

Leiden/schaft – eine Annäherung an die Theodizee-Frage aus islamischer und christlicher Sicht

Margit Eckholt und Merdan Güneş*

Abstract

With the publication in 2005 of “Der Schrecken Gottes – Attar, Hiob und die metaphysische Revolte” [“The Terror of God – Attar, Job and the Metaphysical Revolt”], focussing on the “Book of Suffering” by the Persian poet and Sufi scholar Farīd ad-Dīn al-‘Aṭṭār (c. 1145–c. 1220), Navid Kermani published results of a research that evoked a strong response from both a Muslim as well as a Christian theological point of view. The work traces al-‘Aṭṭār’s answer to the problem of suffering and how it is consistent with God’s justice, capturing its fascinating, whilst also startling nature of expression. His thinking does not eschew the darkness and the terror of God. On the contrary, his reflections display such a degree of insightfulness as was first attained in Western modernity. In a collaborative and interreligious exploration, the authors of this article approach the question of theodicy from an Islamic and Christian perspective, thus seeking, in light of the questions raised by Kermani, to enter both the mystical theology of Islam and of Christianity into a dialogue concerning the questions of theodicy and the compassion of God. In so doing, they present an introductory and further to be expanded upon contribution to the field of mystical and dogmatic theology.

Keywords

Theodicy, compassion, suffering and passion, mysticism, dogmatic theology, Job, al-‘Aṭṭār, Navid Kermani, Johann Baptist Metz.

Vorwort

Die Mystik gleicht, mit den Worten Annemarie Schimmels, einem Fluss, der durch alle Religionen fließt und ihre spirituelle Lebensquelle darstellt.¹ Somit stellt sie ein Bindeglied zwischen den Religionen dar, weshalb sie zu den wichtigsten

* Prof. Dr. Margit Eckholt ist Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück. Sie ist Co-Sprecherin des Osnabrücker Graduiertenkollegs „Religiöse Differenzen gestalten – Pluralismusbildung in Christentum und Islam“. Prof. Dr. Merdan Güneş ist Juniorprofessor für Islamische Mystik, Philosophie und Glaubenslehre am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück und Mitgestalter des genannten Graduiertenkollegs.

1 Vgl. Annemarie Schimmel, *Wie universal ist die Mystik? Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt*, Freiburg i. Br. 1996, S. 11.

Grundlagen des interreligiösen Dialogs zählt. Obwohl zwischen der Mystik und der Systematischen Theologie bzw. Islamischen Dogmatik, dem *kalām*, wesentliche Unterschiede bestehen und im Verlauf der Geschichte gewisse Differenzen zwischen Vertretern beider Disziplinen festzustellen sind, ist es dennoch nicht möglich, diese Dimensionen gänzlich voneinander zu trennen. Im Zeichen dieser Beziehung stand u. a. das kooperative Seminar zur *mystischen Theologie* des Instituts für Islamische Theologie mit der Katholischen Theologie. Mit diesem Seminar wurde das Ziel verfolgt, eine Gegenüberstellung zwischen Islamischer und Christlicher Mystik sowie Theologie zum Thema *Liebe und Freundschaft* vorzunehmen. Auf dieser kooperativen Erfahrung im Wintersemester 2017/18 aufbauend wurde im darauffolgenden Wintersemester ein weiteres Seminar mit dem Titel *Leiden/schaft* veranstaltet. Die Grundlage für diese Veranstaltung bot die Habilitationsschrift „Der Schrecken Gottes – Attar, Hiob und die metaphysische Revolte“ von Navid Kermani. Mit Farīd ad-Dīn al-‘Aṭṭār (gest. um 617/1220) und Hiob als zentralen Subjekten der Arbeit eignete sie sich in vielerlei Hinsichten für die Themengebiete des Leids und der Leidenschaft. Kermani geht hierin auf die islamische wie auch christliche Perspektive ein und ermöglicht dadurch einen vielseitigen Einblick in die Thematik.

Um die Ergebnisse des Seminars im Wintersemester 2017/18 und weitere Denkanstöße zu sichern sowie Einblicke in beide Theologien zu ermöglichen, ist dieser gemeinsame Artikel aus islamtheologischer und katholisch-theologischer Perspektive entstanden. Es handelt sich um einen einführenden Aufsatz, der versucht, die Debatten um das Leiden Gottes und die Theodizee-Problematik aus einer gemeinsamen Annäherung an mystische und geistliche Dimensionen der Theologie zu erschließen. Der Beitrag erhebt dabei jedoch nicht den Anspruch einer erschöpfenden Annäherung an die komplexe Theodizee-Frage aus der Perspektive rationaler Theologie. Vielmehr ist er aus Perspektive der dogmatisch-theologischen und mystischen Theologie geschrieben und thematisiert daher nicht die Grundfragen einer religionsphilosophischen Annäherung an die Theodizee-Frage. Hierbei werden nur einige Pisten skizziert, die mögliche Wege einer Annäherung zwischen Christlicher und Islamischer Theologie in der Frage nach dem Leiden Gottes aufzeigen können. Eine weitergehende Auseinandersetzung, auch unter Einbeziehung der Debatten auf dem Feld rationaler Theologie, d. h. der Auseinandersetzung mit dem klassischen und personalen Theismus, steht sicher noch aus.

Einführung

Der Begriff *Leiden/schaft* steht für die Beziehung zwischen Gut und Böse, Leid und Liebe und bietet damit einen unmittelbaren Bezug zur Frage der Theodizee. Das Theodizeeproblem gewann im christlichen Kontext insbesondere im Zeitalter der Aufklärung an Bedeutung und stellte eine große Herausforderung an den Glauben dar. Die Existenz von Übel gilt seit dem Altertum als kausale Ursache für

Atheismus.² Eine Annäherung an das Problem des Übels kann in Anbetracht seiner Vielschichtigkeit sowohl aus theologischer als auch aus mystischer Sicht stattfinden. Im Laufe der Jahrhunderte, vielleicht sogar Jahrtausende, sind unterschiedliche Erklärungsansätze und Denkschulen entstanden,³ die während des Seminars in allgemeiner Form thematisiert wurden. Wie im Artikel verdeutlicht werden soll, bestehen zwischen den Sunniten, den muslimischen Philosophen (*falāsifa*) und den Mu'taziliten erhebliche Unterschiede im theologischen Umgang mit Leid und Übel auf der Welt.⁴ Während manche Strömungen versuchten, dieses Problem durch die Leugnung des tatsächlichen Übels bzw. durch dessen Interpretation als Mittel für einen höheren Zweck zu bewältigen, suchten andere dessen Lösung in Überlegungen über Gott.⁵ Fest steht, dass viele klassische Lösungsversuche keine umfassend befriedigenden Antworten hervorbrachten, weshalb die Suche nach möglichen Antworten noch immer aktuell ist. Kermanis diesbezügliche Ansichten, die er in seinem Buch darstellt, wurden im Seminar rezipiert und kritisch reflektiert.

Die verschiedenen philosophischen Denkrichtungen haben sich ausgiebig mit dem Problem von Gut und Böse auseinandergesetzt, wobei der Koran selbst diese Thematik kaum aus theoretisch-systematischer Perspektive aufgreift. Vielmehr konzentriert sich der koranische Ansatz auf die praktische Dimension, indem er den Menschen ermahnt, sein eigenes Verhalten zu bessern und Übel auf der Welt zu verhindern.⁶ In Bezug auf die Frage nach Leiderfahrungen stellt die Theologie überwiegend die Frage nach dem Warum, während die Mystik sich mit der Frage nach dem Umgang mit Leid auseinandersetzt.⁷ Es soll verdeutlicht werden, dass sich zahlreiche muslimische Gelehrte bei der Leidfrage dem *philosophischen Op-*

2 Vgl. Selahettin Akti, *Gott und das Übel – Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyiddīn Ibn 'Arabī*, Xanten 2016, S. 16; Muhsin Akbaş, *The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian, and Islamic Thought*, Lampeter 1999, S. 1; Emine Ögük, „İslâm Düşüncesinde Şer Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti Hikmet“, in: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1), S. 11–38; Özcan Akdağ, „Kötülük Sorumu ve Teodise“, in: International Journal of Social Science 38 (2015) 2, S. 473–480; William Hasker, „Human Freedom and the Problem of Evil“, in: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53 (2012) 1, S. 167–181.

3 Für eine übersichtliche Darstellung der verschiedenen Denkschulen vgl. 'Alī Maḥmūd al-'Umarī, „*Ilm al-kalām wa-š-šubuhāt al-mu'āşira. Muşkilat aş-şarr 'ind al-Imām al-Māturīdī namūdağan*“, in: FSM Scholarly Studies Journal of Humanities and Social Sciences 11 (2018), S. 387–398; Jon Hoover, „A Typology of Responses to the Philosophical Problem of Evil in the Islamic and Christian Traditions“, in: The Conrad Grebel Review 21 (2003) 3, S. 81–96; John Hick, „The Problem of Evil“, in: Philosophy of Religion (1963).

4 Da die Behandlung des Themas „Leiden im Schiitentum“ eine eigenständige Arbeit für sich darstellt, sei an dieser Stelle nur auf folgenden Artikel verwiesen: Nader Purnağcheband: „Das Leiden der Imame aus der Sicht der Zwölferschia“, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, S. 140–155.

5 Vgl. Akti, *Gott und das Übel*, S. 20, 52ff.

6 Vgl. Adnan Aslan, „Sündenfall, Böses und Leiden im Islam“, in: Peter Koslowski (Hg.), *Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen*, München 2001, S. 31–62.

7 Vgl. Merdan Güneş, *al-Gazālī und der Sufismus*, Wiesbaden 2011, S. 190.

timismus entsprechend positionieren, demzufolge jedes Übel auf der Welt in Kombination mit Gutem auftritt, das sich in verschiedenen *Weisheiten* manifestiert. Die Islamische Mystik geht hierbei einen Schritt weiter und sieht nach einer bestimmten Lesart der Schöpfung sogar die Manifestation Gottes in allen weltlichen Geschehnissen. Des Weiteren wird die Rolle von Geschichten und Erzählungen, die im Koran in Form von Prophetengeschichten (*qiṣaṣ al-anbiyāʾ*) auftauchen, bei der Leidbewältigung untersucht. Da der Mensch sich oftmals in seinem Leid alleingelassen fühlt, kann es von therapeutischem und pädagogischem Vorteil sein, wenn sich die Betroffenen mit den Leiderfahrungen vorbildlicher Persönlichkeiten bzw. Autoritätspersonen auseinandersetzen. Kermani unterzieht die Aussagen der Sufis einer eher philologischen Auslegung, wobei soziale, geschichtliche und persönliche Kontexte weitestgehend unberücksichtigt bleiben. Im Verlauf des Artikels soll u. a. erarbeitet werden, inwiefern dieser Ansatz haltbar ist und welche alternativen Deutungen zur Verfügung stehen.

Die Theodizeefrage aus christlich-theologischer Perspektive

Im Gespräch zwischen Christlicher und Islamischer Theologie zur Frage nach der Theodizee angesichts des Leidens des Menschen, der Opfer von Katastrophen und Gewalt, der Zerstörung der Lebensgrundlagen durch umfassende Eingriffe des Menschen in die Natur scheint die Perspektive der Mystik hilfreich zu sein und weitergehende Perspektiven für die theologischen Reflexionen eröffnen zu können.⁸ In den letzten Jahrzehnten sind gerade in der deutschsprachigen Theologie viele Publikationen auf dem Feld des interreligiösen Dialogs zu Fragen der Theodizee vorgelegt worden, darunter die ausführliche Studie von Anja Middelbeck-Varwick, aber auch einzelne Sammelbände, in denen verschiedene Facetten der Fragestellung vor dem Hintergrund interreligiös konzipierter Tagungen diskutiert wurden.⁹ Das hat verschiedene Gründe, es kreuzen sich in der Frage nach dem

8 Es wird in diesem Aufsatz aus katholisch-theologischer Perspektive ein weiter Begriff von „Mystik“ verwendet, der bei der Bedeutung einer subjektiven Erschließung der Glaubenstraditionen ansetzt und bei der Bedeutung, die Glaubenspraktiken bei der Bestimmung des Glaubensbegriffs zukommt. Dieser Begriff der „Mystik“ kann an dieser Stelle nicht weiter entfaltet werden; es sei hier auf die eigenen Arbeiten zu Michel de Certeau SJ (1926–1985) verwiesen, der der katholischen Glaubensanalyse diesen Weg der neuen Erschließung mystischer Gottesrede weist, vgl. z. B. Margit Eckholt, „«Glaubensschwachheit» (Michel de Certeau). Anmerkungen zur Glaubensanalyse und Ekklesiogenese in ökumenischer und interkultureller Perspektive“, in: Christian Bauer/Marco A. Sorace (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern 2019, S. 195–221.

9 Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, *Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum*, Münster 2009; dies., „Das Problem der ‚Rechtfertigung‘ Gottes. Eine christlich-theologische Position im Gespräch mit dem Islam“, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, S. 212–227; Dirk Ansoerge, „Warum diese fürchterlichen Umwege?. Theodizee in säkularer Gesellschaft und im interreligiösen Dialog“, in: Johanna Rahner/Thomas Söding (Hg.), *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien

Leiden und der Theodizee philosophische und theologische Denklinien im Blick auf die Gottesrede, die dabei auch den zentralen Punkt der klassischen „Kontroversen“ zwischen Christentum und Islam tangieren: die Frage nach dem Tod Jesu Christi am Kreuz und die Frage nach dem Leiden Gottes selbst. Der Philosoph Hans Blumenberg hat in seiner Studie „Matthäuspasion“ gefragt: „Darf ein Gott sich nicht quälen damit, was er angerichtet hat?“¹⁰ „Aus muslimischer Perspektive scheint diese Frage“, so die Bemerkung des katholischen Systematikers Dirk Ansoerge, seit vielen Jahren auf dem Feld des interreligiösen Dialogs erfahren, „keine affirmative Antwort zu dulden. Denn hier wird die Transzendenz Gottes meist so sehr betont, dass nicht nur die Anklage, sondern bereits die Klage über das Unheil und den Schmerz, der Menschen widerfährt, als ungerechtfertigt erscheint.“¹¹ Betont wird im Islam das Attribut der Allmächtigkeit Gottes, die übergroße Barmherzigkeit Gottes und eine für den Menschen nicht einsehbare Vorsehung Gottes, und diese Perspektive macht es, so die „klassischen“ Interpretationen, nicht möglich, dass der Mensch sich in Klage oder Anklage an Gott wendet. Die alttestamentliche Figur des Hiob hat auch im Koran einen wichtigen Stellenwert, er wird hier aber als der fromme Dulder gezeichnet, eine Sichtweise, die auch das Christentum über Jahrhunderte vertreten hat.¹²

Dies ändert sich erst in der Moderne mit dem Aufbrechen der Theodizeefrage. In besonderer Weise wird bei Immanuel Kant (1724–1805) deutlich, dass die Ausgestaltung der Freiheitsphilosophien des Westens von der Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage begleitet wird. Der Begriff der „Theodizee“ wurde von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) geprägt, in Anlehnung an Röm 3,3–5, in dem Paulus die Frage nach Gottes Treue angesichts der Sünde des Menschen stellt:

Denn was macht das schon: Wenn einige untreu wurden, wird dann etwa ihre Untreue die Treue Gottes aufheben? Keineswegs! Gott soll sich vielmehr als wahrhaftig erweisen, jeder Mensch aber als Lügner, wie geschrieben steht: *Damit du recht behältst mit deinen Worten und den Sieg davonträgst, wenn man mit dir rechtet.* Wenn aber unsere Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes bestätigt, was sagen wir dann? Ist Gott – ich frage sehr menschlich – nicht ungerecht, wenn er seinen Zorn verhängt?¹³

Leibniz bestimmt die Theodizee als ein Verfahren, „bei dem Gott, durch die Vernunft angeklagt, von der Urheberchaft des Bösen und der Leiden freigesprochen werden soll, da eine solche die Vernünftigkeit der Welt in Frage stellen würde“¹⁴.

