschen unangemessen zurückgewiesen wird. Die in der Theodizeelegende dem Mose empfohlene Haltung besteht darin, sich in Geduld zu üben. Watt betont, dass zwei Schlüsselworte die koranische Haltung gegenüber dem Leid charakterisieren: «Vertrauen» (*tawakkul*) und «Geduld» (*sabr*). Das Leid im Vertrauen auf Gott geduldig zu ertragen, ist der koranische Rat an den Menschen.⁴⁰ Denn es gelte, dass Gott niemanden mehr versuchen werde, als er tragen könne:

ran verweide, um Entsprechendes auszudrücken, die Passivform des Verbums *sā'ala*, fragen (*yus'alu*), oft auch mit deutlicher moralischer Konnotation im Sinne von «zur Rechenschaft gezogen werden», «zur Rede gestellt werden», «einer Befragung ausgesetzt sein». Vgl. Renz: Mensch (s. Anm. 6), 384; entsprechende Suren: 2:219.134.141; 7:6; 15:92; 16:56.93; 21:23; 29:13; 33:14; 34:25; 37:24; 43:19.44; 81:8.

³⁷ Vgl. Zirker: Islam (s. Anm. 32), 205–206. Die biblische Tradition stellt sich dem dennoch entgegen, indem sie als eine Grundform des Gebets die Klage kennt. Zirker verweist hier auf einige Psalmen und auf Hiob, die biblische Symbolgestalt des leidenden Gerechten, die Gottes Macht anfrage.

³⁸ A.a.O., 210–211.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. Bowker: Problems (s. Anm. 26), 114. Auch hierzu einige Beispiele: Koran 31:17: «O mein lieber Sohn, verrichte das Gebet, gebiete das Rechte und vertreibe das Verwerfliche, ertrage geduldig, was dich trifft.»; Koran 2:150: «Dies ist mir befohlen worden und ich bin der erste Gottergebene.»; Koran 6:163: «Er hat keinen Teilhaber [an der Herrschaft]. Dies [zu bekennen] wurde mir befoh-

Koran 2:286: «Gott fordert von niemandem mehr, als er vermag. Ihm gereicht es zum Vorteil, was er erworben hat, und ihm gereicht es zum Nachteil, was er begangen hat. Unser Herr belange uns nicht, wenn wir vergessen oder sündigen. Unser Herr lege uns keine Kraft auf, wie du sie auf die gelegt hast, die vor uns lebten. Unser Herr lade uns nichts auf, wozu wir keine Kraft haben. Verzeihe uns, vergib uns und erbarme dich unser. Du bist unser Schutzherr, so unterstütze uns gegen die ungläubigen Leute.»

Die damit letztlich festgeschriebene Spannung zwischen der uneingeschränkten Macht Gottes, der es zu vertrauen gilt, und der gleichzeitig vom Koran ebenfalls stets betonten menschlichen Verantwortung des Menschen, lässt sich nicht auflösen.

Die knappe Durchsicht des Koran auf seine Form des Umgangs mit Leid hat gezeigt: Ausgangspunkt der koranischen Rede vom menschlichen Schicksal und leidvollen Widerfahrnissen ist ein anderer. Ihr geht es stets um das immer größere Vertrauen auf die größere Barmherzigkeit Gottes, von dem keine Rechenschaft verlangt werden kann und darf. Die Annahme, dass in seiner Ordnung der Schöpfung alles dem Menschen dienstbar gemacht wurde, schließt ein, dass damit auch das ihm Zukommende eine Sinnstelle besetzt. Diesen Sinn erfassen zu wollen, steht selbst dem würdigen Stellvertreter nicht zu. Tod und Unglück, die dem Menschen widerfahren, gelten als von Gott verfügt: Vielfach wird es als Erziehung, Erprobung, Strafe oder Prüfung gedeutet. Das hierbei zentrale Motiv des Leidens als Prüfung unterstreicht zugleich, dass nichts aus der Ordnung Gottes herausfällt. Das Böse wird entsprechend als Konsequenz menschlichen Handelns, der Unglaube als Abkehr vom Weg der Rechtleitung aus freier Entscheidung verstanden. Die Geduld ist die vom

