

Das Problem der »Rechtfertigung« Gottes

Eine christlich-theologische Reflexion im Gespräch mit dem Islam

Anja Middelbeck-Varwick

1. Ausgangspunkte

Das Vertrauen auf einen gütigen wie allmächtigen Gott ließ Muslime wie Christen die als unheilvoll erfahrene Welt, einschließlich der Leiden und des Bösen, stets innerhalb ihres so bestimmten Glaubenshorizonts deuten. Diese allgemein tragfähigen Sinngebungen wurden innerhalb der westlichen, christlich-theologischen Tradition im Ausgang der neuzeitlichen Philosophie der Aufklärung radikal in Frage gestellt. Die Wortbildung »Theodizee« hat hier fraglos ihren Ursprung,¹ die nunmehr autonome Vernunft musste, im Wissen um die Grenzen ihrer Erkenntnisfähigkeit, das Scheitern jedweder Theodizee anerkennen:² Kant wies alle philosophischen Versuche der Rechtfertigung Gottes, das heißt alle

¹ Sie ist zurückzuführen auf G. W. Leibniz (1646–1716), dessen Grundannahme darin besteht, dass die von Gott geschaffene Welt, so wie sie ist, »die beste aller möglichen Welten« ist. Auch die klassische Unterscheidung der »Übel«, von *malum morale*, *malum physicum* und *malum metaphysicum*, geht auf ihn zurück. Vgl. *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Die Theodizee. Übersetzung von Artur Buchenau, Hamburg²1968, 101 und 110.

² Der leibnizische Optimismus stieß auf entschiedene Kritik: Einwände erhoben allen voran Voltaire (»Candide ou l'optimisme«, 1759) und Kant: In seiner Generalkritik wendet Kant ein, dass die Theodizee eine Glaubensfrage sei, die nicht mit der Vernunft erfasst werden könne. Er definiert die Theodizee hier als »die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt« (*Immanuel Kant*, Vom Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Werkausgabe, hg. von *Wilhelm Weischedel*, Frankfurt 1977, Bd. 11, 105–124, 105).

Argumente, die ein theoretisches Wissen um die Vereinbarkeit der Güte und Weisheit Gottes mit den Übeln der Welt behaupten, entschieden zurück.³ Wichtig zu bemerken ist, dass im Entstehungskontext des Begriffes primär ein Ausloten der Fähigkeiten und Grenzen der Vernunft, nicht aber die Frage nach Gott und dem Leid im Mittelpunkt stand. Die neuzeitliche Theodizee besteht demzufolge in einem offenkundigen Widerspruchsproblem: Wie ist die Erfahrung des Bösen und der Leiden und der Glaube an den einen, gütigen, gerechten und allmächtigen Gott unter der Bedingung der menschlichen Freiheit zusammen zu denken, rational zu verstehen?

In Folge der Aufklärung finden sich in der christlichen Theologie die unter dem Begriff der »Theodizee« firmierenden Fragen nach dem Verhältnis von der Gerechtigkeit Gottes und der Freiheit des Menschen vielfältig diskutiert. Sie werden hier insbesondere hinsichtlich der Frage nach offenbar unverschuldetem Leid, das dem Menschen widerfährt, fokussiert. So stellt die Frage, wie man in einer Welt voller Übel und Leid vernünftigerweise an Gott glauben kann, die Kernfrage mit Blick auf den Menschen und seinen Glauben an Gott dar.⁴

Der Glaube an die Gerechtigkeit und Allmacht Gottes ist ein zentraler wie fundamentaler Teil des islamischen Bekenntnisses: Die stets größere Gerechtigkeit Gottes zu bejahen und auf sie zu vertrauen, entspricht hier der gläubigen Grundhaltung. Wie aber antworten Muslime, wenn es gilt, das Leiden der Menschen mit der Barmherzigkeit des gerechten Gottes zu versöhnen?⁵ Auf den ersten Blick scheint es, die isla-

³ Vgl. *Kant*, Misslingen (s. Anm. 2), 114 f.; vgl. *Carl-Friedrich Geyer*, Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation, Stuttgart 1992, 101–108, 131–135.

⁴ Die Theodizeefrage umfasst ein ganzes Problemlabyrinth. Kreiner verweist darauf, dass sich stets weitere Fragen anschließen: »Warum hat Gott eine solche Welt voller Unheil und Leid geschaffen? Wenn dies so ist, warum hat er keine bessere, leidfreie geschaffen? Wenn dies nicht so ist, kann er dann weiterhin als allmächtig und gütig bezeichnet werden? Dienen Leid und Übel einem bestimmten Sinn, einem Zweck gar, der ohne ihr Vorkommen nicht zu realisieren wäre? Warum greift Gott nicht oder nicht öfter in die Geschehnisse der Welt ein, um Leid zu verhindern? Zwingen nicht die Gegebenheiten und Geschehnisse zum Verzicht auf die Rede von seiner Allgüte oder seiner Allmacht oder seines Allwissens?« (*Armin Kreiner*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizeeargumente, Freiburg/Basel/Wien 2005 [Neuausgabe], 10).

