

# Herausforderung Theologie

## Ein christlicher Blick auf muslimische Perspektiven auf das Theodizeeproblem<sup>1</sup>

*Klaus von Stosch, Paderborn*

### 1. Rechtfertigung des Themas

Aufklärung und Moderne haben das Christentum in Europa dazu gezwungen, den eigenen Glauben in erheblichem Maße zu rationalisieren und eine Verantwortung des Glaubens auf dem Forum der Vernunft zu leisten. Dabei entwickelte sich die Auseinandersetzung um das Leiden in der Welt, also der Streit um die neuzeitliche Theodizeefrage, zum Modernisierungs- und Rationalisierungsmotor für die Theologie. Natürlich haben sich Menschen auch schon vor Aufklärung und Neuzeit bemüht, rationale Antworten auf die Frage zu geben, warum das Leben auch angesichts des Leidens zustimmungswürdig ist. Und natürlich waren ihnen die Religionen Christentum und Islam dabei eine wichtige Hilfe, so dass sich in beiden Religionen schon früh Theologien entwickelten, die sich mit dem Problem des Leidens in der Welt auseinandersetzten. Auch die Idee dabei auf dem Forum der Vernunft über den Glauben nachzudenken, ist keine Erfindung der Aufklärung, sondern war Christentum und Islam von Anfang an vertraut. Wenn man an einen guten und allmächtigen Gott als Ursprung der Welt glaubt, wäre ein grundlegendes Misstrauen gegenüber der Vernunft auch schwer verständlich. Denn wieso sollte Gott uns die Vernunft schenken, wenn beim Verwenden dieses Instruments immer Unsinn entstehen würde, wenn wir über ihn nachdenken? Aus einem grundlegenden Vertrauen gegenüber den Möglichkeiten der Vernunft, aber auch aus apologetischen Gründen begannen Theologen beider Religionen schon früh ihren jeweiligen Glauben auf dem Forum der Vernunft und das hieß zunächst im Horizont der griechischen Philosophie zu artikulieren.

---

<sup>1</sup> Für hilfreiche Anmerkungen zu einer ersten Version dieses Papers danke ich meinen beiden muslimischen Kollegen Dr. Fateme Rahmati und Dr. Elhadi Essabah.

Und doch änderte sich durch Aufklärung und Neuzeit etwas Entscheidendes. Durch die Philosophien Humes und Kants wurden die traditionellen Formen der Metaphysik und damit auch die herkömmlichen Grundlagen der Theologie als unwissenschaftlich entlarvt und insbesondere wurden die traditionellen Gottesbeweise schlüssig widerlegt.<sup>2</sup> Damit war der Atheismus keine irrationale Randerscheinung mehr, sondern spielte eine intellektuell immer wichtigere Rolle. Das Theodizeeproblem avancierte dabei zum Hauptkampfplatz zwischen Atheismus und Gottesglauben, weil das ungeheure Ausmaß des Leidens in der Welt von atheistischer Seite als das entscheidende Argument gegen die Existenz Gottes angesehen wurde. Man denke nur an das berühmte Diktum Stendhals, dass die einzige akzeptable Entschuldigung Gottes angesichts des Leidens darin bestehe, nicht zu existieren.

Hier war die Theologie gefordert und musste zeigen, dass es auch andere akzeptable Entschuldigungen Gottes für das Leiden gibt. Es ging also nicht mehr darum, dem Gläubigen das Leiden in der Welt verständlich zu machen, sondern darum, dem Ungläubigen zu erklären, warum man trotz des Leidens weiter an dem Glauben an einen guten und allmächtigen Gott festhalten darf. Nur weil sich das Christentum der Herausforderung solcher Einsprüche gegen den Glauben mit den Mitteln der Vernunft stellte, konnte sich in ihm so etwas wie die moderne Theologie herausbilden, die in mehrerer Hinsicht über das Projekt von Theologie in Antike und Mittelalter hinausgeht.<sup>3</sup>

Während der Islam im Mittelalter eine herausragende Theologie vorzuweisen hat und in diesem Zusammenhang auch für die

---

<sup>2</sup> Vgl. zu Kant meinen Aufsatz 2005, 46–94.

<sup>3</sup> Ohne dies hier näher ausführen zu können, denke ich an folgende Merkmale moderner Theologie, die auch eine Islamische Theologie kennzeichnen muss, wenn diese sich an der Universität artikulieren will. Erstens der Mitvollzug der methodischen Autonomie der anderen Wissenschaften. Auch die Argumente der Theologie dürfen die Existenz Gottes und das Gegebensein von Offenbarung nicht einfach voraussetzen, sondern müssen die Plausibilität des religiösen Glaubens ohne Glaubensvoraussetzungen als plausibel erweisen. Auch die Theologie muss sich einem Denken *etsi Deus non daretur* aussetzen und darf Gott nicht zur Arbeitshypothese degradieren. Zweitens scheint mir ein Denken in Freiheitskategorien unerlässlich zu sein und drittens ein kritizistisches Denken, das die kopernikanische Wende ernst nimmt (s. Anm. 2).

damalige Zeit leistungsstarke Theodizeen herausgebildet hat, hat er sich bisher nicht genügend der Herausforderung der Aufklärung und Moderne gestellt, so dass sich bisher nur erste Ansätze für eine moderne Islamische Theologie herausgebildet haben. In meinem Beitrag möchte ich am Beispiel des Theodizeeproblems eine Spurensuche in der zeitgenössischen und klassischen muslimischen Glaubensreflexion unternehmen, um zu untersuchen, wie hier mit dem Theodizeeproblem umgegangen wird und ob die hier vollzogenen Denkbewegungen den Anforderungen einer modernen Theologie gerecht werden. Ich komme dabei zu der These, dass der Islam in Europa gegenwärtig vor der Herausforderung steht, eine moderne Theologie entsprechend westlicher Wissenschaftsstandards auszubilden, und zeige, dass es hierfür vielversprechende Ansätze gibt, die auch die christliche Theologie zu befruchten vermögen. Ich habe keine Zweifel, dass der Islam die „Herausforderung Theologie“ bestehen kann, nehme aber wahr, dass nicht alle Muslime zu den dabei notwendigen Anpassungsleistungen an das Projekt Aufklärung und zu den enormen intellektuellen Anstrengungen, die es erfordert, bereit sind. Eine säkulare und multireligiöse Gesellschaft in Europa kann aber nur gelingen, wenn von muslimischer und christlicher Seite die „Herausforderung Theologie“ angenommen wird. Von daher ist dieser kleine Beitrag als Einladung an Muslime zu verstehen, sich dieser Herausforderung zu stellen – eine Einladung, die aus der Erfahrung eines Christen motiviert ist, der Theologie als Befreiung und Bereicherung des eigenen Glaubens erlebt.