2019, S. 57–81; Armin Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (QD 168), Freiburg i. Br. 1997; Klaus von Stosch, *Theodizee* (UTB 3867), Stuttgart 2013.

10 Hans Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt a. M. 1988, S. 250.

11 Ansoerge, „*Warum diese fürchterlichen Umwege?*“, S. 70.

12 Vgl. hierzu den Beitrag von Georg Steins in der vorliegenden Ausgabe von Hikma; zur Hiob-Deutung vgl. Walter Groß/Karl-Josef Kuschel, „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*“ *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1992.

13 Zitiert nach Middelbeck-Varwick, *Die Grenze zwischen Gott und Mensch*, S. 99.

14 Ebd.

Anja Middelbeck-Varwick entwickelt ihren Zugang zur Theodizeefrage vor dem Hintergrund des „Widerspruchsproblems“, das sich angesichts des Leidens und des Bösen im Blick auf die Gottesfrage stellt: „Wie ist die Erfahrung des Bösen und der Leiden in der Welt und der Glaube an den einen, gütigen, gerechten, allmächtigen Gott unter der Bedingung der menschlichen Freiheit zusammen zu denken?“¹⁵ Das Theodizeeproblem wird so in der westlichen Moderne, so fasst Klaus von Stosch diese Herausforderung zusammen, 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“¹⁶.

So wird von der Aufklärungszeit an die Auseinandersetzung mit der Theodizee Leibniz' und seinem Leitmotiv der „besten aller möglichen Welten“ angesichts des Leids der Unschuldigen nicht mehr abbrechen. Literaten wie Georg Büchner, Fjodor Dostojewski oder Heinrich Heine im 19. Jahrhundert, Albert Camus und Jean-Paul Sartre im 20. Jahrhundert, die Existenzphilosophen, aber auch christliche Religionsphilosophen wie Romano Guardini lassen die Frage nicht verstummen, und sie führt mitten in das Herz der Debatte um den „Tod Gottes“. Die Herausforderung angesichts von Leid und Bösem wird zum „Fels des Atheismus“, „das leiseste Zucken des Schmerzes“ macht, so Georg Büchner, „und rege es sich nur in einem Atom, [...] einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten“¹⁷. In letzter Konsequenz widerlegt jedes auch noch so geringfügige Leid, so der Philosoph Norbert Hoerster, die Existenz eines Gottes, für den moralische Vollkommenheit reklamiert wird.¹⁸ Das prägt auch heute, am Beginn des 21. Jahrhunderts, den Mainstream wissenschaftlichen Denkens, aber auch alltägliche Lebenspraktiken eines großen Teils der Bevölkerung westlich geprägter Gesellschaften. Die „Moderne hat den Glauben an Gott weitgehend verabschiedet“, so Dirk Ansoerge¹⁹, im säkularen Denken wird nicht mehr mit Gott gerechnet, und die meisten philosophischen Ansätze haben sich nicht nur von der Hypothese eines allmächtigen und moralisch vollkommenen Gottes verabschiedet, sondern Gott spielt hier keine Rolle mehr.

Die Christlichen Theologien im deutschen Kontext werden auf diese Herausforderungen erst im 20. Jahrhundert reagieren, angesichts des abgrundtiefen Leids und

15 Ebd.

16 Klaus von Stosch, „Herausforderung Theologie. Ein christlicher Blick auf muslimische Perspektiven auf das Theodizeeproblem“, in: Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch (Hg.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg/Basel/Wien 2012, S. 77–100, hier: S. 78.

17 Georg Büchner, *Dantons Tod* (1835), III. Akt, 1. Aufzug, Werke und Briefe, Frankfurt a. M. 1979, S. 53, zit. nach Ansoerge, „Warum diese fürchterlichen Umwege?“, S. 60, Fußnote 7.

18 Vgl. Norbert Hoerster, *Der gütige Gott und das Übel. Ein philosophisches Problem*, München 2017. Der Philosoph Hoerster stellt diese kritische Anfrage in seiner Studie mehrfach an die Theologie, z. B. S. 24, 60, 79, 117.

19 Ansoerge, „Warum diese fürchterlichen Umwege?“, S. 60.

des Bösen, das die Shoa und der millionenfache sinnlose Tod von europäischen Jüdinnen und Juden bedeutet haben. Das führt zu einer Auseinandersetzung mit der Frage, wie überhaupt ein Sprechen von Gott möglich ist. Die dogmatisch-theologischen Gotteslehren, die der protestantische Theologe Eberhard Jüngel und der katholische Theologe Walter Kasper vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus und „Tod Gottes“ entfalten, werden in diesem Sinn weiter „kontextualisiert“ und zu einer systematischen Theologie in Gestalt des „Essays“ und der Annäherung an die postmoderne französische Philosophie und zu Formen „negativer Theologie“ führen.²⁰ Hier wird auch der Weg gebahnt für die Relektüre mystischer Gestalten der Theologie und dieses Feld für den christlich-muslimischen Dialog geöffnet.²¹

Angesichts des Endes eines metaphysischen Zugangs zur Gotteslehre spricht Eberhard Jüngel in seiner Studie „Gott als Geheimnis der Welt“²² von der „sprachlichen Ortlosigkeit Gottes“²³ und entfaltet die Gotteslehre in der Schule Karl Barths aus der Reflexion auf den Tod des Gottessohnes am Kreuz. Sein Tübinger Kollege Jürgen Moltmann hat diesen Zugang vor dem Hintergrund der eigenen leidvollen Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg und angesichts der Shoa weiter „kontextualisiert“ und über die Erschließung der Kreuzestheologie eine theologische Refle-

20 Siehe dazu z. B. Ulrich Engel, *Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co.*, Bd. 2, Ostfildern 2017.

21 An dieser Stelle könnte sich eine weitergehende Reflexion auf die aktuellen Debatten auf dem Feld philosophischer Theologie und Religionsphilosophie um den Theismus (den „klassischen“ versus „personalen“ Theismus) anschließen und den hier ausgetragenen Streit um die Gottesprädikate der Unveränderlichkeit und Allmacht sowie die Kritik an der Affizierung Gottes durch das Leiden. Das ist im Rahmen dieser einführenden Überlegungen aus katholisch-theologischer Perspektive nicht möglich. Die in diesem Aufsatz vorgestellte Position von Johann Baptist Metz, der vor dem Hintergrund der Position seines Lehrers Karl Rahner das sog. „Apatheia-Axiom“ nicht kritisiert, aber doch eine theodizee-sensible Gottesrede einfordert und Raum für einen theologischen Zugang zum Leiden eröffnet, stellt eine Brücke für das Gespräch mit dem Islam dar, der am „Apatheia-Axiom“ festhält. Dogmatisch-theologische Ansätze wie die von Eberhard Jüngel im protestantischen Kontext und von Hans Urs von Balthasar im katholisch-theologischen Kontext erschweren durch die strikt trinitätstheologische „Auflösung“ des philosophischen Theismus den Dialog mit Positionen „klassischer“ islamischer rationaler Theologie. Karl Rahner betont immer wieder die „Unbegreiflichkeit“ Gottes, postmoderne systematisch-theologische Ansätze knüpfen in dieser Linie an Traditionen negativer Theologie an. Rationale Theologie grenzt hier an mystische Traditionen, das ist eine Denklinie, die vor dem Hintergrund der vorliegenden Überlegungen im Gespräch mit dem Islam und dem mystischen Ansatz von Navid Kermani weiter ausgezogen werden könnte. Zu den religionsphilosophischen Debatten um die Theodizeefrage und den Theismus siehe Alexander Loichinger/Armin Kreiner, *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch*, Paderborn 2010 sowie den Beitrag von Alexander Loichinger, *Die Frage nach Gott angesichts menschlichen Leids*, in: URL: https://lehrerfortbildung-bw.de/u_gewi/religion-rk/gym/bp2004/fb1/3_r_7_8/8_leid/3_aus/m8_2_m8_4_gott_u_leid_interrel.pdf (letzter Zugriff: 19.1.2020).

22 Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Bd. 4, Tübingen 1982.

23 Ebd., S. 2.

xion auf den „Tod Gottes“ angestellt.²⁴ Es ist bezeichnend, dass die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus und dem abgrundtiefen Leid der Shoa in der Katholischen Theologie zu einer neuen Auseinandersetzung mit der Kreuzestheologie führen wird und damit auch zu neuen ökumenischen Perspektiven, hatte die Reflexion auf das Kreuz für Fragen der Christologie und der Gotteslehre nach dem Bruch der Reformation doch einen eher untergeordneten Stellenwert; Gotteslehre, Christologie und Soteriologie werden nun auf neue Weise zusammengeführt. Der von 1970 bis 1989 in Tübingen tätige systematische Theologe Walter Kasper hat in seiner Gotteslehre „Der Gott Jesu Christi“²⁵ bei den Anfragen durch den „modernen Atheismus“ und die „neuzeitliche Autonomie“ angesetzt und wie Jüngel einen gewissen Abschied von der metaphysischen Gotteslehre genommen und über die trinitarische Erschließung Gottes gerade auch in einer Annäherung an das Kreuzesereignis den Impuls zur Entfaltung einer „theologischen Theologie“ gegeben.²⁶ Deren Angelpunkt ist die Liebe Gottes, die sich gerade darin als Liebe erweist, in dem sie sich „mit dem Leiden und den Leidenden in der Welt identifiziert“²⁷. „Die Frage nach dem Gott für die Leidenden ist die Frage nach dem – im eigentlichen Sinn des Wortes verstandenen – Mitleid Gottes, der Identifikation Gottes mit dem Leiden und Sterben des Menschen.“²⁸ Dieser bereits Anfang der 1980er Jahre entfaltete Gedanke zum „Mit-Leid“ Gottes, der „Compassion“²⁹ – von der dann später der Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz

24 Siehe das wegweisende Werk: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

25 Mainz 1982. Während Eberhard Jüngel die Kenosis des Gottessohnes in einer radikalen Weise zuspitzt, auch unter Rückbezug auf Bonhoeffer, geht es Walter Kasper um den Erweis des „lebendigen Gottes der Geschichte“ in der Offenbarung in Jesus Christus (S. 382). Jüngel zitiert Bonhoeffer: „Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens“ (S. 79).

26 Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, S. 383: „Das Programm einer theologischen Theologie [...] ist ohne Zweifel ein Pleonasmus; die Formel ‚theologische Theologie‘ ist nur als polemische Formel sinnvoll, die dazu dient, die Theologie an ihr eigenes und eigentliches Thema zu erinnern. Die Infragestellung durch den Atheismus und noch mehr dessen eigene Krise muß die Theologie veranlassen, die vom Atheismus gelegnete, verdrängte oder einfach vergessene theologische Dimension als das Ein und Alles des Menschen wieder ins Bewußtsein zu rücken. Das ist umso mehr notwendig, als eben die Proklamation des Todes Gottes inzwischen zur offenen Proklamation des Todes des Menschen geführt hat. Soll diese Antwort nicht auf halbem Wege steckenbleiben und soll sie den Gott Jesu Christi voll zur Geltung bringen, dann ist das nur in Form des trinitarischen Bekenntnisses möglich, das eben, weil es das Gottsein Gottes, seine Freiheit in der Liebe, ernst nimmt, die von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschenkte Freiheit in der Liebe und zur Liebe und so die Menschlichkeit des Menschen in der Situation ihrer höchsten Bedrohtheit retten kann.“

27 Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, S. 204.

28 Ebd., S. 205.

29 Johann Baptist Metz, „Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen“, in: Johann-Baptist Metz/Lother Kuld/Adolf Weisbrod (Hg.), *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 9–18.

sprechen wird – wird von Kardinal Walter Kasper in seinem Buch zur „Barmherzigkeit“ wieder aufgegriffen, eine Studie, die für Papst Franziskus und seine Ansprachen im Dialog mit muslimischen Gelehrten von großer Relevanz werden wird.³⁰ In seiner Gotteslehre fasst Kasper diesen neuen Weg der theologischen Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage folgendermaßen zusammen:

So wird [...] einsichtig, daß für den christlichen Glauben Jesus Christus, genauer: das Kreuz Jesu Christi zum Ort wird, an dem sich in der Gottesfrage alles entscheidet. Die Gottesfrage, wenn sie konkret angesichts des Bösen und des Leidens gestellt wird, ist darum nur christologisch und staurologisch als theologia crucis zu beantworten.³¹

Für den Münsteraner Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz – auf dessen Denkansatz im folgenden Kapitel dieses Aufsatzes weiter eingegangen wird – wird der Blick auf das abgrundtiefe Leid der Shoa und den Schrei des Menschen zu Gott zum Ausgangspunkt der Forderung nach einer „theodizee-sensiblen“ Gottesrede. Im Anschluss an den jüdischen Philosophen Hans Jonas (1903–1993), der nach dem Zweiten Weltkrieg lange Jahre in den USA an der New School for Social Research in New York tätig war, betont er, „dass Gott nicht als zeitlose Jenseitigkeit gedacht werden darf“, aber er nimmt nicht, wie Jonas, Abschied vom Gottesprädikat der Allmacht.³² In der Rede von der Allmacht Gottes liegt für Metz der

Widerstand gegen jeden Versuch, den immer wieder ersehnten und gesuchten Sinn menschlichen Lebens einfach zu halbieren und ihn allenfalls für die jeweils Kommenden, für die ‚Sieger‘ und Nutznießer der geschichtlichen Prozesse zu reservieren. Sie beansprucht – in der Theodizeefrage – auch eine Gerechtigkeit für die Toten, die sonst im Abgrund einer anonymen Evolution verschwinden müssten. Diesen Begriff der Allmacht preisgeben hieße, jenes einzigartige Band der Solidarität zwischen Lebenden und Toten aufkündigen, das der eschatologischen Vision von der universalen Gerechtigkeit und einem dadurch geschärften Gewissen entspricht.³³

Metz geht es immer wieder darum, Raum zu geben für den Schrei des Menschen, für die Perspektive der Opfer der Shoa. Ebenso wie bei Eberhard Jüngel stellt sich ihm die Frage nach Gott als eine „Wo-Frage“; nicht „daß“ er existiert, ist von Relevanz, sondern „wo“, mitten im Leid und in den Schreien der Opfer. Die existenziellen Fragen des Menschen nach Gott werden auf neue Weise offen gehalten, und die Frage dieses Wo wird weniger in einer spekulativen Annäherung an die Gottes- und Trinitätslehre entfaltet, sondern wird Fragen an die religiöse und politische Praxis des Menschen stellen. „Compassion“ wird Johann Baptist zu

30 Walter Kardinal Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Bd. 6, Freiburg/Basel/Wien 2019. Zum Dialog von Papst Franziskus mit dem Islam: Margit Eckholt, „*Gott Salam*‘. *Miteinander von Gott sprechen lernen in bewegten Welt-Räumen*“, in: Johanna Rahner/Thomas Söding (Hg.), *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2019, S. 30–44.

31 Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, S. 205.

32 Metz, *Memoria Passionis*, S. 42. Vgl. auch Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M. 1987.

33 Metz, *Memoria Passionis*, S. 43.

einem Weltprogramm des Christentums entfalten, das auch eine neue dialogische Perspektive mit der Islamischen Theologie eröffnen kann. Klassische Islamische Theologie stellt Anfragen an christliche Gotteslehren, die – so wie bei Jüngel oder Kasper – bei der Rede vom Tod Gottes als „Ausdruck der Aporie des neuzeitlichen Gottesgedankens“³⁴ ansetzen, aber theologische Ansätze wie die von Johann Baptist Metz, die sich mystischen Traditionen öffnen und Brücken zur Praxis der „Compassion“ bauen, haben Pisten gelegt, auf denen die theologische Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage in Christentum und Islam heute weiter entfaltet werden kann.