⁵ Ist bereits die Frage selbst »unislamisch«? Was geschieht, wenn der Mensch Gottes Handeln als ungerecht erfährt? Wie deutet der Islam das Böse, das dem Menschen widerfährt, in das er verstrickt ist, wie versteht er unver-

mische Theologie messe diesem Thema kaum Bedeutung zu, zumindest nicht im Interesse einer rationalen Rechtfertigung Gottes durch den Menschen. Die Frage nach einem möglichen »Sinn« des menschlichen Leids hingegen findet deutliche Antworten: Wird es koranisch primär als von Gott zur Prüfung des Menschen verhängt gedeutet,⁶ so verortet die islamische Theologie die Frage nach dem Leid des Menschen stets im größeren Fragezusammenhang der Allmacht und Gerechtigkeit Gottes und des freien Willens des Menschen.⁷ Die diesbezügliche Diskussion besitzt eine lange philosophisch-theologische Tradition. Am schärfsten profiliert findet sie sich in der Kontroverse zweier theologischer Richtungen um das 10. Jahrhundert: der Auseinandersetzung von Mu'taziliten und Aš'arīten.⁸

Im Gespräch mit dem Islam über die Theodizeefrage kann es nicht darum gehen, allein die Grenzen der Vernunft und der menschlichen Freiheit auszuloten. Vielmehr soll auch die Bedeutung des menschlichen Leids und die Rede von Gottes Allmacht und Barmherzigkeit betrachtet werden, da nur eine solche Perspektive es überhaupt ermöglicht, biblische wie koranische Deutungen einzubeziehen, denen es nicht darum geht, einen »Rechtsstreit mit Gott« zu führen. Die hier vorgestellten Überlegungen gehen dabei von der noch zu verifizierenden Annahme aus, dass beide monotheistischen Religionen heute angesichts der Theodizeefrage notwendig in vergleichbare Aporien geraten müssen, wenn es gilt, den barmherzigen, gerechten und allmächtigen Gott, die Freiheit des Menschen und das Unheil der Welt versöhnlich zusammenzufügen. Zu prüfen ist, inwiefern die auf beiden Seiten versuchten Antworten auf eine grundsätzliche Differenz im Umgang mit der Frage selbst verweisen. Stellt die islamische Theologie hinsichtlich der Theodizee eine Herausforderung oder vielmehr ein bisher wenig beachtetes Lernfeld für christ-

schuldetes Leid und Schmerz? Wie ist der Glaube an die gute Schöpfung mit den leidvollen Erfahrungen der Welt vereinbar? Inwiefern ist der Mensch überhaupt frei, der göttlichen »Rechtleitung« zu entsprechen bzw. seiner »Irreführung« zu widerstehen? Wird der Mensch als in seinem Handeln von Gott bestimmt gedacht, muss dann nicht alle leidvolle Widerfahrnis, alles existierende Übel ebenfalls göttlichen Ursprungs sein?

⁶ Vgl. *Heinz Halm*, Art. Leiden, 3. Islam, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 5, 235.

⁷ Vgl. *Margaretha T. Heemskerk*, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, 'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice, Leiden/Boston/Köln 2000, 1.

⁸ Vgl. *Eric L. Ormsby*, *Theodicy In Islamic Thought. The Dispute Over Al-Ghazalī's »Best Of All Possible Worlds«*, Princeton 1984, 27.

liche Theologie dar? Welche Ursachen begründen die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Antwortversuche der christlichen und muslimischen Tradition?

Der Versuch, die Frage der Theodizee und Formen ihrer Beantwortung mit Blick auf zwei theologische Traditionen zu verhandeln, muss zunächst grundlegend den Status, der dem Problemkomplex in den theologischen Traditionen zukommt, bedenken.

2. Kennzeichnungen und Strukturen christlicher Theodizee

Die gegenwärtige theologische Debatte zur Theodizee lässt sich kaum überblicken.⁹ Die Reflexionen über die ›theodizeerelevanten‹ Fragestellungen umfassen eine Fülle versuchter und zugleich stets aporetischer Antworten.

2.1. Apologie und Selbstvergewisserung der Rede von Gott

Die Theologie hat sich der Theodizee angesichts der generellen Infragestellung der Möglichkeit des Glaubens an Gott zunächst als fundamentaltheologischer Aufgabe zu stellen. Sie hat gegenüber Zweiflern wie Ungläubigen zu beantworten, inwiefern die Erfahrung von Übel und Leid nicht den stärksten Widerspruch zur Existenz Gottes darstellt, inwiefern der Glaube an ihn nicht durch sie widerlegt oder zumindest irrational wird. Die Theodizee ist somit zum einen eine Apologie, dient sie doch der Verteidigung des Glaubens an Gott. Wohlgemerkt geht es dabei nicht mehr um eine »Rechtfertigung Gottes« im Sinne einer Suche nach möglichen Gründen für die Zulassung des Leids durch Gott, sondern darum, den Glauben an Gott angesichts offenkundiger Widersprüche als rational

⁹ Systematisierungen der Argumentationslinien, denen diese Darstellung folgt, finden sich u. a. bei *Carl-Friedrich Geyer*, Das Theodizeeproblem. Ein historischer und systematischer Überblick, in: *Willi Oelmüller* (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 9–32; *Gerd Neuhaus*, Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage, Freiburg 2003, 40–50. Einschlägig auch: *Hans-Gerd Janßen*, Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989; *Antti Laato/Johannes C. Moor* (Hg.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden 2003; *Klaus von Stosch*, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeensensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg 2006.