## 2. Anmerkungen zur Verweigerung der argumentativen Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem

Die offensichtliche Tatsache, dass sich die Islamische Theologie insgesamt weniger mit dem Theodizeeproblem auseinandergesetzt hat als die christliche, wird von manchen Theologen und Islamwissenschaftlern als Charakteristikum der beiden Religionen angesehen<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> So sieht W. Montgomery Watt beispielsweise die Unverstehbarkeit des Leidens als typischen Ausdruck der nomadischen Existenz der Araber. „The unpredictable and unforeseeable was thus an essential part of the experience of the nomadic Arab.“ (Watt, 8) „Wisdom consists in learning to accept and cope with whatever

und insbesondere von islamischen Theologen noch einmal rational dadurch gerechtfertigt, dass in Frage gestellt wird, ob man sich überhaupt in argumentativer Weise mit dem Theodizeeproblem auseinandersetzen sollte. Hierbei wird dann in der Regel auf den Qurʾān verwiesen, der ja nicht auf die spekulative Frage nach dem Leiden antworten, sondern im Leiden beistehen will; „er zielt darauf ab, seine Gläubigen in der Weise zu formen, dass sie fähig werden, die Fälle von Leiden, Elend, Qual und Schmerz zu bekämpfen und eventuell fähig werden, die Versuchung zu besiegen, Böses zu tun“ (Aslan, 32). Das Problem des Übels sei erst einmal kein logisches, sondern ein existenzielles Problem (vgl. ebd., 35). Es gehe darum, mit dem Übel klarzukommen und es zu bekämpfen, nicht darum es zu erklären (vgl. ebd. 37). Im Übrigen sei es – so Bülent Uçar – auch völlig aussichtslos, den Sinn des Leidens verstehen zu wollen. „Leid ist nicht immer zu verstehen. Es muss jedoch auch ohne es zu verstehen von einem Glaubenden im Vertrauen auf den Erbarmer angenommen werden. Die Akzeptanz des Leidens vom Verstehen abhängig zu machen, ist aus islamischer Sicht verwerflich.“ (Uçar, 82) Oder noch einmal in den Worten Adnan Aslans: „Zusammengefasst sehen Muslime Vorkommnisse von Leiden, Elend und Schmerz nicht als *Infragestellungen* der Existenz eines allmächtigen und gütigen Gottes an. Diese Vorkommnisse wurden in eine optimistische Lebenssicht integriert. Also konzentriert sich der Qurʾān, indem er die pessimistischen Elemente des Falls eliminiert, die persönliche Verantwortung betont und die Widrigkeiten des Lebens als Gelegenheiten zum Lernen und zur Selbsterprobung ansieht, darauf, die Gläubigen psychologisch mit angemessenen Mitteln auszustatten, mit Übeln umzugehen und sie zu überwinden.“ (Aslan, 47)

Hierzu ist festzuhalten, dass es nicht darauf ankommt, ob Muslime oder Christen sich durch das Leiden in ihrem Glauben in Frage gestellt fühlen. Es geht bei der Theodizeefrage um die Auseinandersetzung mit dem Atheisten.<sup>5</sup> Der Atheist sagt, dass er an-

---

happens without being anxious about possible future disasters.“ (Watt, 9) Auch wenn an dieser genealogischen Deutung etwas dran sein sollte, rechtfertigt sie jedenfalls nicht, warum heute Muslime an dieser nomadischen Eigenart festhalten sollten – zumindest dann nicht, wenn sie mittlerweile sesshaft geworden sind.

<sup>5</sup> Das bedeutet nicht, dass sich nicht auch Gläubige beider Religionen innerhalb ihres Glaubens sehr ernsthaft mit dem Theodizeeproblem auseinandersetzen

gesichts des Leidens nicht an Gott glauben kann, ja dass es unmoralisch ist, angesichts des Leidens in der Welt an Gott zu glauben. Dem gilt es entgegenzutreten. Das ändert nichts daran, dass das Leiden erst einmal eine enorme existenzielle Herausforderung ist und dass diese existenzielle Herausforderung sicher viel wichtiger ist als die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage. Ich bezweifle auch nicht, dass es im Qurʾān wie auch in der Bibel wichtige Hilfestellungen bei der existenziellen Auseinandersetzung mit dem Leiden gibt. Nur kann man von dem Qurʾān, gerade dann, wenn man glaubt, dass er von Gott verfasst wurde, keine theologische Antwort auf die Theodizeefrage erwarten. Denn diese Frage setzt ja die Möglichkeit des Zweifels an Gott voraus. Wenn ich diese Zweifelmöglichkeit dogmatisch eliminiere, indem ich aus der Perspektive Gottes argumentiere, verabschiede ich mich aus der wissenschaftlichen Diskussion, wie sie sich im Westen entwickelt hat.

Das kann man natürlich tun und auch dafür argumentieren, indem man etwa sagt, dass Gott jenseits unserer Vernunft ist und „die göttliche Freiheit ... absolut und in diesem Sinne jenseits von Gut und Böse“ (Görgün, 46) ist. Aber wenn ich tatsächlich annehme, dass Gott so sehr jenseits von gut und böse ist, dass eine Katastrophe wie Auschwitz oder das Erdbeben von Lissabon seine Güte nicht in Frage stellt, dann ist Gott nach unseren Maßstäben böse und wir haben nun einmal keine anderen Maßstäbe als unsere. Ein Mensch, der wenigstens versucht, gut zu sein, wäre dann moralisch besser als Gott, der jenseits von gut und böse ist. Für einen Menschen wäre es dann tatsächlich unmoralisch an Gott zu glauben, und jedenfalls würde die Antwort auf das zentrale Argument des Atheismus verweigert.

Wichtig ist dabei im Auge zu behalten, dass eine Antwort auf die Theodizeefrage nicht so sein muss, dass sie den Sinn des Leidens erklärt und Leiden also verstehbar macht. Es geht im Gegenteil darum, gerade angesichts der offenkundigen Sinnlosigkeit und Nichtverstehbarkeit manchen Leidens den Glauben an einen guten und allmächtigen Gott zu verteidigen. Die Theodizee zielt eben

---

können und auseinandergesetzt haben. Ich mache nur darauf aufmerksam, dass man sich angesichts des neuzeitlichen Atheismus nicht mehr vor dieser Auseinandersetzung drücken kann, ohne dass der religiöse Glaube unredlich wird.

nicht auf das Verstehen des Leidens und auch nicht auf die Rechtfertigung Gottes, sondern auf die Rechtfertigung des Glaubens an Gott angesichts des unverstandenen Leidens. Und auf diese Rechtfertigung dürfen Muslime und Christen angesichts der Herausforderung des Atheismus beide nicht verzichten.

### 3. Traditionen argumentativer Theodizee im Islam

Wie oben bereits angedeutet gab es in der muslimischen Tradition – insbesondere in der islamischen Philosophie und bei den Muʿtaziliten – durchaus respektable Versuche der rationalen Bearbeitung des Theodizeeproblems, die auch in der Gegenwart mitunter neu aufgelegt werden und die interessante Entsprechungen in der christlichen Theologie haben. Auf einige von ihnen will ich im Folgenden exemplarisch eingehen.

#### 3.1 Funktionalisierung des Leidens

Einen ersten Versuch möchte ich gerne im Rekurs auf den muʿtazilitischen Theologen ʿAbd al-Ġabbār (ca. 935–1024) vorstellen. ʿAbd al-Ġabbār ist zwar kein sonderlich origineller Denker der Muʿtaziliten, aber er war politisch sehr einflussreich und kann durchaus als repräsentativ für das Denken dieser theologischen Strömung gelten. Anders als die meisten anderen Theologen dieser Denkrichtung ist sein Denken nicht nur durch die Darstellung seiner Gegner bekannt, sondern durch neu entdeckte Originalstücke seines Werkes (Middelbeck-Varwick, 241), so dass er eine eigene Beachtung verdient.

ʿAbd al-Ġabbār geht bei all seinen Überlegungen zum Leiden in der Welt von der absoluten Güte und Gerechtigkeit Gottes aus. Alle Taten Gottes sind für ihn gut, so dass auch die Taten, die Leiden mit sich bringen, gut sein müssen (ebd., 286). Wenn Schmerzen beispielsweise zur Abwehr eines anderen Schadens dienen oder einen Nutzen einschließen, so kann ihre Zufügung als gut angesehen werden (ebd., 289). In diesem Sinne könne beispielsweise eine Krankheit eine Warnfunktion für den menschlichen Organismus einnehmen oder den Menschen daran erinnern, bestimmte Pflichten nicht zu vernachlässigen (ebd., 303).

In einer ganz ähnlich angelegten Argumentationsweise betont auch der zeitgenössische christliche Religionsphilosoph Richard Swinburne in seiner *need-for-knowledge*-Argumentation, dass die nicht von Menschen verursachten Übel erforderlich seien, um die positiven und negativen Auswirkungen menschlicher Freiheitsentscheidungen und die Breite des sittlichen Handlungsspielraums des Menschen zu erkennen.<sup>6</sup> Zudem seien viele Fortschritte in der menschlichen Erkenntnis der Welt erst der Konfrontation mit Leiden geschuldet.