In diesem Zusammenhang hat die Studie des iranisch-deutschen Religionswissenschaftlers und Literaten Navid Kermani zum „Buch der Leiden“ des persischen Dichters und Sufi-Gelehrten al-‘Attār (ca. 1145–ca. 1220) aus christlich-theologischer Perspektive großes Echo gefunden. Attar hat der Frage nach dem Leiden einen faszinierenden und erschreckenden Ausdruck gegeben, das Dunkel und der Schrecken sind im Blick auf Gott nicht ausgeklammert worden, sondern haben eine Tiefe erreicht, wie sie westliches Denken in der Moderne in den Texten eines Büchner, Heine oder Celan erreichen wird. Kermani legt in seiner Annäherung an Attar auf beeindruckende Weise diese Verbindungslinien offen und stellt aus islamischer Perspektive über die Interpretation des „Buchs der Leiden“ damit auch eine moderne Gestalt des Hiob vor.³⁵ Hadern und Verstummen angesichts des Leids werden benannt³⁶, aber es wird auch deutlich, dass diese Gestalt der Theodizee nicht in das Herz des modernen Atheismus führen muss. Die grundlegende Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer bleibt bestehen, auch im tiefsten

34 Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 55.

35 Vgl. Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005. Zur Reaktion auf al-‘Attār vgl. Peter Antes, „*Warum gerade ich? ‘Leid als Herausforderung für das monotheistische Gottesbild*“, in: Renz u. a. (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit?*, S. 21–30, hier: S. 27 (mit Bezug auf Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens. 2. Teil: Glaube und Lehre*, Wiesbaden 1976, S. 84).

36 Vgl. Kermani, *Der Schrecken Gottes*, S. 102/3: Im „Buch der Leiden“ werde „die Frage nach dem Sinn angesichts der offenkundigen Sinnlosigkeit des Weltengeschehens“ gestellt, und genau dies ist eine Frage des „modernen“ Menschen. „Die Antwort, die Attar in seinen Gleichnissen andeutet, erscheint in vielerlei Hinsicht modern; zunächst in ihrer rückhaltlosen Negativität, in der Sehnsucht nach einer Versöhnung, die nicht beschrieben wird ...“, und S. 147/148: „Das ‚Buch der Leiden‘ verwirft die Möglichkeiten, die die abrahamitischen Religionen gefunden haben, um Gott von der Verantwortung für das Böse freizusprechen.“ Gleichzeitig hält Attar aber an der Transzendenz Gottes fest: „Bei Attar jedoch erledigt der schulterzuckende Verweis auf Gottes Unergründlichkeit und die Sündhaftigkeit des Menschen keineswegs die Frage der Theodizee. Seine Menschen akzeptieren diesen Gott nicht, wie Er sich den Menschen zeigt. Sie begehren auf. Wo bei Augustinus Gott sich beklagt über die Sünder, beklagen sich bei Attar die Menschen über Gott. ... Statt Allmacht und Verstehbarkeit wagen Attars Figuren, Gott das abzusprechen, was dem Monotheismus konstitutiv zu sein scheint, nämlich das Attribut der Güte mit all ihren Bestandteilen wie Gerechtigkeit, Liebe oder Barmherzigkeit. Gott ist verantwortlich, niemand sonst. Im Extrem der Verzweiflung wendet sich der Mensch nicht mehr ab von seinem Schöpfer, sondern Ihm zu – als einem Feind. ‚DU bist mir verwandelt in einen Grausamen.‘ Hiob, der das sagt (30,21), liefert den Archetyp dieses Affekts.“

Dunkel des Schmerzes. Das macht Kermani auf berührende Weise auch am Beispiel seiner Tante deutlich, die unermessliches körperliches und seelisches Leiden in ihren letzten Lebensjahren traf. „Je länger sie litt“, so Kermani, „desto mehr reduzierte sich ihr Bewußtsein auf die Beziehung zum Schöpfer.“³⁷ Sie nimmt den „Riß“ wahr, der durch die Schöpfung geht, aber, das ist Kermanis Interpretation, dieser „Riß in der Schöpfung“ „läßt vielleicht erst erahnen, daß die Welt eine Schöpfung und also nicht alles ist“.³⁸

Die Rückkehr zu mystischen und poetischen Sprachformen hat in der christlichen Gotteslehre neue Sprachformen einer Gottesrede entstehen lassen, das sind Religionen und Kulturen übergreifende Wege, die vor dem Hintergrund einer existenziellen Bezogenheit des Menschen auf Gott, die weit über den Intellekt hinausgeht, heute ein theologisches Gespräch zwischen Christentum und Islam gerade auch im Angesicht des Leids und des Bösen – und vor allem auch im Angesicht der vom Menschen verschuldeten Bedrohtheit der ganzen Schöpfung – eröffnen können. Die Theodizeefrage ist dann nicht mehr der „Fels des Atheismus“, sondern in ihrer Umkehr zur Anthropodizeefrage kann sich aus der Tiefe des Schreis des Menschen eine neue Verbundenheit zwischen Gott und Welt ausgestalten, die ihren tiefen Ausdruck im gemeinsamen Gehen durch die Welt und in einer geteilten Compassion angesichts des Leids von Mensch und Schöpfung finden wird. Die Anfragen, die die Islamische Theologie an die Christlichen Theologien des „Todes Gottes“ stellen und vor allem an die Annäherung an die Aporien des neuzeitlichen Atheismus – der als westliche Entwicklung gezeichnet wird –, öffnen so der Katholischen Theologie die Augen für Wege, die die Radikalität der Anfragen des neuzeitlichen Atheismus nicht negieren, aber durch sie hindurch und über sie hinaus führen können. Die mystischen Traditionen beider Religionen stehen für eine poetische, paradoxe, auch fragile Annäherung an diese Verbundenheit von Mensch und Welt mit Gott, durch alles Dunkel hindurch, und in christlicher Perspektive ist es die Erfahrung der Compassion Gottes, die die Augen öffnen kann für die Einsicht, dass etwas ist und nicht nichts – und damit die Fragen nach dem Dass und dem Wo Gottes miteinander verbinden.³⁹

37 Ebd., S. 37.

38 Ebd. Vgl. auch die Interpretation von Klaus von Stosch, *Herausforderung Theologie*, S. 97: „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 [...]“.

39 Zur Compassion vgl. die verschiedenen Beiträge im Jahrbuch für Biblische Theologie 30 (2015): Mitleid und Mitleiden.

Leid und Leidenschaft aus Sicht der Islamischen Theologie

Der Mensch ist als das edelste Geschöpf Gottes (*aşraf al-mahlūqāt*)⁴⁰ und als sein Sachwalter auf Erden (*halīfa*)⁴¹ dazu auserwählt worden, die Erde zu bevölkern, sie zu bebauen und Gott zu dienen. „Und Ich habe die Dschinn und die Menschen nur darum erschaffen, damit sie Mir dienen (sollen).“⁴² Ob der Mensch dieser Aufgabe gerecht wird oder nicht, ist Gegenstand seiner *Prüfung*. Eine solche Prüfung ist aber nur unter der Voraussetzung denkbar, dass der Mensch über Willens- und Handlungsfreiheit verfügt. Damit er diese Freiheit sinnvoll einsetzt, erhielt der Mensch die Vernunft, um zwischen Recht und Unrecht sowie zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können.⁴³ Die Vernunft ist jedoch kein absoluter Maßstab, da sie bei vielen Fragestellungen bereits schnell an ihre Grenzen stößt. An dieser Stelle hilft die Offenbarung aus, indem sie göttliche Bestimmungen und Weisheiten verkündet, welche die Vernunft von sich aus nicht ermitteln könnte. Die genaue Verortung der Grenzen der Vernunft gehört zu den Aufgabenbereichen der Philosophie und im religiösen Kontext auch zu denen der Theologie.⁴⁴

Gott ist gemäß sunnitisch-islamischer Lehre der alleinige Erschaffer aller Geschöpfe und auch der Einzige, dem aufgrund seiner Allmacht zugeschrieben werden kann, sämtliche Kausalbeziehungen zu veranlassen und zu verursachen. In den klassisch-islamischen Auseinandersetzungen mit der Theodizee-Thematik geht es daher auch weniger um die Frage, wie das Böse existieren kann, wo Gott doch *gut* ist,⁴⁵ sondern eher um die Frage, wie der Mensch verantwortlich sein kann, wenn alles allein durch Gott bewirkt wird. Auch wenn Gott das Böse erschaffen hat, kann er nicht als „böse“ bezeichnet werden.⁴⁶ Darüber hinaus wird Gott aus islamischer Sicht als frei handelnd (*fā‘ il muhtār*), barmherzig (*raḥīm*), weise (*ḥakīm*) und gerecht (*‘ādil*) bezeichnet. Für Muslime besteht kein rationaler Widerspruch darin, dass ein barmherziger Schöpfer auch Dinge erschafft, die vom Menschen als unangenehm und leidvoll wahrgenommen werden können.⁴⁷

40 Vgl. Koran 17/70. Siehe für die Verwendung dieses Begriffspaars Abdullah Takim, „*Grundlegung einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext*“, in: Yasar Sarikaya/ Franz-Josef Bäumer (Hg.), *Aufbruch zu neuen Ufern – Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext*, Münster 2017, S. 95–136.

41 Vgl. Koran 2/30.

42 Koran 51/56, zit. nach M. A. Rassoul.

43 Vgl. Koran 2/13, 170, 269; 3/7.

44 Vgl. Metin Özdemir, „*Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açidan Mukayeseli Bir Yaklaşım*“, in: Journal of Islamic Research 27 (2016) 3, S. 235–250.

45 Vgl. Tahsin Görgün, „*Leid als Teil der Welt und des Lebens. Gibt es ein Theodizeeproblem aus islamischer Perspektive?*“, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Paderborn 2010, S. 210.

46 Dies wird beispielsweise im folgenden Hadith erwähnt: „[...] und der Glaube an die göttliche Bestimmung, dass das Gute und Schlechte von Allah kommt“, vgl. aṭ-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim Sulayman b. Aḥmad b. Ayyūb, *al-Mu‘ğam al-awsaṭ*, editiert von Ṭāriq b. ‘Iwaḍallāh b. Muḥammad, ‘Abd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Kairo o. J., Nr. 1955, II/271.

47 Insbesondere die Aş‘ariten betonen die Freiheit Gottes, Dinge zu tun, die vom Menschen als

Mehrere Wissenschaftler sind aus diesem Grunde in ihrer Forschung zu dem Ergebnis gekommen, dass es in der Theologie der sunnitischen Mehrheit kein Theodizee-Problem gebe – darunter etwa Kenneth Cragg, W. Montgomery Watt, Cafer S. Yaran, Tahsin Görgün, Jon Hoover und Nasrin Rouzati.⁴⁸ Diese Feststellung bedeutet jedoch nicht, dass die Problematik des Leids in irgendeiner Weise aus der Welt verbannt wurde, sondern lediglich, dass mögliche Widersprüche auf rationaler Ebene behoben werden konnten. Die rationalen Lösungsversuche *können* in gewisser Weise einen positiven Beitrag in der praktischen Leidbewältigung leisten, *müssen* dies aber nicht. Dass die Bewältigung von Leid ohne Zweifel eine wichtige Rolle im Leben aller Menschen spielt und der Mensch nicht allein durch rationale Erschließung dieser Problematik zur Erlösung von Leid geführt werden kann, belegt auch die Vielzahl an theologischen und mystischen Werken wichtiger Gelehrter zu dieser Thematik.

Aus der Thematisierung der Frage nach dem Übel entstanden unterschiedliche Strömungen. Muslimische Philosophen wie al-Fārābī (gest. 339/950), Ibn Sīnā, auch Avicenna genannt (gest. 428/1037), und Ibn Rušd, auch bekannt als Averroes (gest. 595/1198), vertraten die Ansicht, dass das Übel auf der Welt nicht substanzial sei, sondern lediglich die Abwesenheit von Gutem oder einen Mangel an Vollkommenheit einer Sache darstelle. Somit trage nicht Gott die Verantwortung für das Übel, sondern die Geschöpfe, die das göttliche *Gute* nicht vollständig internalisiert hätten.⁴⁹ Die Muʿtaziliten versuchten Gott davon freizusprechen, an der Entstehung des Übels einen Anteil zu tragen, weshalb sie dem Menschen daher das Vermögen zusprachen, seine eigenen Handlungen zu erschaffen. Allerdings widerspricht diese Aufteilung der Schöpfungskraft dem unter den Muslimen etablierten Gottesbild eines souveränen und allmächtigen Gottes.⁵⁰ Daher fand dieser Lösungsansatz nur wenig Zuspruch und geriet nach dem Höhepunkt seiner Verbreitung im 3./9. Jahrhundert wieder in Vergessenheit. Die Mehrheit der muslimischen Theologen bzw. der muslimischen Gelehrsamkeit hingegen, welche durch die Ašʿariten und Māturīditen repräsentiert wird, argumentierten gegen die Muʿtaziliten, indem sie postulierten, dass die Ausübung einer schlechten Tat durchaus schlecht sei, das Erschaffen einer schlechten Tat jedoch nicht notwendig als schlecht kategorisiert werden müsse.⁵¹ Die Ašʿariten und Māturīditen schrie-

schlecht wahrgenommen werden, vgl. Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Boston 2007, S. 1.

48 Vgl. Akbaş, *The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian, and Islamic Thought*, S. 184–185; Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, S. 1; Nasrin Rouzati, „*Evil and Human Suffering in Islamic Thought – Towards a Mystical Theodicy*“, in: *Religions* 2018, S. 9, 47.

49 Vgl. Koran 17/36; 16/93; 21/23; Akti, *Gott und das Übel*, 2016, S. 77–80; Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Boston 2007, S. 2; Akbaş, *The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian, and Islamic Thought*, S. 210; Mohammad Saaedimehr, „*Islamic Philosophy and the Problem of Evil; a Philosophical Theodicy*“, in: *Intl. J. Humanities* 17 (2010) 1, S. 127–148.

