

Christen und Muslime vor der Herausforderung einer leidensensiblen Theologie und Praxis

Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen

Andreas Renz/Abdullah Takim/Klaus Hock

Es war wohl das erste Mal – zumindest im deutschsprachigen Raum –, dass sich Christen und Muslime auf theologisch-wissenschaftlicher Ebene mit Deutungen und theoretischen wie praktischen Versuchen der Bewältigung menschlichen Leids einschließlich der Theodizeefrage dialogisch beschäftigten. War es noch Konsens, dass der Mensch ein leidensfähiges Wesen ist und menschliche Leiderfahrungen ein universales Faktum sind, so haben bereits die Vorbereitung, sodann der Verlauf wie das Resultat der hier dokumentierten Tagung deutlich gemacht, dass es durchaus verschiedene Zugänge zu dem Thema gibt. Diese dürften nicht nur religiös und kulturell bedingt sein, sondern sind offensichtlich auch sehr stark von persönlichen Erfahrungen und Lebenseinstellungen bestimmt. Bei kaum einem anderen Thema des interreligiösen Dialogs wird so greifbar, dass es nicht nur um theoretische, systematisierbare und objektivierbare Reflexionen, sondern um höchst persönliche und existentielle Antwort- und Bewältigungsversuche geht, deren Bedeutung und Geltung jedoch keineswegs nur individuellen und subjektiven Wert haben. So lohnt der Versuch, die vielfältigen Aspekte und zum Teil vielleicht sogar gegensätzlichen Ausgangspunkte und Lösungsversuche zusammenzutragen, ohne sie vorschnell in ein in sich schlüssiges System pressen zu wollen, das wohl gar nicht möglich ist.

1. Deutungen von Leid in Christentum und Islam und ihre kritische Diskussion

Christen wie Muslime machen Erfahrungen eigenen wie fremden, individuellen wie kollektiven Leids. Bei ihren Erklärungen, Deutungen und Bewältigungsversuchen greifen sie unweigerlich auf Muster zurück, die in ihren jeweiligen religiösen Traditionen, das heißt in den Heiligen Schriften, in Ritus und Gebet, in Theologie und Mystik und möglicherweise auch in außerreligiösen kulturellen Traditionen vorgegeben sind. Christen finden vor allem in den biblischen Schriften, Muslime dagegen im Koran ein Spektrum an Leiderklärungen und -deutungen, das in der jeweiligen Geschichte der Theologie, Verkündigung und Spiritualität entfaltet und vertieft sowie um philosophische Ansätze ergänzt – von solchen bisweilen auch kritisch in Frage gestellt – wurde.¹ Im Folgenden soll es um einen Vergleich sowie um eine kritische Diskussion der Deutungen in Christentum und Islam gehen, wie sie auf der Tagung des Theologischen Forums diskutiert wurden.

1.1. Leid als Sündenstrafe

Eine sowohl in Bibel wie Koran begegnende Sicht führt individuelles wie kollektives Leid auf von Gott direkt oder indirekt verhängte *Sündenstrafen* zurück. Paradigma dafür sind die biblischen und koranischen Urgeschichten von der Vertreibung des Urelternpaares aus dem Paradies²

¹ Zu den christlichen Erklärungsmodellen vgl. *Armin Kreiner*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg/Basel/Wien 1997; *Georg Kraus*, Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre, Frankfurt a. M. 1997, 262–327; *Hans Kessler*, Das Leid der Menschen. Eine Anfrage an Gott, Mainz 2007; zu islamischen Deutungsversuchen vgl. *William M. Watt*, Suffering in Sunnite Islam, in: *Studia Islamica* 50 (1979), 5–19; *John Bowker*, Problems of Suffering in Religions of the World, Cambridge 1970, 99–136; *Eric L. Ormsby*, Theodicy In Islamic Thought. The Dispute Over Al-Ghazalī's »Best Of All Possible Worlds«, Princeton 1984; *Ludwig Hagemann*, Leiden im Islam, in: *Adel Th. Khoury/Peter Hünermann* (Hg.), Warum leiden? Die Antwort der Weltreligionen, Freiburg/Basel/Wien 1987, 110–130; *Shams C. Inati*, The Problem of Evil. Ibn Sīnā's Theodicy, Binghamton 2000; *Margaretha T. Heemskerk*, Suffering in the Mu'tazilite Theology. 'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice, Leiden/Boston/Köln 2000; *Adnan Aslan*, 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.

² Vgl. dazu *Whitney S. Bodman*, Stalking Iblīs: In Search of an Islamic

sowie die Sintfluterzählung, in der Hebräischen Bibel auch die prophetischen Deutungen des Exils: Leid ist nach diesem Deutungsmodell die logische und quasi automatische, zumindest gerechte Folge für menschliches Vergehen gegen sich selbst, gegen Mitmenschen und gegen Gott. Nach diesem Modell ist Gott zwar der Strafende und somit streng genommen Urheber des Leids, doch verantwortlich ist letztlich der Mensch selbst durch den Missbrauch seiner Freiheit: Er erntet nur die Früchte seines Handelns.

Im Unterschied zum Koran jedoch wird dieser Tun-Ergehen-Zusammenhang oder Vergeltungsglaube bereits in biblischen Schriften selbst radikal in Frage gestellt: im Alten Testament durch Kohelet, in manch Psalmen (z. B. Ps 73) und vor allem in der Figur Hiobs³, dessen Rechtschaffenheit vor Gott feststeht, im Neuen Testament durch Jesus von Nazaret, der in der theologischen Auseinandersetzung mit anderen jüdischen Gelehrten einen Zusammenhang von individueller oder auch kollektiver Schuld mit Krankheit und Leid explizit zurückweist (vgl. Joh 9,1–3; Lk 13,1–5) – und der schließlich selbst als Gerechter leiden und sterben muss. Außerdem wird eine »Theologie nach Auschwitz« eine solche – nicht nur im Empfinden der Opfer – zynische Deutung des Übels und des Leids als Sündenstrafe nicht mehr vertreten können, selbst wenn einige jüdische Theologen ein solches Erklärungsmodell sogar auf die Schoa anwenden.⁴

1.2. Leid als Prüfung

Die in Bibel und Koran wohl dominierende Deutung des Leids ist die der *Prüfung*. Abraham und Hiob gelten hierbei als paradigmatische Gestalten, die von Gott in ihrer Treue und Festigkeit im Glauben geprüft werden. Im Koran dienen diese und andere Propheten auch als Hintergrund-

Theodicy, in: *Angelika Neuwirth* u. a. (Hg.), *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic Approach*. Proceedings of the International Symposium in Beirut, June 25th – June 30th, 1996, Stuttgart 1999, 247–269.