In dem von diesem Argumentationsgang zu trennenden *being-of-use*-Argument bemüht sich Swinburne aufzuzeigen, dass die Ausbildung moralischer Tugenden wie Solidarität, Mitleid und Tapferkeit allererst möglich werde, wenn es so etwas wie Leiden, Gefahren und Schmerzen gebe. Und erst die mannigfachen Leiden dieser Welt ermöglichten es den Menschen, sittliche Reifungsprozesse durchzumachen – ein Argument, das wir etwa auch bei Adnan Aslan finden, wenn dieser Leiden als „Mittel zur Charakterbildung“ bezeichnet (Aslan, 55f.). „In einer reinen Paradieseswelt gäbe es weder eine Mutter Teresa noch einen Albert Schweitzer, und auch nicht die menschlich-personalen Werte, die uns an ihnen faszinieren“ (Loichinger, 207). In diesem Zusammenhang ist es äußerst wichtig, dass der Sinn der Verteilung des Leidens nicht durchschaubar sein darf, weil andernfalls unser Einsatz gegen das Leiden unterminiert würde. Würden nur die Menschen leiden, die dieses Leiden verdient hätten, wäre Mitleid mit ihnen unangebracht und die Ausbildung der genannten Tugenden würde erschwert.<sup>7</sup>

Auch wenn demnach die Gründe für die genaue Verteilung des Leidens unklar bleiben müssen, soll doch für die Sinnhaftigkeit des Leidens als solchem argumentiert werden. Swinburne geht in die-

---

<sup>6</sup> Vgl. Swinburne 1998, 176–192; vgl. Kreiner 350–358; sowie Swinburne 1978, 301f.: „There must be natural evils if men are to know how to cause evils themselves or are to prevent evil occurring. And there have to be many such evils, if men are to have sure knowledge, for as we saw, sure knowledge of what will happen in future comes only by induction from many past instances.“ Zur Kritik an Swinburnes Verteidigung Gottes angesichts des *malum physicum* vgl. O’Connor, 321f.

<sup>7</sup> Vgl. Hick, 334f., sowie White, 166: „if all suffering had an evident rationale then no attempt would be made to relieve it, no courage, pity, compassion, would be evoked, and souls would not be fully made.“

sem Zusammenhang so weit, das Leiden als eine Art Privileg anzusehen, weil es anderen Menschen die Ausbildung besonderer Werte ermögliche. So sei etwa die sittliche Relevanz der Entscheidungen von Plantagenbesitzern angesichts des Sklavenhandels des 18. Jahrhunderts enorm gewachsen, und der Einsatz für die Abschaffung der Sklaverei habe eine Reihe von selbstlosen und heroischen Charakteren hervorgebracht.<sup>8</sup>

Auch wenn derartige Entgleisungen offenkundig zynisch sind und hier nicht weiter diskutiert werden müssen, ist durch die bizarre Wahl der Beispiele das grundlegende Argument Swinburnes und 'Abd al-Ġabbārs, dass Leiden die Bedingung der Möglichkeit für die Ausbildung bestimmter Werte und Charakterzüge ist, noch nicht erledigt. Der Einsatz seines Lebens für Andere und das freiwillige Ertragen von Schmerzen für Andere ist nicht nur für die christliche und islamische Kultur von überragender Bedeutung. Und nicht nur religiöse Menschen würden Swinburne und 'Abd al-Ġabbār zugeben, dass die schmerzreiche Geburt eines Kindes einen tiefen Sinn hat und jedenfalls wertvoller ist als ein durch Drogen hergestelltes Glücksgefühl (vgl. Swinburne 1998, 242).

Insofern wäre es falsch, dem Funktionalisierungsargument jede Relevanz abzuspochen. Es stellt die berechnete Intuition heraus, dass Leiden mitunter einen tieferen Sinn haben und oft in einen solchen Sinn integriert werden können.<sup>9</sup> Doch selbst wenn man bezogen auf das eigene Leben zu der Erkenntnis kommt, dass jedes Leiden, dem man begegnen musste, einen tieferen Sinn hatte oder zumindest in den Gesamtsinn des eigenen Lebens integriert werden kann, so ist aus moralischen Gründen eine solche Aussage doch niemals in Bezug auf das Leiden Anderer zulässig. Nur die leidende Person selbst darf ihrem Leiden einen Sinn geben. Sobald die Theologie anfängt, fremdes Leiden funktional zu ver-

---

<sup>8</sup> Vgl. Swinburne 1998, 245; zum being-of-use-Argument insgesamt vgl. ebd. 1977, 241–249; zur Kritik vgl. Gale, 216f.

<sup>9</sup> Bei aller Kritik an Swinburnes Theodizee meint Gale bei Swinburne doch eine Reihe interessanter Gleichnisse finden zu können, die uns deutlich machen, wie wir unser Leben und Leiden in ihm meistern können (vgl. Gale, 219). Wie immer man die Reichweite von Swinburnes Gleichnissen einschätzt (ich wäre da insgesamt skeptischer als Gale), so sollen sie erklärtermaßen mehr sein als eine praktische Lebens- und Leidbewältigungshilfe, so dass es geboten ist, sie zunächst einmal an Swinburnes Anspruch zu messen.

arbeiten, verletzt sie in unerträglicher Weise die Dignität der Leidenden. Das entscheidende Gegenargument gegen eine Bonisierung des Leidens durch eine der genannten Formen der Funktionalisierung besteht also darin, dass das Leiden oft gerade für die leidenden Personen selbst keinen Sinn hat und für diese selbst keinerlei Funktion erfüllt. Es widerspricht aber der sittlich gebotenen Achtung vor dem Menschen als Zweck an sich selbst, sein Leben und Leiden ohne Einwilligung des Betroffenen als Zweck für andere Güter anzusehen. Gerade im Blick auf das Leiden von Kindern und Tieren erscheint jede Form von Funktionalisierung des Leidens als unangemessen.

ʿAbd al-Ġabbār sind derartige Einwände offenkundig bekannt. Er reagiert auf sie mit einer doppelten Strategie. Zunächst einmal betont er, dass das Leiden des einen durchaus auch für andere von Nutzen sein könne – „so könne zum Beispiel die Krankheit eines Kindes eine Hilfe für seine Eltern bedeuten“ (Middelbeck-Varwick, 293). Dieses Argument ist nun allerdings nicht besonders überzeugend, weil der Leidende auf diese Weise nicht in seiner Selbstzwecklichkeit respektiert wird. Es müsse eben – so schon ʿAbd al-Ġabbār – „auch einen Gewinn für die Kinder selbst geben“ (ebd.). An dieser Stelle hilft es auch nicht weiter, Leiden mit einer verborgenen nur Gott bekannten Dimension zu rechtfertigen, die sich erst in der Rückschau auf das Leben erschließen lässt. Diese Strategie, die unter Verweis auf al-Ḥiḍr immer wieder von muslimischer Seite vorgebracht wird,<sup>10</sup> vermag nämlich keine Antwort auf Leiden zu geben, die grausam das Leben Unschuldiger beenden. Zu Tode gemarterte Kinder können durch ihre Qualen keinen personalen Reifungsprozess durchmachen<sup>11</sup> und ihr Leiden kann nicht in irgendeinen verborgenen innerweltlichen Sinn für sie selbst integrierbar sein. Der für Andere ggf. durch ihre Qualen

---

<sup>10</sup> Özsoy, 208–211. Die hier zitierte Stelle des Qurʾān erzählt eine Geschichte, in der Mose erst im Nachhinein erklärt bekommt, warum scheinbar unerklärliches Leiden geschieht.