50 Vgl. Akti, *Gott und das Übel*, S. 87.

51 Vgl. Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *at-Tamhīd fī uṣūl ad-dīn*, Kairo 2006, S. 95–99.

ben allein Gott Schöpfungskraft zu, dem Menschen dagegen nur die Fähigkeit zur sogenannten Aneignung (*kasb*). Nach dieser Lehre erschafft zwar Gott alle Geschöpfe und somit auch die Bewegungen und Taten der Menschen, doch ist der Mensch dabei nicht teilnahmslos, einer Marionette gleich, sondern hat stattdessen einen gewissen Anteil am Geschehen. Wie genau sich dieser Anteil erklären lässt, ist Gegenstand tiefergehender Diskussionen innerhalb der systematischen Theologie. Die islamischen Quellen betonen dabei, dass alle Taten Gottes, ganz gleich, ob diese vom Menschen als *gut* oder auch als *schlecht* empfunden werden, stets mit einer Weisheit (*hikma*) versehen sind. Der Mensch mit seinem begrenzten Verstand kann aber immer nur einen Teil dieser Weisheit erkennen, jedoch niemals ihre absolute und endgültige Wirklichkeit. In der berühmten koranischen Erzählung über Moses und Hiðr⁵² gehört diese Tatsache auch zu den zentralen Lehren: In Wirklichkeit liegen vielen Ereignissen, die der Mensch mit seiner Alltagswahrnehmung als schlecht und ungerecht empfindet, tiefgreifende göttliche Weisheiten zugrunde.⁵³

Im Allgemeinen hat die breite Gelehrsamkeit der sunnitischen Theologie bestimmte Weisheiten für leidvolle Ereignisse ermittelt. Der ersten dieser ermittelten Weisheiten zufolge gilt Leid als Prüfung und dient der Erziehung des Menschen. Die sunnitischen Gelehrten leiten die Darstellung des Lebens im Allgemeinen als Prüfung bzw. Erziehung aus dem Koran ab, wie etwa durch folgenden Koranvers vertreten: „Wahrlich, Wir werden euch prüfen mit ein wenig Furcht und Hunger und Verlust an Gut und Leben und Früchten; doch gib frohe Botschaft den Geduldigen, die sagen, wenn ein Unglück sie trifft: ‚Wahrlich, Gottes sind wir und zu ihm kehren wir heim.‘ Sie sind es, auf die Segen und Gnade trifft von ihrem Herrn und die rechtgeleitet sind.“⁵⁴ Gott betont in diesem Vers die Zugehörigkeit des Leidens zum menschlichen Leben, denn ohne Leid kann kein Glück bestehen und ohne Verlust kein Gewinn. Aus muslimischer Sicht ist deshalb ein Leben ohne Verlust und Leid undenkbar. Belegt werden diese Weisheiten auch mit Versen wie: „Wir haben das, was auf der Erde ist, zu einem Schmuck für sie gemacht, um sie zu prüfen, wer von ihnen am besten handelt.“⁵⁵ Gott bezeichnet seine Gaben als Schmuck für die Menschen. Der Umgang des Menschen mit diesem „Schmuck“ stellt wiederum das Zentrum der Prüfung Gottes dar, denn er betont, dass diese daran gegeneinander gemessen werden. Der Schmuck ist wertvoll und sogar verführerisch, aber nicht das eigentlich zu erreichende Ziel. In einem anderen Vers wird der eigentliche Sinn des Todes und des Lebens mit den Werken der Menschen

52 Der Name al-Hiðr taucht nicht im Koran auf. Im Koran begegnet Mose einem „rechtschaffenen Gottesdiener“, den die Tradition mit al-Hiðr identifiziert hat.

53 Vgl. Ömer Özsoy, „‚Gottes Hilfe ist ja nahe!‘ (Sure 2,214) – Die Theodizee-Problematik auf der Grundlage des koranischen Geschichts- und Menschenbilds“, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, S. 199–211; Koran 18/60–82; Aslan, *Sündenfall, Böses und Leiden im Islam*, S. 53.

54 Koran 2/155–157.

55 Koran 18/7.

folgendermaßen verbunden: „Derjenige, der den Tod und das Leben erschaffen hat [d. h. Gott], um euch zu prüfen, wer von euch an Werken der Beste ist.“⁵⁶ Dieser Vers beschreibt den Sinn des Lebens und des Todes als das Wetteifern der Menschen in guten Taten gegeneinander, um so ihre ewige Glückseligkeit im Dies- und Jenseits zu erreichen. Auch wenn die Prüfung nicht die Notwendigkeit des Leides impliziert, kann sie dennoch für die Darstellung der Sinnhaftigkeit von Leiderfahrungen angeführt werden. Aslan formuliert hierzu: „Leiden helfen nicht nur zur Formung eines soliden Charakters, sondern prüfen auch, wie stark der Charakter, der sich gebildet hat, tatsächlich ist.“⁵⁷ Wie in den oben genannten Koranversen wird auch hier die Prüfung als erzieherische Maßnahme verstanden.

Die nächste dieser Weisheiten liegt in der in zahlreichen Hadithen erwähnten Tilgung von Sünden. Leiderfahrungen stellen eine Sühne für vergangene Sünden dar, wodurch diese getilgt werden. Dies wird im folgenden Hadith des Propheten bestätigt: „Weder Mühe, Leid, Sorge, Kummer, Schmerz oder Gram – und sei es auch ein Dorn, der einen sticht – plagen einen Gläubigen, ohne dass Gott dadurch dessen Fehler tilgen würde.“⁵⁸ Die Ermahnung zur Umkehr, d. h. der positive Lebenswandel, sowie die Warnung für spätere Völker⁵⁹ ist die dritte Weisheit für Lebensleid. Hierzu zählen muslimische Historiker beispielsweise den mongolischen Eroberungszug, der in den Quellen als Strafe Gottes für eine der Dekadenz verfallene, sündige Gesellschaft verstanden wird.⁶⁰ In diesem Falle erfüllt das Leid die Funktion eines *Weckrufs*. Auch der Niedergang des muslimischen Glanzes in vielen Lebensbereichen zu Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum heutigen Tage wurde als Ermahnung zur Umkehr und als Warnung für die Muslime interpretiert. Die nächste Weisheit des Leidens wird als Zeichen der Gottesliebe und seelischer Reifungsprozess betrachtet. So werden in zahlreichen Hadithen und Aussprüchen der Mystiker Heimsuchungen und Plagen als besondere Auszeichnungen Gottes gedeutet. In einem Hadith heißt es: „Für wen Gott Gutes will, dem gibt Er Plagen.“⁶¹ Zu dieser Thematik äußerte al-Fuḍayl b. 'Iyāḍ (gest. 187/803), einer der muslimischen Mystiker und Gelehrten der Frühzeit, Folgendes: „Wenn Gott einen Menschen liebt, bereitet Er ihm viel Kummer, und wenn Er einen Menschen hasst, lässt Er ihm sein Diesseits freigiebig zuteilwerden.“⁶² Das bedeutet jedoch nicht, dass sich rechtschaffener Lebenswandel und weltliches Wohlergehen immer aus-

56 Koran 67/2.

57 Aslan, *Sündenfall, Böses und Leiden im Islam*, S. 58.

58 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Kitāb al-marqā*, herausgegeben von Muḥammad Nizār Tamīm & Hayṭam Nizār Tamīm, Beirut o. J., Hadith-Nr. 5641–5642, S. 1227; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-birr wa-ṣ-sila wa-l-'ādāb*, Beirut 2002, Hadith-Nr. 2573, S. 1119.

59 Vgl. as-Suyūfī, *Kaṣf aṣ-ṣaḥāla 'an waṣf az-zalzala*, editiert von A. as-Sa'dānī, Fez 1971, S. 4, zitiert nach Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, S. 262; Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes*, S. 31.

60 Vgl. Kermani, *Der Schrecken Gottes*, S. 79.

61 Al-Buḥārī, *Kitāb al-marqā*, Hadith-Nr. 5645, S. 1228.

62 Al-Quṣayrī, *Sendschreiben*, S. 39.

schließen müssen.⁶³ Ein rechtschaffener Lebenswandel ist aber keine Garantie dafür, dass alles im Leben rund läuft, da Gott den Menschen auch mit schweren Rückschlägen prüft. Desgleichen sind Wohlstand und Erfolg im Leben kein Indiz für Gottes Segen.⁶⁴

Auch im Koran sind Andeutungen auf das Fehlen eines Zusammenhangs des weltlichen Wohlergehens mit göttlicher Zufriedenheit vorzufinden:

Aber der Mensch, wenn sein Herr ihn prüft und (dann) großzügig behandelt und ihm ein angenehmes Leben schenkt, sagt: „Mein Herr behandelt mich großzügig.“ Wenn Er ihn aber prüft und ihm seinen Lebensunterhalt bemessen zuteilt, sagt er: „Mein Herr lässt mich Schmach erleiden.“
*Keineswegs!*⁶⁵

Aus exegetischer Perspektive stellt das Wort *keineswegs* an dieser Stelle eine Negierung der zuvor erwähnten Perspektive dar, nach der ein angenehmes Leben als ein Kennzeichen für göttlichen Segen und Lohn für die Frömmigkeit des betreffenden Menschen gelte, während ein „bemessener Lebensunterhalt“ eine „Schmach“ Gottes sei.⁶⁶ Der maghrebinische Mystiker Aḥmad Zarrūq (gest. 899/1493) schreibt hierzu in seinen „Grundsätzen der Mystik“ (Grundsatz Nr. 25):

[...] Jeder Erbe trägt eine Verbindung zum Erblasser.⁶⁷ Jene, die von Gott am stärksten geprüft werden, sind die Propheten, dann die Gottesfreunde (*awliyā*), dann die, die ihnen folgen. Der Mensch wird ausschließlich im Grade seines Glaubens geprüft. Daher werden die Angehörigen dieses Pfades [d. h. des Sufi-Weges] an dessen Anfang geprüft mit der Kritik der Menschen, in dessen Mitte mit ihrem Lob und an dessen Ende mit beidem [d. h. mit Kritik und Lob].⁶⁸

Während Jesus durch die Verfolgung und Ablehnung seitens seines Volkes litt, war der Prophet Muhammad gezwungen, seine Heimatstadt zu verlassen. Nicht nur Muhammad und Jesus erfuhren zahlreiche Prüfungen, sondern auch alle an-

63 Im Koran findet man zahlreiche Koranverse (z. B. 16/97), aus denen ersichtlich wird, dass der fromme Mensch auch im Diesseits ein schönes Leben erlangen wird. Nach dem Koran soll ein Muslim folgendermaßen beten: „*Unser Herr; gib uns Gutes im Diesseits und im Jenseits*“ (Koran 2/201).

64 Koran 9/55; 57/20.

65 Koran 89/15–17.

66 Vgl. Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣābūnī, *Ṣafwat at-tafāsīr*, Beirut o. J., Bd. 3, S. 558.

67 Dies ist eine Anspielung auf den Hadith „Die Gelehrten (bzw. die Wissenden) sind die Erben der Propheten, die Propheten haben weder Dināre noch Dirhams vererbt, sondern Wissen; wer es nimmt, hat einen reichlichen Anteil genommen.“, Ibn Māǧa, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Yazīd, *Sunan Ibn Māǧa, Bāb faḍl al-‘ulamā’ wa-l-ḥallī ‘alā ṭalab al-‘ilm*, Beirut 2000, Hadith-Nr. 223, S. 43; Abū Dāwūd, Sulaymān Ibn al-Aṣ‘aṭ as-Siǧistānī, *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-‘ilm*, herausgegeben von Muḥammad ‘Adnān Yāsīn Darwīš, Beirut 2000, Hadith-Nr. 3641, Bd. 3, S. 444.

68 Aḥmad Zarrūq, *Qawā‘id at-taṣawwuf wa ṣawāhid at-ta‘arruf*, Beirut 2018, S. 51; der Ausspruch ist angelehnt an den Hadith bei at-Tirmidī, *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ, Bāb mā ḡā‘a fi-ṣ-ṣabr ‘alā l-balā’*, aṣ-Ṣayḥ Ḥalīl Ma‘mūn Ṣīḥā (Hg.), Beirut 2002, Hadith-Nr. 2398, S. 943: „Sa‘d b. Abī Waqqās fragte einst den Propheten: ‚O Gesandter Gottes, wer von den Menschen wird am stärksten geprüft?‘ Da antwortete der Gesandte Gottes: ‚Die Propheten, dann die, die ihnen am ähnlichsten sind, dann wiederum die, die diesen am ähnlichsten sind [...]‘.“

deren Propheten vor ihnen. Leiderfahrungen stellen sogar ein zentrales Merkmal der koranischen Prophetengeschichten dar. Der Koran schreibt den Prophetengeschichten, und hier insbesondere den Leiderfahrungen der Propheten, das Ziel der seelischen Stärkung, Festigung der Standhaftigkeit und Geduld seiner Adressaten zu und hebt dabei hervor, dass selbst die edelsten Geschöpfe Gottes, nämlich die Propheten, schwere Prüfungen erdulden mussten. Im Kontext der seelsorgerischen Auseinandersetzung dienen derartige Hinweise und Beispiele des Korans zur Behebung von Mutmaßungen und Verzweiflung wie „Wenn Gott mich liebte, würde Er mich nicht prüfen“. Der folgende Vers ist ein gutes Beispiel dafür, dass derartige Gedanken durchaus möglich sind:

Dies gehört zu den Berichten über das Unsichtbare,⁶⁹ die Wir dir offenbaren. Du wusstest sie vorher nicht, weder du noch dein Volk. *So sei nun geduldig* [d. h. sei du, o Prophet, nun geduldig, da Wir dir offenbart haben, dass die Propheten vor dir auch schwere Umstände erlitten]. Das Ende gehört den Gottesfürchtigen.⁷⁰ Alles erzählen Wir dir von den Berichten über die Gesandten, *um dein Herz damit zu festigen*. Darin ist die Wahrheit zu dir gekommen, und eine Ermahnung und Erinnerung für die Gläubigen.⁷¹

Der Prophet Adam beispielsweise wurde aus dem Paradies verbannt und wandte sich reumütig Gott zu: „Da empfing Adam von seinem Herrn Worte, und darauf nahm Er [d. h. Gott] seine Reue an. Wahrlich, Er ist der Reue Annehmende und Barmherzige.“⁷² Abraham wurde damit beauftragt, seinen eigenen Sohn zu opfern: „Als dieser das Alter erreichte, dass er mit ihm laufen konnte, sagte er: ‚O mein lieber Sohn, ich sehe im Schlaf, dass ich dich schlachte. So schau nun, was du dazu meinst.‘ Er sagte: ‚O mein lieber Vater, tu, was dir befohlen wird. Du wirst mich, wenn Allah will, als einen der Standhaften finden.“⁷³ Josef erfuhr Leid aufgrund des Verrats durch seine Brüder und seines damit verbundenen wechselhaften Geschicks.⁷⁴ Hiob gilt durch seine verschiedenen Prüfungen als die Verkörperung von Geduld schlechthin.⁷⁵ All diese Propheten erfuhren überdurchschnittliches Leid, wandten sich dennoch stets geduldig ihrem Schöpfer zu. Sie haben die Lehre Gottes durch ihre Leiderfahrungen angenommen und seinem Willen entsprechend dasjenige Verhalten umgesetzt, welches ihrer Aufgabe als Gesandte Gottes entsprach.

Hier sei jedoch darauf verwiesen, dass die genauen Leidumstände Hiobs im Koran nicht geschildert werden. Dies geschieht vielmehr in den Werken der Koranexe-

69 Berichte aus der Vergangenheit gehören ebenfalls zum Bereich des *Verborgenen/Unsichtbaren*, *ġayb*, da es keinen direkten, sinnlichen Zugang zu vergangenen Ereignissen gibt.

70 Koran 11/49.

71 Koran 11/120.

72 Koran 2/37.

73 Koran 37/102.

74 Vgl. Koran 12/10–11.

75 Vgl. al-Qurṭubī, ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad, *al-Ġāmi‘ li aḥkām al-Qur‘ān*, editiert und kommentiert von Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥafnāwī, Kairo 1996, Bd. 14, S. 256.

gese sowie in den Hadithen. Im Koran lassen sich nur allgemeine Formulierungen finden wie:

Und (auch) Hiob, als er zu seinem Herrn rief: „Mir ist gewiss Leid widerfahren, und du bist der Barmherzigste der Barmherzigen.“ Da erhörten Wir ihn und befreiten ihn von jeglichem Leid, das er erlitten hatte. Und Wir gaben ihm seine Angehörigen (wieder) und noch einmal die gleiche Zahl dazu, aus Barmherzigkeit von Uns und als Ermahnung für die, die (Uns) dienen.⁷⁶ Wir fanden ihn [d. h. Hiob] geduldig. Welch ein trefflicher Diener! Er war immer bereit zur Umkehr.⁷⁷

Insbesondere der Ausdruck „mir ist gewiss Leid widerfahren“ steht im Zentrum vieler Diskussionen; in den klassischen Werken lassen sich mehr als 15 Interpretationen dieser Aussage finden.⁷⁸ An der Haltung Hiobs im Koran lassen sich klare Unterschiede zum biblischen Narrativ erkennen: „Während der biblische Hiob sich gegen sein Schicksal auflehnt, fügt sich der Hiob des Korans mit Geduld und Gottvertrauen in sein Schicksal.“⁷⁹ Die Hiobsfigur im Koran spiegelt auch die islamisch vorgesehene Verhaltensweise wider, die von Muslimen in solchen Leid-situationen erwartet wird.