³ Vgl. dazu *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, *Ein Weg durch das Leid*. Die Theodizeefrage im Alten Testament, in: *Michael Böhnke* u. a., *Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 7–49, bes. 14.

⁴ Vgl. dazu *Pescach Schindler*, *Hasidic Responses to the Holocaust in the Light of the Hasidic Thought*, Hoboken 1990; *Michael Brocke/Herbert Jochum* (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982.

folie für die schwierige Situation des Propheten Muhammad und der islamischen Gemeinde vor allem in der Anfangsphase des Islam. Gemeinsames Kennzeichen dieses Deutungsmodells ist, dass Gott selbst es ist, der die Prüfung auferlegt und damit für das erfahrene Leid verantwortlich zu sein scheint. Prüfung aber setzt Freiheit und Verantwortung des Menschen voraus.

Protest und Klage gegen das Erklärungsmodell der Prüfung ist wiederum beim biblischen Hiob zu finden, während der koranische Ayyüb – wie Abraham in beiden Schriften – Ur- und Vorbild bedingungsloser Ergebung in Gottes Willen ist (*Stefan Schreiner*). Doch auch der biblische Hiob ergibt sich am Ende seines Haderns dem unerforschlichen Willen Gottes. Eben diese Deutung des Leids als göttliche Prüfung aber führte in der christlichen Theologie zur Frage nach der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes und damit letztlich zur Theodizeefrage: Warum prüft Gott die Menschen überhaupt? Warum prüft er sie in solchem – oft unerträglichem – Ausmaß? Warum prüft er die einen offensichtlich mehr als die anderen? Die muslimischen Beiträge sowie der Beitrag von *Stefan Schreiner* machen deutlich, dass diese Fragen durchaus auch Gegenstand der islamischen Theologie waren.⁵

1.3. Leid als unbegreifliches Geheimnis

Eine weitere kognitive Möglichkeit, Leid zu deuten und zu bewältigen, besteht darin, dieses als für den Menschen unerforschliche Geheimnis anzunehmen und dem Leid damit letztlich doch einen, wenn auch nicht erkennbaren, Sinn zuzuerkennen. Zu diesem Deutungsmodell ist wohl auch die koranische Hîdîr-Legende⁶ zu rechnen, welche zum Beispiel von

⁵ Vgl. dazu auch: *Michael Schwarz*, Theodicy in the Early Scholastic Theology of Islam up to al-Ghazali, Oxford University 1966 (Ph. D. Diss.); *Hamîd Dabashi*, Rumi and the Problems of Theodicy. Moral Imagination and Narrative Discourse in a Story of the Masnavi, in: *Amin Banani* u. a. (Hg.), Poetry and Mysticism in Islam. The Heritage of Rumi, Cambridge 1994, 44–69; *Cafîr Sadîk Yaran*, Kötülük ve theodise: batî ve İslâm din fel-sefesinde »kötülük problemi« ve teistik çözümler, Ankara 1997; *Mehmet S. Aydin*, The Problem of Theodicy in the Risale-i Nur, in: *Ibrahim M. Abu-Rabi'* (Hg.), Islam at the Crossroads. On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi, Albany 2003, 215–227; *Jon Hoover*, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism, Leiden 2007; *Ibrahim Kalin*, Mullâ Şadrâ on Theodicy and the Best of All Possible Worlds, in: *Journal of Islamic Studies* 18,2 (2007), 183–201.

⁶ Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Legende vgl. *Haim*

Ömer Özsoy als für ihn persönlich überzeugende Antwort auf die Leid- und Theodizeefrage erklärt wurde (ähnlich *Hüseyin Inam*). Ein vordergründig böses und leiderzeugendes Widerfahrnis erweist sich in dieser Sicht als Teil eines im Ganzen guten und sinnvollen Handelns und Planes Gottes, das der Mensch in seiner irdischen Begrenztheit nicht zu durchschauen vermag (*Nimetullah Akın*).⁷ Ihm bleibt nur die Hoffnung und das Vertrauen auf die Weisheit, Allmacht, Güte und Gerechtigkeit Gottes.

Auch die christliche Theologie kennt dieses Erklärungsmodell durch den Verweis auf den »verborgenen Gott«.⁸ Karl Rahner etwa sieht die »Unbegreiflichkeit des Leides [als] ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes«.⁹ Die »negative Theologie« hat im theologischen Grundsatz von der Geheimnishaftigkeit Gottes und im Bewusstsein der menschlichen Begrenztheit ihren Grund und ihre Berechtigung und muss auch in der Deutung und Bewältigung des Leids berücksichtigt werden (*Michael Bongardt*). Dieses Deutungsmodell kann als eine Spielart des »Prüfungs«-Paradigmas betrachtet werden, insofern es vom Leidenden Geduld und Hoffnung verlangt, ist damit aber auch mit denselben kritischen Anfragen konfrontiert. Ein zu schnelles Ausweichen auf die menschliche Undurchschaubarkeit des göttlichen Ratschlusses gefährdet auch die Rationabilität des Glaubens.¹⁰

1.4. Leiden als Ausdruck der Liebe Gottes und als geistig-seelischer Reifungsprozess

Eine besondere Erfahrung und Deutung des Leidens begegnet vorwiegend, aber nicht nur in den mystischen Traditionen: Leiden wird hier als besonderer Ausdruck der Liebe Gottes zum Menschen und umgekehrt des Menschen zu Gott interpretiert. Der Mystiker erfährt Leiden vor

Schwarzbaum, *The Jewish and Moslem Versions of Some Theodicy Legends*, in: *Fabula* 3 (1959), 119–169; *Patrick Franke*, *Begegnungen mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Stuttgart 2000.

⁷ So auch *Aslan*, *Sündenfall* (s. Anm. 1), 55.

⁸ Vgl. dazu *Ulrike Link-Wieczorek*, *Verzweiflung im Leiden und Ringen um den Gottesglauben*, in: *dies.* u. a., *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum*, Gütersloh 2004, 20–46, hier 26–33.

⁹ *Karl Rahner*, *Warum läßt uns Gott leiden?*, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 450–466, 463.