len. Und ich bin der erste von denen, die sich [Gott] ergeben haben.»; Koran 2:177: «Und [Frömmigkeit zeigen] diejenigen, die, wenn sie eine Verpflichtung eingegangen haben, sie erfüllen, und die in Not und Ungemach und in Kriegzeiten geduldig sind. Sie [allein] sind wahrhaftig und gottesfürchtig.»; Koran 22:34–35: «Und bring denen, die sich [vor ihrem Herrn] demütigen, gute Nachricht [von der Seligkeit, die sie im Jenseits zu erwarten haben] [ihnen] deren Herz sich ängstigt, wenn Gott erwähnt wird, und die geduldig ertragen, was sie zu erleiden haben, das Gebet verrichten und von dem, was wir ihnen [an Gut] beschert haben.»

Koran propagierte Empfehlung, die aus dem Wissen und Vertrauen resultiert, dass Gott stets in machtvoller Gerechtigkeit zum Besten des Menschen handelt. Auch resultiert die Haltung der Geduld aus dem Vertrauen und steten Verweisen des Korans darauf, dass Gott alles Leid und alles Böse, das der Mensch sich nicht unmittelbar selbst zuzuschreiben hat, künftig im Übermaße ausgleichen wird. Gott anzuklagen oder von ihm Rechenschaft über das eigene Schicksal zu fordern, ist dem Koran fremd, die Theodizeefrage als *Warum*-Frage an Gott zu richten, wäre Ausdruck des mangelnden Vertrauens in Gottes Größe und Güte und somit Ausdruck des Unglaubens.

Der Koran lässt keine Form der klagenden oder gar Gott anklagenden Frömmigkeit gelten. Die muslimische Theologie musste im Unterschied zur christlichen das Aufbegehren Hiobs, den Protest der Menschen gegen ihren Gott oder auch nur ihre Nachfrage nicht eigens verdrängen, insofern der Koran dies selbst in Sure 21,23 abgewehrt hatte.⁴¹

3. Freiheit versus Allmacht? Islamische Entwürfe

So gegenläufig der Befund der Heiligen Schriften gezeichnet sein mag und so weniger man überhaupt dem Anspruch einer umfassenden Darlegung des Umgangs mit dem vielschichtigen Problemkomplex der Theodizee gerecht werden kann, so kann er vielleicht doch einige Momente andeuten, die für die weiteren theologiegeschichtlichen Entwicklungen relevant bleiben.

Diese seien im Folgenden mit Blick auf den Islam dargelegt, um hieraus einige Anstöße für die Reflexion darüber zu gewinnen, wie Allmacht Gottes und menschliche Freiheit innerhalb des Problemkomplexes der Theodizee in den jeweiligen Entwürfen verstanden werden. Es bedeutet keine Vorwegnahme des Ergebnisses, wenn schon hier betont wird, dass die jeweiligen Gewichtungen von Freiheit und Allmacht innerhalb einer Religion keinesfalls einheitlich vorgenommen werden.

⁴¹ Vgl. N. Kermani: *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005, 165.

3.1 Die Mu'taziliten und ihre Gegner

Die islamische Theologie hat die Frage nach dem Leid des Menschen stets im größeren Fragezusammenhang der Allmacht und Gerechtigkeit Gottes und des freien Willens des Menschen verortet.⁴² Am schärfsten profiliert findet sie sich in der Auseinandersetzung zweier theologischer Richtungen um das 10. Jahrhundert: der Auseinandersetzung von Mu'taziliten und Aš'arīten.⁴³