<sup>11</sup> Vgl. Rahner, 460f.: „Die von Napalmbomben verbrannten Kinder haben dadurch keinen humanen Reifungsprozeß durchgemacht ... (Es ist eine; Vf.) Tatsache, daß es unendlich vielfältiges, entsetzliches Leid in der Geschichte der Menschheit gibt bis zu dem dunklen Los der unmündig sterbenden Kinder und den in Altersschwachsinn verdämmernden Greisen, das nicht in einen Prozeß der Reifung und personalen Bewährung integriert werden kann.“

entstehende Nutzen kann aber aus kategorischen Gründen niemals ihr Leiden rechtfertigen. Der atheistische Philosoph Günter Streminger stellt deshalb völlig zu Recht in Abrede, dass „die Verlorenheit von Waisenkindern jemals dadurch gerechtfertigt werden (kann; Vf.), dass andere die Möglichkeit erhalten, sich mildtätig zu verhalten“ (Streminger, 217). Dieser Einwand gilt insbesondere dann, wenn die betroffenen Personen selber durch ihren Tod keine Möglichkeit mehr haben, personal zu reifen oder von dem durch ihr Leiden erreichten evolutiven Fortschritt oder dem entsprechenden Wissenszuwachs selber zu profitieren.

Wie gesagt ist 'Abd al-Ġabbār dieses Problem durchaus bewusst, und er greift zu einer Lösung, die auch aus der christlichen Tradition gut bekannt ist: Gott kompensiere die Leidenden im Himmel.<sup>12</sup> Damit nimmt er eine weitere traditionelle Strategie der Theodizee auf, die ich im folgenden Abschnitt würdigen will und als teleologische Depotenzenierung des Leidens bezeichnen möchte, weil es ihr darum geht, das Leiden im Blick auf ein Ziel (Telos), eben das Jenseits, als weniger schlimm anzusehen.

### 3.2 Teleologische Depotenzenierung des Leidens

„'Abd al-Ġabbār nimmt an, dass Gott so große Entschädigung für Schmerzen, die er verursacht hat, gibt, dass alle Menschen entschieden hätten, unter welchen Umständen auch immer, dafür den Schmerz auf sich zu nehmen.“ (Middelbeck-Varwick, 294) Er Sorge dabei so für ausgleichende Gerechtigkeit, dass jede Schuld gesühnt und jede Träne getrocknet wird, aber auch die Schuldigen selber ihre Schuld begleichen. „Gott gleiche einer Art Buchhalter, der die Konten über die Entschädigungsansprüche jedes einzelnen führe, die sie von ihm zu erhalten haben und der die Mengen von einem Konto zum anderen verschiebe.“ (ebd., 299) In gewisser Weise hat also der Wert der Willensfreiheit für 'Abd al-Ġabbār eine herausragende Bedeutung, weil Gott auch in seiner Barmher-

---

<sup>12</sup> Auch innerislamisch war diese Strategie alles andere als neu und gerade unter Mu'taziliten sehr beliebt; vgl. Watt, 6f.: „A common view in later times was that God allowed children to suffer in order to warn adults and that then in order to compensate for their sufferings he gave them an indemnity such as entry into Paradise.“

zigkeit nicht über die Köpfe der Versöhnung von Opfern und Tätern hinweg handelt. Allerdings wird die Belohnung im Paradies alles für Menschen Mögliche und Erwartbare übersteigen, so dass man nur sagen könne, dass die Entschädigung und Sühne jeweils in begrenzter Form durch das Engagement und die Verpflichtung der Geschöpfe erfolgt, während die eigentliche Kompensation dann in unbegrenzter Weise durch Gott vervollkommen wird und so die höhere Gerechtigkeit Gottes beweist, die uns den Schmerz leicht ertragen lässt (ebd., 300) – so jedenfalls die Vorstellung ʿAbd al-Ġabbārs.

Diese Art der Argumentation ist gut aus der christlichen Tradition bekannt und wird in der religionsphilosophischen Diskussion gerne als teleologische Depotenziierung des Leidens bezeichnet, weil es ihr um eine Relativierung des Leidens im Hinblick auf ein zukünftiges Leben geht.<sup>13</sup> Kein Leiden, kein Schmerz und kein Übel kann dieser Argumentationsfigur zufolge in einem endlichen Leben so schrecklich sein, dass es nicht in der Ewigkeit von Gott verwandelt, geheilt und versöhnt werden könnte.

Diesem Gedanken wird man sicherlich insofern zustimmen können, als der Verzicht auf die Gewissheit einer eschatologischen Verwandlung des Leidens jeder argumentativ vorgehenden Theodizee erhebliche Schwierigkeiten bereiten dürfte. Verzichtet man wie etwa die Prozesstheologie auf die Gewissheit einer postmortalen Rettung und Tröstung durch den allmächtigen Gott, weil man Gott das Allmachtsprädikat in seinem traditionellen Sinn meint absprechen zu müssen, verliert die Theodizee erheblich an Überzeugungskraft (vgl. White, 174f.). Denn allzu offensichtlich ist die Tatsache, dass es viel zu viele Formen des Leidens in diesem Leben gibt, die ohne Aussicht auf einen eschatologischen Verwandlungsprozess zu einer Ablehnung des Daseins durch die betroffenen Menschen führen müssten.

Andererseits ist es nicht überzeugend, in der Aussicht auf eine postmortale Versöhnung eine eigenständige Antwort auf die Theodizeefrage sehen zu wollen. Das entscheidende Argument gegen

---

<sup>13</sup> Vgl. zu dieser Strategie bereits Leibniz, 16f. Auch in der gegenwärtigen Islamischen Theologie spielt sie eine große Rolle – etwa dann, wenn Theologen wie Bülent Uçar auf die „Relativität menschlichen Leids und die Vergänglichkeit der Welt“ verweisen (Uçar, 83).

diese und jede andere Version teleologisch ausgerichteter Theodizee lautet, dass sie nicht zu erklären vermögen, warum uns Gott nicht direkt in den dabei angezielten Zustand hinein erschaffen hat (vgl. Kreiner, 268). Wenn es richtig ist, dass der Wert des Daseins letztlich durch das Jenseits sichergestellt wird, und wenn weiter richtig ist, dass sich das Glück des Jenseits unabhängig vom Diesseits erreichen lässt, ist schlechterdings nicht mehr erklärbar, warum ein guter und allmächtiger Gott das Diesseits überhaupt erschaffen haben sollte. Wenn das ewige Leben auch ohne unser leiderfülltes Leben denkbar ist, „kann es zwar als Überwindung des Leides gedacht werden, legitimiert es aber nicht“ (Rahner, 462). Denn es bleibt immer die Frage offen, warum es dieses Leben mit seinem Leiden geben muss und warum wir nicht direkt in die ewige Seligkeit hinein erschaffen worden sind.

Beantwortet man diese Frage mit dem Hinweis auf menschliche Reifungsprozesse in diesem Leben, die dann eben postmortal fortgesetzt würden, stellt sich die Frage, ob der Hinweis auf postmortale Vorgänge für die Beantwortung der Frage nach der Annahme des Daseins hier und jetzt nicht zu spät kommt.