Während die Erfahrung von Leid, ob nun im religiösen oder weltlichen Kontext, meist negativ konnotiert ist, deuten die verschiedenen Ausführungen der Mystiker und Theologen zu der Weisheit, die den Leiderfahrungen zugrunde liegt, darauf hin, dass viele muslimische Denker und Denkströmungen vom *philosophischen Optimismus* geprägt waren. Den Optimisten zufolge hat jedes Übel einen guten Zweck, dem es dient. Hoover zählt insbesondere die Māturīditen, die Sufis, die Philosophen und Ibn Taymiyya zusammen mit seinem Schüler Ibn Qayyim al-Ġawziyya zu den Vertretern des muslimischen Optimismus.⁸⁰ Allerdings werden dem Übel in den jeweiligen Denkschulen unterschiedliche Zwecke zugeschrieben: Während das Übel bei al-Māturīdī (gest. 333/944) dazu dient, den Geschöpfen die Kontingenz und Abhängigkeit der Welt vor Augen zu führen, damit sie dies als Gottesbeweis erkennen und zu Gott finden, stellt das Übel den Sufis zufolge eher ein Mittel zur Läuterung der Seele und charakterlichen Vervollkommnung dar.⁸¹ Da jedes Leid stets in Verbindung mit Gott gesetzt wird, stellt sich die Frage, ob Gott neben dem Leid, das der Mensch erfährt, auch selbst leidet. Diese Frage wurde in den Christlichen und Islamischen Theologien kontrovers diskutiert. Während die Vorstellung von einem leidenden Gott im Islam keine Akzeptanz fand, da Gott im Islam als gänzlich erhaben (*munazzah*) über diese und ähnliche Zustandsveränderungen gilt, hat die Christliche Theologie den Gedanken des lei-

76 Koran 21/83–84.

77 Koran 38/44.

78 Vgl. al-Qurṭubī, *al-Ġāmi‘ li aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 14, S. 256–260.

79 Wolfram Reiss, „Beobachterbericht zum Forum: Leiden als Ausdruck der Liebe Gottes? Mystische Deutungen in Islam und Christentum“, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Paderborn 2010, S. 190–195.

80 Vgl. Hoover, *Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism*, S. 2f.

81 Vgl. ebd., S. 2f., 177.

denden Gottes vollkommen aufgenommen. Diese Haltung gibt Koslowski folgendermaßen wieder:

Der Islam verwirft den theologischen Gedanken vom leidenden Gott und macht es dem Christentum zum Vorwurf, Gott im leidenden Christus zu verelendlichen und dem Leiden zu unterwerfen.⁸²

Theologisch gesehen ist ein leidender Gott inakzeptabel, doch wie in dem folgenden Hadith zu erkennen ist, scheint Gott metaphorisch mit seinen Dienern mitzuleiden. Hier werden zwar Gott keine menschlichen Attribute zugeschrieben, doch wird in diesem Hadith betont, dass Gott gerade so seine Barmherzigkeit und Liebe zu den Menschen offenbart.

Allah der Mächtige und Erhabene spricht am Tag der Auferstehung: „O Sohn Adams, Ich war krank und Du hast Mich nicht besucht.“ Er sagte: „O Herr, wie kann ich dich besuchen, wo Du doch der Herr der Welten bist?“ Er sprach: „Hast du nicht gewusst, dass einer meiner Knechte krank war, und du hast ihn nicht besucht? Hast du nicht gewusst, dass, wenn du ihn besucht hättest, du Mich bei ihm gefunden hättest? O Sohn Adams, Ich habe dich um Speise gebeten, doch du hast Mich nicht gespeist.“ Er sagte: „O Herr, wie kann ich Dich speisen, wo Du doch der Herr der Welten bist?“ Er sprach: „Hast du nicht gewusst, dass einer Meiner Knechte dich um Speise bat, doch du hast ihn nicht gespeist. Und hast Du nicht gewusst, dass, wenn du ihn gespeist hättest, du dies [...] bei Mir gefunden hättest? O Sohn Adams, Ich habe dich um Trank gebeten, doch du hast Mir nicht zu trinken gegeben.“ Er sagte: „O Herr, wie kann ich Dir zu trinken geben, wo Du doch der Herr der Welten bist?“ Er sprach: „Einer Meiner Knechte hat dich um Trank gebeten, doch du hast ihm nicht zu trinken gegeben. Wenn du ihm aber zu trinken gäbest, hättest du dies [...] bei Mir gefunden.“⁸³

Die Christliche Theologie betont jedoch, dass „Gott nichts erleidet, aber mit allem mitleidet“⁸⁴. Dadurch soll zum Ausdruck gebracht werden, dass Gott dem Leid nicht unterworfen sei, sondern aus freiem Willen mit seiner Schöpfung mitleide.⁸⁵ Aus islamischer Perspektive wird Gott dagegen gänzlich von Zustandsänderungen und *Mängeln* freigesprochen. Auch wenn Muslime Gott Attribute wie *Barmherzigkeit* und *Zorn* zuschreiben, so ist damit nicht die Zuschreibung von Emotionslagen gemeint, sondern lediglich der urewige Wille Gottes, Gnadengaben bzw. Strafen zu erteilen.⁸⁶

Im Unterschied zum Judentum (vgl. die Tradition in den Psalmen, in den Klageliedern und im Buch Hiob) und auch zum Christentum (vgl. die Frage Jesu am Kreuz „Mein Gott, mein Gott,

82 Peter Koslowski (Hg.), *Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen*, München 2001, S. 3.

83 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr; Bāb faḍl 'iyādat al-marīḍ*, Hadith-Nr. 2569, S. 1117.

84 Peter Koslowski (Hg.), *Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen*, München 2001, S. 4.

85 Ebd.

86 Viele klassische Theologen verweisen darauf, dass Barmherzigkeit normalerweise als „Emotion, die eine Person überkommt und sie gütig sein lässt“ definiert wird, bei Gott jedoch diese Definition nicht anwendbar sei. Dagegen sei die Barmherzigkeit Gottes „der Wille zur Gütigkeit“, vgl. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bāḡūrī, *Tuḥfat al-murīd*, Kairo 2002, S. 25.

warum hast du mich verlassen?“), in dem die Anklage gegenüber Gott und das Hadern mit Gott als Möglichkeit des richtigen Umgehens mit Leid tradiert wird, wird im Islam die Auflehnung gegenüber Gott nicht als ein Verhalten angesehen, das toleriert oder zu dem gar aufgefördert werden kann.⁸⁷

Neben den oben genannten Weisheiten bestehen sowohl im Christentum als auch im Islam weitere Interpretationen des menschlichen Leidens. Diese werden unter anderem als Preis für die menschliche Freiheit, als Strafe Gottes für die Sünden, als unbegreifliches Geheimnis Gottes u. Ä. in der jeweiligen Theologie kontrovers diskutiert.

Entwicklungen der Theodizeefrage in der Christlichen Dogmatischen Theologie

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Leiden und der daraus resultierenden Anfrage an das Gottesverständnis ist – darauf wurde bereits kurz eingegangen – ein breit bearbeitetes Thema der Christlichen Theologien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, vor allem nach der Radikalisierung der Theodizee-Frage angesichts der Schrecken von Auschwitz. Einer der ausgezeichneten Vertreter eines neuen Zugangs zur Theodizee-Frage ist Johann Baptist Metz (1928–2019), bis 1993 Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Er setzt sich weniger mit den Debatten um Theismus und Atheismus in der neuzeitlichen Philosophie auseinander, vielmehr buchstabiert er die Theodizee-Frage als theologische Frage und Aufruf, angesichts des Leids der Opfer eine „theodizeesensible“ Gotteslehre und Christologie zu entwickeln. Es sind vor allem die Opfer, an die er immer wieder erinnert und die angesichts der vielfältigen „Landschaften aus Schreien“ nicht in Vergessenheit geraten dürfen.⁸⁸ Zwei Stränge charakterisieren diesen Neuanatz: das Moment des Politischen, das auch in eine neue Reflexion auf Zeit, eschatologische und apokalyptische Momente christlichen Denkens eingebunden ist, und das Moment des Mystischen, das aus der Frage erwächst, wie überhaupt von Gott zu sprechen sei in einer „Landschaft aus Schreien“⁸⁹. In dieser Suche nach neuen Sprachformen, die sich für poetische und ästhetische Ausdrucksgestalten öffnet, aber in die politische und religiöse Praxis der Compassion eingebettet ist, steht dieser Neuanatz Katholischer Theologie den Überlegungen der protestantischen

87 Wolfram Reiss, „Beobachterbericht zum Forum: Leiden als Ausdruck der Liebe Gottes? Mystische Deutungen in Islam und Christentum“, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Paderborn 2010, S. 195.

88 Metz, *Memoria Passionis*, S. 57: „Im Angesicht der Katastrophe von Auschwitz geht es für die christliche Theologie nicht primär um die Frage nach der Schuld und die Vergebung für die Täter, sondern um die Frage nach der Rettung der Opfer, nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden. Es geht also nicht primär um Soteriologie, sondern um Theodizee.“

89 Ebd., S. 8.

Theologin Dorothee Sölle⁹⁰ nahe. In einem autobiografisch geprägten Text am Beginn des Buches „*Memoria Passionis*“ schreibt Johann Baptist Metz:

[...] in der zunehmenden Erfahrung der Kirche als einer sozial leidvoll zerrissenen und kulturell polyzentrischen Weltkirche drängte sich mir immer wieder die Gottesfrage in ihrer merkwürdigsten, in ihrer ältesten und umstrittensten Version auf, eben in der Gestalt der Theodizeefrage, und das nicht in existentialistischer, sondern gewissermaßen in politischer Fassung: Gottesfrage als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte [...]⁹¹

Dabei geht es nicht

um den Versuch einer verspäteten, einer gewissermaßen trotzigigen ‚Rechtfertigung Gottes‘ durch die Theologie angesichts der Übel, der Leiden und des Bösen in der Welt. Es geht vielmehr – und zwar ausschließlich – um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, ‚seiner‘ Welt.⁹²

Für die Katholische Theologie hat die Erschütterung der Shoa zu einer radikalen, an die Wurzel und in die Tiefe gehenden Auseinandersetzung mit dem Sprechen von Gott geführt, das sich über die genannten Gotteslehren von Walter Kasper (geb. 1933) oder Eberhard Jüngel (geb. 1934) hinaus in der Auseinandersetzung mit Gestalten negativer Theologie, mit jüdischer Religionsphilosophie, wie dem Denken von Emmanuel Lévinas, und der postmodernen französischen Religionsphilosophie verdichtet.⁹³ Von Gott kann – wenn überhaupt, wenn nicht nur noch der Schrei, die Klage möglich sind – nur in Form des Paradoxes, im Fragment und in aller Fragilität gesprochen werden; Gottesrede steht im Dienst eines Gedenkens der Opfer, um ihren „längst verhallten Schrei zu einem stummen Gott“⁹⁴ im Denken hörbar zu machen, wie Metz im Anschluss an den jüdischen Philosophen Hans Jonas formuliert. Hier öffnet sich theologische Gotteslehre dem mystischen Sprechen, denn gerade die Mystik macht deutlich, dass von Gott zu sprechen nie selbstverständlich war und ist. Die Mystik der Neuzeit schreibt ihre Sprache in das Verstummen und Verschwinden Gottes ein, das hat der französische Philosoph und Historiker Michel de Certeau (1925–1986) in seinem Werk „*La fable*

90 Vgl. Dorothee Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1973; Middelbeck-Varwick, *Die Grenze zwischen Gott und Mensch*, S. 188: „Die Klage und der Aufschrei sind auch hier ein Ausdruck des Glaubens an einen Gott, der Veränderung schafft. Der Leidende glaube daran, dass Gottes Antwort darin bestehe, das Leid zu teilen und so gelte es auch für ihn, der Unterdrückung entgegen zu treten, sogar um den Preis von Tod und Leid.“

91 Metz, *Memoria Passionis*, S. 4f.

92 Ebd.

93 Zahlreiche Impulse hat der emeritierte Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth gegeben (Hg.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u. a. 1998; vgl. auch: Erwin Dirscherl, *Die Bedeutung der Nähe Gottes – Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*, Würzburg 1996.

94 Metz, *Memoria Passionis*, S. 60.

mystique“ im Besonderen herausgearbeitet.⁹⁵ Gerade weil mystische Gottesrede an die Grenze zum Verstummen rührt, hat der in der katholischen Tradition vor allem mit der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ (1965) ansetzende interreligiöse Dialog sich auch den mystischen Traditionen der verschiedenen Religionen annähert – zunächst vor allem im Gespräch mit den Religionen Asiens.⁹⁶ Im Dialog mit dem Islam wird dieses Feld weiter zu erschließen sein, und hier wird – auf andere Weise als im Gespräch z. B. mit dem Buddhismus – der Blick auch auf die Person und das Wirken Jesu von Nazareth, seinen Tod am Kreuz und das Ereignis der Auferstehung gerichtet werden müssen. Ein Zugang zur Theodizee, der sich Wege mystischer Gottesrede erschließt, muss auch von einer christologischen Perspektive geprägt sein.

Jesus von Nazareth stand auf der Seite der Opfer und ist selbst zum Opfer geworden, das haben die lateinamerikanischen Befreiungstheologien in besonderer Weise erarbeitet. Er hat die „com-passion“ gelebt, er ist derjenige, der „in den Tagen seines irdischen Lebens mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht hat, der ihn aus dem Tod retten konnte“ (Hebr 5,7). Jesus von Nazareth ist als der Fleisch gewordene Gottessohn bezeugt worden und als der, der in menschlicher Schwachheit gelitten hat und „in allem wie wir versucht worden ist“ wie die Menschen (Hebr 4,15). Paulus entfaltet die Rede von der „Kenosis“ dessen, der Gott gleich war, aber nicht daran festhielt, Gott gleich zu sein, sondern sich „entäußerte“ (das ist die Rede von der „Kenosis“), der wie ein Sklave und den Menschen gleich wurde, sich erniedrigte und gehorsam war bis zum Tod am Kreuz (vgl. Philipperhymnus Phil 2,6–8). Aktuelle christologische Ansätze, die an sozialphilosophische Überlegungen zur „Vulnerabilität“ anknüpfen, weisen darauf hin, dass Gott sich von der Fleischwerdung des Logos an bis zum Kreuz vom Schmerz hat berühren lassen.⁹⁷ In der Theologie „nach Auschwitz“ wurde vor allem die Auseinandersetzung mit dem Geschehen am Kreuz und in der Nacht des Todes Jesu Christi zum Ausgangspunkt neuer Ansätze zur theologischen Gotteslehre und zur Debatte um den „Tod“ Gottes am Kreuz. Sie führten zur Kritik am „Apatheiaaxiom“, das von der Gotteslehre der Kirchenväter an – unter Anknüpfung an platonisch-neuplatonisches Denken – bis hinein in das 20. Jahrhundert Gott selbst das Leiden absprach. Auch die gegenwärtigen theologischen und chris-

95 Siehe Michel de Certeau, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2010.

96 Vgl. z. B. Katharina Ceming, „Mystik: Ost–West. Ein interkulturelles Phänomen“, in: Edith-Stein-Jahrbuch 7 (2001): *Die Weltreligionen*, S. 111–120; Mariano Delgado, „Mystik und interreligiöser Dialog“, H. Waldenfels, „Mystik und interreligiöser Dialog, Fragen, Themen, Perspektiven“, Perry Schmidt-Leukel, „Die Bedeutung der Mystik im jüdisch-buddhistischen und islamisch-buddhistischen Dialog“, E. Toprakyan, „Islamische Mystik im interreligiösen Dialog: Sind Sufis bessere Gesprächspartner?“, alle in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 97 (2013) S. 163–166, 167–180, 181–193, 194–202.