Die Mu'taziliten hatten ein ausgeklügeltes System zur Wahrung des Prinzips der Gerechtigkeit Gottes entwickelt. Im Rahmen ihrer Betonung der göttlichen Gerechtigkeit wurde die Frage nach der Freiheit des Menschen sehr weitgreifend erörtert und dabei der menschlichen Vernunft eine fundamentale Bedeutung zugeschrieben. Ausführlich erörtert einer der letzten großen Vertreter dieser frühen rationalistischen Strömung des Islam, der Qādī 'Abd al-Ġabbār (gest. 1024), wie innerhalb dieser Betonung der göttlichen Gerechtigkeit bei gleichzeitiger Wahrung der Willensfreiheit des Menschen die leidvollen Erfahrungen zu deuten sind. Gott kommt, seiner Gerechtigkeit entsprechend, keine Verantwortung für das Böse zu, die schlechten Taten des Menschen kommen aufgrund der freien Entscheidung des Menschen zustande.⁴⁴ Der Grundsatz, dass Gott immer gut handelt, bildet hierbei das Grundaxiom für das System der Pflichtenauferlegung.⁴⁵ Die dem Menschen von Gott auferlegten Pflichten (*taklif*) zeigen, dass Gott stets auch das Gute für den Menschen will. Sind alle Taten Gottes gut, müssen auch die Taten, die Leid mit sich bringen, gut sein, insofern als Gottes Schmerzzufügung

⁴² Vgl. M. T. Heemskerk: *Suffering in the Mu'tazilite Theology*. 'Abd al-Jabbār's teaching on Pain and Divine Justice, Leiden/Boston/Köln 2000, 1.

⁴³ E. L. Ormsby: *Theodicy In Islamic Thought. The Dispute Over Al-Ghazālī's «Best Of All Possible Worlds»*, Princeton 1984, 27: «During the period roughly from the 3/9th to the 5/11th century the various attempts to resolve the problem of theodicy [...] stood as rival, competing solutions, each of which could claim its group of adherents. Each, moreover, represented a distinctive point of view that seemed incompatible with its rivals.»

⁴⁴ Vgl. P. Sander: *Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen islamischen Theologie*, Berlin 1994, 68.

⁴⁵ Vgl. a.a.O., 63.

eine Absicht besitzt, sonst wäre sie nutzlos. 'Abd al-Ġabbār verbindet die Frage nach dem Sinn der Schmerzzufügung durch Gott mit seiner Grundannahme, dass Gott nur denjenigen lebendigen Lebewesen Verpflichtungen auferlegt, die für ihr Verhalten verantwortlich gemacht werden können.⁴⁶ Das bedeutet, so lässt sich schlussfolgern, dass alles Leid der Welt mit Gottes *taklif* verbunden ist, wobei der Mensch die objektiv geltenden Pflichten grundsätzlich erkennen kann, Gut und Böse zu unterscheiden weiß. Schmerz, den Menschen einander zufügen, ist eine mögliche Folge aus der Wahlfreiheit, die Gott gab. Leid, das von Gott her ergeht, ist stets gut, eine göttliche Hilfe für den Menschen, eine Warnung an alle Menschen, dass sie die Pflichten einhalten. Das Leid, so die stete Betonung 'Abd al-Ġabbārs, werde im Übermaß vergolten werden. Der Grundsatz der Pflichtauferlegung ermöglicht 'Abd al-Ġabbār zu rechtfertigen, warum Gott eine Welt geschaffen hat, in welcher das Leid existiert.⁴⁷

Das System fand raschen Widerspruch: Die Auseinandersetzung um die Willensfreiheit des Menschen führte für die muslimische Theologie der Folgezeit zu einer «Lösung», die ihren Ursprung maßgeblich im Denken von Abū al-Hasan al-Aš'arī (gest. 935) hat, später formulierte Abū Hamid al-Gazālī (1058–1111) seine Position auf dieser Basis.⁴⁸ Die Argumentationslinie ist bis heute für die sunnitische Mehrheit theologisch maßgebend.⁴⁹