¹⁰ Vgl. auch *Klaus von Stosch*, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 180–184.

allem in Form des Getrenntseins von Gott. In der hoch- und spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit der Westkirche nahm die Sehnsucht nach Schmerz und Leiden teilweise sogar morbide Züge an.¹¹ Die Identifikation des christlichen Mystikers kann bis hin zum Phänomen der Stigmata, das heißt der Wundmale Christi führen. Auch der islamische Mystiker al-Hallāğ sieht in den Qualen einen »Ausdruck der schönsten Gnaden«.¹²

Und doch kommt gerade auch im Vergleich der Mystik beider Religionen, zumindest wie sie von den Referenten dargestellt wurden, ein unterschiedlicher Grundansatz zum Tragen (*Wolfram Reiss*): Während in der Sicht der islamischen Mystik die vorfindliche Welt trotz Leids in Ordnung ist (*Nimetullah Akın*), ist die Welt in der Sicht christlicher Mystik grundsätzlich in Unordnung (*Ulrich Schoen*); während islamische Mystiker eher die individuelle Dimension des Leidens im Blick haben, geht es christlichen Mystikern eher um das Leiden des ganzen Kosmos; während islamische Mystiker auf eine praktische Bewältigung des Leidens durch den Menschen mit Gottes Hilfe zielen, hoffen christliche Mystiker auf das Mit-Leiden und erlösende Handeln Gottes in Jesus Christus. Ob diese Unterschiede tatsächlich so deutlich existieren und pauschal gelten, müssten jedoch weitere Studien erweisen.

Christen jedenfalls können ihr persönliches Leiden als radikale Nachfolge Christi in dessen Leiden interpretieren (so schon Paulus in 2Kor 4,12). Auch das christliche Märtyrertum der Antike – nicht jedoch das der Kreuzzüge¹³ – ist in diesem Sinne zu verstehen, wengleich immer wieder davor gewarnt werden musste, das Martyrium nicht vorsätzlich zu suchen (*Arnulf von Scheliha*). Gemeinsames Kennzeichen des mystischen Umgangs mit Leid aber dürfte sein, dass es nicht um theoretisch-kognitive, sondern um eine handlungsorientierte Leidbewältigung geht: Leiden wird als Aufgabe gesehen, die in Geduld, Gottvertrauen und Dankbarkeit zu bewältigen ist. Leiden dient in dieser Sicht einem seelisch-spirituellen Reifungsprozess und wird insofern als Ausdruck der

¹¹ Vgl. dazu *Ewert Cousins*, Die menschliche Natur Christi und seine Passion, in: *Jill Raft* u. a. (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*. Bd. 2: Hochmittelalter und Reformation, Würzburg 1995, 383–399, 395.

¹² *Annemarie Schimmel*, Al-Halladsch – »O Leute, rettet mich vor Gott«. Texte islamischer Mystik, Freiburg/Basel/Wien 1995, 99.

¹³ Vgl. dazu *Peter Antes*, Kreuzzüge als »Identitätskonflikt« aus christlicher Sicht. Historisches Geschehen und symbolische Deutung, in: *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber/Duran Terzi* (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007, 147–158, bes. 157.

Güte Gottes betrachtet.¹⁴ So konnte Papst Johannes Paul II. in einem Schreiben »über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens« formulieren: »Leiden ist auch ein Anruf, die sittliche Größe des Menschen, seine *geistige Reife* zu bezeugen.«¹⁵ Dabei dürfte es nicht nur um die Bewältigung eigenen Leidens gehen, sondern auch und vor allem um die gesteigerte Empfindlichkeit für fremdes Leid.¹⁶

1.5. Der mit-leidende Gott und das stellvertretende Leiden

Eine spezifisch christliche Deutungsmöglichkeit menschlicher Leiderfahrung ist die Glaubensüberzeugung, dass Gott selbst sich – in der Person Jesu Christi – in einem Akt der Selbsterniedrigung (*Kenosis*) auf die Ebene der leidenden Kreatur begeben hat und sich auf diese Weise mit den Leidenden solidarisiert. Die Vorstellung, dass Gott selbst mit den Menschen leidet, ist für den Islam zu anthropomorph – aber auch für die christliche Theologie keineswegs unproblematisch, betonte sie doch über Jahrhunderte hinweg die Unveränderlichkeit Gottes.¹⁷ Die Rede vom (mit-)leidenden Gott ist zumindest höchst missverständlich, wenn nicht wenigstens auf den analog-metaphorischen Charakter dieser Redeweise hingewiesen wird. Ihren Sinn erhält die Vorstellung vom mit-leidenden Gott im Kontext der Soteriologie: Christus, der Sündenfreie und Gerechte, nimmt freiwillig Leiden und Sterben auf sich, er gibt sein Leben für andere hin. Es handelt sich dabei um ein gewaltfreies Martyrium. Die in den neutestamentlichen Schriften wohl noch nicht explizit enthaltene (*Martin Karrer*), wenn auch grundgelegte (vgl. Röm 3,25) Auffassung vom stellvertretenden und sühnenden Leiden Jesu Christi für die Sünden aller Menschen ist unaufgebbarer Bestandteil christlichen Glaubensgutes.

Dass es dazu keine Analogie im sunnitischen Islam, vielmehr eine bereits im Koran zu findende explizite Zurückweisung christlicher Erlösungsvorstellung gibt, war bereits vor dem Forum allseits bekannt. Der Beitrag von *Nader Purnaqqeband* und die Diskussion des betreffenden

¹⁴ So wiederum auch *Aslan*, Sündenfall (s. Anm. 1), 56.

¹⁵ *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben SALVIFICI DOLORIS über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 53 (1984), 26 (Nr. 22).

¹⁶ Vgl. *Johann Baptist Metz*, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: *ders.* (Hg.), »Landschaft aus Schreien«. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–117, 101.

¹⁷ Vgl. dazu *Herbert Vorgrimler*, Das Leiden Gottes, in: *ders.*, Wegsuche, Bd. 1, Altenberge 1997, 72–82.

Forums jedoch haben darüber hinaus das doch für viele überraschende Ergebnis erbracht, dass entgegen bisheriger Annahmen in der Literatur auch im schiitischen Islam – zumindest nicht in der Theologie (vielleicht aber in volksreligiösen Vorstellungen?)¹⁸ – keine Analogie zur christlichen Vorstellung vom sühnenden Leiden existiert, weil auch das Konzept einer kollektiven Schuldverstrickung fehlt. Eine Analogie könnte jedoch zwischen dem Leiden der schiitischen Imame und dem der christlichen Märtyrer gezogen werden, wie *Hans Zirker* aufzeigt: Sie leiden aufgrund ihrer besonderen Nähe und Treue zu Gott und können deshalb auch als Fürsprecher bei Gott fungieren.