In dieser Hinsicht wird jedenfalls immer wieder der Protest der Romanfigur Iwan Karamasow zitiert, der sich weigert, die Eintrittskarte in einen postmortalen Versöhnungsprozess anzunehmen. Als Illustration dieser Verweigerung wählt Iwan den Bericht über einen russischen General und sehr reichen Gutsbesitzer, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen achtjährigen Jungen eines Hofleibeigenen dafür bestrafen möchte, dass er beim Spielen einen seiner Lieblingshunde mit einem Stein am Fuß verletzt hat. Die Strafe besteht darin, den Jungen vor den Augen aller Hofleibeigenen und vor den Augen seiner Mutter nackt auszuziehen und ihn von der ganzen Meute der Windhunde des Generals zu Tode hetzen und in Fetzen reißen zu lassen (vgl. Dostojewski, 416f.). Trotz des schrecklichen Ausmaßes dieses Verbrechens gibt Iwan zu, dass er gar nicht ausschließen kann, dass sich angesichts der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes alle Menschen versöhnen und dass auch er selber dem General verzeihen und die Gerechtigkeit Gottes preisen wird. Doch zugleich hält er fest:

„Ich will aber gar nicht, dass ich dann so ausrufe. Solange es noch an der Zeit ist, beeile ich mich, mich dagegen zu wehren,

und deshalb sage ich mich auch völlig los von der höchsten Harmonie. Sie lohnt gar nicht das Tränchen, sei es auch nur eines einzigen gemarterten Kindchens, das sich mit seinen kleinen Fäustchen an die Brust schlug in seiner übelriechenden Höhle, und mit seinen ungesühnten Tränchen zu dem lieben Gott betete!“ (ebd., 420)

Eine Sühne aber für das Leiden der Kinder sei nicht denkbar, so dass man die auf den Leiden namenloser Unschuldiger errichtete Harmonie des Himmels nur ablehnen könne:

„Ich aber will gar keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht. Ich will lieber verharren bei ungesühntem Leiden! ... Deshalb beeile ich mich auch, mein Eintrittsbillet (in diese Harmonie; Vf.) zurückzugeben“ (ebd., 421).

Der Hinweis auf postmortale Entwicklungsprozesse kommt bei dieser Form des Protestes immer schon zu spät.<sup>14</sup> „Ein Gott, der erst im Nachhinein zur vollendeten Agonie Unschuldiger – etwa als Totenerwecker – auf den Plan tritt, kann Iwan Karamasoff, nicht daran hindern, sein Eintrittsbillet zurückzugeben“ (Verweyen, 585).

Theologen wie Hansjürgen Verweyen bestehen deshalb auf einer Ausbuchstabierung der christlichen Eschatologie, die Auferstehung als einen Akt kennzeichnet, „der den Anschein der Sinnlosigkeit von innen her unterläuft“ (ebd. 586; vgl. Platzbecker, 383f.). Unabhängig davon, ob man dieser Näherbestimmung des Auferstehungsglaubens beipflichtet und wie man eine solche Näherbestimmung in einer muslimischen Perspektive entwickeln kann, darf sich die Bearbeitung des Theodizeeproblems nicht von Hoffnungsfiguren abhängig machen, die das Dasein hier und jetzt unverändert lassen. Denn nur wenn das Leben hier und jetzt durch die eschatologische Perspektive verwandelt wird, gibt es in diesem Leben den Sinn, der es im Letzten lohnend macht, auch angesichts der äußersten Gestalt der Vernichtung dem Bösen standzuhalten.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. Menke, 97f.: „Für Iwan kommt eine nachträgliche Antwort in jedem Falle zu spät. Für ihn ist der Erfinder des Kompensationshimmels ein Zyniker.“

<sup>15</sup> Vgl. Frankl, 110: „Hat dieses ganze Leiden, dieses Sterben rund um uns, einen Sinn? Denn, wenn nicht, dann hätte es letztlich auch gar keinen Sinn, das Lager zu überleben. Denn ein Leben, das damit steht und fällt, dass man mit ihm davonkommt oder nicht, ein Leben also, dessen Sinn von Gnaden eines solchen Zu-

Zusammenfassend kann man sagen, dass 'Abd al-Gabbārs Überlegungen zur Theodizee nicht zu überzeugen vermögen. Man wird gegen ihn genauso wie gegen Richard Swinburne einwenden müssen, dass die Grundidee einer Funktionalisierung des Leidens gegen die Selbstzwecklichkeit jedes Menschen verstößt und der Verweis auf eine Kompensation im Jenseits angesichts des soeben genannten Arguments von Iwan Karamasow zu spät kommt. Jedenfalls muss man fragen, wieso Gott uns nicht direkt ins Paradies erschafft, wenn der eigentliche Sinn des Lebens im Nachhinein erst von Gott hergestellt wird. Ich will mich daher noch kurz einer dritten Form argumentativer Theodizee zuwenden, die in der islamischen Tradition und Gegenwart eine große Rolle spielt – die Pädagogisierung des Leidens.

### 3.3 Pädagogisierung des Leidens

An zahlreichen Stellen im Qur'ān wird das Leiden als göttliche Prüfung verstanden (vgl. Aslan, 47). Das gegenwärtige Leben wird in diesem Blickwinkel als ein Test angesehen: „Wir bestehen die Probe, indem wir akzeptieren, was Gott uns gibt, indem wir erkennen, dass die Gnade, die er selbst dem unglücklichsten Menschen erweist, größer ist als das Unglück, das er erlebt.“ (Heine, 254) In dieser Perspektive gilt: „Alle Lebensumstände sind Prüfungen göttlicher Art, die dem Menschen zum Weg zu Gott werden können.“ (Essabah, 53) Von daher können Leiden sogar als Auszeichnung verstanden werden, weil Gott einem Menschen, der besonders viel Schlimmes durchmacht, auch besonders viel zutraut.<sup>16</sup> Sowohl in der christlichen als auch in der muslimischen Tradition hat sich

---

falls abhängt, solch ein Leben wäre nicht eigentlich wert überhaupt gelebt zu werden.“

<sup>16</sup> Für Sufis beispielsweise waren „Heimsuchungen und Anfechtungen Zeichen dafür, dass Gott ihnen nahe ist. Denn, ... je mehr Er jemanden liebt, umso mehr wird Er ihn prüfen, indem Er ihm auch die letzte Spur irdischer Tröstungen hinwegnimmt, so dass der Liebende sich einzig und allein auf Ihn stützt“ (Essabah, 54) – ein Gedanke, der übrigens stark an die Himmelszenen des Buches Ijob erinnert. In ähnlicher Stoßrichtung verweist auch Aslan auf einen „Hadith, in welchem der Prophet sagt: ‚Von den Menschen leiden die Propheten am meisten, dann die Heiligen, dann die anderen Menschen nach ihrem jeweiligen Rang.‘“ (Aslan, 55).

vor dem Hintergrund eines solchen Glaubens das Sprichwort herausgebildet, dass Gott uns nicht mehr zumutet, als wir tragen können.

Auch wenn dieses Sprichwort sehr fromm ist, ist es leider falsch. Es gibt unzählige Menschen, denen mehr zugemutet wurde, als sie tragen konnten. Und es wäre äußerst zynisch zu behaupten, dass sie alle die ihnen von Gott her zuge dachte Prüfung nicht bestanden haben. Was ist etwa mit einem Kind, das in einen Elendsviertel groß wird, das niemals zum Erwachen eines sittlichen Bewusstseins kommt und sich gewaltsam den Lebensunterhalt verdient, bis es schließlich von gedungenen Killern eines Grundbesitzers getötet wird? Oder was ist mit einem Menschen, der von Geburt an an mehreren Behinderungen leidet und unter furchtbaren Schmerzen stirbt? Will man hier wirklich sagen, dass diese Menschen eine echte Chance hatten, die ihnen zugemutete Prüfung zu bestehen?

Es ist unzweifelhaft richtig, dass eine Krankheit erzieherische Effekte für den Leidenden haben und dass ein als Sündenstrafe verstandenes Leiden mitunter die Anstrengungen zur sittlichen Besserung beflügeln kann. Darüber hinaus kann das Leiden durch seine Pädagogisierung seine Hoffnungs- und Aussichtslosigkeit verlieren, indem eine Gemeinde das Leiden als Chance sieht, um umzukehren und das Verhältnis zu Gott wieder in Ordnung zu bringen (vgl. Berger, 117–119). In diesem Sinne ist beispielsweise das ganze deuteronomistische Geschichtswerk von der Idee beseelt, dass Israel durch die schrecklichen Erfahrungen seiner Geschichte zu mehr Treue Gott gegenüber erzogen werden soll, und auch der Qurʾān enthält einige Stellen, die das Leiden als Prüfung plausibel machen. Doch nicht erst die Maßlosigkeit des Grauens von Auschwitz macht diesen Gedanken vollkommen unmöglich, wenn man ihn für das Theodizeeproblem fruchtbar machen will. Das Leiden ist viel zu oft viel zu verheerend, um ihm noch irgendeinen pädagogischen Nutzen zusprechen zu können – zumindest nicht über die Köpfe der von ihm Betroffenen hinweg.