Al-Aš'arī wandte sich gegen jede Art des Denkens, das Gott an etwas zu binden suchte, und vertrat die unbegrenzte Allmacht Gottes: Gott bringe Gutes und Böses hervor und sei der alleinige Schöpfer von Handlungen. Anders als die Mu'tazila argumentierte al-Aš'arī nicht nur auf der Ebene der Ratio, «sondern auch mit dem Grad der Autorität, den man einer Mitteilung (oder Tradition) beimessen muss.»⁵⁰ So lehrt al-Aš'arī,

⁴⁶ Vgl. Heemskerk: *Suffering* (s. Anm. 42), 143.

⁴⁷ Vgl. a.a.O., 191.

⁴⁸ Vgl. Ormsby: *Theodicy* (s. Anm. 43), 17.

⁴⁹ Vgl. Heine: *Antwort* (s. Anm. 25), 257.

⁵⁰ Vgl. C. Gilliot: *Rechtleitung und Heilszusage im Islam. Perspektiven auf das islamische Heilsverständnis ausgehend von klassischen Autoren*, in: H. Schmid/A. Renz/J. Sperber (Hg.): *Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?*, Stuttgart 2004, 39–54, hier 49.

dass alle Geschehnisse Taten Gottes seien, die entsprechend seiner Wahl und seinem Willen erfolgten. Wenn etwas in die Existenz trete, so geschehe dies nur, «weil Gott dem entsprechenden Substrat im jeweiligen Augenblick eine bestimmte Fähigkeit oder Schwäche oder eben die Existenz zugeteilt hat»⁵¹. Im Denken al-Aš'arīs wird Gott nun zur absoluten Seinsfülle, von dem das Geschaffene abhängt und dem gegenüber es nur mehr geringe Bedeutung besitzt.⁵²

Der Mensch hat somit kaum mehr Anteil an seinen Handlungen: Abū al-Hasan al-Aš'arī verneinte den Glauben an den freien menschlichen Willen und sah Gott als alleinigen direkten Urheber aller menschlichen Handlungen sowie aller natürlichen weltlichen Ereignisse an.⁵³ Diese müssten, da sie von Gott verordnet und gewirkt werden, fraglos akzeptiert werden.⁵⁴ So ist Gott der einzige real Handelnde. Der Mensch erwirbt die Handlungen aufgrund eines Vermögens, das Gott in ihm schafft. Der Mensch und die Schöpfung werden somit quasi machtlos, jedes Geschehen ist auf ein Wirken und Eingreifen Gottes zurückzuführen.⁵⁵

Abū Hamid al-Ġazālī war für die weitere Ausprägung der sunnitischen Position von entscheidender Bedeutung.⁵⁶ Er entwarf eine neue Form des Umgangs mit der Theodizee: Er bestritt, dass den natürlichen Vorgängen eine notwendige Kausalität als Ordnungsstruktur der Wirklichkeit zu Grunde liege, und verwies auf das geheimnisvolle Eingreifen Gottes. Gott sei Ursache der Wirkungen in der Welt, er ist der einzig

51 T. Nagel: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, 152.

52 Vgl. ebd.

53 Vgl. R. M. Frank: The Structure of Created Causality According to al-Aš'arī. An Analysis of Kitāb al-Luma, §§ 82–164, in: Studia Islamica 25 (1966) 13–17.

54 Vgl. Ormsby: Theodicy (s. Anm. 43), 24.

55 Vgl. Nagel: Geschichte (s. Anm. 51), 153.

56 Ormsby: Theodicy (s. Anm. 43), 28, schreibt: «In a quest for a science that might provide knowledge, *al-Ġazālī* investigated, in turn, dialectical theology (*kalām*), *Ismā'īlī* teaching (*ta'lim*), philosophy (*falsafah*), and *Ṣūfī* mysticism.» Vgl. auch Gilliot: Rechtleitung (s. Anm. 50), 50.