97 Vgl. dazu auch Ansorge, „Warum diese fürchterlichen Umwege?“, S. 74; zur Vulnerabilität siehe Miriam Leidinger, *Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit ‚Verletzbarkeit‘ anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward*, Regensburg 2018.

tologischen Debatten sind von dieser Auseinandersetzung geprägt; sie weiten den Blick über das Kreuz hinaus auf inkarnations- und schöpfungstheologische Fragen hin, und Positionierungen in diesen Debatten sind auch im Gespräch mit der Islamischen Theologie von zentraler Bedeutung.

In der Evangelischen Theologie hat Jürgen Moltmann mit seiner Publikation „Der gekreuzigte Gott“⁹⁸ einen Denkansatz vorgelegt, der weit über den europäischen und protestantischen Kontext hinaus rezipiert worden ist, die lateinamerikanische Befreiungstheologie hat sich mit seinem Ansatz intensiv auseinandergesetzt.⁹⁹ Gott erweist, so Moltmann, seine Allmacht in der Ohnmacht am Kreuz; er radikalisiert den paulinischen Zugang zur Kenosis, indem er vom Leiden Jesu an Gott auf der einen Seite und von der Passion Gottes in der Passion Christi auf der anderen Seite spricht. Jesus stirbt am Kreuz als der „Gottverlassene“¹⁰⁰:

Dieses *Leiden an Gott* selbst war die eigentliche Qual in der Passion Christi. Diese Gottverlassenheit war der Kelch, der nicht an ihm vorüberging. Das entsetzliche Schweigen Gottes zum Gethsemanegebet Christi war mehr als eine Totenstille. Mystiker haben es nachempfunden in der „dunklen Nacht der Seele“, in der alles austrocknet, was das Leben lebendig macht, und die Hoffnung aus einem Leben verschwindet.¹⁰¹

So wird Jesus Christus dann zum „Bruder aller Verlassenen“¹⁰² und öffnet ihnen Zugang zu Gott. Aber dieser Schmerz und dieses Leiden Jesu Christi betreffen auch den Vater, und so kann Moltmann vom „gekreuzigten Gott“ sprechen:

[...] wenn Christus, der Sohn Gottes, das Sterben erleidet, dann erleidet der Vater Jesu Christi den Tod des einziggeliebten Sohnes. Stirbt der Sohn am Kreuz in Gottverlassenheit, dann erleidet auch Gott, der Vater, seine Verlassenheit vom Sohn. Also leiden sie beide, wenn auch auf verschiedene Weise: Christus erleidet das Sterben, Gott erleidet den Tod des Sohnes. Also ergreift die *Passion Christi* auch Gott selbst und wird zur *Passion Gottes*.¹⁰³

Hier ist die von Eberhard Jüngel benannte „Wo-Frage“ im Blick auf das Sprechen von Gott weiter ausgezogen; Gott ist hier, mit Jesus Christus am Kreuz mitten im Schmerz der Opfer, und darum müssen wir, so formuliert es auch Dorothee Sölle, immer wieder fragen, wo heute Gott gekreuzigt wird, um so die Kreuze unserer Gegenwart und damit die Sünde aufzudecken und in aktiver Compassion, wie es

98 Jürgen Moltmann, „Die Passion Christi und der Schmerz Gottes“, in: ders., *Wer ist Christus für uns heute?*, Bd. 2, Gütersloh 1997, S. 30–45. Vgl. auch Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, bes. S. 184–267.

99 Vgl. z.B. Jon Sobrino, „Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid“, in: *Concilium* 39 (2003) S. 6–14; dazu: Margit Eckholt, „‘Compassion’ und ‚Passion‘. Lateinamerikanische Theologie in der Nachfolge Jesu Christi“, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 30 (2015) S. 323–350.

100 Moltmann, *Die Passion Christi*, S. 33.

101 Ebd.

102 Ebd., S. 35.

103 Ebd., S. 36.

der zentralamerikanische Befreiungstheologe Jon Sobrino benennt, die Opfer von ihren Kreuzen zu nehmen.¹⁰⁴

Johann Baptist Metz geht in seinem Ansatz einer theodizeesensiblen Gotteslehre und Christologie auf den Spuren seines Lehrers Karl Rahner¹⁰⁵ und vor allem im Gedenken der Opfer nicht so weit, vom „gekreuzigten Gott“ und damit dem „Tod Gottes“ zu sprechen. Er sieht die „Gefahr, dass das Leiden der Menschen von vornherein theologisch entwichtigt wird. Wenn Gott leidet, dann ist, so heißt es, das Leiden eigentlich kein Einwand mehr gegen Gott.“¹⁰⁶ So bleibt in den aktuellen theologischen, christologischen und soteriologischen Debatten der Christlichen Theologie genau diese von Moltmann benannte Solidarität Jesu Christi und damit Gottes mit den Leidenden umstritten. Es ist die von Karl Rahner in einem Interview mit Paul Imhof benannte Frage, ob es dem Menschen denn nütze zu wissen, dass es Gott „genauso dreckig geht“ wie ihm selbst.¹⁰⁷ Und darum ist es eine bleibende Frage in der Christlichen Theologie, wie es zu verstehen sei, so Dirk Ansorge, „dass der Tod des Sohnes dem leidenden Geschöpf hilft?“¹⁰⁸ Was sich am Kreuz Jesu Christi ereignet hat, bleibt „Mysterium“ christlichen Glaubens, und darum wersetzt sich Metz, so die Interpretation von Dirk Ansorge in seiner differenzierten Analyse der Theodizeefrage im Gespräch zwischen Christentum, Judentum und Islam, „vehement und konsequent der Integration menschlichen Leidens in eine heilsgeschichtliche Dramatik – und sei diese (wie etwa bei Jürgen Moltmann oder Hans Urs von Balthasar) trinitätstheologisch verankert.“¹⁰⁹ Auch wenn die theologischen Ansätze im Zugang zum Leiden Gottes differieren, so kann dies für die Theodizeefrage bedeuten, das ist der Schluss der Überlegungen Ansonges, „dass Gott die Menschen in ihrem Leiden nicht alleine lässt, dass er sich mit ihnen vielmehr solidarisch zeigt“¹¹⁰, und er äußert unter Bezug auf eine Formulierung Jan Heiner Tücks die Hoffnung, dass „Gottes ‚Patricompassianismus‘“, „seine ‚compassio‘ mit den Leidenden [...] für diese gewiss nicht alles, womöglich aber doch vieles“ ändert.¹¹¹

104 Vgl. dazu: Margit Eckholt, „‘Compassion’ und ‚Passion‘. Lateinamerikanische Theologie in der Nachfolge Jesu Christi“, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 30 (2015), S. 323–350.

105 Vgl. z. B. Karl Rahner, „Warum lässt Gott uns leiden?“, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, Zürich u. a. 1980, S. 450–466.

106 Metz, *Memoria Passionis*, S. 20.

107 *Karl Rahner im Gespräch*, herausgegeben von Paul Imhoff/Hubert Biallowons, Bd. 1: 1964–1977, München 1982, S. 246. Vgl. auch Ansorge, „Warum diese fürchterlichen Umwege?“, S. 75.

108 Ansorge, „Warum diese fürchterlichen Umwege?“, S. 74–75.

109 Ebd., S. 76. Auf den Ansatz von Hans Urs von Balthasar kann in diesem Aufsatz nicht eingegangen werden. Vgl. z. B. Hans Urs von Balthasar, *Gott und das Leid*, Freiburg i. Br. 1984; ders., *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1990. Siehe dazu auch: Margit Eckholt, „Das Kreuz – Brücke über die Abgründe der Geschichte. Ein Weg mit Hans Urs von Balthasar“, in: *Geist und Leben* 81 (2007), S. 99–111; Jan-Heiner Tück, „Passion Gottes? Zum unerledigten Disput um die Rede vom leidenden Gott“, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 30 (2015), S. 3–28.

110 Ansorge, „Warum diese fürchterlichen Umwege?“, S. 74.

111 Ebd., S. 75. Zitiert wird Jan Heiner Tück, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i. Br. 2016, S. 126.

Wegweisend, gerade für einen Dialog mit dem Islam auf dem Feld der mystischen Theologie, sind die Anstöße für ein Denken und eine Praxis der Compassion, die Johann Baptist Metz in seiner theodizeesensiblen Gottesrede gegeben hat. Fremdes Leid ist bleibend eine religiöse Provokation, es stellt die eigene religiöse Gewissheit infrage, und christliche Glaubensüberzeugung sieht am Kreuz Jesu Christi den leidenschaftlichen Gott, der auch – wie es Navid Kermani in seinem Zugang zu al-‘Attār aufgezeigt hat – dem Islam nicht fremd ist. „Christlicher Glaube“, so hat es Jürgen Moltmann ausgedrückt, „lebt von dem Leiden einer göttlichen Leidenschaft und ist selbst die leidensbereite Leidenschaft für das Leben.“¹¹² Ob es in dieser Compassion nicht doch eine größere Nähe zwischen Christentum und Islam gibt, darf vielleicht aus katholisch-theologischer Perspektive als Frage formuliert werden. Denn dieser „leidenschaftliche“ Gott ist kein bedürftiger Gott und er macht sich auch in keiner Weise abhängig vom Menschen, sondern die größte „Macht“ seiner Liebe und Freiheit drückt sich gerade in der „Demut“ und „Ohnmacht“ der „Niedrigkeitsgestalt“ aus (vgl. Paulus, Philipperbrief 2,7).

Die mystische Perspektive auf Leiderfahrungen als Manifestation Gottes

Die islamische Mystik im Sinne einer Geisteshaltung mit dem Fokus auf dem Inneren des Menschen entstand zusammen mit dem Islam und stellt eine der Hauptdimensionen der islamischen Religion dar. Wie dies auch für die anderen Ebenen des Islam gilt, etwa das Islamische Recht oder die Glaubenslehre, hat sich auch die islamische Mystik im Sinne einer kanonisierten Wissenschaftsdisziplin erst im Laufe der Zeit allmählich etablieren können. Da die Mystik auf anderen Prämissen und Prinzipien beruht als beispielsweise das Recht oder die Dogmatik, eröffnet sie auch eine andere Perspektive auf die untersuchten Themenfelder. Dazu gehört auch die Thematik um das Leid und die Leidenschaft. Während die islamische Glaubenslehre eine bestimmte Sicht auf dieses Thema ermöglicht und dabei eine eher rationale und schriftbasierte Auseinandersetzung vorweist, richtet sich die Mystik stärker auf die Gefühlsebene und das menschliche Erleben bzw. die Wahrnehmung. Auch wenn zwischen der systematischen Theologie/Dogmatik (*kalām*) und der Mystik wesentliche Unterschiede bestehen, schließen sie einander jedoch keinesfalls aus, sondern ergänzen sich vielmehr und bilden ein Ganzes.

Nach dem gängigen Verständnis der Mystiker stellt die Welt die Widerspiegelung der Namen Gottes dar. Dieses Verständnis bezeichnet Akti in seiner Untersuchung über das *Seinsverständnis* Ibn ‘Arabī als die *Namenstheorie*. Im Kern dieser Theorie liegt die Überzeugung, dass alle Ereignisse auf der Welt letztendlich auf entsprechende Namen Gottes zurückgeführt werden können. Da Gott, um einige Beispiele zu nennen, der Ernährer (*ar-razzāq*) ist, finden die Geschöpfe Nahrung; da er der Allerbarmer (*ar-raḥmān*) ist, existiert Barmherzigkeit auf der Welt; da er der Unterwerfer (*al-qahhār*) und der Vergelter (*al-muntaqim*) ist, erfahren die

112 Moltmann, *Die Passion Christi*, S. 41.

Menschen Bestrafung und Leid usw.¹¹³ Im Allgemeinen lassen sich die Namen Allahs in Namen der Schönheit (*ğamāl*) und der Erhabenheit (*ğalāl*) einteilen.¹¹⁴ Während angenehme Erfahrungen im Leben auf die Manifestation der schönen Namen Gottes zurückgeführt werden, werden schwierigere Erfahrungen auf die Manifestation der machtbezogenen Namen zurückgeführt. Dadurch stellen sowohl angenehme als auch unangenehme Erfahrungen Wege zur Gotteserkenntnis dar. Diese Darstellung gehört zu den zentralen mystischen Perspektiven auf jegliche Abläufe auf der Welt. Diese Perspektive steht entfernt mit der Lehre der *waḥdat al-wuğūd* (Einheit des Seins) im Zusammenhang. Denn nach dieser Lehre existiert nur Gott wahrhaftig, und alle Abläufe der Welt sind lediglich Erscheinungen und Manifestationen seines Daseins. Nach Tunagöz stehen die Ansichten des Mystikers Mawlānā Rūmī bezüglich des Übels in enger Beziehung zur Lehre der Einheit des Seins.¹¹⁵

Mystische Hermeneutik zur Deutung von Klagen und Leidbekundungen in sufischen Aussagen

Kermani greift in seinem Buch einerseits auf Hiob als das aus seiner Sicht größte koranische Beispiel für Geduld zurück und auf der anderen Seite auf Farīd ad-Dīn al-‘Aṭṭār mit seiner *Muṣībatnāma* und gibt damit sowohl ein direktes Beispiel aus dem Koran als auch eines aus der mystischen Literatur. Da Kermani neben der islamischen Sicht auch die christliche berücksichtigt, schafft er auf diese Weise einen breiten Zugang zur Thematik. Das Werk *Muṣībatnāma* ist in vierzig Kapitel unterteilt, die sinnbildlich für die vierzigjährige Klausur der Sufis stehen und die vierzig Stationen beschreiben, welche die Seele als Wanderin im Kosmos durchläuft. Am Ende der Reise wendet sich die Seele sich selbst zu und erkennt, dass sie der *Urgrund* aller Dinge ist.¹¹⁶

Die Sufis sind in der islamischen Tradition dafür bekannt, Gefühlslagen und spirituelle Erfahrungen in einer Weise auszudrücken, die aus der Perspektive des Rechts oder der Glaubenslehre als verboten und ketzerisch gelten können. Während einige wenige Sufis wie al-Ḥallāğ (gest. 309/922) hierfür mit dem Leben büßen mussten, wurden in der Regel Aussagen dieser Art toleriert, indem divergierende Interpretationen oder alternativ Entschuldigungen für sie gefunden wurden. Während manche Aussagen der Sufis seitens muslimischer Gelehrter durch Umdeutung toleriert wurden, gelang dies nicht im Falle bestimmter anderer. Stattdessen wurde in letzteren Fällen dem jeweiligen Sufi, der die entsprechenden Aussagen tätigte, ein Zustand der Ekstase oder Verzücktheit (pers. *dīwāne*; arab.

113 Vgl. Akti, *Gott und das Übel*, S. 155, 194.

114 Vgl. al-Ğurğānī, *at-Ta’rīfāt*, S. 109–110; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, S. 115f.

115 Vgl. Tuna Tunagöz, „*Mevlānā’da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu*“, in: Ç. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Bd. 24, Nr. 2, 2015, S. 233–246.

116 Vgl. Helmut Ritter, *Das Meer der Seele – Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Aṭṭār*, Leiden 1955, S. 18–30.

mağdüb bzw. *mağnün* bedeutet verrückt bzw. besessen) zugeschrieben. Da gemäß Islamischem Recht eine Person, die nicht bei geistiger Gesundheit ist, für ihre Aussagen und Taten nicht als zurechnungsfähig gilt, konnten auch Sufis – wie alle Muslime – auf diese Weise entschuldigt werden. Ein solcher Umgang mit derartigen Äußerungen fällt jedoch deutlich schwerer, wenn es sich dabei um längere Gedichte oder Prosatexte handelt, die kaum in einem Zustand der geistigen Abwesenheit hätten entstehen bzw. publik gemacht werden können. Falls eine metaphorische oder allegorische Deutung dieser Passagen nicht möglich ist, werden diese der *Stufe des Begehrens* (pers. *niyāz*) bzw. der *Stufe der Ziererei* (pers. *nāz*) zugeordnet. Im Türkischen haben sich hierfür die halb aus dem Persischen und halb aus dem Arabischen (*maqām*, zu Dt.: Zustand, Stufe) entlehnten Begriffe *niyāz makāmı* und *nāz makāmı* etabliert.