Schon die in den Büchern Ijob und Kohelet greifbar werdende Krise der weisheitlichen Theologie macht deutlich, dass die Idee vom Leiden als angemessener Strafe für menschliche Sünden oder einem erzieherischen Ziel in jedem Leiden der Wirklichkeit Hohn spricht. Es gibt einfach viel zu viele Menschen, bei denen ihr Lei-

den allzu offensichtlich keine Sündenstrafe sein und keinerlei erzieherischen Nutzen mehr haben kann. Damit ist nicht gesagt, dass Gott nicht (gelegentlich) moralisch gerechtfertigt sein könnte – so wie ein Vater, sein Kind bittere Medizin nehmen lässt –, Menschen Leiden zu ihrem Wohl aufzuerlegen (vgl. Pike, 230). Es ist auch nicht gesagt, dass es falsch wäre, bestimmte Formen des Leidens als Prüfung anzuerkennen. Es ist allein der Tatsache Rechnung getragen, dass in unserer Wirklichkeit sehr viel dafür spricht, dass eine solche Rechtfertigung allzu oft nicht zutrifft. Ganz davon abgesehen, dass die Pädagogisierung des Leidens geradezu zu unsittlichem und unsolidarischem Verhalten einlädt, weil Leiden ja in dieser Logik zur Strafe oder Erziehung des Anderen zugelassen werden müsste, scheitert der Pädagogisierungsversuch also an seiner fehlenden Kompatibilität mit unserer alltäglichen Wirklichkeitserfahrung.<sup>17</sup>

Versucht man ihn deshalb wieder dadurch zu retten, dass man den pädagogischen Wert des eigenen Leidens für andere hervorhebt, entsteht wieder das moralische Problem, dass hier die im Kategorischen Imperativ geforderte Selbstzwecklichkeit des Individuums nicht gewahrt bleibt und die Argumentation unmoralisch wird. Mit dem jüdischen Religionsphilosophen Emmanuel Levinas gesprochen: „Die Rechtfertigung des Schmerzes des Anderen ist der Ursprung aller Unmoral.“ (Levinas, 126)

Bleibt man deshalb bei der Unhintergebarkeit der Perspektive der Leidenden und löst das Theodizeeproblem unter Rekurs auf teleologische Argumentationsfiguren, entstehen die unter 3.2 skizzierten Probleme. Es bleibt in meinen Augen deshalb nur eine einzige überzeugende Möglichkeit argumentativer Theodizee übrig,<sup>18</sup> die ich im Folgenden wenigstens noch andeuten will: das Argument von der Willensfreiheit.

---

<sup>17</sup> Zur ausführlichen Kritik an der Idee vom Leiden als Sündenstrafe vgl. Kreiner, 141–163.

<sup>18</sup> Im schiitischen wie im christlichen Denken spielt oft noch die erlösende Kraft des Mitleidens eine wichtige Rolle in der Theodizee. Sie wird hier nicht näher thematisiert, weil sie das Problem des Leidens nicht löst, sondern eigentlich noch verschärft, weil jetzt auch noch der Gerechte mitleidet und damit noch unklarer wird, warum Gott die Welt nicht so eingerichtet hat, dass ein solches Mitleiden überflüssig wird. Von Gott wird man zu Recht eher erwarten, dass er das Leiden beendet als dass er es verdoppelt.

### 3.4 Free will defense

Das Argument von der Willensfreiheit ist in den letzten drei Jahrzehnten wieder vermehrt in der theologischen und religionsphilosophischen Diskussion präsent und wird in der Fachdebatte der Gegenwart meistens unter dem Stichwort *free will defense* diskutiert. Es hat folgenden Grundgedanken: Das von den Menschen verursachte Leiden ist nicht Gott anzulasten, sondern der Freiheit des Menschen. Denn es ist aus logischen Gründen auch für ein allmächtiges Wesen unmöglich, Freiheit zu gewähren und gleichzeitig zu garantieren, dass diese sich immer zum Guten entschließt. Wenn Gott die Freiheit des Menschen will, kann er nicht anders, als das von Menschen verursachte Leiden zuzulassen.

Dafür, dass Gott die menschliche Willensfreiheit bedingungslos bejaht, gibt es gute Gründe, weil die Respektierung von Freiheit das Gesetz der Liebe ist. Wenn Gott also die Liebe des Menschen gewinnen will – was zumindest aus christlicher Sicht das zentrale Schöpfungsziel Gottes ist –, muss er ihn bedingungslos frei setzen und darf an keiner Stelle manipulativ in seine freien Willensentscheidungen eingreifen. Von daher muss Gott auch die bösen Folgen menschlichen Handelns zulassen, auch wenn er sie eigentlich nicht gutheißt. Aber um des höheren Wertes der menschlichen Willensfreiheit willen, lässt er das böse Tun der Menschen zu. Das durch dieses Tun verursachte Leiden ist dann gewissermaßen der Preis für die menschliche Willensfreiheit.

Aber auch das Leiden, das nicht von Menschen verursacht wird, das sogenannte *malum physicum* lässt sich in diese Argumentationsfigur integrieren. Das *malum physicum* folgt nämlich aus Naturgesetzen, die Bedingung der Möglichkeit für die Evolution hin zum Menschen sind (*natural law defense*). So lassen sich gute physikalische Argumente dafür vorbringen, dass auch nur die kleinste Veränderung in den Naturgesetzen die evolutive Entwicklung zum Menschen hin unmöglich machen würde. Die Konstanten der Naturordnung dieser Welt sind in so feiner Weise aufeinander abgestimmt, dass man keineswegs weniger Leid erzeugende Resultate erreichen kann, ohne dass eine Entwicklung zum Menschen unmöglich wird.

Das in dieser *natural law defense* verwendete Argument ist natürlich uralte. Es hat seine Grundlagen in Leibniz' Rede von der besten aller möglichen Welten und kann bereits in al-Gazālīs Gedan-

ken vorgezeichnet gesehen werden, dass „es nicht möglich ist, dass es etwas Besseres, Vollkommeneres und Vollständigeres gibt als das“<sup>19</sup>. Von daher sehe ich nicht, wieso sich islamische Theologen schwer damit tun sollten, die *natural law defense* und die mit ihr verbundene Keine-bessere-Welt-Hypothese mitzuvollziehen. Integriert in die *free will defense* bietet sie jedenfalls ein interessantes Argument zur Abwehr des Protestatheismus angesichts der Theodizeefrage. Da ich dieses Argument bereits ausführlich an anderer Stelle entfaltet habe, müssen hier an dieser Stelle allerdings die bisherigen Andeutungen genügen.<sup>20</sup>

Mir scheint dieses Argument jedenfalls nichts zu enthalten, was die Islamische Theologie aus grundsätzlichen Gründen nicht mitvollziehen könnte, und man kann durchaus muʿtazilitische Denker und islamische Philosophen finden, die Teile der Argumentation der *free will defense* vorwegnehmen – so beispielsweise al-Ġawzīya<sup>21</sup>. Dennoch bleiben auch bei einer noch so starken Expli-

---

<sup>19</sup> Aslan, 51. Der Gedanke taucht allerdings nicht in der Theodizee, sondern in der Bestimmung der Einheit Gottes und des Vertrauens zu ihm auf (Aslan, 51). Theodizeekritische muslimische Theologen behaupten deshalb, dass seine Argumentation nicht im Zusammenhang der Theodizee verwendet werden sollte (vgl. Görgün, 47). Dagegen verteidigen andere muslimische Autoren die Idee der besten aller möglichen Welten im Kontext der Theodizee (vgl. etwa die Hinweise bei Kalin, 183 auf al-Ġazālī und Mulla Sadra, von dem er im Laufe seines Artikels sechs Argumente zur Verteidigung der Doktrin referiert und die im Anschluss an die Muʿtazilla und die islamischen Philosophen entwickelt sind). Bereits Ormsby hatte in dem zweiten Kapitel seiner aufschlussreichen Monographie einen Überblick über eine ganze Reihe von Kommentatoren gegeben, die al-Ġazālīs Gedanken übernehmen und dem man noch viele Autoren unterschiedlichster Provenienz hinzufügen kann, so beispielsweise so unterschiedliche Denker wie Ibn ʿArabī und Ibn Taymiyya (vgl. Hoover, 56).