Wirkende.⁵⁷ Am Ende seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie und seiner schließlich erfolgenden Abkehr vom Rationalismus gelangt er zu dem Schluss: «Wirkliches Wissen sei einem Lichtstrahl vergleichbar, den Gott in das Herz eines Menschen lenke – mithin ein Gnadengeschenk! In nichts anderem liege die Würde des Verstandes, als dass er den Menschen zum bedingungslosen Gehorsam gegenüber Gott antreibe.»⁵⁸

Statt rationaler Durchdringung der Religion galt nun die Nachahmung des Lebens des Propheten Muhammad als Ideal.⁵⁹ Al-Gazālī wird die Behauptung der Perfektheit der bestehenden Welt zugeschrieben: «Es kann nichts Schöneres, Vollständigeres und Vollkommeneres geben als das, was ist.»⁶⁰ Eine Kontroverse löste diese Behauptung vor allem deswegen aus, weil man in ihr eine Begrenzung der göttlichen Allmacht sah. Grundsätzlich vertritt al-Gazālī eine fortwährende Abhängigkeit der Welt vom Willen Gottes. Zugleich ist die Schöpfung notwendig mit einer vollkommenen Struktur und inneren Ordnung ausgestattet.⁶¹ Für seine Theodizee ist kennzeichnend, dass die faktische, gegenwärtige Welt, in jeder Instanz ihrer Kontinuität, unübertrefflich vollkommen und gerecht ist; sie wurde durch göttlichen Beschluss bestimmt, spezifiziert durch den göttlichen Willen und hervorgerufen durch die göttliche Macht. Die aktuelle Welt kann nicht besser sein, dennoch ist sie veränderbar, die bestehende Ordnung ist intrinsisch kontingent, nichts in ihr besitzt Notwendigkeit. Und doch ist sie streng notwendig als vorausgehende Handlung des göttlichen Willens, denn obwohl alles in der Welt kontingent ist, ist es doch, so lange es existiert, notwendig.⁶² Die Theodizee liegt also in der radikalen Kontingenz der Welt. Die Übel der Welt sind

⁵⁷ Vgl. W. G. Lerch: *Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam*, Düsseldorf 2002, 125.

⁵⁸ Nagel: *Geschichte* (s. Anm. 51), 186.

⁵⁹ Vgl. a.a.O., 187.

⁶⁰ Ormsby: *Theodicy* (s. Anm. 43), 32.

⁶¹ Vgl. hierzu näher a.a.O., 182–215.

⁶² Was existiert, existiert notwendig, was nicht existiert, existiert notwendig nicht. Aber das Existierende ist in keiner Weise aus sich heraus notwendig. Alles kontingente Seiende verdankt seine Existenz der göttlichen Weisheit und ist nur aufgrund göttlichen Beschlusses.

entsprechend diesem Schema auch die besten und wundervollsten, sie tragen zur Exzellenz der Welt bei. Durch das Imperfekte werde der Mensch befähigt, die (höchste) Perfektion zu erkennen und wahrzunehmen. Auch das Negative, die Leiden, Krankheiten und das Böse existieren also notwendig und widersprechen der Annahme der besten existierenden Welt nicht.

3.2 Anstöße

Mit dem bisher Ausgeführten könnte das eigentliche Anliegen, eine erneute Erörterung der Theodizeefrage in christlich-theologischer Perspektive, beginnen. Eine umfassende Revision der Theodizee jedoch kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Vielmehr bleibt, anhand des Dargelegten zu benennen, welche Aspekte eine auf die andere Religion bezugnehmende Relecture der eigenen Theodizeetradition bedenken muss und welche Ergebnisse von einem solchen Verfahren überhaupt zu erhoffen sind.