Die Stufe des *niyāz* beschreibt demnach die Bewusstseinslage einer liebenden Person (*‘āşiq*). Ein Sufi, der sich auf dieser spirituellen Stufe befindet, spricht mit seinem Geliebten bzw. über ihn, d. h. Gott, in entsprechender Weise. Die Stufe des *nāz* dagegen beschreibt die Bewusstseinslage einer geliebten Person (*ma’sūq*), die sich der Liebe ihres Liebhabers bewusst ist. Eine häufig anzutreffende Allegorie bzw. Metapher in der sufischen Dichtung stellt die als Liebesbeziehung aufgegriffene Beziehung zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf, dem lyrischen Ich, dar, die in der Theologie in dieser Form keine Entsprechung findet. Die Schwierigkeit der Deutung solcher Sinnbeziehungen findet Ausdruck in Kategorisierungen wie *Stufe des Begehrens* bzw. *Stufe der Ziererei*. Diese Person *erlaubt sich* bestimmte Aussagen, die als Koketterie oder Ziererei beschrieben werden können.¹¹⁷ Betrachtet man jedoch nur den Wortlaut und nicht die Beziehung zwischen beiden Gesprächspartnern, könnte man auf Streitereien oder Vorwürfe schließen. Im Arabischen werden hierfür die Begriffe *idlāl* (Verzogenheit) und *‘arbada* (Streit) verwendet.¹¹⁸ Einige Sufis beschrieben die Stufe des *niyāz* als die *Stufe des Wol-lenden* (*murīd*) und die Stufe des *nāz* als die *Stufe des Gewollten* (*murād*).¹¹⁹ Beide Stufen gehören zu der übergeordneten *Station der Vertrautheit und Innigkeit* mit Gott (*maqām al-uns*).¹²⁰

Ob jemand einen bestimmten Vorwurf zum Ausdruck bringen darf oder nicht, hängt in der Mystik mit dem Rang dieser Person bei Gott zusammen. Ein Gottesfreund kann anders mit Gott sprechen als jemand, der von Gott entfernt ist. Hierfür gilt das Prinzip, dass eine Person mit einem Nahestehenden anders verkehrt als mit einem Fremden. Im Arabischen gibt es hierzu das Sprichwort: „Bei Freunden entfallen die Regeln“ (*bayn al-aḥbāb tasquṭ al-‘ādāb*). Als Beispiel für diese Art der Ansprache kann folgendes Gedicht aus der *Muṣībatnāma* angeführt werden:

117 Vgl. Necdet Tosun, „Ebu’l-Hasan Harakāni’nin Naz Makāmındaki Sözlere ve Tasavvufta Naz“, in: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bd. 4, 2017, S. 1–7.

118 Vgl. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Istanbul 1999, S. 51, 401.

119 Vgl. ‘Abdallāh al-Harawī, *Manāzil as-sā’irīn*, Beirut 1988, S.73–74.

120 Vgl. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, S. 548.

Einstmals gab's in Ägypten
 gar schwere Hungersnot,
 die Leute starben, starben,
 und schrien nur noch „Brot!“
 Durch Zufall kam ein Irrer,
 der diesen Zustand sah,
 Wie alle Leute starben,
 und Brot war niemals da.
 Er sprach: „Der du den Glauben
 und alle Welt umfaßt:
 Erschaff' nicht so viel Leute,
 wenn Du kein Futter hast!“¹²¹

Betrachtet man nur den Wortlaut des Gedichts, ohne den Kontext zu berücksichtigen, wird eine offenkundige Gotteslästerung und Schuldzuschreibung gegenüber Gott deutlich. Allerdings ist mit der Bezeichnung „Irrer“ hier keine beliebige Person gemeint, die den Verstand verloren hat, sondern eine Person, die aufgrund ihrer Spiritualität ekstatische Zustände erfährt und Aussagen tätigt, die eine normale Person nicht tätigen würde. Ist diese Hintergrundinformation über die im Gedicht vorkommende Person bekannt, erhält das Gedicht eine andere Bedeutung: Die Person bittet lediglich Gott um Nahrung für die hungernden Menschen, und zwar in einer Art und Weise, wie zwei Vertraute miteinander sprechen würden. Daher lässt sich das Gedicht der Stufe des *nāz* zuordnen.

Um mystische Literatur angemessen deuten zu können, ist eine ausgewiesene Expertise auf dem Gebiet der Geisteshaltungen und Termini der Mystiker innerhalb der islamischen Tradition notwendig, wobei diese allein noch nicht genügt. Da die Islamische Mystik in die islamisch-wissenschaftlichen oder islamisch-theologischen Disziplinen eingebettet ist und sich die Mystiker selbst zu den Glaubensgrundsätzen des Islam bekannten, müssen mystische Werke auch aus der Perspektive der Glaubenslehre hermeneutisch gedeutet werden, um den Rahmen und die Grenzen der Deutbarkeit zu definieren. Kermani dagegen ist der Ansicht, dass Mystiker wie Farīd ad-Dīn al-‘Aṭṭār mit ihren Aussagen tatsächlich gegen Gott rebellierten und unzufrieden mit ihm gewesen seien. Diese Art der Interpretation ist aber weder aus theologischer noch aus mystischer Perspektive naheliegend. Er steht also der orthodoxen Interpretation von Werken wie dem „Buch der Leiden“ al-‘Aṭṭārs recht kritisch gegenüber, was anhand folgenden Zitats verdeutlicht werden kann:

Vielleicht wird Attar in der Rückschau nicht nur aus Bewunderung zum sufischen Heiligen stilisiert, sondern auch um das häretische Potential seines Werks einzudämmen, ist doch Heiligen und Narren erlaubt zu sagen, was für den gewöhnlichen Menschen blasphemisch wäre, wie Attar selbst

121 Übersetzt von Annemarie Schimmel, *Gärten der Erkenntnisse. Texte aus der islamischen Mystik*, Köln 1982, S. 126.

schon wusste, als er die größten Gotteslästerungen den Ehrwürdigen und Übergeschnappten in den Mund legte.¹²²

Farīd ad-Dīn al-‘Aṭṭār selbst sagt klar und deutlich, dass die Mystik und die Scharia, d. h. die innere und äußere Dimension des Islam, einander nicht widersprechen, sondern ergänzen. Dies verbildlicht er, indem er die mystische Realität (*ḥaqīqa*) als den Kern und die Scharia als die Schale darstellt.¹²³ Al-Ḥallāg beispielsweise sei Farīd ad-Dīn al-‘Aṭṭār’s Ansicht zufolge zu kritisieren, da er sich nicht an die Gesetze der Scharia hielt und damit auch der Mystik zuwidergehandelt habe. Sufis seien laut Farīd ad-Dīn al-‘Aṭṭār nicht vom Offenbarungsgesetz befreit, außer sie befinden sich in einem Zustand der Ekstase, in dem ihre Aussagen nicht kontrolliert werden können.¹²⁴ Ein weiteres Indiz dafür, dass al-‘Aṭṭār dem orthodoxen Sufismus zugeschrieben werden kann, sind die Quellen, auf die er sich stützt. Als Beispiel mag hier sein Werk „*Tadhkirat al-awliyā*“ angeführt werden, dem Arberry (gest. 1969) zufolge die anerkannten Sufiwerke wie „*al-Luma*“ von as-Sarrāg (gest. 378/988), „*Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya*“ von as-Sulamī (gest. 412/1021), „*ar-Risāla*“ von al-Quṣayrī (gest. 465/1072) und ähnliche Werke als Grundlage dienen, die allesamt im Einklang mit der Theologie und den sonstigen orthodoxen islamtheologischen Disziplinen stehen.¹²⁵

Die Frage nach dem Leiden als bleibender Stachel im christlich-muslimischen Gespräch und sich kreuzende Wege in den mystischen Traditionen

Im September 2019 wurde das 800-jährige Jubiläum der Begegnung von Franz von Assisi mit dem ayyūbidischen Sultan al-Kāmil (gest. 635/1238) bei den Kreuzfahrerheeren vor Damiette im heutigen Nordägypten begangen. Ob und wie diese Begegnung stattgefunden hat, ist historisch umstritten, aber Franz von Assisi, einer der großen christlichen Mystiker, der „Spielmann“ Gottes, der in der Zeit beginnenden Wohlstands in den mittelalterlichen italienischen Stadtstaaten sich für ein Leben als Wanderprediger an der Seite der Armen entschied, ein „Freund des Lebens“, der ein tiefes Gespür hatte für die Schönheit der Schöpfung und den Bruch, den diese durchzieht angesichts von Krankheit, Leid, Gewalt, Krieg, hat um die verheerenden Auswirkungen der Kreuzzüge gewusst. Er hat in der Tiefe der eigenen mystischen Gotteserfahrung, die ihn in eine immer größere Nähe zum armen Jesus und zu dessen unermesslicher Verwundbarkeit und Verwundung in der Nacht des Kreuzes geführt hat, die Verbundenheit mit dem tiefen Gottvertrauen muslimischer Glaubensüberzeugung und die aus dieser menschlichen Verbundenheit wachsende Sehnsucht nach Frieden gespürt. Genau darin ist er in

122 Kermani, *Der Schrecken Gottes*, S. 44.

123 Vgl. ‘Abd al-Wahhāb’ Azzām, *at-Taṣawwuf wa Farīd ad-Dīn al-‘Aṭṭār*, Kairo 2017, S. 141.

124 Vgl. ebd., S. 142.

125 Vgl. A. J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics – Episodes from the Tadhkirat al-Auliya’* („*Memorial of the Saints*“) by Farid al-Din Attar, London 1966, S. 13f.

der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Vorbild eines der ersten katholischen Wissenschaftler, des Orientalisten Louis Massignon (1883–1962)¹²⁶, geworden, der verschiedene Reisen nach Algerien, Marokko, Bagdad und Kairo unternahm und in der Begegnung mit gläubigen Muslimen seinem eigenen Glauben wieder nahegekommen ist. Massignon gehört zu den Entdeckern mystischer Traditionen im Islam für die sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weiterentwickelnde Religions- und Islamwissenschaft; in seiner Studie zum islamischen Mystiker al-Ḥallāğ, 858 im südlichen Iran geboren, hat er mit der „Compassion“, der Mystik der Stellvertretung und des Mitleidens, eine Brücke zwischen dessen Denken und Franz von Assisi gebaut.¹²⁷ Franz von Assisi hat, so zeichnen es seine Biografien, am Ende seines Lebens die Wundmale Christi in einer tiefen mystischen Erfahrung am Berg La Verna empfangen und hat dies so verstanden, „dass Christus für alle Menschen gekreuzigt worden war und die Sünden aller auf sich genommen hatte, Ausdruck also eines Geistes des Mitleidens und der stellvertretenden Sühne.“¹²⁸ Auf eine ähnliche Weise habe auch al-Ḥallāğ eine Mystik des Leidens durchlebt und in seinen Texten festgehalten. Wenn Massignon diese Brücke zur Islamischen Mystik baut und damit neue Wege einer Verständigung zwischen Christentum und Islam vorbereitet, stellt er sich auch in die Tradition von Charles de Foucauld (1858–1916), der sich nach seinem eigenen Konversionsprozess und einer Absage an ein in der französischen Gesellschaft, in Politik und im Militär anerkanntes Leben entscheidet, in der Nachfolge des armen Jesus in der Nähe von Beduinen zunächst in der Oase Beni-Abbès in Marokko und dann in Tamanrasset in Algerien ein Leben des Gebets zu führen.

Louis Massignon ist kurz nach Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11.10.1962) gestorben, er konnte nicht mehr erleben, dass in den Kommissionen und Diskussionen auf dem Konzil die für den gegenwärtigen katholisch-muslimischen Dialog wegweisende Erklärung „Nostra Aetate“ (1964) zu einer neuen „Haltung“ im Gespräch der katholischen Kirche mit anderen Religionen, darunter auch dem Islam, verabschiedet worden ist. Die Annäherung an die mystischen Traditionen des Islams war für Massignons eigenen Konversionsprozess von Bedeutung und sie ist auch heute immer noch im Blick auf weitergehende Wege einer Verständigung zwischen den Religionen zu erschließen. Der Dominikaner Georges Anawati (1905–1994), ein anderer Vordenker im christlich-muslimischen Dialog, lange Jahre als Direktor des Institut Dominicain d’Etudes Orientales in

126 Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Keine Religion ist eine Insel. Vordenker des interreligiösen Dialogs*, Ostfildern 2016, S. 109–166. Vgl. auch S. H. Nasr, „In Commemoration of Louis Massignon: Catholic, Scholar, Islamicist and Mystic“, in: *Présence de Louis Massignon. Hommages et témoignages*, herausgegeben von D. Massignon, Paris 1987, S. 50–61.

127 Vgl. Kuschel, *Keine Religion ist eine Insel*, S. 135–137.

128 Ebd., S. 146; Massignon hat eine Dissertation über al-Ḥallāğ geschrieben: *La passion d’al-Hosayn-ibn-Mansour al Hallaj, martyr mystique d’Islam*. Die Arbeit von Massignon wird auch von der bedeutenden Mystik-Forscherin und Orientalistin Annemarie Schimmel herausgestellt (*Mystische Dimensionen des Islam*, 1985).

Kairo tätig, der für die Erarbeitung des Konzilsdokuments einen zentralen Beitrag geleistet hat und die theologischen Grundlagen für eine neue heilsgeschichtliche Deutung des Islams mit gelegt hat, hat Impulse Massignons aufgegriffen. Die Tragweite, die die mystische Deutung Massignons ermöglicht, wie er sie in seiner Analyse der „Drei Gebete Abrahams“ vorgelegt hat, ist im Konzilstext jedoch nicht aufgenommen worden und kann in den Dialogen der Gegenwart weiter erschlossen werden.¹²⁹ Massignon, so fasst es Karl-Josef Kuschel in seiner Studie zu den Vordenkern des interreligiösen Dialogs zusammen, wagt es

wie kaum ein christlicher Denker zuvor, den Islam als Zeichen Gottes in der Geschichte der Menschheit zu werten, dessen Existenz wie die Ismaels gottgewollt ist und die so eine Herausforderung an Juden und Christen darstelle: Infragestellung ihrer heilsgeschichtlichen Selbstzufriedenheit, ihrer theologischen Privilegien.¹³⁰

Der Islam hat „im geistigen Leben des Franziskus gewissermaßen ein Wiederaufleben der Transzendenz hervorgerufen, was ihn aber noch empfindsamer macht für die demütige Hoheit, die hoheitliche Demut des Allerhöchsten, des Allmächtigen, des guten Herrn“, so Francis de Beer in seiner bereits 1981 angelegten kleinen Studie zu Franz von Assisi und dem Islam.¹³¹ Diese Haltung hat Franz von Assisi zur Erfahrung einer ursprünglichen, tiefen Verbundenheit mit der ganzen Schöpfung geführt. Wir bilden eine Menschheitsfamilie, wir haben einen gemeinsamen Ursprung, und wir sind gemeinsam auch in der Erfahrung von Leid und Gewalt verbunden – für Franz von Assisi die Kreuzzüge, die Europa, aber auch die muslimischen Regionen ausbluten ließen. So geht es darum, gemeinsam in eine ganz ursprüngliche Existenzerfahrung hineinzuwachsen, die Erfahrung, da sein zu können, mit den vielen anderen, gegründet in diesem gemeinsamen Ursprung,

129 Vgl. die von Hans Urs von Balthasar 1975 ins Deutsche übertragenen Gebete, die Massignon 1949 verfasst hat: „Die drei Gebete Abrahams“, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 4 (1975), S. 19–28.