verantwortbar zu verteidigen. Diese fundamentaltheologische Reflexion erfüllt zum andern auch die notwendige Funktion einer Selbstvergewisserung des Glaubens: Denn auch die gläubige Hoffnung und das Vertrauen auf einen Gott, der das Recht verbürgt und der »alle Tränen von ihren Augen abwischen« wird (Offb 21,4), wird von Gründen getragen, die dem Glaubenden plausibel sein müssen. Die mit der Theodizee einhergehenden Fragen besitzen daher nicht allein aufgrund ihrer logischen Unlösbarkeit höchste Brisanz für die Theologie, sondern müssen von ihr vielmehr im Interesse des Glaubens selbst bedacht werden: »Sie muss es ... schon deshalb, weil ja gerade der Glaube die Prämissen ins Spiel bringt und wachhält, die diese Frage konstituieren und in ihrer Schärfe dann unausweichlich machen. Schon der Glaube tut dies, nicht erst die Theologie. Die Theodizeefrage gibt es, weil Menschen, die glauben wollen, in der Bedrängnis vom Leid und Unrecht sie stellen.«¹⁰

2.2. Antworten der christlichen Tradition

Auf die Vielgestaltigkeit der in der eigenen, christlichen Tradition unternommenen Antwortversuche kann an dieser Stelle nur verwiesen werden. Möglich ist es jedoch, einige zentrale Argumentationsmuster zusammenfassend zu benennen,¹¹ um zu formulieren, in welche Richtung die Theologie die Theodizeefrage sinnvoll weiterdenken kann. Um das aufgezeigte Widerspruchsproblem zu »lösen«, unterzog man es verschiedenster Modifikationen, indem man beispielsweise eine der Aussagen über Gott, über seine Allmacht, Gerechtigkeit oder Güte, einschränkte oder sie gar preisgab. Eine andere Lösung der Frage suchen jene Modelle, die das Ausmaß der Übel mit Verweis auf die gute Schöpfungsordnung ontologisch depotenzieren, indem das jeweilige Negative quasi »heruntergespielt«, als Fehlen des Guten bzw. Mangel am Guten gefasst wird,¹² so dass es selbst keine Substanz besitzt, sondern vielmehr nur als Schatten oder Schein gilt. Die *privatio boni* verhindert eine Anklage Gottes, da das Böse und die Leiden ja nicht »wirklich« bzw. in gewisser Hinsicht sogar gut sind.

¹⁰ Thomas Pröpper, Fragende und Gefragte zugleich, in: *ders.*, Evangelium und freie Vernunft, Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg/Basel/Wien 2001, 266–275, 270.

¹¹ Alle aufgeführten Modelle finden sich in der bereits benannten einschlägigen Literatur sorgfältig bestimmt.

¹² In besonderer Deutlichkeit findet sich der Grundgedanke einer *privatio boni* im Denken des Augustinus.

Zudem gibt es Entwürfe, die bestreiten, dass innerhalb der Theodizee überhaupt ein Widerspruchsproblem bestehe. Vielmehr gebe es eine Antwort auf die Theodizee: Optimistisch wird hier die Rede von der »besten aller möglichen Welten« aufrechterhalten, weshalb alles darin vorfindliche Leid bereitwillig anzunehmen sei. Eine »Bonisierung« des Leidens nehmen jene weit verbreiteten Entwürfe vor, die einen plausiblen Grund für die Zulassung der Übel und des Leids durch Gott angeben. Hierzu zählen das »Instrumentalisierungsmodell«, das das Negative auf einen übergeordneten Zweck oder ein höheres Ziel hin bonisiert, das »Ästhetisierungsmodell«, in dem das Negative gleich einem notwendigen Kontrastmittel der Sichtbarmachung des Guten dient, und schließlich das »Pädagogisierungsmodell«, bei dem das Negative der Reifung oder Erziehung des Menschen bzw. seiner »Vervollkommnung« dient. Schließlich zu nennen sind Konzepte, bei dem der menschlichen Freiheit die alleinige Verantwortlichkeit für das Negative zugeschrieben und alles Leiden und alles Böse letztlich als menschliche Verfehlungen gedeutet werden. Alle aufgeführten Erklärungsversuche erreichen schnell ihre argumentativen Grenzen und erscheinen zumindest als allgemeingültige Sinnzuschreibungen unbrauchbar. Daneben gibt es auch innerhalb der christlichen Tradition immer wieder das Plädoyer, auf die Frage nach dem »Warum?« des Leidens zu verzichten. Entspreche es nach all den bereits versuchten und unternommenen Reflexionen nicht auch in Bezug auf die Gottesfrage einer größeren Redlichkeit zu schweigen?¹³

Trotz ihrer Unbeantwortbarkeit hat sich die christliche Theologie angesichts der Faktizität des Leids um Gottes und des Menschen willen um vorläufige, partielle Antworten zu bemühen. So wie sich die Frage selbst nicht stilllegen lässt, kann auch mit einer vollständig offen gehaltenen Frage nur bedingt konkreten Lebenssituationen gerecht werden. In diesem Sinn wäre mit Werbick einzig für ein »argumentatives Offenhalten« der Theodizee zu plädieren: »Es kann [...] nicht darum gehen, die Theodizeefrage oder Theodizeeklage zum Schweigen zu bringen, sie argumentativ entscheiden zu wollen und so wohlmöglich Gott zu rechtfertigen, ehe er sich selbst »rechtfertigt«. Es kann nur darum gehen, sie argumentativ offen zu halten, also hinreichend Gründe dafür ins Feld zu führen, dass die Argumente gegen die Vereinbarkeit von Gottesglauben und geschichtlicher Leiderfahrung nicht zwingend sind, so dass die Mög-