Es bietet sich an, die bisherige Reflexion über die Theodizee mit Überlegungen zur interreligiösen Hermeneutik zu verbinden, wie A. Grünschloß sie vorgelegt hat. Grünschloß unterscheidet, da er die tripolare Klassifikation der Pluralistischen Religionstheologie für unzureichend erachtet, drei Ebenen einer Religion, die bei interreligiösen Bezugnahmen berücksichtigt werden müssen: Erstens die «Systemebene», die die grundlegende Verhältnisbestimmung der Religionen untereinander meint, zweitens die «Elementebene», auf der auch eine wechselseitige Beeinflussung denkbar ist, die zum Selbstverständnis der Religion im Widerspruch steht, und drittens die Ebene der «religionsgeschichtlichen Entwicklungsprozesse», die entweder als interne, systemimmanente Rationalisierungen verlaufen oder als Gegenüber zu heterogenen religiösen Systemen als externe Systematisierung einzubeziehen sind.⁶³

In Bezug auf die erörterte Frage erweist sich diese Differenzierung vor allem als hilfreich, weil sie unterstreicht, dass angesichts differen-

⁶³ Vgl. A. Grünschloß: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur Struktur interreligiöser Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, 45.

zierter und unterschiedlicher Prozesse auf der Elementebene nicht immer und eindeutig eine Klassifizierung auf der Systemebene erfolgen kann.⁶⁴ So ließe sich für die Theodizee fragen, ob sich überhaupt fort-schreiben lässt, was W. M. Watt für die Verhandlung der Theodizee im Islam feststellt: «It has been noted by various writers, that Islam in contrast to Judaism and Christianity, has paid little attention to the problem of theodicy.»⁶⁵ Umgekehrt ließe sich erörtern, inwiefern es überhaupt sinnvoll ist, in einer anderen Tradition, die die Frage nach dem *Warum* des Leids nicht in derselben Weise stellt, nach Antworten zu suchen. Und es wäre zu prüfen, welche Voraussetzungen hierfür den Rahmen bestimmen, zum Beispiel, inwiefern von einer Strukturverschiedenheit hinsichtlich der Gott-Mensch-Relation ausgegangen werden kann.

Entscheidend sind jedoch vielmehr die anderen beiden Ebenen. Auf der Elementebene lassen sich – unter Einschluss jeweiliger theologiege-schichtlicher Bedingungen und religionsgeschichtlicher Veränderungs-prozesse – vielfältige Aspekte in Beziehung setzen, die das eigentliche Frage- und Antwortspektrum der Theodizeefrage angemessen auffä-chern. Hier sind die jeweiligen Leistungen und Grenzen der theologi-schen Entwürfe zu bewerten, hier werden Systematisierungen und damit

⁶⁴ Grünschloß entwickelt das «Heuristische Modell zur interreligiösen Fremdwahrnehmung» in Rückgriff auf ein von U. Berner vorgelegtes «Synkretismus-Modell»: Ausgehend von einem dynamischen Systembegriff versucht Berner in seinen Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes auch die Konstitutionsbedingungen religionsgeschichtlicher Wandlungsprozesse zu analysieren. Seinem mehrstufigen Modell liegt die Unterscheidung von Vorgängen auf der Systemebene und der Elementebene zugrunde. Wenngleich Schmidt-Leukel einräumt, neben der Makroebene der Klassifikation gebe es eine zu verwendende Mikroebene für religiöse Einzelphänomene, die differenziert bewertet werden könnten, sieht Grünschloß diese Erkenntnis nicht angewandt. Vgl. a.a.O., 24–25. «Eine differenzierte Betrachtung und systematische Zuordnung von Vorgängen auf Element- und Systemebene lässt eindeutige Klassifizierungen im Sinne Schmidt-Leukels zumindest auf der Systemebene problematisch erscheinen, denn die tripolare Klassifikation entbehrt mit ihrem pauschalisierenden Zugriff einer kriteriologisch nachvollziehbaren Transformationsregel für die genauere Zuordnung von Makro- und Mikrophanomenen im Kontext interreligiöser Fremdwahrnehmung», a.a.O., 27.