Wie also schon bei früheren Tagungen und anderen Themen lässt sich erneut feststellen, dass in der Christologie und Soteriologie ein, wenn nicht der wesentliche theologische Unterschied zwischen Christentum und Islam besteht. Hinsichtlich der Theodizeeproblematik freilich gibt es innerhalb der christlichen Theologie einen offenen Dissens darüber, ob und inwieweit der Glaube an einen mitleidenden Gott eine befriedigende theoretische Antwort oder gar Lösung sowie eine praktisch-existentielle Hilfe sein kann.¹⁹ Die Frage nach der Ursache und dem Sinn des Leidens jedenfalls ist damit nicht beantwortet, denn »auch wenn Gott sich noch so sehr mit den Leidenden solidarisiert oder sich von dem Leiden betreffen lässt, bleibt die Frage, wieso er das Leiden allererst zulässt²⁰.«

1.6. Leiden als Preis der menschlichen Freiheit?

Die bisher referierten Deutungsversuche in Bezug auf das Leiden stellen mehr oder weniger Gott ins Zentrum der Überlegung: Er ist es, der Leid entweder als Sündenstrafe verhängt, als Prüfung auferlegt, sich selbst mit den leidenden Menschen solidarisiert oder aber dem Menschen den Grund und Sinn des Leidens im unerforschlichen Ratschluss seiner Vorsehung vorenthält. Stets aber fällt in diesen Antwortversuchen die Letztursache für das leiderzeugende Übel auf den allmächtigen Schöpfer zu-

¹⁸ Vgl. dazu *Mahmoud Ayyoub*, *Redemptive Suffering in Islām. A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā'* in Twelver Shī'ism, Den Haag/Paris/New York 1978.

¹⁹ Zur Kritik vgl. *Friedrich Hermann*, *Abschied vom Theismus? Die Theodizeuntauglichkeit der Rede vom leidenden Gott*, in: *Peter Koslowski/Friedrich Hermann* (Hg.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001, 151–176.

²⁰ *Von Stosch*, *Gott* (s. Anm. 10), 206.

rück und konfrontiert damit unweigerlich mit der Theodizeefrage. Wohl die Mehrheit gegenwärtiger christlicher, aber auch viele muslimische Theologen betonen im Gegensatz zu diesen eher traditionellen Deutungsversuchen die Verantwortung des Menschen für das Böse und damit für das Leid. Beide Religionen halten in ihren Heiligen Schriften und theologischen Traditionen einerseits an der Allmacht Gottes fest und sprechen sogar von der Vorherbestimmung Gottes, doch gaben sie andererseits selbst in den die menschliche Freiheit stark einschränkenden Entwürfen nie die Verantwortung des Menschen preis (*Tahsin Görgün, Ömer Özsoy, Anja Middelbeck-Varwick*).²¹

Zumindest das moralische Übel lässt sich damit überzeugend auf die freie Willensentscheidung und das freie Handeln des Menschen zurückführen.²² Gegenwärtige christliche Theologen verweisen jedoch auch auf den inneren Zusammenhang der so genannten natürlichen Übel mit der menschlichen Freiheit: Menschliche Freiheit ist demnach nur in einer durch die bestehenden Naturgesetze geordneten Welt sinnvoll möglich, weil Handlungen berechenbar sein müssen. Naturgesetze aber haben natürliche Übel wie Erdbeben, Krankheiten etc. zur Folge, die somit notwendige Übel sind, die zugunsten der menschlichen Freiheit in Kauf genommen werden müssten.²³ Moralische wie natürliche Übel und daraus resultierendes Leid wären demzufolge der »Preis«, den der Mensch für die eigene Freiheit zu bezahlen hat. Die einzige dann noch zu beantwortende Frage wäre, ob dieser Wert der Freiheit das faktische Ausmaß des Leidens aufzuwiegen vermag.

Damit fällt auch in diesem Modell die letzte Frage auf Gott zurück: Warum hat er den Menschen überhaupt frei erschaffen? Die Frage nach dem Sinn des Leidens ist somit identisch mit der Frage nach dem Sinn des so verfassten menschlichen Lebens überhaupt. Bejaht man die grundsätzliche Sinnhaftigkeit der so beschaffenen menschlichen Existenz und

²¹ Vgl. dazu auch *Andreas Renz*, Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, 378–411, sowie die Beiträge in: *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber* (Hg.), Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?, Stuttgart 2004, 139–184.

²² Vgl. *Kreiner*, Leid (s. Anm. 1), 207–319; *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, 479–512; *Aslan*, Sündenfall (s. Anm. 1), 31.

²³ Vgl. *Kreiner*, Leid (s. Anm. 1), 321–393; *von Stosch*, Gott (s. Anm. 10), 258–269.

nimmt man damit zumindest ein gewisses Maß an unausweichlicher Leiderfahrung als schöpfungsgemäß an, was Kennzeichen der monotheistischen Religionen Christentum und Islam ist, so könnte man immer noch fragen, ob der Schöpfergott nicht zumindest das Ausmaß des Leidens hätte begrenzen und trotzdem die Freiheit des Menschen garantieren können. Hier kommt die Frage nach der »besten« aller möglichen Welten ins Spiel, die interessanterweise bereits lange vor Leibniz von dem großen muslimischen Theologen, Philosophen und Mystiker al-Ġazālī gestellt worden ist.²⁴

Damit wird auch deutlich, dass die Theodizeefrage nicht einfach nur von außen – etwa von der Philosophie – an die monotheistischen Religionen herangetragen wurde und wird, wie *Peter Antes* in seinem Beitrag meint.²⁵ Die Sache ist – wenn auch *avant la lettre* – längst vor der Aufklärung genuine Fragestellung in Bibel, antiker Philosophie und sogar im Islam, wenn auch zugegebenermaßen nicht in jener neuzeitlichen Radikalität, wird doch die Existenz Gottes – von Ausnahmen abgesehen – nicht wirklich in Frage gestellt. Die Frage nach dem Sinn des Leids und die Theodizeefrage werden wohl auch deshalb erst in der Neuzeit so radikal aufgeworfen, weil erst in diesem Kontext Wert und Würde des Individuums und seiner irdischen Existenz voll zur Geltung kommen.²⁶

Zurück aber zu der Frage, ob Gott nicht das Ausmaß des Leidens hätte begrenzen können. Der Philosoph Richard Swinburne gibt auf den Einwand zu bedenken, dass das Ausmaß menschlichen Leids faktisch durch ein Naturgesetz begrenzt wurde: nämlich durch den Tod.²⁷ Mag dieses Argument vor allem für aktuell von Leid Betroffene zynisch klingen, so sehen doch tatsächlich Christentum wie Islam im Tod ein schöpfungsmäßig notwendiges Faktum allen Lebens (abgesehen von bestimmten Traditionen im Christentum, welche im Tod eine Folge des

²⁴ Vgl. *Ormsby*, Theodicy (s. Anm. 1), 118.