¹³ Vgl. *Hermann Cohen*, Religion und Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig ²1929, 155.

lichkeit des Gottesglaubens auch angesichts der Theodizeefrage verteidigt – nicht begründet – werden könnte.«¹⁴

Die Kontingenz der somit notwendig zu artikulierenden Antworten ist bewusst zu halten. Wenngleich eine letzte Antwort von Gott erhofft werden darf, wird die Frage dabei dennoch nicht allein zur »eschatologischen Rückfrage« (Metz): Gerade im Bewusstsein dieser Hoffnung auf den Heilswillen Gottes, aufgrund des Glaubens an einen mächtigen und liebenden Gott, der sich in Jesus Christus mitgeteilt hat, ist es Aufgabe, jeweilige Deutungen zu formulieren.

3. Der Ort der Theodizee im Islam

Wenngleich die mit der Theodizee verbundenen Fragen innerhalb der islamischen Theologiegeschichte insgesamt einen anderen Stellenwert besitzen,¹⁵ so gibt es doch eine vielfältige Diskussion, wie hier mit Blick auf den Koran und einige maßgebliche theologiegeschichtliche Positionen zu zeigen versucht wird.

3.1. Zum Stellenwert der Rede vom Leid im Koran

Das Böse wird im Koran entschieden als Tat des Menschen klassifiziert, als Nichtbefolgung der göttlichen Weisung: Ohne die Annahme eines frei handelnden Menschen wären die Gebote Gottes sinnlos.¹⁶ Das Leiden dient der Prüfung, Erziehung oder Bestrafung des Menschen und ist in Geduld zu ertragen.¹⁷ Die koranischen Sinnzuschreibungen sind dabei im

¹⁴ Jürgen Werbick, Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebets, in: Berliner Theologische Zeitschrift 18 (2001), 40–59, 49.

¹⁵ Vgl. William Montgomery Watt, Suffering in Sunnite Islam, in: Studia Islamica 50 (1979), 5–19, 5.

¹⁶ Vgl. Andreas Renz, Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes, Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, 384.

¹⁷ Zunächst ist festzustellen, dass Begriffe, die zum Wortfeld »Leid/leiden« gehören, im Koran kaum Verwendung finden. Der Koran verwendet das Verb »leiden« (*'alima*) singular in Sure 4,104, die explizite Thematisierung menschlichen Leidens im Koran ist offenkundig rar. Anders ist es mit Schilderungen böser Taten des Menschen (*ba's*; *sau'a*). Vgl. zum Beispiel Sure 2,90; 2,93; 2,206; 49,11; 57,15; 58,8; 64,10; 62,5; 66,9; 67,6; 3,12.151.162.187.197; 5,62.79.80; 7,150; 8,16; 9,73; 11,98.99; 13,18; 14,29; 16,29; 39,72; 40,76; 43,8; 48,6; 58,15; 63,2; 3,120; 5,101; 9,50; 17,7;

Rahmen einer theologischen Anthropologie zu lesen, innerhalb derer sich der Mensch von Gott geleitet und versorgt weiß. Der Koran verwendet zur Bezeichnung des Menschen zwei zentrale Begriffe: *ḥalīfa* (Stellvertreter) und *ʿabd* (Diener).¹⁸ Als solcher steht er in einer würdigen und verantwortungsvollen Beziehung zu seinem Schöpfer, der seinerseits die Schöpfung in den Dienst des Menschen stellt, für den Menschen sorgt und ihn rechtleiten will.¹⁹ Im Rahmen dieser »theozentrischen Anthropologie«²⁰ stellt sich nun die Frage nach dem Negativen, das dem Menschen widerfährt. Seiner Rolle als Stellvertreter 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.«²¹

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 Besserung erreicht werden.²² Dabei gilt das Diesseits als eine Bewährungsprobe, die der Mensch zu bestehen hat. Das Böse wird entsprechend als Konsequenz menschlichen Handelns, der Unglaube als Abkehr vom Weg der Rechtleitung aus freier Entscheidung verstanden. Das Leid wird im Koran als Lebensrealität verhandelt, nicht als abstraktes, theoretisches Problem.²³ Im Koran geht es stets um das Vertrauen auf die größere Barmherzigkeit Gottes, von dem keine Rechenschaft verlangt werden kann. Die Annahme, dass in seiner Ordnung der Schöpfung alles dem Menschen dienstbar gemacht wurde, schließt ein, dass damit auch das ihm Zukommende einen Sinn besitzt. Diesen erfassen zu wollen, steht selbst dem

11,77; 29,33; 4,22. Es ist auffällig, dass das »böse Handeln« stets auch »ungläubig sein« entspricht. Der Befund zeigt, dass das Böse als Konsequenz menschlichen Handelns gewertet wird. Vgl. *Hans Zirker*, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999, 214.

¹⁸ Vgl. *Rotraud Wielandt*, Art. Gott, X. Islam, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 4, 1138 f.

¹⁹ Vgl. *Josef van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 4, Berlin/New York 1997, 491.

²⁰ Vgl. *Renz*, *Mensch* (s. Anm. 16), 375.

²¹ *Tilman Nagel*, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 42002, 263.

²² Vgl. Sure 4,78–80; 6,69; 7,94; 11,9–11; 22,11; 34,50; 57,22. Vgl. auch *Watt*, *Suffering* (s. Anm. 15), 12.