⁶⁵ Watt: *Suffering* (s. Anm. 29), 5.

neue Denkmuster erst möglich. Und gewiss werden hier zum Teil auch unvermutete Allianzen und Divergenzen sichtbar, die der – immer auch berechnete – Versuch einer generalisierenden Beschreibung nicht einbeziehen kann. Beschreibt man beispielsweise, welche Theologen und Philosophen das Argument, das Negative diene der Sichtbarmachung oder gar Bewirkung des Guten, vertreten haben, so ist hier eine Linie von Augustinus über al-Gazālī, Ibn Rušd (Averroes), Thomas von Aquin hin zu Leibniz problemlos einzuzeichnen.⁶⁶ Auch ein Schulterschluss bezüglich der Verteidigung der menschlichen Freiheit wäre zwischen 'Abd al-Gabbar, Erasmus von Rotterdam und Richard Swinburne in gewissen Hinsichten zu erwarten. Navid Kermani gelingt es, in Bezug auf das Motiv der Klage in beiden Traditionen auf Gegenläufiges hinzuweisen: So spricht er von der Zurückdrängung der Klage in der jüdisch-christlichen Tradition einerseits und illustriert andererseits eine Gegentheologie zum koranisch gebotenen Frageverzicht und empfohlenen geduldigen Ertragen innerhalb der islamischen Tradition.

Deutlich dürfte geworden sein: Christentum und Islam sind hinsichtlich der Theodizeefrage durchlässige Systeme. Fest steht auch, dass die Antwortmodelle gewiss durch die Religionen unterschiedlich stark akzentuiert bzw. gewichtet sind, jedoch eine Pluriformität der Antworten jeweils nachzuweisen ist. Hierbei sind Gegensätzlichkeiten der Antworten innerhalb der jeweiligen Traditionen ebenso groß ist, wie im Verhältnis der Religionen zueinander.

Zweifelsohne wird bei Bezugnahmen auf der Elementebene gleichzeitig stets deutlich, welche Fremdheiten zwischen den Religionen bestehen bleiben. So dienen die Einzelanalysen andererseits dazu, exkludierende Momente herauszustellen. Es wäre weiter herauszuarbeiten, welche spezifisch christlichen und spezifisch islamischen Antwortmuster bestehen, die grenzbestimmend wirken. Hier wären beispielsweise jene Leiddeutungen zu bedenken, die kreuzestheologisch oder christologisch argumentieren. Für das theologische Gespräch über die Theodizee ist es dennoch insgesamt nicht hinreichend, ausschließlich nach jeweiligen Relationierungen auf der Elementebene zu fragen bzw. nur religionsphänomenologische Vergleiche anzustellen. Vielmehr gilt es, nach den system-

⁶⁶ Vgl. auch Kermani: Schrecken (s. Anm. 41), 30.

bildenden Mustern zu fragen, die religionsspezifischen Strukturen und Formen sichtbar werden zu lassen. In Bezug auf die Theodizee wäre das ihr je zugrunde liegende Offenbarungsverständnis, in das sich die theologische Anthropologie einträgt, in weitere interreligiöse Bezugnahmen zu setzen. Die eigene Tradition bietet hierbei nicht nur den vorgegebenen Referenzrahmen, sondern stellt eine von vorneherein bestimmte und bestimmbare Glaubensposition dar. Insbesondere mit Blick auf die Theodizee kann das Gespräch mit dem Islam gewiss nicht allein und nicht primär der eigenen Glaubensvergewisserung dienen. Sehr wohl aber kann es zu einer solchen Vertiefung und zu neuen Übersetzungen der eigenen Glaubensinhalte führen.