²⁵ Vgl. auch *Navid Kermani*, Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005, 110. Zur Theodizeefrage in der islamischen Theologie (*kalām*) vgl. auch *van Ess*, Theologie und Gesellschaft, Bd. 4 (s. Anm. 22), 506–512.

²⁶ Vgl. dazu *Gerd Neuhaus*, Der »Fels des Atheismus«? Die neuzeitliche Radikalisierung der Theodizeefrage im Spiegel der Literatur, in: *Böhnke*, Leid (s. Anm. 2), 106–144, bes. 114 f., 141.

²⁷ Vgl. *Richard Swinburne*, The Free Will Defence, in: *Marco M. Olivetti* (Hg.), Teodicea oggi?, Padua 1988, 585–596, 591; ihm folgend *Kreiner*, Leid (s. Anm. 1), 267 und *von Stosch*, Gott (s. Anm. 10), 254, der jedoch zugleich fragt, ob diese »Sicherheitschranke« ausreicht, vgl. ebd. Anm. 249.

Sündenfalls sehen), das zumindest das irdische Leiden beendet und somit begrenzt.

Es könnte aber auch gefragt werden, warum Gott nicht zumindest gelegentlich in den Geschichts- und Naturverlauf unmittelbar eingreift, um auf diese Weise massives Leid zu verhindern. Aus Sicht der traditionellen christlichen wie islamischen Theologie scheint die Vorstellung eines unmittelbaren Eingreifens Gottes aufgrund seiner Allmacht nicht besonders problematisch. Für viele christliche, aber auch einige muslimische (*Ömer Özsoy*) Theologen ist heute – gerade im Angesicht der Schoa – die Vorstellung von einem in Natur und Geschichte unmittelbar eingreifenden Gott jedoch problematisch geworden, erhebt sich doch sonst sofort die Frage, warum er etwa den Holocaust nicht verhindert hat. Auch stellt sich die Frage, ob angesichts eines unmittelbaren Eingreifens Gottes noch die Freiheit des Menschen gewahrt wäre.

Gegenwärtige Ansätze in der christlichen Theologie denken ein Einwirken Gottes auf die Welt im Sinne seines Geistwirkens auf den Menschen.²⁸ Ein solches Wirken setzt jedoch ein freies Sich-Öffnen des Menschen für den göttlichen Impuls voraus. Dies aber wiederum würde bedeuten, dass Gott sich bei der Realisierung seines Schöpfungsziels vom Menschen abhängig macht: »Das Gottsein Gottes bleibt bei diesen Überlegungen dann gewahrt, wenn Gott die von ihm gesetzte Freiheit weiter bestimmen kann und insofern den Ausgang der Geschichte in der Hand behält.«²⁹ Die Mehrheit muslimischer Theologen wird einer solchen Sicht der – wenn auch freiwilligen und begrenzten – Abhängigkeit Gottes vom Menschen nicht zustimmen können, weil sie damit die Allmacht Gottes gefährdet sieht: Nichts geschieht ohne die Erlaubnis Gottes. Hier zeigt sich also ein folgenreicher Unterschied, von dem die weitere Diskussion und theologiegeschichtliche Entwicklung erweisen muss, ob er von grundsätzlicher und bleibender Natur ist.

²⁸ Vgl. zum Beispiel *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1984, 94; zum Ganzen auch *Reinhold Bernhardt*, Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, bes. 399–404; *Hans C. Schmidbauer*, Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung, St. Ottilien 2003; *von Stosch* entwickelt in diesem Zusammenhang eine trinitätstheologische Begründung der Rede von Gottes Handeln in der Welt, die gerade im Hinblick auf das interreligiöse Gespräch weiter diskutiert werden müsste, vgl. *ders.*, Gott (s. Anm. 10), bes. 337–399.

²⁹ *Von Stosch*, Gott (s. Anm. 10), 46.

1.7. Würdigung und Kritik der Deutungsversuche

Mit den auf der Tagung diskutierten und hier vorgestellten Deutungsversuchen sind keineswegs alle möglichen Erklärungsmodelle erfasst worden.³⁰ Die Deutung des Leidens als Strafe scheint in christlicher wie islamischer Theologie heute – von eher fundamentalistischen Lesarten abgesehen – keine oder zumindest keine größere Bedeutung mehr zu spielen, ist sie doch, wie gezeigt wurde, theologisch in höchstem Maße problematisch (*Michael Bongardt*). Damit soll nicht geleugnet werden, dass so manches Leiden kausale Folge eigenen schuldhaften Handelns ist. In der christlichen Theologie der Gegenwart konzentriert sich die Diskussion deshalb auf die Freiheit des Menschen als Erklärung für das Übel und damit auch für das Leid in der Welt. In der islamischen Theologie scheint das »Prüfungsmodell«³¹ zu dominieren, das sich jedoch mehr oder weniger zwangsläufig mit dem Freiheitsmodell verbindet, ist doch Prüfung nur sinnvoll, wenn es Wahlmöglichkeiten gibt. Wenn auch wiederum nicht geleugnet werden soll und kann, dass viele Leiden zumindest von den Betroffenen auch als Prüfung und folglich in gewisser Weise als sinnvoll gedeutet werden können, so steht dieses Modell nach Ansicht der christlichen Verfasser dieses Beitrags dennoch in der Gefahr der Funktionalisierung etwa in Form der Pädagogisierung und Verharmlosung des Leidens: »Das Leiden ist viel zu oft zu verheerend, um ihm noch irgendeinen pädagogischen Nutzen zusprechen zu können – zumindest nicht über die Köpfe der von ihm Betroffenen hinweg.«³² Muslimische Theologen wenden sich zwar auch gegen ein falsches Gottvertrauen, das zu einem Fatalismus führt, können sich aber wohl einer so grundsätzlichen Kritik des Prüfungsmodells nicht anschließen.