²³ Vgl. *John Bowker*, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge 1970, 101.

würdigsten Stellvertreter nicht zu. Tod und Unglück, die dem Menschen widerfahren, gelten als von Gott verfügt.

Muhammads geduldiges Ertragen der schwierigsten Situationen gilt leitmotivisch für den rechten Umgang mit leidvollen Widerfahrnissen. Das Leid geduldig zu ertragen, ist die vom Koran gegebene Empfehlung, die aus dem Vertrauen resultiert, dass Gott stets zum Besten des Menschen handelt und auch alles Leid und alles Böse, das der Mensch sich nicht unmittelbar selbst zuzuschreiben hat, künftig im Übermaße ausgeglichen wird.²⁴ Inwiefern stellt der Koran dann überhaupt noch die Theodizeefrage? Gilt nicht vielmehr: »Er wird nicht befragt über das, was er tut; aber sie werden befragt« (Sure 21,23)?²⁵

Die sogenannte »Theodizeelegende« (Sure 18,65–82) handelt von Mose, der einen weisen Diener Gottes begleitet und von ihm lernt, Unerträgliches auszuhalten und mit Fragen der Theodizee umzugehen.²⁶ Watt deutet die Theodizeelegende als Beleg für die Sinn- und Nutzlosigkeit des Versuches, die Absichten Gottes verstehen zu wollen. Niemand, sei er auch noch so klug, könne die Ziele Gottes wissen, sie durch die Verwendung des Verstandes aufdecken. Deshalb müsse der Mensch Geduld darin üben zu akzeptieren, was ihm geschieht, und müsse fortfahren, auf Gott zu vertrauen und zu glauben, dass Gott gut sei, auch wenn der Anschein das Gegenteil annehmen ließe.²⁷ Das Loben der tugendhaften Geduld in der Annahme des schweren Schicksals und des Unglücks werde ausgeglichen durch das Insistieren auf der Pflicht, unverdientes Leid zu mildern, wo immer es möglich ist.²⁸ Das ungeduldige Fragen des Mose wird abgewehrt, die Geduld wird als Tugend empfohlen. Gott anzuklagen, von ihm Rechenschaft über das eigene Schicksal zu fordern, ist dem Koran hier fremd.

²⁴ Sure 31,17; 2,150; 6,163; 2,177; 22,34 f.

²⁵ *Hans Zirker*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung, Düsseldorf 1993, 205 f. 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.

²⁶ Vgl. Der Koran, Arabisch – Deutsch, Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von *Adel Theodor Khoury*, Bd. 9, 257: »Nach der Mehrheit der muslimischen Kommentatoren heißt dieser weise Diener Gottes al-Khadir [Pendant zu Elia], der außer seinem Wissen die Gabe der Prophetie besaß, was mit dem Wort ›Barmherzigkeit von uns‹ ausgedrückt wird.«

²⁷ *Watt*, *Suffering* (s. Anm. 15), 14.

²⁸ Ebd.

3.2. Die Verortung von Leid und Bösem innerhalb der theologischen Debatten

Die Muʿtaziliten hatten ein ausgeklügeltes System zur Wahrung der Gerechtigkeit Gottes erdacht. Im Rahmen ihrer Betonung des Prinzips der göttlichen Gerechtigkeit wurde die Frage nach der Freiheit des Menschen sehr weitgreifend erörtert und dabei der menschlichen Vernunft eine fundamentale Bedeutung zugeschrieben. Ausführlich diskutiert einer der letzten großen Vertreter dieser frühen rationalistischen Strömung des Islam, der Qādī ʿAbd al-Ġabbār (gest. 1024), wie innerhalb dieser Betonung der göttlichen Gerechtigkeit bei gleichzeitiger Wahrung der Willensfreiheit des Menschen die leidvollen Erfahrungen zu deuten sind. Entsprechend seiner Gerechtigkeit kommt Gott keine Verantwortung für das Böse zu, die schlechten Taten des Menschen kommen aufgrund der freien Entscheidung des Menschen zustande.²⁹

Dass Gott immer gut handelt, bildet hierbei das Grundaxiom für das System der Pflichtenauflegung:³⁰ Die dem Menschen von Gott auferlegten Pflichten (*taklīf*) zeigen, dass Gott stets auch das Gute für den Menschen will. Wenn alle Taten Gottes gut sind, müssen auch die Taten, die Leid mit sich bringen, gut sein. ʿAbd al-Ġabbār verbindet die Frage nach dem Sinn der Leidzufügung durch Gott mit seiner Grundannahme, dass Gott nur denjenigen lebendigen Lebewesen Verpflichtungen auferlegt, die für ihr Verhalten verantwortlich gemacht werden können.³¹ Das bedeutet, dass alles Leid der Welt mit Gottes *taklīf* verbunden ist, wobei der Mensch die objektiv geltenden Pflichten grundsätzlich erkennen kann, gut und böse zu unterscheiden weiß. Schmerz und Leid, das Menschen einander zufügen, sind 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. Insbesondere ungerecht erlittenes Leid, so die stete

²⁹ Vgl. *Paul Sander*, Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imamatischen Theologie, Berlin 1994, 68. Vgl. dazu auch *Anja Mittelbeck-Varwick*, Über göttliche Gerechtigkeit und menschliche Erkenntnis bei ʿAbd al-Ġabbār (gest. 1024). Dialog mit einer muʿtazilitischen Rechtfertigung Gottes, in: *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber* (Hg.), Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?, Stuttgart 2004, 167–184.