Etwas anders gelagert ist die Argumentation bei Averroes, wenn dieser festhält, dass die einzige Alternative zur Erschaffung einer Welt mit Leiden die Erschaffung von gar keiner Welt gewesen wäre, „and that would have meant renouncing that greater good“ (Hourani, 27). Ob man diesen Gedanken in eine vom Freiheitsdenken geleitete Form der *natural law defense* integrieren kann oder ob er noch einem metaphysischen Nezessitarismus verpflichtet ist, wäre eine spannende Anschlussfrage, die aber eine eigene vergleichende Studie zu Averroes und Thomas von Aquin erfordern würde.

<sup>20</sup> Vgl. als Zusammenfassung meines Gedankens an dieser Stelle meinen Aufsatz 2006.

<sup>21</sup> Den Hinweis auf Ibn Qayyim al-Ġawzīya, dessen Buch *Šifāʾ al-ʿalīl* ab 455f.

kation dieser Argumentation Rückfragen offen. Insbesondere kann man auch bei dieser Form argumentativer Theodizee die moralische Integrität des Gottesglaubens in Frage stellen.

Im Gefolge des weiter oben zitierten Einwandes von Iwan Karamasow kann man nämlich aus protestatheistischer Sicht fragen, ob man das Leiden überhaupt als Preis der Freiheit und Liebe akzeptieren darf, wenn es doch Menschen gibt, die nichts oder viel zu wenig von diesem Preis haben. Hier könnte man nun zwar sagen, dass alle Menschen zumindest durch die Auferstehung erkennen werden, dass dieser Preis tatsächlich auch ihr Leiden wert ist. Aber dieser Gedanke ist wieder gefährlich nahe bei einer teleologischen Depotenzierung des Leidens. Außerdem liegt er quer zu dem moralisch zwingend gebotenen Respekt vor dem kategorischen Nicht-Sein-Sollen des Leidens des Anderen. Zumindest ist die Einsicht darein, dass es ein Leiden gibt, das unbedingt nicht sein soll, die Quelle autonomer Moral und sollte auch von religiösen Menschen anerkannt werden.

Von daher scheint es aus moralischen Gründen geboten zu sein, auf eine Rechtfertigung des Leidens zu verzichten. Da der Glaube an Gott aber der Glaube an universalen Sinn ist und die Rechtfertigung des Leidens geradezu analytisch aus ihm folgt (vgl. Wittgenstein, 16), scheint es so, dass der Gottesglaube tatsächlich moralisch fragwürdig und der Protestatheismus gerechtfertigt ist. Natürlich kann man gegen diesen moralischen Einwand geltend machen, dass auch der Protestatheismus fragwürdige moralische Konsequenzen hat, weil er den Leidenden definitiv aufgibt und die Solidarität der Hoffnung für ihn verweigert. Aber mit diesem Einwand hätte man nur ein argumentatives Patt in moralischer Hinsicht erzielt; die folgenschwere protestatheistische Basisintuition wäre nicht widerlegt. Wir stehen also jetzt vor der schwierigen Aufgabe, wie man einerseits die theistische Hoffnungsperspektive beibehalten kann, um den anderen in seinem Leiden nicht im Stich zu lassen, ohne dadurch zu sagen, dass dieses Leiden in einen Gesamtsinn integriert ist. Die *free will defense* und *natural law defense* haben hier insofern einen ersten wichtigen Schritt vollzogen, als sie dem Leiden keinen konkreten Sinn mehr zusprechen. Sie

---

bis 591 grundsätzlich auf dem Prinzip der Willensfreiheit basiert, verdanke ich Dr. Elhadi Essabah.

halten fest, dass bestimmte Formen des Leidens eigentlich nicht sein sollen, weil sie aus Sünden der Menschen oder Dysfunktionen der Natur folgen. Aber sie beharren dadurch, dass sie das Leiden als Preis der Freiheit ansehen, darauf, dass die theistische Sinnperspektive auch angesichts der Katastrophen dieser Geschichte beibehalten werden darf. Und dadurch werden sie moralisch fragwürdig. Kann man diese Konsequenz vermeiden, kann man also die moralischen Folgeprobleme des Theismus vermeiden, ohne auf seine ja auch wieder moralisch gebotene Hoffnungsperspektive zu verzichten? Interessanterweise ist es wieder ein muslimischer Denker, der einen Weg aufgezeigt hat, wie man diese Problemlage bearbeiten kann.

#### 4. Attar und der Aufstand gegen Gott oder: die Wende zur postulatorischen Rede von Gott

In seiner Habilitationsschrift schildert Navid Kermani ausführlich, wie in Teilen der islamischen Mystik ein jüdisch-christlicher Traditionsstrang, der vor allem an das biblische Buch Ijob anknüpft, aufgenommen wird, der das denkerische Potenzial enthält, um die soeben beschriebene Aporie zu lösen. Diese Lösung besteht darin, Gottes Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit dieser Welt einzufordern, also – kantisch gesprochen – die Wirklichkeit Gottes und damit seine authentische Selbstrechtfertigung zu postulieren, ohne sie doktrinal vorwegzunehmen. Zu diesem Postulat gehört notwendig der Protest gegen das Leiden, der sich im Hadern mit Gott und in der Anklage Gottes äußert. Auch wenn das Hadern mit Gott in der islamischen genauso wie in der christlichen Orthodoxie weitgehend verpönt ist, zeigt sich in der von Kermani zitierten islamischen mystischen Literatur ebenso wie im Buch Ijob ein Weg des Haderns mit Gott, das aus der Liebe zu ihm gespeist wird und das die hier geforderte postulatorische Gottesrede begleiten kann. Das bedeutendste Zeugnis dieses Haderns ist „Das Buch der Leiden“ des persischen mystischen Dichters Attar (1145–1221). Es „lehrt, dass die Wege, auf denen mit Gott gehadert wird, auch mitten durch die islamische Frömmigkeit verlaufen können.“ (Kermani, 209) Das Besondere an Attars Attacken gegen Gott besteht darin, dass sie von jemandem artikuliert werden, der Gott verfallen ist:

„Nur wer an den Höchsten glaubt, kann mit Steinen bis in den Himmel schmeißen.“<sup>22</sup>

Die von Atheisten geforderte Haltung des Protestes wird hier also nicht etwa widerlegt, sondern noch einmal überbietend übernommen, aber in den Dialog mit Gott integriert und damit mit der theistischen Perspektive verbunden. Bei aller Sehnsucht nach Gott und bei aller Annahme auch noch so schlimmer Schicksalsschläge bleibt dennoch um des Anderen willen die Anklage und Nachfrage; „in ihrer Verzweiflung sind sie religiöser als die Gläubigen, die Gott preisen, aber vor den realen Verhältnissen Seiner Schöpfung die Augen verschließen. Die über das übliche Maß lieben, wagen es den Gott einzufordern, wie Er sich selbst offenbart hat.“ (ebd., 213) Gerade die Auflehnung gegen Gott wird so vielleicht als das intimste Moment des Glaubens überhaupt sichtbar (vgl. ebd., 211).