Dass sowohl für die christliche wie für die islamische Theologie in der Freiheit des Menschen ein Schlüssel für das Leid- und Theodizeeproblem liegt, dürfte als ein wichtiges Ergebnis dieser Tagung festzuhalten sein. Die Frage, ob das Argument der menschlichen Freiheit eine

³⁰ So fehlt etwa die seit Augustinus im Christentum bekannte Deutung des Übels als »Mangel an Gutem«, welche jedoch als unzulässige Verharmlosung des Leidens zu kritisieren ist, die nicht zur Lösung des Theodizeeproblems beiträgt. Weitere Lösungsversuche schränken die Eigenschaften entweder der Güte oder der Allmacht Gottes ein. Im Volksglauben beider Religionen gibt es darüber hinaus ganz eigene Erklärungsmodelle für das Übel wie etwa den »Bösen Blick«.

³¹ So auch *Aslan*, Sündenfall (s. Anm. 1), 47, 52 f., 56 f.

³² *Von Stosch*, Gott (s. Anm. 10), 191.

endgültige und umfassend befriedigende Lösung des Problems darstellt, ist und bleibt freilich strittig und hängt von einer Reihe theologischer-hermeneutischer sowie persönlicher Voraussetzungen ab. Es muss akzeptiert werden, dass es eine Vielzahl von Deutungen und damit auch Bewältigungsversuchen in Bezug auf das Leiden gibt (*Michael Bongardt*). Das Plädoyer für das argumentative »Offenhalten«³³ der Theodizeefrage jedenfalls hat darin seine Berechtigung (*Anja Middelbeck-Varwick*). Ohnehin bleibt festzuhalten, dass die dogmatischen und philosophischen Erklärungsversuche nur sehr bedingt – zumindest erst in einer gewissen Distanz³⁴ – eine Rolle bei der individuellen praktischen Leidbewältigung spielen (*Karl Federsmidt, Hüseyin Inam, Christine Lienemann-Perrin*)³⁵ – was die Theologie jedoch nicht von ihrer Aufgabe entbindet.

2. Die Herausforderung durch die Theodizeefrage

Sämtliche Deutungs- und Erklärungsmodelle, ob in den Schriften grundgelegt oder mit Hilfe der Vernunft ersonnen, dürfen in keinem Fall so verstanden oder dazu missbraucht werden, Leiden irgendwie zu rechtfertigen: Es geht nicht um die Rechtfertigung des Leidens (»Pathodizee«), sondern um eine plausible Erklärung der Ursachen des Leidens (damit diese möglichst beseitigt oder beherrscht werden können). Es geht bei der Theodizee entgegen einem häufigen Missverständnis auch nicht um eine Rechtfertigung Gottes, sondern vielmehr um eine rationale Rechtfertigung des Glaubens an einen gütigen, allmächtigen und gerechten Schöpfergott angesichts des unvermeidlichen und sinnlosen Leids.³⁶ Es braucht dabei gar nicht geleugnet werden, dass es auch Leiden gibt, die – etwa aus biologischer Sicht (z. B. Schmerzen als wichtige Indikatoren) – durchaus sinnvoll sein können. Bei der Theodizeefrage geht es um jene

³³ Vgl. *Jürgen Werbick*, Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebets, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 18 (2001), 40–59, 49.

³⁴ Vgl. *Willi Oelmüller*, Über das Leiden nicht schweigen. Philosophische Antwortversuche, in: *Metz* (Hg.), »Landschaft aus Schreien« (s. Anm. 16), 56–80, 58.

³⁵ Es fehlen noch eingehendere empirische Untersuchungen, wie Muslime in der Gegenwart, besonders auch in der Migration, Leid erfahren und bewältigen; verwiesen sei hierzu jedoch auf *Frank Kemper*, Meaning among Moroccan Muslim Migrants. In Search of an Islamic Theodicy, in: *Journal of Empirical Theology* 13/2 (2000), 5–18.

³⁶ Vgl. *Kreiner*, Gott (s. Anm. 1), 24.

Leiden, die absolut keinen Sinn haben können und deshalb nicht sein sollen wie etwa die Leiden der Opfer der Schoa.³⁷

Manchen theologischen Ansätzen vor allem nach Auschwitz geht es auch oder mehr um eine Rechtfertigung des Menschen angesichts dessen, wozu der Mensch im Bösen fähig ist (»Anthropodizee«). »Auschwitz« oder die »Schoa« stellen mindestens für die christliche Theologie den unausweichlichen und unhintergehbaren Kontext jeglicher Reflexionen über das Böse und das Leid dar.³⁸ Ist dieser Kontext aber nicht universal? Muss sich nicht auch die islamische Theologie dem Faktum der Schoa stellen, auch wenn das Bewusstsein dafür in der muslimischen Welt gegenwärtig noch kaum besteht? Oder wird hier doch ein grundsätzlicher und wesentlicher Unterschied in der Herangehensweise beider Theologien offenbar, der darin bestünde, dass die islamische Theologie auf der Basis des Koran die radikale Infragestellung Gottes bzw. des Glaubens an Gott angesichts des Leidens nicht an sich heran lässt?³⁹ Würde aber eine Theologie, die sich gegen diese Frage immunisiert, nicht zum Fideismus?⁴⁰

Einige muslimische Stimmen bei der Tagung, die auch hier dokumentiert sind, lassen sich tatsächlich in diese Richtung deuten: Das Böse⁴¹ und das daraus resultierende Leid wird zum einen auf das Handeln des Menschen zurückgeführt, zum anderen auf Gottes nicht weiter hinterfragbaren und durchschaubaren weisen Schöpfungsplan (*Tahsin Gör-gün, Ömer Özsoy*). Während gegen das von Menschen verursachte und verantwortete Leid (das moralische Übel) muslimischerseits sehr wohl protestiert wird – gegenwärtige politische Strömungen und Bewegungen in der islamischen Welt bedienen sich gerade dieses Protestes –, scheinen die meisten Muslime natürliche Übel wie Erdbeben weithin klaglos mit

³⁷ Vgl. von Stosch, Gott (s. Anm. 10), 175. Es kann freilich nicht ausgeschlossen werden, dass jemand in Bezug auf sein eigenes Leiden stets Sinn darin findet, doch ist dies eben nie in Bezug auf fremdes Leiden zulässig, vgl. ebd. 189.

³⁸ Vgl. dazu *Manfred Görög/Michael Langer* (Hg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997.

³⁹ So etwa die Einschätzung von *Hans Zirker*, »Er wird nicht befragt ...« (Sure 21,23) – Theodizee und Theodizeeabwehr in Koran und Umgebung, in: *ders.*, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 204–220; sehr deutlich wird eine solche Theodizeeabwehr beispielsweise auch bei *Aslan*, *Sündenfall* (s. Anm. 1), 32, 47.