³⁰ Vgl. ebd. 63; vgl. *Abū l-Ḥasan ʿAbd al-Ġabbār al-Asadābādī*, Al Muġnī fī abwāb al tawḥīd wa-l-ʿadl, hg. von *Taha Huseyn*, 14 Bde., Kairo 1958–65, hier: Muġnī VIa, 177 und XIII, 298.

³¹ Vgl. *Heemskerck*, Suffering (s. Anm. 7), 143.

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.³²

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 l-Ḥasan al-Aš'arī (gest. 935) hat, später formulierte Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111) seine Position auf dieser Basis.³³ Die Argumentationslinie ist bis heute für die sunnitische Mehrheit theologisch maßgeblich.³⁴

Al-Aš'arī wandte sich gegen jede Art des Denkens, das Gott an etwas zu binden suchte, beschränkte den freien Willen des Menschen auf ein Minimum und vertrat die unbegrenzte Allmacht Gottes: Gott bringe Gutes und Böses hervor und sei der alleinige Schöpfer von Handlungen, der einzige real Handelnde. So lehrte er, alle Geschehnisse erfolgten aufgrund der Wahl und des Willens Gottes. Gott wird nun zur absoluten Seinsfülle, von dem alles Geschaffene abhängt.³⁵ Auch der Mensch habe somit kaum mehr Anteil an seinen Handlungen,³⁶ sondern muss alles, da es von Gott verordnet und gewirkt wird, fraglos akzeptieren.³⁷ Hinzu kommt, dass im Denken al-Aš'arīs der Mensch die Handlungen aufgrund eines Vermögens, das Gott in ihm schafft, erwirbt.³⁸

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058–1111) war für die weitere Ausprägung der sunnitischen Position von entscheidender Bedeutung.³⁹ Als Ergebnis

³² Vgl. ebd. 191.

³³ Vgl. *Ormsby*, *Theodicy* (s. Anm. 8), 17.

³⁴ Vgl. *Peter Heine*, 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, 257.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Vgl. *Richard 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), 13–20; *George Makdisi*, Aš'arī and the Aš'arītes in Islamic Religious History, in: *Studia Islamica* 17 (1962), 37–80 und 18 (1963), 19–39.

³⁷ Vgl. *Ormsby*, *Theodicy* (s. Anm. 8), 24.

³⁸ Vgl. *Tilman Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie*. Von Mohammad bis zur Gegenwart, München 1994, 153.

³⁹ Vgl. *Ormsby*, *Theodicy* (s. Anm. 8), 28; *Claude Gilliot*, Rechtleitung und Heilszusage im Islam. Perspektiven auf das islamische Heilsverständnis ausgehend von klassischen Autoren, in: *Schmid/Renz/Sperber*, *Heil* (s. Anm. 29), 39–54, 50.

seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie und seiner Abkehr vom Rationalismus gelangt er zu dem Schluss, dass die Würde des Verstandes ausschließlich darin bestehe, den Menschen zum bedingungslosen Gehorsam gegenüber Gott anzutreiben.⁴⁰ Er entwarf eine neue Form des Umgangs mit der Theodizee, indem er auf das geheimnisvolle Eingreifen Gottes, der der einzig Wirkende in der Welt sei, verwies:⁴¹ Al-Ġazālī wird die Behauptung der Perfektheit der bestehenden Welt zugeschrieben.⁴² Eine Kontroverse löste diese Behauptung vor allem deswegen aus, weil man in ihr eine Begrenzung der göttlichen Allmacht sah.

Grundsätzlich vertrat al-Ġazālī eine fortwährende Abhängigkeit der Welt vom Willen Gottes. Die Schöpfung ist notwendig mit einer vollkommenen Struktur und inneren Ordnung ausgestattet.⁴³ Die faktische, gegenwärtige Welt ist, in jeder Instanz ihrer Kontinuität, unübertrefflich vollkommen und gerecht. Die aktuelle Welt als Schöpfung Gottes kann nicht besser sein, dennoch ist sie veränderbar: Die in ihr bestehende Ordnung ist nicht unveränderlich, sondern intrinsisch kontingent, nichts in ihr besitzt Notwendigkeit. Zugleich ist sie selbst streng notwendig als vorausgehende Handlung des göttlichen Willens, denn obwohl alles in der Welt kontingent ist, ist es doch, solange es existiert, notwendig. Die Theodizee liegt also in der radikalen Kontingenz der Welt. Die Übel der Welt sind entsprechend dieses Schemas auch die besten, 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.

4. Rechtfertigung Gottes? Einige Zusammenführungen und Anstöße

Festzustellen ist vorab, dass eine systematische, interreligiöse Bezugnahme in der verhandelten Frage noch weitgehend aussteht. Zahlreiche Einzelanalysen wären lohnenswert, um auf deren Basis in einen umfassenden wechselseitigen Lernprozess eintreten zu können. Bereits das

⁴⁰ Vgl. *Nagel*, Geschichte (s. Anm. 38), 186.

⁴¹ Vgl. *Wolfgang Günter Lerch*, Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam, Düsseldorf 2002, 125.

⁴² Vgl. *Ormsby*, Theodicy (s. Anm. 8), 32.

⁴³ Vgl. ebd. 182–215.