Der von Navid Kermani aufgezeigte Weg der Bejahung Gottes im Modus des Protestes eröffnet eine Möglichkeit auch auf der Ebene der praktischen Vernunft der Kritik des Protestatheismus standzuhalten. Dies kann die argumentative Auseinandersetzung um das Theodizeeproblem mit den Mitteln der theoretischen Vernunft nicht ersetzen. Natürlich muss ich zunächst einmal mit den Mitteln der theoretischen Vernunft zeigen, wieso es nicht unvernünftig ist, an einen guten und allmächtigen Gott angesichts des Leidens zu glauben. Dies kann man m.E. mit den unter 3.4 angedeuteten Argumenten leisten und sollte es auch tun. Wenn nun aber gegen diese Argumentation moralische Bedenken geltend gemacht werden, kann man mit Attar, Ijob, Kant und Kermani den Modus der Gottesrede ändern und alle menschliche Gottesrede in einen postulatorischen Modus setzen. Gott selbst kann im Qurʾān bzw. in Christus auch im Indikativ sprechen und uns direkt seine Barmherzigkeit und Liebe zusagen. Aber wir können hierauf nicht glaubend und liebend antworten, ohne klagend und hadernd das geschundene Gesicht dieser Welt vor Gott zu bringen. Wir müssen deshalb alle theoretische Rede von Gott unter-

---

<sup>22</sup> Ebd., 172. Dass es sich bei Attar nicht nur um eine Außenseiterposition handelt, kann man daran sehen, dass in den schiitischen Bittgebeten von Imamen die Formulierung vorkommt, dass man „von Gott einzig und allein zu Gott flüchten kann“ – sogar am jüngsten Gericht. Diese Formulierung erinnert sehr an den biblischen Ijob, der in seiner Verzweiflung an Gott, der Welt und seinem eigenen Schicksal sich auch nicht mehr anders zu helfen weiß als durch Flucht zu Gott. Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Fateme Rahmati.

fassen durch den Modus des Postulats, so dass deutlich wird, dass wir das Leiden des Anderen nicht ideologisch verklären, sondern einfach nur die Solidarität mit ihm nicht aufzugeben bereit sind. Da nur Gottes Liebe stärker ist als der Tod, kann ich eben nicht ohne Gott kategorisch für den zu Tode Gemarterten eintreten und dieses Eintreten als sinnvoll denken. Und so können und dürfen wir uns das Postulat seiner Wirklichkeit auch vom Protestatheismus nicht ausreden lassen, ohne das wir deshalb die berechtigten Intuitionen dieser Haltung ignorieren müssten.

## Literatur

- Antes, Peter, The first Ash'arites' Conception of Evil and the Devil. In: Seyyed Hossein Nasr (Hg.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Teheran 1977, 177–189.
- Aslan, Adnan, Sündenfall, Überwindung des Bösen und des Leidens im Islam. In: Peter Koslowski (Hg.), *Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen*, München 2001, 31–62.
- Ayoub, Mahmud, *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura in Twelver Shism*, New York 1978.
- Berger, Klaus, *Wer bestimmt unser Leben?*, Gütersloh 2002.
- Dostojewski, Fjodor Michailowitsch, *Die Brüder Karamasow I*, Frankfurt 2006.
- Essabah, Elhadi, *Die metaphysische Basis der Religionsfreiheit und die Grundprinzipien des freien menschlichen Willens im Koran*, Aachen 2002.
- Frankl, Viktor, ... trotzdem Ja zum Leben sagen, München 1977.
- Gale, Richard, Swinburne on providence. In: *Religious Studies* 36 (2000) 209–219.
- Görgün, Tahsin, Leid als Teil der Welt und des Lebens. Gibt es ein Theodizee-Problem aus islamischer Perspektive? In: *Renz, Prüfung oder Preis der Freiheit?*, Regensburg 2008, 31–48.
- Heine, Peter, Die Antwort des Islams auf die Frage nach dem Leid und dem Bösen. In: Hermann Kochanek (Hg.), *Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort von Religionen und Weltanschauungen*, Paderborn 2002, 253–265.
- Hick, John, *Evil and the God of love*, London 2007.
- Hoover, John, The Justice of God and the Best of All Possible Worlds – the Theodicy of Ibn Taymiyya. In: *Theological Review* 27 (2006) 53–75.
- Hourani, George F., Averroes on God and Evil. In: *Studia Islamica* 16 (1962) 13–40.
- Illies, Christian, Theodizee der Theodizeelosigkeit. In: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000) 410–428.
- Inati, Shams C., *The problem of Evil. Ibn Sina's Theodicy*, Binghampton 2000.
- Kalin, Ibrahim, Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds. In: *Journal of Islamic Studies* 18 (2007) 183–201.
- Kermani, Navid, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005.
- Kreiner, Armin, *Gott im Leid*, Freiburg 1997.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Theodizee, I, 1710.
- Levinas, Emmanuel, Zwischen uns. Versuch über das Denken und den Anderen, München/Wien 1995.
- Loichinger, Alexander, Theologie und Naturwissenschaft. In: Theologie und Glaube 92 (2002) 195–208.
- Menke, Karl-Heinz, Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. In: Harald Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg 1998 (Quaestiones Disputate 169), 90–130.
- Middelbeck-Varwick, Anja, Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum, Münster 2009.
- O'Connor, David, Swinburne on natural evil. In: Religious Studies 19 (1983) 65–73.
- Özsoy, Ömer, „Gottes Hilfe ist ja nahe!“ (Sure 2,214) Die Theodizeeproblematik auf der Grundlage des koranischen Geschichts- und Menschenbildes. In: Renz, Prüfung oder Preis der Freiheit?, 199–211.
- Ormsby, Eric L., Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazzali's „Best of all possible Worlds“, Princeton 1984.
- Pike, Nelson, Hume über Übel. In: Christoph Jäger (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, UTB (Bd. 2021), Stuttgart 1998, 227–253.
- Platzbecker, Paul, Radikale Autonomie vor Gott denken, Regensburg 2003.
- Rahner, Karl, Warum lässt Gott uns leiden? In: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 14, Zürich u. a. 1980.
- Renz, Andreas u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008 (Theologisches Forum Christentum – Islam).
- Schreiner, Stefan, Der Prophet Ayyub und das Theodizee-Problem im Islam. Eine Erwiderung auf Zahsin Görgün. In: Renz, Prüfung oder Preis der Freiheit?, Regensburg 2008, 49–63.
- Stosch, Klaus von, Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage. In: Georg Essen/Magnus Striet (Hg.), Kant und die moderne Theologie, Darmstadt 2005, 46–94.
- Ders., Leiden als Preis von Freiheit und Liebe. In: ThPh 81 (2006) 60–75.
- Streminger, Gerhard, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1991.
- Stump, Eleonore, Knowledge, freedom, and the problem of evil. In: International Journal for Philosophy of Religion 14 (1983) 49–58.
- Swinburne, Richard, Natural evil. In: American Philosophical Quarterly 15 (1978) 295–301.
- Ders., The Problem of Evil. In: Stuart C. Brown (Hg.), Reason and Religion, New York 1977.
- Ders., Providence and the problem of evil, Oxford 1998.
- Uçar, Bülent, Zwischen Ergebung und Erduldung. Die muslimische Grundhaltung im Umgang mit Leid. Eine Erwiderung auf Arnulf von Scheliha. In: Renz, Prüfung oder Preis der Freiheit?, Regensburg 2008, 80–84.
- Verweyen, Hansjürgen, Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens. In: ThPh 62 (1987) 580–587.

- Watt, William Montgomery, *Suffering in Sunnite Islam*. In: *Studia Islamica* 50 (1979) 5–19.
- White, Vernon, *The fall of a sparrow*, Exeter 1985.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tagebücher 1914–1916*. In: *Werkausgabe* Bd. 1. Neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a.M. <sup>9</sup>1993, 87–187.
- Zirker, Hans, „Er wird nicht befragt ...“ (Sure 21,23). *Theodizee und Theodizeeabwehr in Koran und Umgebung*. In: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*. FS A. Falaturi, Köln 1991, 409–424.