⁴⁰ Vgl. von Stosch, Gott (s. Anm. 10), 178.

⁴¹ Vgl. dazu *Gustav E. von Grunchebaum*, *Observations on the Muslim Concept of Evil*, in: *Studia Islamica* 31 (1970), 117–134.

Verweis auf die Vorsehung oder Bestimmung Gottes demütig und ergeben hinzunehmen (vgl. *Dževad Hodžić, Bülent Ucar*).⁴² Doch es gibt auch innermuslimischen Widerspruch gegen ein allzu schnelles Ausweichen oder Relativieren des Problems und stattdessen das Plädoyer, sich den radikalen Anfragen zu stellen (*Zekirija Sejdini*).⁴³ Und die Frage, wie ein gerechter und gütiger und zugleich allmächtiger Gott sinnloses Leiden zulassen kann, stellt die radikalste Anfrage an jeden Monotheismus und deshalb den »Fels des Atheismus« (Georg Büchner) dar. Es geht bei der Theodizee also um kein akademisches Glasperlenspiel, sondern um nichts weniger als die Begründung der Sinnhaftigkeit des monotheistischen Glaubens.

3. Protest und Klage als Formen der Leidbewältigung

Die angedeutete unterschiedliche Grundeinstellung, die sich in einer zweifellos optimistischeren Sicht von Natur und Mensch im Islam ausdrückt (*Ömer Özsoy, Hüseyin Inam*)⁴⁴, könnte – neben dem Faktum, dass der Koran nach seinem Selbstverständnis nicht menschliche, sondern göttliche Rede ist⁴⁵ – auch Erklärung dafür sein, dass im Islam das Recht auf Klage, ja Rebellion im Leid keine oder zumindest weniger eine Rolle spielt als in Judentum und Christentum. Hier gibt es unbestreitbar einen Unterschied, der jedoch nicht verabsolutiert werden sollte: Auch in der kirchlichen Gebetstradition und Liturgie wurde die Klage über weite Strecken unterdrückt⁴⁶, umgekehrt gab und gibt es sehr wohl auch im Islam – wenn auch größtenteils nur in Strömungen der Mystik – das

⁴² Vgl. dazu auch *David S. Sayers*, Muslim Theodicy as Reflected in Turkish Media Reactions to the 1999 Earthquake, in: *Studies in Contemporary Islam* 3,1 (2001), 1–37.

⁴³ Für *Kermani*, Schrecken Gottes (s. Anm. 25), 126, stellt sich die Theodizeefrage im Islam aufgrund der starken Betonung der Allmacht und Gerechtigkeit Gottes sogar noch drängender als in Judentum und Christentum.

⁴⁴ Diese positivere Sicht bringt auch *Aslan*, Sündenfall (s. Anm. 1), 46 f., zum Ausdruck; ebenso *Smail Balić*, Art. Leiden. 3. Islamisch, in: *Adel Th. Khoury* (Hg.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe*, Graz/Wien/Köln 1996, 653 f.

⁴⁵ Vgl. *Hans Zirker*, *Islam*, 208; *Kermani*, *Schrecken Gottes* (s. Anm. 25), 166.

⁴⁶ Vgl. *Claus Westermann*, *Die Klagelieder*. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1990, 78, 87; *Georg Beirer*, *Die heilende Kraft der Klage*, in: *Georg Steins* (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich*. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 16–41, 17.

Phänomen der Klage und sogar wie im Falle 'Atṭār's (gest. 1220) der radikalen Anklage Gottes.⁴⁷

Dennoch darf und muss aus biblisch-christlicher Perspektive heute gefragt werden, ob nicht Protest und Klage wichtige Formen der Verarbeitung und Bewältigung im akuten Leid sind, wie auch die moderne Trauerforschung nahelegt (*Karl Federsmidt*).⁴⁸ Sind Protest, Klage, Zweifel nicht auch gerade Ausdruck des Glaubens, Ausdruck des aktiven Ringens in der Beziehung zu Gott, welches schließlich doch zur geduldi- gen Annahme des Leides führt? »Die Not in der Klage herauszuschreien, ja Gott an seine guten Absichten zu erinnern, bedeutet nicht die Krise oder das Ende der Gottesbeziehung, sondern ist eine Intensivform des Glaubens. Wer klagt, erwartet von Gott etwas, hofft auf die Wiederher- stellung seines Rechtes. Nicht die Klage gefährdet die Beziehung, son- dern das unausgesprochene Leid, die isolierende Not, das bohrende Nichtverstehen.«⁴⁹ Auffallend beim biblischen Hiob ist doch, dass er im Gegensatz zu seinen Freunden nicht nur *über* Gott spricht, »sondern auch und vor allem *zu* Gott – klagend und anklagend«⁵⁰ – und auf diesem Weg zur Annahme seiner Situation gelangt.

Was aber ist mit jenen, die an ihrem eigenen Leid oder aber am Leid der anderen zerbrechen? Sind sie einfach zu schwach im Glauben? Haben sie die Prüfung nicht bestanden? Jedes theologische Urteil muss in solch einem Fall verstummen, will es sich nicht dem Vorwurf des Zy- nismus aussetzen.

4. Der Imperativ der Leidvermeidung und der Solidarität mit den Leidenden

So verschieden die theologischen Ansätze und Lösungsversuche sind, Leid zu deuten, in einem sind sich Christen und Muslime, so auch der Tenor der hier dokumentierten Tagung, einig: in der moralischen Ver- pflichtung sowohl des Einzelnen wie der jeweiligen Glaubensgemein-

⁴⁷ Vgl. *Kermani*, Schrecken Gottes (s. Anm. 25); *Hellmut Ritter*, Muslim Mystics' Strife with God, in: *Oriens* 5 (1952), 1–15; *Annemarie Schimmel*, Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam, München 1995, 189.

⁴⁸ Spezifische Seelsorge wie Sterbe- und Trauerbegleitung gibt es zwar im islamischen Bereich, ist jedoch nicht wie im Christentum professionalisiert.

⁴⁹ *Georg Steins*, Klagen ist Gold!, in: *ders.* (Hg.), Schweigen (s. Anm. 46), 9–15, 10; *Kermani*, Schrecken Gottes (s. Anm. 25), 210 f.