Spektrum der hier skizzierten islamischen Konzeptionen des Bösen und Sinndeutungen des Leidens böte zahlreiche Anknüpfungspunkte für vertiefende Studien.⁴⁴

Gezeigt werden konnte, dass sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Tradition die zur Theodizee gehörenden Fragen auf je eigene und dennoch vergleichbare Weise gestellt und zu beantworten versucht werden. Die hier skizzierte Gegenüberstellung verweist zunächst auf eine Verschiedenheit der Ausgangspunkte. Während die islamische Theologie den Problemkomplex unter weitgehend linearer Aufnahme koranischer Lösungsversuche diskutiert und hierbei ein weites Spektrum durchaus divergierender Lesarten entfaltet, nimmt die christliche Theologie das Thema aufgrund der grundsätzlichen Fraglichwerdung des jedweder Antwort vorausgesetzten Offenbarungsglaubens im Zuge der Neuzeit unter veränderten Bedingungen auf. Aus dieser Perspektive hat sie einen vorausliegenden, spannungsreichen wie pluriformen biblischen Befund zu prüfen, auf den im Rahmen nachstehender Beobachtungen nur aspektiv verwiesen werden kann.

Der Blick in den Koran ließ erkennen, dass der Mensch Sinn in der Befolgung der göttlichen Weisung findet. Seine größte Sünde besteht in der Nichtbefolgung der Rechtleitung. Das vom Menschen verursachte Böse liegt darin, ihr zuwiderzuhandeln. Es ist Ausdruck des von ihm allein zu verantwortenden Unglaubens. Das dem Menschen widerfahrende Negative wird als von Gott verfügt gedeutet: Leid, Unheil und Not werden hierbei vor allem als Prüfung oder Strafe von Gott verstanden, in jedem Fall gilt es, das zukommende Negative geduldig zu ertragen. Grundsätzlich jedoch werden auch die Übel, die nicht unmittelbar als moralische zu klassifizieren sind, in Zusammenhang mit dem menschlichen Verhalten gesehen. Das Böse als unverfügbare Macht, Leid und Not als unverschuldet zukommende Widerfahrnisse werden ausgeschlossen.

⁴⁴ Es wäre unter anderem anzustreben, einige verwandt erscheinende Denkmuster näher zu vergleichen: Zum Beispiel könnten der Entwurf al-Gazālīs, etwa hinsichtlich seiner Betonung der radikalen Kontingenz der Welt, und das nominalistische Konzept Ockhams näher aufeinander bezogen werden, um wiederum dessen spannungsreiche Relation zur Kosmologie der Mu'tazila herauszuarbeiten. Auch lohnten die Bezüge zwischen dem Optimismus des Leibniz einschließlich seiner Monadenlehre und seiner Rede von der ›hypothetischen Freiheit‹ und der aš'arītischen Ordnung der Welt weitere Analysen. Vgl. weiterführend *Anja Middelbeck-Varwick*, *Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum*, Münster 2007 (im Erscheinen).

Der Koran betont die menschliche Verantwortlichkeit für sein Handeln. Gottes Verantwortlichkeit für seine Schöpfung ist ebenso konstitutiv und schließt die Leitung und Bewahrung des Menschen ein. Hier ließen sich Überlegungen anschließen, die sich aus den näheren Bestimmungen der christlichen »Vorsehungslehre« ergeben, wie sie die Schuldlogik versteht⁴⁵ und die einen Aspekt enthält, der eine große Nähe beider Verstehensweisen behaupten lässt: Der »Procuratio-Gedanke« findet sich deutlich in der theozentrischen Anthropologie des Koran ausgedrückt.

Eine mit der christlichen Tradition vergleichbare, explizite Thematisierung des menschlichen Leids und des Umgangs mit ihm, wie beispielsweise im Hiobbuch und in den Psalmen, findet sich im Koran nicht. Die Psalmen kennen die Klage als Grundform des Gebets, das dem Menschen zur Frage wird. Der Koran hingegen verzichtet auf das »Warum?« des Leids. Er kennt keine Verzweiflung, Empörung und Anklage gegenüber Gott. Vielmehr gilt es als abwegig, von Gott selbst Rechenschaft zu verlangen.⁴⁶

Die islamischen Deutungen finden sich insgesamt allerdings nur in einem relativen Gegenüber zur christlichen Tradition: Denkt man beispielsweise an Deutungen, die das Leiden als Prüfung, Strafe oder erzieherische Maßnahme verstehen, lässt sich die Parallelität der aus christlicher Perspektive gegebenen Antworten nicht übersehen.⁴⁷ Ein Verzicht auf die Frage selbst kann zudem auch als ein generell wiederkehrendes Motiv der christlichen Tradition gelten. Er stellt aber zugleich keine der

⁴⁵ *Reinhold Bernhardt*, Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 25–27. Bernhardt bestimmt den Begriff in Anschluss an O. H. Pesch in drei Grundbedeutungen: erstens als *providentia* (Vorhersehen, Voherwissen), zweitens als *procuratio* (Vor- bzw. Fürsorge; göttliche Bewahrung und Leitung) und drittens als Synonym für Gottes wirksame Beziehung zu seiner Schöpfung.

⁴⁶ Hans Zirker folgert: »Wie die Untersuchung des Koran zeigte, kann die Behauptung, es sei abwegig, von Gott Rechenschaft zu verlangen, schließlich selbst in eine Rechtfertigung Gottes übergehen.« (*Zirker*, Islam [s. Anm. 25], 217 f.)