Am Ende soll aber nicht nur den Optionen interreligiöser systematischer Bezugnahmen nachgedacht werden. Vielmehr soll auch die Frage nach dem Sinn des Leids zumindest noch einmal aufgenommen werden. Denn trotz der angezeigten Desiderate kann als ein Ergebnis der vorgenommenen Sichtung des islamischen Deutungsspektrums gelten, dass auch hier keine allgemeingültige Antwort auf die Frage zu erwarten steht. So verstärkt der Blick auf die islamische Theodizee die Notwendigkeit des argumentativen Offenhaltens der Frage, für das zu plädieren ist.⁶⁷ Dabei kann es nicht darum gehen, die Frage oder Klage zum Schweigen zu bringen. Und es kann auch nicht darum gehen, «sie argumentativ entscheiden zu wollen und so wohlmöglich Gott zu rechtfertigen, ehe er sich selbst «rechtfertigt»⁶⁸. Vielmehr hat die Theologie heute die Aufgabe, den Glauben an Gott angesichts des Einwands seiner scheinbar offenkundigen Irrationalität als rational verantwortbar auszuweisen. Sie kann als Theologie nicht auf den Versuch verzichten, jeweilige vorläufige Antworten zu formulieren. Eine ihrer wesentlichen Aufgaben besteht darin, zu prüfen, inwiefern es vernunftgemäß ist, in einer Welt voller Leid noch an Gott zu glauben.

Beantwortet werden kann die Frage nach dem Sinn des Leidens in der Welt nur situativ im Horizont eines Glaubens an die Zusage Gottes. Sie ist aufzunehmen, weil sie sich nicht beruhigen lässt, weil es Menschen

⁶⁷ Vgl. A. Middelbeck-Varwick: Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Christentum und Islam, Münster 2009.

⁶⁸ Werbick: Glaube (s. Anm. 9), 49.

gibt, die sie stellen. Der Glaube an den Gott Jesu Christi und des Korans verpflichtet immer wieder zu einem neuen Antwortversuch. Letztlich hat die Tragfähigkeit jeweiliger Argumente die Zustimmungsfähigkeit der Leidenden selbst zum Maßstab. Wie unterschiedlich dies ausfallen mag, lässt sich mit einem Satz aus der sufischen Überlieferung verdeutlichen, den Navid Kermani, verbunden mit einer persönlichem Erlebnis, dem Tod seiner schwerkranken, tiefgläubigen und von ihm sehr geliebten Tante, für überzeugend erachtet. Der Satz aus der islamischen Mystik lautet: «Das Stöhnen des Kranken ist Gotteslob, sein Schreien ein Bekenntnis der göttlichen Einheit, sein Seufzer eine Almosenspende, sein Schlaf Gottesdienst, sein Hin- und Herwälzen Dschihad.»

Hierzu Kermani: «Mir leuchtet das ein, seit ich meine Tante Lobat habe sterben sehen. Wenn es einen Himmel gibt und ich je einen Menschen kannte, der Einlass gefunden hat, dann ist sie es, die am Ende den Glauben an Seine Gerechtigkeit verloren haben musste, verloren zu haben schien, nicht aber den Glauben an Gott. Es war ja nicht nur Entsetzen das in ihren klar gebliebenen Augen die Wärme vertrieben hatte, nicht nur Leiden, nicht nur Hilflosigkeit, die Scham uns gegenüber so entblößt zu sein, bis aufs Skelett. Sie war auch ratlos, das sah ich genau, sie verstand nicht, wie geschehen konnte, was mit ihr geschah, der gottesfürchtigsten Frau meiner Welt, der gerechtesten, der liebevollsten und duldsamsten. Tante Lobat war wütend und vielleicht am wütendsten darüber, dass sie ihre Wut nicht einmal aussprechen konnte, weil ihre Zunge nur hergab zu lallen, so dass sie all ihre Bitterkeit in die Gebetsfetzen legen musste, die sie wie Wehklagen ausstieß. Aber es waren eben doch Gebete, sie blieb fromm bis zum Ende, dass es Gott gar nicht geben könnte, würde Er sie nicht segnen. Das ist natürlich eine Glaubenssache. [...] Und mir ist sie völlig offenbar.»⁶⁹

⁶⁹ Kermani: Schrecken (s. Anm. 41), 227.