130 Kuschel, *Keine Religion ist eine Insel*, S. 159. Massignon betritt hier, so Kuschel, „einen theologischen Deutungsraum, in den hinein nur wenige ihm folgen“, aber genau das sei seine theologische Leistung. Kuschel zitiert hier die Studie von B. Bürkert-Engel, *Charles de Foucauld: Christliche Präsenz unter Muslimen. Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass*, Münster 2000, S. 204: „Den Islam, den er an sich selbst als Werkzeug Gottes erlebt hatte, konnte Massignon nun auch als Medium universeller Gnade theologisch wertschätzen und lieben.“

131 Francis de Beer, „Der heilige Franziskus und der Islam“, in: Concilium 17 (1981), S. 696–705. Im Islam entdeckt Franziskus eine tiefe Gottergebenheit: „Der Gläubige ist in erster Linie Gott ‚unterworfen‘, im Frieden, wie Abraham, wie Jesus der ‚Diener‘ (nach dem Koran), wie Mohammed. Und der Bruder unterwirft sich freiwillig demjenigen, der sich von den Juden und Christen für ausgeschlossen hält! Geht das nicht in der Tiefe mit dem Sinn des ‚Islams‘ in eins? Für Franziskus bedeutet das ‚propter Deum‘ (Gottes wegen) immer den absoluten Beweggrund, die Anbetung, weil Gott eben Gott ist. Der tiefste Grund der franziskanischen Haltung ist fortan, dem muslimischen Bruder im Geist der Anbetung zu dienen [...]“ (S. 703). „So hat der Islam im geistigen Leben des Franziskus gewissermaßen ein Wiederaufleben der Transzendenz hervorgerufen, was ihn aber noch empfindsamer macht für die demütige Hoheit, die hoheitliche Demut des Allerhöchsten, des Allmächtigen, des guten Herrn“ (S. 704).

der den Namen „Gott“ trägt, „Gott salam“, worauf auch Papst Franziskus in seiner Ansprache an der Universität Al-Azhar in Kairo am 28. April 2017 hinweist, in der er an Franz von Assisi erinnert.¹³² Franz von Assisi hat diese Tiefe der mystischen Gotteserfahrung, in der er eine Nähe zum islamischen Glauben spürt, auch dazu geführt, von „Bruder Tod“ sprechen zu können, er hat die Gewalt der Geschichte im eigenen körperlichen Leiden zutiefst durchlebt, aber genau darin den Gott preisen können, der „Quelle des Lebens“ (Ps 36,1) und „Freund des Lebens“ (Weisheit 11,24–12,1) ist. So weist die Tiefe dieser Mystik darauf hin, dass es darum geht, „Anfänger“ zu werden, mit dem Leben wieder neu etwas „anfangen“ zu können auf eine Zukunft hin, die „salam“ – Frieden bei, mit und in Gott – bedeutet. Das Wort „Gott“ wächst in und aus diesem Anfang, den Gott selbst gesetzt hat, der erfahren wird im Angesicht der tiefsten Zerbrechlichkeit und Verwundbarkeit der Welt.¹³³ Diese mystische Theologie führt in den Ursprungsgrund des Sprechens von Gott, sie hat eine schöpfungstheologische Weite, sie ist eingebettet in das Leiden angesichts von Gewalt, Krieg, Krankheit, Schuld und der Erfahrung eines unergründlich bleibenden Bösen, aber auch dieser „Bruder Tod“ wird gepriesen. Genau hier kann mit Gott wieder neu angefangen werden und mit Gott kann „etwas“ angefangen werden; das ist der fruchtbare Boden, in dem – gerade auch heute in den säkularen und scheinbar Gott-fernen Welten – das Wort Gott wieder „kultiviert“ werden kann. Es ist eine herausfordernde Sprache, eine Sprache, von der der Dichter Andreas Knapp sagt, sie müsse „durchzittert sein, weil sie es wagt, von einem Unsagbaren zu sprechen. Man müsste ihr den Weg-Charakter anmerken, ihre Ungesicherheit, ihre Obdachlosigkeit.“¹³⁴

Dieser mystische Weg des Dialogs bedeutet nicht eine Nivellierung der Theodizeeproblematik und der Anfragen, denen sich die Katholische Theologie des 20. Jahrhunderts gestellt hat. Hier werden Spuren vertieft, auf die auch ein Johann Baptist Metz hingewiesen hat, wenn er vor dem Hintergrund der Leiderfahrung der Shoah und aller Gewalt und allem Bösen, das sich am Beginn einer neuen Zeit der Globalisierung sammelt, von der Mystik Jesu gesprochen hat, von der „Armut im Geiste“, die seinen Weg auszeichnet, der zu einer Mystik des Leidens an Gott führt.¹³⁵ Die Sprache von Gott, die aus dem Gebet Jesu erwächst, erschließt Metz für unsere Zeit:

132 Vgl. „Den Weg der Wahrheit geduldig gehen“: Rede des Papstes bei der Friedenskonferenz in Kairo, 28.4.2017, abrufbar unter: URL: <https://de.catholicnewsagency.com/story/im-wortlaut-rede-des-papstes-bei-der-friedenskonferenz-in-kairo-1823> (letzter Zugriff: 25.7.2019).

133 Diese Überlegungen sind weiter entfaltet in: Margit Eckholt, „*Gott Salam*“. *Miteinander von Gott sprechen lernen in bewegten Welt-Räumen*, in: Johanna Rahner/Thomas Söding (Hg.), *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2019, S. 30–44.

134 Andreas Knapp, „*Gott wird Wort. In der modernen Welt vom Unsagbaren reden*“, in: Publik-Forum 24 (2018), S. 31–34, hier: S. 34.

135 Metz, *Memoria Passionis*, S. 24.

Diese Gebetssprache ist selbst eine Leidenssprache, eine Krisensprache, eine Sprache der Anfechtung und der radikalen Gefahr, eine Sprache der Klage und der Anklage, eine Sprache des Aufschreis. Die Sprache dieser Gottesmystik ist nicht in erster Linie trostreiche Antwort auf das erfahrene Leid, sondern eher leidenschaftliche Rückfrage aus dem Leid, eine Rückfrage an Gott, voll gespannter Erwartung.¹³⁶

Vielleicht hat auch Navid Kermani etwas gespürt von der Notwendigkeit, in unseren angefragten und hoch gespannten Zeiten eine solche mystische Sprache aus den Traditionen des Islams zu erschließen, wenn er sich Attar genähert hat und wenn er auf das Leiden seiner Tante in ihren letzten Lebensjahren schaut. Wenn es der Tante in allem Schmerz doch noch gelingt, Gott anzurufen¹³⁷, ist dies vielleicht genau diese „gespannte Erwartung“, von der Metz spricht. In der christlichen Tradition ermöglicht der Blick auf die Passion Jesu Christi das Erwachen einer Hoffnung auf die „letzte Entschiedenheit einer Liebe [...], die den Geliebten auch in dessen Schmerz und Einsamkeit nicht alleine lässt, sondern ihn über den Tod hinaus trägt: ‚Einen Menschen lieben, heißt ihm sagen: Du wirst nicht sterben‘ (Gabriel Marcel).“¹³⁸ Beide Religionen verbindet die Hoffnung, dass diese Liebe Gottes auf Zukunft hin über den Tod hinaus tragen wird, angesichts von Leid, von Gewalt und Krieg kann genau diese „gespannte Erwartung“ auf den Gott, auf den über den Tod hinaus als Liebe gehofft wird, am Leben halten und neues Leben möglich machen. Die Mystik führt ein in ein solches Gespräch über das, was am Leben hält; dabei ist sie offen für Paradoxien, sie geht den Peripetien des Lebens nach, sie fängt immer wieder neu an, auch angesichts von Konflikt und Spannung, sie gibt den anderen Zeit, sie leugnet nicht die Differenzen, und dabei lässt sie die Frage stellen, ob nicht doch eine größere Nähe da ist, als es die theologischen Diskussionen wahrhaben wollen. Bleibende befremdliche Traditionen in den heiligen Schriften der anderen Religion, im Koran oder in den biblischen Traditionen werden damit nicht relativiert, aber der mystische Weg gibt den Anstoß, nicht nachzulassen, immer wieder erneut nachzufragen, weiterzugehen, mit dem und der anderen, auch wenn es nur ein kleiner Schritt ist.

Fazit

Ausgehend von der Erwähnung des Leids in den Offenbarungsschriften, sowohl der Bibel als auch dem Koran, ist zu erkennen, dass die Geschichte des Leidens so alt ist wie die Geschichte der Menschheit selbst. Während einige philosophische und religiöse Traditionen im Leid ein grundsätzliches Problem sahen, das im Widerspruch zu bestimmten Gottesvorstellungen stand, hat sich der orthodox-sunnitische Islam zwar durchaus mit dem Leid auseinandergesetzt, allerdings aus einer weitaus weniger problematisierenden Perspektive. In den Werken der klassischen

136 Ebd.

137 Kermani, *Der Schrecken Gottes*, S. 282.

138 Zitiert in Ansorge, „*Warum diese fürchterlichen Umwege?*“, S. 77.

Theologen sind mit der Theodizee zusammenhängende Fragestellungen eher im erweiterten Sinne anzutreffen, welche ausgiebig von muslimischen Gelehrten in der Dogmatik diskutiert wurden, wozu beispielsweise auch die Frage nach dem Verhältnis von Willensfreiheit und Vorherbestimmung gehört.

Die Theodizee stellt durchaus ein zentrales Problem der Mu'tazila dar, weshalb einige ihrer Lehrsätze Ähnlichkeiten zum christlichen Gottes- und Weltbild aufweisen. Während das Gottes- und Weltbild in der Frage des Leidens zu den primären Unterschieden zwischen sunnitischem Islam und Christentum gehören, bestehen ebenso Abweichungen in Einzelfragen, wie etwa in Bezug auf die Haltung Hiobs in der Offenbarung, aus welchen wiederum unterschiedliche normative Aussagen zu Leiderfahrungen abgeleitet werden. In der klassischen Theologie werden bestimmte Ansätze dargeboten, die den Sinn von Leiderfahrungen aufzeigen. Insbesondere stehen hier die Aspekte der Prüfung, der Tilgung von Sünden, der Ermahnung und der Emporhebung von Rangstufen im Vordergrund. Dadurch versuchen die Theologen in der Tradition des philosophischen Optimismus darzulegen, dass alles Schlechte in der Schöpfung etwas Gutes in sich birgt, das mit dem Begriff der Weisheit (*ḥikma*) ausgedrückt wird.

Wie am Beispiel der Moses-Ḥiḍr-Geschichte aufgezeigt wurde, stellt die Vernunft stets nur ein begrenztes Mittel zur Erschließung der göttlichen Weisheit dar. Daher kann der Mensch auch nur im Bereich seiner eigenen Verantwortung handeln und nach den ihm evidenten Kriterien Situationen beurteilen. Diese Betrachtung erhebt nicht den Anspruch, die Leidproblematik zu lösen, sondern sie zeigt zunächst einmal nur auf, wie das Leid aus klassisch-sunnitischer Sicht verstanden wird. Denn wie auch in der Literatur der Mystiker zu erkennen ist, haben die Menschen trotz dieser theologischen Perspektive *gelitten* und ihr Leid auch zum Ausdruck gebracht. Allerdings muss hier zwischen dem *Klagen* und dem *Anklagen* unterschieden werden. Die verschiedenen Werke, in denen die Sufis Leid zum Ausdruck gebracht haben, können entweder innerhalb des theologisch-orthodoxen Rahmens gedeutet werden, indem dafür hermeneutisch schlüssige Interpretationen herangezogen werden, oder aber sie werden philologisch verstanden, wobei jedoch die Gefahr besteht, historische und ideengeschichtliche Kontexte auszublenken. Für eine solche Deutung mystischer Texte spielen rhetorische Stilmittel auf sprachlicher Ebene und andererseits mystische Konzepte wie *ḡaḍb* (ein Zustand der Ekstase oder Verzücktheit), *nāz* und *niyāz* zentrale Rollen.

Ein weiteres an dieser Stelle zu beachtendes Merkmal ist, dass uns die Religionen eine dies- und jenseitige Glückseligkeit versprechen. Für Theologen hat dies die Aufgabe zur Folge, solche für die Menschen leidvollen Gegebenheiten, die trotz des Versprechens ewiger Glückseligkeit existieren, im Rahmen heutiger Umstände zu untersuchen und zu erklären. Es ist die Aufgabe der Islamischen Theologie, die Herausforderungen des Atheismus und anderer philosophischer Denkstrukturen oder Ansätze ernst zu nehmen und neue Lösungswege anzustreben, um eine theologische Erklärung dieser Phänomene zu erreichen. Diese Frage nach dem Sinn des Leides bedeutet zugleich, über Gott nachzudenken (*tafakkur*), weshalb aus

islamischer Sicht dieser Frage erst recht nicht ausgewichen werden sollte. Während die Christliche Theologie die Theodizeefrage im Rahmen der menschlichen Freiheit behandelt, bearbeitet die Islamische Theologie sie vor dem Hintergrund der menschlichen Prüfung.¹³⁹ Jedoch spielt die menschliche Freiheit in beiden Theologien eine Schlüsselrolle. Wie auch von Bülent Ucar betont, gibt es „bestimmte Erfahrungen von Leid“, wie „Folter und Vergewaltigungen von Kindern“, die „weder rational noch emotional nachzuvollziehen sind.“¹⁴⁰ Diese sollten bei der Behandlung der Theodizeefrage in besonderem Maße betrachtet werden. Hier sollte das Ziel nicht das Rechtfertigen des Gotteshandelns, sondern die Folgerichtigkeit des Glaubens an Gott sein, der trotz allen Übels noch immer besteht.

Ein weiteres Ziel der Theologie ist anstelle des passiven Erklärens von Leid eher eine aktive Verhinderung dessen bzw. des Übels. Sowohl der Islam als auch das Christentum positionieren sich stets in Solidarität mit dem Opfer bzw. dem Schwachen und versprechen im Gegenzug zur Hilfe für die Betroffenen ewige Glückseligkeit im Dies- und Jenseits.¹⁴¹ Die Erfahrung von Leid und Übel wird in der Islamischen Dogmatik anders thematisiert als im *taṣawwuf*. Die Dogmatik hebt die Transzendenz Gottes bzw. den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf hervor, wohingegen der *taṣawwuf* über eine Methode und Ausdrucksweise verfügt, die Menschen ihrem Herrn und Gott seinen Dienern annähert. Durch die Kombination dieser Komponenten – der dogmatischen Behandlung dieser Thematik sowie die Anwendung der mystischen Sprache – kann ein Fundament für das gemeinsame Leben und das gegenseitige Verständnis der Religionen gelegt werden. Insbesondere die mystische Theologie bietet dabei eine recht geeignete Grundlage für den Dialog zwischen Christentum und Islam. Gerade eine Annäherung durch Liebe und Barmherzigkeit, die auf diese Weise eintreten kann, benötigt unsere heutige Zeit und Gesellschaft am allermeisten.

139 Vgl. Andreas Renz/Abdullah Takim/Klaus Hock (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, S. 266.

140 Bülent Ucar, „Zwischen Ergebung und Erduldung – Die muslimische Grundhaltung im Umgang mit Leid. Eine Erwiderung auf Arnulf von Scheliha“, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, S. 80–84.

141 Vgl. Muslim, *Birr*, 43, Nr. 2569. Vgl. auch Matthäus 25, 31–46.