⁴⁷ Man denke hier beispielsweise an die Wiederaufnahme dieser Motive im Rahmen prozestheologischer Konzeptionen oder auch an das paulinische Motiv des Zorns Gottes über den menschlichen Unglauben (Röm 1,18–32). Letzteres ließe sich zur koranischen Sünde des Unglaubens entsprechend in Beziehung setzen. Auffällig ist allerdings, dass der weitere biblische Rahmen, die Sündenthematik im Sinne der jahwistischen Urgeschichte und der neutestamentlichen Heils- und Erlösungslehre, keine koranische Entsprechung besitzt. Die Gewichtung einzelner Deutungsmuster und die theologische Intention divergieren trotz der hier möglichen Bezugnahmen stark.

christlichen Rede von Gott angemessene Form des Umgangs mit der Theodizee dar: Die Schriften des Alten und Neuen Testaments artikulieren die leidvollen Erfahrungen in aller Deutlichkeit. Das Bewusstsein der Grenze der Vernunft entschärft die Erfahrungen selbst nicht, vielmehr verschärft sich die Brisanz der Theodizee, wenn mit ihr zugleich die Gottesfrage überhaupt auf dem Spiel steht.

Auffällig ist, so lässt sich ferner beobachten, dass die christliche Lehre von der Menschwerdung bzw. Selbstoffenbarung Gottes meist unverbunden neben den klassischen Fragen und benannten Antwortmustern der Theodizee steht. Hier wäre zu prüfen, inwiefern die Deutung und Bedeutung der Leiden Jesu einen spezifisch christlichen Umgang mit der Theodizee ausformen. Es gälte hier, die Unterschiede im Offenbarungsverständnis auf die Theodizee zu beziehen, um zu einer näheren Klärung der divergierenden Antworten und Gewichtungen der Theodizee in den beiden monotheistischen Religionen zu gelangen. Zu erörtern wäre diesbezüglich, inwiefern sich ein entscheidender Differenzpunkt aufgrund der Bedeutung des Kreuzesgeschehens ergibt, da sich hier das Verhältnis Gottes zum Menschen in entschiedenster Weise expliziert. Im Zentrum christlicher Theologie steht die Bedeutung von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. In Jesus Christus, so bekennt der christliche Glaube, hat sich Gott selbst als Liebe offenbart. Bezieht man dies auf die Diskussionen zur Theodizee, so impliziert diese Vorgabe, dass »die Theodizeefrage nicht mehr in abstrakter Weise gestellt werden kann, was den von dieser Frage vorausgesetzten Gottesbegriff angeht. Denn der für den christlichen Glauben konstitutive Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Jesu setzt einen bestimmten Begriff von diesem Gott, so wie er sich in diesem Geschehen als er selbst offenbart hat, voraus, und zugleich weiß der Glaube auch nur, dass Gott so ist, weil er selbst sich so offenbart hat: dass dieser Gott wirklich ein Gott der bedingungslosen Güte und Liebe ist.«⁴⁸ Um den genauen Stellenwert dieser Selbstoffenbarung Gottes für die Theodizee ist – insbesondere auch für das Gespräch mit dem Islam – sorgfältig zu ringen.

Entscheidend für Muslime ist es, den »Islam«, die Hinwendung zu Gott, zu vollziehen. Die beschrittenen Wege zu Gott sind dabei freilich unterschiedlich, wie sich anhand der muʿtazilitisch-ašʿarītischen Kontro-

⁴⁸ *Magnus Striet*, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: *Karl-Heinz Menke/Harald Wagner* (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem*, Freiburg u. a. 1998, 48–89, 56.

verse zeigen ließ. Entscheidend ist, wie viel der menschlichen Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit jeweils zugeschrieben bzw. wie sehr die Rechtleitung als unmittelbare Führung Gottes verstanden wird und – nicht zuletzt – welche Autorität man der koranischen Offenbarung beimisst. In Bezug auf die Theodizee verlagern sich die bekannten Deutungsmuster des Negativen dabei lediglich, je nachdem, wie viel zu ihrer Lösung innerhalb der jeweiligen Entwürfe der menschlichen Freiheit oder aber der Verfügungsmacht Gottes zugeschrieben wird. Alternative Konzeptionen lassen sich jedoch nicht ausmachen.

Sowohl im Gegenüber von christlicher und islamischer Theodizee als auch im Gegenüber jeweiliger Konzeptionen innerhalb der einzelnen religiösen Traditionen ist daher ein sehr vorsichtiger Schluss zu ziehen: Die Theodizeefrage ist eine Frage, die eine Entscheidung für den Glauben an Gott fordert. Innerhalb gläubigen Weltverstehens fordert sie weiter eine bestimmte, jeweilige Leiddeutung, die keine allgemeine Geltung beanspruchen darf. Die Frage nach dem Sinn des Leidens in der Welt kann nur situativ im Horizont eines Glaubens an die Zusage Gottes beantwortet werden. Sie ist aufzunehmen, weil sie sich nicht beruhigen lässt. Der Glaube an den Gott Jesu Christi und des Koran verpflichtet jedoch immer wieder zu einem neuen Antwortversuch. Ob der Mensch angesichts seiner Leiderfahrungen nun von Gott Rechenschaft fordert oder dies gerade nicht tut, kann sehr wohl beides Ausdruck der je größeren Hoffnung auf den Einen sein.