⁵⁰ *Schwienhorst-Schönberger*, Leid (s. Anm. 3), 15.

schaft, zum einen dazu beizutragen, jedes vermeidbare Leid zu verhindern oder zumindest zu vermindern, und zum anderen den Leidenden zu helfen, ihnen beizustehen, bei ihnen auszuharren, mit ihnen zu trauern und zu hoffen, ihnen eine Stimme zu geben.⁵¹ Für das Christentum stellt dabei das Handeln Jesu an den Kranken, Armen, Ausgestoßenen die Grundlage einer leidempfindlichen, universalen Ethik dar (*Karl Federschmidt*). Nach Mt 25 begegnet im Leidenden Gott selbst und der Mensch wird einst nach seinem Handeln gegenüber den Leidenden gerichtet werden. Die christliche Theologie sieht darin die unauflöbliche Einheit von Gottes- und Nächstenliebe begründet.⁵²

Interessant ist, dass eben jene jesuanische Überlieferung auch in die Prophetenüberlieferung gelangt ist und sogar als *Ḥadīṯ qudsī* (außerkoranisches Gotteswort) eine herausgehobene Stellung einnimmt (*Dževad Hodžić*). Gott identifiziert sich mit den Leidenden: Mag dieser Gedanke nach christlichem Empfinden untypisch sein für den Islam, so ist er offensichtlich doch auch im Islam enthalten und könnte damit eine gemeinsame Grundlage einer sich an der Autorität der Leidenden orientierenden Ethik bilden, wie sie vor allem auch in der Befreiungstheologie vertreten wird.⁵³ Eine triumphalistische Geschichts- und Siegertheologie, wie sie beide Religionen in der Geschichte immer wieder vertreten haben und manche in beiden Religionen heute noch vertreten, verbietet sich von daher. Eine leidsensible Theologie und Glaubenspraxis stellt vielmehr jegliche Macht- und Herrschaftsansprüche ebenso kritisch in Frage wie eine »individualisierte Sündenmoral«⁵⁴.

⁵¹ Vgl. *Michael Böhnke*, Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids, in: *ders.* u.a., *Leid* (s. Anm. 2), 69–105, 71.

⁵² Vgl. dazu *Karl Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Zürich/Einsiedeln/Köln ²1968, 277–298.

⁵³ In der christlichen Theologie betont *Johann Baptist Metz* die »Autorität der Leidenden« und entwirft eine universale Ethik der »Compassion«, vgl. *ders.*, *Compassion*. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: *ders./Lothar Kuld/Adolf Weisbroch* (Hg.), *Compassion*. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg/Basel/Wien 2000, 9–18. Den sicherlich profiliertesten befreiungstheologischen Ansatz in der islamischen Theologie vertritt *Farid Esack*, *Qur'an, Liberation & Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford 1998.

⁵⁴ *Metz*, *Theodizee-empfindliche Gottesrede* (s. Anm. 16), 87, vgl. ebd. 101.

Christen und Muslime sollten nicht nur das individuelle Leid im Blick haben, sondern sich auch um die Analyse und Überwindung ungerechter und Leid verursachender Strukturen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft bemühen (*Tahsin Görgün*). Sie dürfen sich nicht zufrieden geben mit der Welt, wie sie ist, Leid auch nicht einfach passiv ertragen: »Menschen sollen nicht im Leiden wachsen, sondern im Kampf gegen das Leid – sei es ihr eigenes oder das anderer Lebewesen.«⁵⁵ Das Leiden darf auch nie verzweckt oder funktionalisiert werden, weil damit die Würde der Leidenden verletzt wird. Johann Baptist Metz fordert daher zu Recht, dass zur Leidsensibilität auch das Wahrnehmen und Erinnern nicht nur der eigenen, sondern auch der fremden Leiden, sogar der Leiden des Feindes, gehört.⁵⁶ Gerade im leidgeprägten Verhältnis von Christentum und Islam in Geschichte und Gegenwart darf auch das durch den anderen erlittene Leid nicht verdrängt oder geleugnet, sondern muss wahrgenommen, aufgearbeitet und geheilt werden. Habermas betont zu Recht, dass hierin die »motivationale und sensibilisierende« Bedeutung der Religionen liegt (*Arnulf von Scheliha*).

5. »Wie lange noch?« – die »eschatologische Unruhe«⁵⁷

Christlicher wie islamischer Glaube wissen letztlich gleichermaßen darum, dass die irdische Existenz – trotz allen menschlichen Bemühens um Leidüberwindung – leidbehaftet sein und bleiben wird. Insofern gibt es »keinen Weg am Leid vorbei«, wohl aber »einen Weg durch das Leid hindurch«⁵⁸, und zwar im Bewusstsein der Gegenwart Gottes (vgl. Ex 3,14; Sure 2,186; 40,60), der das Heil des Menschen will. Christen wie Muslime erfahren und bekennen die tröstende, aufrichtende, heilende, erneuernde Kraft Gottes. Sie hoffen zugleich auf eine endgültige Überwindung des Leids und auf einen Ausgleich für ungerecht erlittenes Leid in der eschatologischen Vollendung, wenn die Allmacht Gottes alle relative Autonomie der Welt und des Menschen zurücknimmt und damit auch die Macht des Bösen und des Leidens der ganzen Schöpfung aufhebt. Die Frage nach dem »Warum?« des Leids verwandelt sich in dieser Hoffnung in die drängende Frage der Psalmisten »Wie lange noch?«

⁵⁵ *Kreiner*, Leid (s. Anm. 1), 362.

⁵⁶ Vgl. *Metz*, Theodizee-empfindliche Gottesrede (s. Anm. 16), 86.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ *Schwienhorst-Schönberger*, Leid (s. Anm. 3), 9.

(Ps 13,2.3; 89,47) und in die flehentliche Bitte, dass Gottes Wille endlich geschehen, seine Herrschaft endlich kommen möge.

Für Christen ist die Auferstehung Jesu Christi die Vorwegnahme dieses eschatologischen Geschehens, das allen Menschen verheißen ist. In dieser eschatologischen Spannung zwischen leidhafter irdischer Existenz und Hoffnung auf ein leidfreies, glückseliges Leben nach dem Tod aber stehen und leben Christen und Muslime gleichermaßen: »Wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung.« (Röm 8,24 f.) Diese Hoffnung wird dann keine billige Vertröstung auf das Jenseits, wenn Christen und Muslime – im Idealfall zusammen – gegen leiderzeugende Strukturen in der Welt eintreten und sich in Solidarität und Nächstenliebe den Leidenden bedingungslos zuwenden.